

Rafał Michalski

ORCID: 0000-0002-9587-5074

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu Nicolaus Copernicus University in Torun

RETORYCZNE DZIEDZICTWO ANTROPOLOGII

The rhetorical heritage of anthropology

Słowa kluczowe: retoryka, antropologia, Blumenberg, metaforologia, metafora, Lebenswelt

Key words: rhetoric, anthropology, Blumenberg, metaphorology, metaphor, lifeworld

Streszczenie

W artykule podjęto problem związków zachodzących między retoryką a współczesną antropologią filozoficzną. Głównym punktem odniesienia jest dzieło Hansa Blumenberga. Rekonstrukcja założeń antropologicznych odwołujących się wprost do tradycji retorycznej zostanie uzupełniona analizą jego programu metaforologii – dyscypliny badającej logikę poznania przedpojęciowego. Koncept człowieka jako istoty nacechowanej brakiem – zarówno biologicznymi deficytami, jak i przypadkowością egzystencji, prowadzi do interesującej zmiany paradygmatu rozumienia samej antropologii. Skoro *homo defectus* zdany jest na prowizoryczność wiedzy o świecie i o sobie samym, antropologia powinna zrezygnować z perfekcjonistycznych roszczeń poznawczych i zwrócić się ku badaniu metaforycznych zasobów języka, które determinują zarówno dyskurs filozoficzny, jak i potoczny język.

Abstract

The article deals with the problem of the relationship between rhetoric and contemporary philosophical anthropology. The main point of reference is the work of Hans Blumenberg. The reconstruction of anthropological assumptions referring directly to the rhetorical tradition will be complemented by an analysis of his program of metaphorology – a discipline that studies the logic of preconceptual cognition. The concept of man as a being characterized by a deficiency – both biological deficits and the contingency of existence – leads to an interesting paradigm shift in understanding anthropology itself. Since *homo defectus* depends on the provisional knowledge of the world and himself, anthropology should give up cognitive perfectionist claims and turn to the study of the metaphorical resources of language that determine both philosophical discourse and colloquial language.

Wstęp

Hans Blumenberg (1920–1996) zasłynął jako wytrawny historyk filozofii, który w swoje metaanalizy dziejów myśli europejskiej włączył perspektywę metaforologiczną. Historia filozofii nie stanowi dla niego

wyłącznie ciągu następujących po sobie konstrukcji pojęciowych. Pod fasadą dyskursywnych dociekań ujawnia ona również logikę niepojęciowości – myślenie obrazowe operujące metaforą, anegdotą i mitem. Ta figuratywna warstwa refleksji nie jest tylko ozdobnikiem, retorycznym środkiem perswazji, lecz posiada suwerenną wartość jako istotny instrument poznawczy. Blumenberg osadza swoje badania historii metaforyczności wplecionej w systemy teoretyczne na założeniach antropologicznych, które sięgają antycznej retoryki. Powiązania z tą tradycją będą przedmiotem pierwszej części artykułu (1). Następnie zostanie ukazana pragmatyczna orientacja jego antropologii zawsze odniesionej do Lebensweltu i poszukującej w tym wymiarze źródeł płodnych metafor (2). W trzecim rozdziale zostanie przedstawiony program metaforologii (3), natomiast w ostatniej części przedmiotem analiz będzie kategoria metafory absolutnej oraz modyfikacja wczesnego programu metaforologii (4).

Retoryka i antropologia ubogiego człowieka – spór Blumenberga z Platonem

Blumenberg nie był pierwszym i jedynym filozofem, który zwrócił uwagę na zbieżność retoryki z antropologią filozoficzną (Blumenberg 1997: 98–219). Już Michael Landmann wyraźnie wskazywał, że w perspektywie historii filozofii da się wyznaczyć linię ciągłości między grecką sofistyką a pewnymi nurtami myślenia antropologicznego (np. idea człowieka jako *Mängelwesen* obecna u Protagorasa) (Landmann 1962: XIX). Podobnie Friedrich von Weizsäcker sugeruje, że sofistykę można uznać za antropologię *avant la lettre* (Weizsäcker 1977: 17). Z kolei Heinrich Niehues-Pröbsting, ceniony badacz retoryki, stwierdza, że „starożytność nie znała w istocie antropologii (ani hermeneutyki i estetyki) nie tyle z powodu braku zainteresowania pytaniami, jakie stawia filozofia człowieka, ale dlatego, że odpowiadała na nie, wykorzystując środki poznawcze retoryki, która stanowi w istocie antropologię starożytności” (Niehues-Pröbsting 1994: 23).

Akceptacja tezy o starożytnej retoryce jako niejawnej antropologii filozoficznej implikuje wniosek, że nie można sprowadzać retoryki wyłącznie do sztuki pięknej wymowy i czystej stylistyki. Ukryta bądź wy-

eksponowana w różnych retorycznych szkołach wizja antropologiczna daje się bez trudu oddzielić od jej aspektu technicznego – zakorzenionej w politycznej sferze sztuki przekonywania, która została utrwalona w licznych podręcznikach oratorstwa i kodeksach figur retorycznych. Pamiętając o tym, nie powinniśmy się dziwić, że Platon walczący z sofistyką (zwłaszcza z wpływowym za jego życia retorem Izokratesem) bez skrępowania sam posługuje się środkami retorycznymi (Derrida 1992). Konflikt między filozofią a sofistyką nie przebiega bowiem na linii: pojęciowy dyskurs zmierzający do prawdy *versus* retoryczna argumentacja ukierunkowana na perswazję, lecz dotyczy rozłączności, czy też nieprzystawalności dwóch odmiennych wizji antropologicznych.

W szeroko pojętej perspektywie sofistyczno-retorycznej człowiek jest postrzegany przede wszystkim jako istota ograniczona swoją zmysłowością i zmagająca się z życiem w pogmatwanej rzeczywistości świata codziennego. Ta pragmatyczna orientacja na doczesność, nietrwałość ludzkiej kondycji i jej wytworów umieszcza w centrum swojej refleksji język w jego pojęciowej (wytwórczej) i komunikacyjnej funkcji. Mowa nie tylko służy przekonywaniu, ale również kreuje rzeczywistość w sensie praktycznym – ustanawia tradycje, obyczaje, reguły wymiany, instytucjonalny porządek. Podstawowym punktem odniesienia są tutaj ludzkie potrzeby, sytuacja społeczno-polityczna oraz doraźne i długoterminowe cele użytkowników mowy.

Dla Platona ważna wydaje się natomiast głównie semantyczna funkcja języka uznanego za niedoskonałe medium nazywania, którego celem jest rozróżnianie rzeczy zgodnie z ich naturą, czyli umieszczanie w odpowiednich kategoriach, oraz nauczanie prawdy. Filozof staje się w jego koncepcji prawodawcą, nomotetą – dawcą poprawnej nazwy dla rzeczy. Niedoskonałość języka wychodzi na jaw w świetle noetycznego widzenia idei, jednakże w kontekście dialektyki język urasta do rangi istotnego instrumentu poznawczego. W przeciwieństwie do odwzorowań plastycznych czy muzycznych, których prawdopodobieństwo ma charakter względny i szczegółowy, znaczenia językowe (poprawnie zdefiniowane nazwy) odwzorowują konieczną i ogólną istotność, a nie poszczególną określoność pojedynczej rzeczy. Odniesienie przedmiotowe ma zawsze charakter ikoniczny – słowa nie odsyłają do abstrakcyjnych znaczeń, ale okazują, czy też wskazują na ideę lub cechy idealne. Wypowiedź poprawna będąca syntezą rzeczowników i czasowników odwzoro-

wuje słowa, które wypowiada w sobie dusza – poprawny język staje się więc ucieleśnieniem noetycznych aktów umysłu, sam w sobie jest tylko pośrednikiem w procesie odsłaniania prawdy.

Niechęć Platona wobec retoryki najwyraźniej daje o sobie znać właśnie w kontekście rozważania kwestii prawdy. Kiedy tytułowy bohater dialogu, Gorgiasz, stwierdza, że sztuka wymowy ma swoje źródło w zdolności wytwarzania przekonań, Sokrates zadaje pytanie o cel sztuki perswazji, a ściślej, o to, czy wytrawny retor jedynie przekonuje innych do swojego poglądu, nie dostarczając im prawdy, czy też przekazuje prawdę i jej naucza (Platon 2005: 349). Platon przedstawia Gorgiasza jako antyfilozofa obsesyjnie zafascynowanego retoryczną mocą słowa (jego funkcją prelokucyjną, jakbyśmy dziś powiedzieli), czyli tym, w jaki sposób mowa wpływa na uczucia i przekonania słuchaczy. Sokrates łatwo (i nieco zbyt pochopnie) dyskredytuje postawę sofisty, wskazując, że retoryka żeruje na niewiedzy i służy manipulowaniu niewykształconymi odbiorcami. Podstawą sztuki wymowy powinna być prawda, do której uznania należy nakłaniać, aby stała się wzorem do naśladowania dla słuchaczy. Właściwym celem retoryki musi być wytwarzanie rozumnych przekonań, kształtowanie sprawiedliwych postaw i działań, mówiąc krótko – leczenie z niewiedzy. Platon tak aranżuje dialog między Sokratesem i Gorgiaszem (i Kalliklesem), aby czytelnik doszedł do wniosku, że filozofia może całkowicie zastąpić retorykę w pragmatycznym wymiarze nauki dobrego i szczęśliwego życia. Człowiek zaczyna prowadzić godne życie nie wtedy, gdy potrafi skutecznie realizować doraźne interesy i potrzeby, lecz wówczas, gdy rozpoznaje swoje właściwe miejsce w kosmosie. Tylko filozof zmierzający do prawdy może leczyć z niewiedzy, nawet jeśli jego wymowa nie wydaje się tak atrakcyjna i melodyjna jak oratorskie popisy retorów.

Ten pryncypialny i apodyktyczny gest wykluczenia retoryki z obszaru właściwej filozofii pojawia się również w *Fajdroście*, choć w nieco innym kontekście. Platon wskazuje tutaj, że istotą zręczności retorycznej jest umiejętność dostrzegania podobieństw między rzeczami (Platon 2004). Chodzi przy tym o relacje podobieństwa ufundowane na poziomie powiązań między idealną strukturą bytu a jej zmysłowym odwzorowaniem. Ten, kto rozpoznaje tylko powierzchowne podobieństwa i polega na technicznej wprawie retorycznej, nie uprawia właściwej sztuki wymowy, a jedynie oszukuje samego siebie i innych. Zwodnicze

analogie dostrzegane wyłącznie w wymiarze empirycznym nie mają nic wspólnego z widzeniem tego, co z natury jest połączone. Rozróżnianie i łączenie pojęć oraz operowanie podobieństwami między światem widzialnym i noetycznym jest przedmiotem filozoficznej dialektyki. Idee uchwytywane w ponaddyskursywnym oglądzie nie dają się przedstawić bezpośrednio, dlatego filozofia może korzystać z analogii i obrazów, ale nie dowolnych, lecz dostrzeżonych „okiem duszy” (*psyches omma*).

Blumenberg tworząc swój program metaforologii oraz retorycznej antropologii, zajmuje pozycje antyplatońskie. Nie oznacza to bynajmniej, że optuje za stanowiskiem relatywizmu czy skrajnego konstruktywizmu. Jako antropolog zawiesza problematykę prawdy, rezygnuje z rozstrzygnięcia kwestii ontologicznych, epistemologicznych i etycznych. Fundamentalne dla niego pytanie brzmi, jak człowiek jako istota nacechowana brakiem jest w stanie przetrwać w świecie nieustannie zagrażającym jego istnieniu. W tej perspektywie dziedzictwo retoryki z jej pragmatyzmem i ukrytą w niej wizją człowieka staje się dla filozofa inspiracją dla zredefiniowania paradygmatu uprawiania filozofii. W ostatnim rozdziale *Höhlenausgänge* (Blumenberg 1989) Blumenberg przedstawia własną interpretację platońskiej paraboli jaskini, skupiając się na „najmniejszych roszczeniach”, które dałoby się z niej wyprowadzić, aby sprostać wezwaniom współczesności. Najważniejszym roszczeniem, czy postulatem, byłoby „przesunięcie punktu ciężkości z metafizyki lub ontologii w stronę antropologii” (Ibidem: 812). Filozofia powinna zrozumieć i przyjąć za punkt wyjścia potępianą przez Platona niechęć uwięzionych w jaskini do opuszczenia mroków zmysłowego świata. Jeśli to uczyni, porzuci bez trudu marzenia o noetycznej głębi i zwróci się – w duchu nietzscheańskim – ku powierzchni zjawisk migoczących na ścianie codzienności. To z kolei może skłonić ją do porzucenia odrazy wobec retorów i sofistów, którzy w platońskiej paraboli złowieszczo sterują życiem pogrążonych w niewiedzy mieszkańców jaskini.

Według Blumenberga należałoby zatem uczciwie postawić się w położeniu niewiedzących i zaakceptować ich alergiczną reakcję na wezwania do opuszczenia bezpiecznego, choć zwodniczego (według Platona) *locum* w świecie, który z natury jest nieprzyjazny dla ludzkiego istnienia. Czyż my sami nie zachowujemy się dzisiaj podobnie, zdaje się pytać filozof, kiedy różnej proveniencji nauczyciele mądrości i prawdy

ostatecznej, rewolucjoniści i samozwańczy wizjonerzy zaczynają narzucać nam swoje poglądy i straszyć widmem potencjalnej przemocy w imię słusznej sprawy? Akt filozoficznej solidarności z niewolnikami z jaskini może pomóc nam uchwycić właściwą przyczynę ich odporności na filozoficzną prawdę. Nie jest nią bynajmniej ślepa wola trwania przy nawykach i sprawdzonych rutynach, ani podatność na zwodniczą sofistykę, lecz przymus działania będący odpowiedzią na niepewne „warunki przetrwania”, w jakich przyszło żyć naszemu gatunkowi. Potykający się w jaskini filozof nie wzbudza zaufania, wywołuje raczej śmiech. Nie jest to śmiech pospolitej głupoty, lecz odruch tych, którzy muszą mierzyć się z konkretnymi wyzwaniem terażniejszości. Zrozumieć ich może tylko ten, kto rozumie ryzyko, które „wiąże się z opuszczeniem zdobytej i oswojonej, a dzięki temu odpornej na niebezpieczeństwa formy egzystencji, jaką jest Lebenswelt” (Ibidem: 811).

To właśnie świat codziennych oczywistości, utartych praktyk i rutyn stanowi dla Blumenberga główny przedmiot dociekań retorycznej antropologii, wyróżniający ją na tle innych dyscyplin¹. Zreinterpretowana w ten sposób metafora jaskini staje się dla niego pozytywnym obrazem „odpornej na niebezpieczeństwa formy egzystencji”, a retoryki i sofisty – ekspertami od przetrwania w prowizorycznym i polifonicznym świecie doxy. Dlatego też retoryki nie można dyskredytować jako nauki o stylistycznych tropach, której celem jest tylko upiększanie mowy bądź, zgodnie z zaleceniem Cycerona – tworzenie misternego *ornatus* prawdy. Należy ją traktować raczej jako teorię „człowieka egzystującego poza światem idealnym”, która została „odarta z oczywistości, utraciła szansę bycia filozoficzną, stając się ostatnią i spóźnioną dyscypliną filozofii” (Blumenberg 1997: 101).

Blumenberg nawiązuje tutaj być może do Heideggera, który wyraził podobną choć nierozwiniętą intuicję w *Byciu i czasie*, pisząc, że retorykę należałoby uznać „za pierwszą systematyczną hermeneutykę powszedniości wspólnego bycia” (Heidegger 1994: 197). Anatema rzucona na retorykę przez Platona zachowała swoją moc w późniejszej filozofii przez niemal dwa milenia. Odtąd każdy „prawomyślny” filozof w ten lub inny sposób odcinał się od retoryki, traktując ją jako ucieleśnienie zwodniczości i relatywizmu.

¹ Odo Marquard, nawiązując do Blumenberga, również traktuje zwrot ku Lebensweltowi jako rys specyficzny dla antropologii filozoficznej uznanej za odrębną dyscyplinę (por. Marquard 1973).

Awersja wobec retoryki zawrzała w drugiej połowie XX wieku, kiedy w postrukturalizmie pojawiło się wzmożone zainteresowanie retorycznością języka (Richards 2007: 129–176). Blumenberg lubujący się w metafizycznych skrótach myślowych sprowadza konflikt między „właściwą”, pryncypialną filozofią a sofistyczną retoryką do sporu między antropologiami „człowieka bogatego” i „człowieka ubogiego”, które odmiennie artykułują stosunek do zagadnienia prawdy: „Człowiek jako istota bogata poza posiadaniem prawdy rozporządza środkami oddziaływania retorycznego *ornatus*. Człowiek jako istota uboga potrzebuje retoryki jako sztuki iluzji, która pozwoli mu uporać się z brakiem prawdy. Sytuacja poznawcza, którą Platon przypisywał sofistycie, radykalizuje się jako sytuacja antropologiczna istoty nacechowanej brakiem, dla której wszystko sprowadza się do ekonomii instrumentarium przeżycia i która w konsekwencji nie może pozwolić sobie na retorykę, jeśli nie jest do tego zmuszona” (Blumenberg 1997: 99–100).

Według Blumenberga praktyka realnie egzystującego człowieka, który nie ma komfortu ani czasu na dociekanie prawdy ostatecznej i dlatego zmuszony jest używać prowizorycznych narzędzi (retoryki zorientowanej na przetrwanie), opiera się na zasadzie substytucji: zastępczego myślenia i zastępczego działania. Retoryczny jest bowiem w istocie cały niezwykle kruchy świat międzyludzkich relacji opartych na rytuałach, umowach, obietnicach, sprawdzonych uzusach i kompromisach. W przeciwieństwie do racjonalizacji, która zawsze działa na rzecz przyspieszenia, kondensacji, retoryczna postawa jest „czynnikiem opóźniającym. Ceremonialność, inwencja proceduralna, rytualizacja każą wątpić, że najkrótsze połączenia między dwoma punktami możliwe są także na drogach międzyludzkich” (Ibidem: 115).

Antropologia, która punktem wyjścia, a zarazem głównym przedmiotem swoich dociekań czyni położenie *homo defectus* w historycznym uniwersum Lebensweltu, rezygnuje z ostatecznej legitymizacji swoich tez, jak i z perfekcjonistycznych roszczeń do prawdy. Pełna ostrożnego sceptycyzmu przyjmuje, że „odniesienie człowieka do rzeczywistości jest niebezpośrednie, sformalizowane, odwleczone w czasie, selektywne, a przede wszystkim metaforyczne” (Ibidem: 109). Dlatego przewodnią metodologiczną regułą retorycznej antropologii powinna być zasada racji niedostatecznej (*principium rationis insufficientis*), która pozwala przyjąć tymczasowe ustalenia z uwagi na ich egzystencjalną doniosłość

i praktyczną sprawczość. Jak stwierdza Blumenberg, „ten aksjomat wszelkiej retoryki [...] jest korelatem antropologii istoty nacechowanej istotnym brakiem” (Ibidem: 118).

Przyjęta przez filozofa dyrektywa nie prowadzi go bynajmniej do przyjęcia stanowiska relatywistycznego, ani tym bardziej do postmodernistycznej apoteozy „radosnej gry interpretacji”. Niemożność wskazania racji dostatecznej nie oznacza „rezygnacji z uzasadnień, jak też «mniemanie» nie oznacza zachowania bezzasadnego, a jedynie zachowawcze motywowane w sposób rozproszony i metodycznie nie uporządkowany” (Ibidem: 118). Antropologia retoryczna porzuca zatem paradygmat „filozofii ostatecznych celów” i kieruje się ku temu, co prawdopodobne, możliwe, ale niekonieczne. Jej praktycznym celem jest zdobycie mądrości, potrzebnej do życia (Platon 2005: 279). W sporze między Platonem a Protagorasem Blumenberg staje zdecydowanie po stronie sofisty, którego antropogenetyczny mit o człowieku jako istocie, która zdobywa siłę, kompensując swoje słabości (Ibidem: 278–280), wyraża kwintesencję antropologii ubogiego człowieka.

Nieesencjalistyczny zwrot ku Lebenswelt

Antropocentryczna perspektywa Protagorasa wyrażona słynnym *dictum* „człowiek jest miarą wszechrzeczy” oddaje w pewnym sensie główny zamysł antropologii Blumenberga. Jej główny rys wyraża bowiem przekonanie, że filozofia nie jest w stanie określić esencji, nieziennej natury człowieka. Dlatego nie znajdziemy u niego definicyjnych określeń typu *homo sapiens*, czy *homo faber*. Możliwość dostrzeżenia pewnych stałych momentów ludzkiego istnienia opiera się nie tyle na dedukcyjnym bądź indukcyjnym wnioskowaniu opartym na analizie istniejących teorii lub wyników badań empirycznych, lecz na prowizorycznej, nigdy niedoprowadzonej do końca interpretacji metaforycznych z natury obrazów człowieczeństwa, które podlegają historycznym modyfikacjom. W tej postawie dochodzi do głosu sceptycyzm Blumenberga wobec czysto teoretycznej filozofii, ignorującej wymiar codzienności. Retoryczna antropologia rezygnuje z utopii odkrycia inwariantnych cech człowieczeństwa, jej głównym punktem odniesienia staje się zaś Lebenswelt – to, jak ludzie zanurzeni w codzienności artykułują swoją samowiedzę za pośrednictwem figuratywnego języka.

W typowej dla siebie eliptycznej formie Blumenberg odwraca nurtującą akademicką filozofię pytanie o racje dostateczne tego, co wydaje się oczywiste w codzienności, w pytanie, czemu właściwie służy takie pytanie?: „Teoria sama wyidealizowała się jako wiedza, która musi wskazać życiu jego rację; jednakże życie nie potrzebuje takiej racji, ponieważ na tym polega jego ścisłość” (Blumenberg 1989: 168). Świat życia codziennego wykazuje odporność na tego rodzaju teoretyczne uzurpacje. Jego kontyngencja, tymczasowość opanowywana jest na podłożu retorycznych, tj. motywowanych przymusem działania rozstrzygnięć, które gwarantują względną stabilizację i zawsze pozostają elastyczne, otwarte na negocjacje i kompromisy. To nie w retoryce istnieje problem z legitymizacją, lecz w pryncypialnej filozofii, która bezskutecznie próbuje uporać się z własnym imperatywem „czystości”.

Apologia retoryczności nie oznacza bynajmniej, że Blumenberg jest ślepy na jej ciemne strony – na jej związki z grą o władzę, stronniczość motywowaną partykularnymi interesami, tendencję do skrajnego relatywizmu i zacierania granic między prawdą a fałszem. Według Blumenberga, z wigorem broniącego nowoczesności jako formacji kulturowej, która bezpowrotnie zerwała z religijnymi i metafizycznymi metanarracjami, filozofia straciła swoje dawne kompetencje teoriopoznawcze, przegrywając z instrumentalną racjonalnością technonauki. Pozostaje jej jednak ufanie w rozum, ale nie autonomiczny, dyktujący naturze uniwersalne i konieczne prawa, lecz w rozum świadomy swoich ograniczeń, swojego uwikłania w prowizoryczną retorykę języka, którym posługuje się, wyjaśniając świat. Rozum filozofii manifestuje się, jego zdaniem, jako racjonalność „tego, co nieadekwatne”, jako świadomość tymczasowości własnych konstrukcji i w tym sensie nabiera on cech retorycznych. Nauka kształtująca uniwersum nowoczesności w swojej praktyce badawczej doskonale radzi sobie bez filozofii, jednak wciąż potrzebuje filozofii w komunikacji ze sferą publiczną.

To właśnie na styku wyspecjalizowanego, eksperckiego systemu pozyskiwania wiedzy i sfery społeczno-politycznej retoryka odzyskuje swoje znaczenie jako sztuka perswazji i negocjacji. Filozofia, a ściślej antropologia świadoma swojego głębokiego sojuszu z retoryką może pełnić funkcję korekcyjną, tj. poddawać sprawdzianowi teorie i wynalazki naukowe pod kątem ich przydatności dla współczesnego człowieka zanurzonego w nieprzejrzywym i sfragmentyzowanym Lebenswelcie.

Może ona również konstruować prowizoryczną wiedzę orientacyjną nie tylko w wymiarze ideowym, ale ponadto w sferze aksjologicznych decyzji, których niezwłoczność stawia opór żmudnej, perfekcjonistycznej deliberacji. Blumenberg optuje więc na rzecz ostrożnego sceptycyzmu i pokory, która ma zabezpieczyć refleksję antropologiczną przed nadmiernymi uzurpacjami poznawczymi.

Swoj program retorycznej antropologii „ubogiego człowieka” Blumenberg podsumowuje imperatywem zgłaszania „najmniejszych roszczeń” – skoro my ludzie, istoty nacechowane brakiem i pozbawione możliwości ostatecznego uzasadnienia naszych praktycznych i teoretycznych decyzji, skazani jesteśmy na działanie w kontyngentnym świecie codzienności, musimy zdać się na prowizoryczność naszej wiedzy, przerywając łańcuch niekończących się uzasadnień. Retoryczna perswazja i autoperswazja to element konstytuujący naszą antropologiczną samowiedzę. Dlatego też potrzebujemy pogłębionej filozoficznie retoryki w procesie adaptacji i samorozwoju, którym patronują rozmaite systemy pedagogiczne. Myślenie filozoficzne nie powinno zmierzać do poszukiwania istoty rzeczy, niewzruszonej prawdy o świecie i człowieku. Jego celem w dobie nowoczesności staje się bowiem dostarczanie człowiekowi tymczasowych wzorców autointerpretacyjnych i egzystencjalnych drogowskazów, które będzie mógł wykorzystać w swojej codziennej praktyce.

Ważnym elementem wspomnianej dydaktycznej funkcji antropologii jest, według Blumenberga, rozpracowywanie mitów i metafor, które przenikają nasz język. Retoryka ze swoimi tropami stanowi idealne narzędzie dla tego rodzaju badań. Z założenia będąc jedynie teoretycznym prowizorium, dostarcza antropologii instrumentów poznawczych, które pozwalają jej udzielić prowizorycznych odpowiedzi (gdyż innymi nie dysponujemy) na powszechnie pogłębiające się poczucie dezorientacji i krótkości ludzkiego życia, wzmacniane współcześnie pod wpływem rozwoju technologii oraz ogólnie dostępnej wiedzy o długofalowych procesach ewolucyjnych i kosmicznych (Blumenberg: 1986).

Retoryczna mądrość wyrażona w formule *vita brevis est* każe wątpić w zasadność projektu terminologizacji i formalizacji języka filozoficznego. Żadna nauka nie potrafi obejść się bez mitów, obrazów i metafor, dlatego tradycyjną historię pojęć należy uzupełnić metaforologią. Z tego powodu Blumenberg dużo miejsca w swojej twórczości poświęca badaniu figuratywnych form języka, nie rezygnując z podejmowania

klasycznych, metafizycznych kwestii. Najważniejsze pytania filozofii są doniosłe dla ludzkiej egzystencji i choć notorycznie nie znajdują ostatecznych odpowiedzi, wytwarzają próżnię, którą należy wypełnić odpowiedziami prawdopodobnymi, mającymi istotne znaczenie dla aktualnej samowiedzy człowieka. W ten sposób badanie wiodących metafor naszego myślenia o świecie i nas samych może stać się źródłem użytecznej wiedzy zarówno o ograniczeniach, jak i o kreatywnym potencjale filozoficznego dyskursu. Antropologia, która ma rozpoznać ludzką kondycję, siłą rzeczy musi zatem zwrócić się ku retoryce. Dlatego zgłębianie historycznych losów i poznawczego potencjału metafor staje się jej istotnym celem badawczym.

W stronę filozoficznej metaforologii

Aby przybliżyć program metaforologii, należy odwołać się ponownie do przyjętych przez Blumenberga założeń antropologicznych. Autor *Pracy nad mitem* nawiązuje do Herderowskiej idei człowieka jako *Mängelwesen* w wersji, jaką przybrała ona w filozofii Arnolda Gehlena (Gehlen 2017), łącząc ją dodatkowo z ewolucyjnym scenariuszem relokacji przodków *homo sapiens* z lasów tropikalnych na sawannę. W telegraficznym skrócie przyjęty przez Blumenberga naukowy mit o narodzinach człowieczeństwa brzmi następująco: gdy nasi antenaci przystosowali się do wyprostowanej, dwunożnej postawy, okazało się, że ich ukształtowane wcześniej instynkty nie radzą sobie z nowymi warunkami życia. W ten sposób znaleźli się w stanie permanentnego zagrożenia, zdani na terror nieprzewidywalnej i nieprzyjaznej rzeczywistości. Sytuacja niepewności zmusiła ich do wypracowania złożonego systemu technik apotropaicznych. Jedną z najważniejszych technik osvajania rzeczywistości i opanowywania ryzyka był język:

ów czysty, bezprzedmiotowy strach należy ciągle od nowa, poprzez racjonalizację, sprowadzić do obawy tylko. Zrazu osiąga się ten cel nie poprzez doświadczenie i poznanie, lecz dzięki fortelom, np. przez podstawianie zażyłości w miejsce obcości, wyjaśnień w miejsce tego, co niewyjaśniane, i nazw w miejsce tego, czego nie sposób nazwać. [...] Nazwy nadają im tożsamość i przystępność, stwarzają ekwiwalent obcowania z nimi. To, co dzięki nazwie można zidentyfikować, zostaje pozbawione swojej obcości za pośrednictwem metafory, a opowiadane historie ukazują czym ono z natury jest (Blumenberg 2009: 5).

Ta pierwotna forma opanowywania lęku przed światem opierała się i opiera nadal na jego metaforyzacji, nie tyle więc na pojęciowym odczowaniu, lecz raczej na figuratywnym porządkowaniu emocjonalnych impulsów i źródłowej percepcji, która przybiera postać „zalewu bodźców” (Gehlenowski *Reizüberflutung*) spowodowanego brakiem wyspecjalizowanej selektywności organów zmysłowych.

Mityczna narracja o ewolucyjnych początkach naszego gatunku pozwala filozofowi postawić ogólną tezę, że „odniesienie człowieka do rzeczywistości jest niebezpośrednie, sformalizowane, odwleczone w czasie, selektywne, a przede wszystkim zmetaforyzowane” (Blumenberg 1997: 109). Ta myśl Blumenberga nawiązuje do Nietzscheańskiej definicji człowieka jako zwierzęcia zdanego na metafory (*Metapherntier*) (por. Bolz 1996), najwyraźniej wyrażonej w rozprawce *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, gdzie można przeczytać: „ów pęd do metafory, podstawowy ludzki popęd, o którym nie można ani na chwilę zapomnieć bez zapomnienia samego człowieka, wcale nie zostaje okiełznany i usunięty wskutek tego, że z wytworów jego sublimacji, z pojęć, budowany jest dla człowieka uporządkowany i sztywny nowy świat jako warownia” (Nietzsche 1993: 169).

Blumenberg, inaczej niż Nietzsche, nie ocenia pejoratywnie metaforyczności naszego odniesienia do świata jako iluzji, lecz uwypukla jego pragmatyczny, wspierający techniki przetrwania sens. Retoryczna antropologia zawiesza „wielkie” filozoficzne pytania o byt, czy sens życia, skupiając się raczej na tym, w jaki sposób wytwarzamy w naszym kruchym i przypadkowym życiu doniosłość (*Bedeutsamkeit*) – to, co na zasadzie kontrastu i wykluczenia całego uniwersum nieistotnych fenomenów, zyskuje dla nas wartość egzystencjalną. Metaforyzacja ludzkiego doświadczenia okazuje się jednym z najważniejszych środków wytwarzania doniosłości (Blumenberg 2009: 57–107). W grząskiej rzeczywistości Lebensweltu liczą się bowiem doniosłe – z punktu widzenia życiowej praktyki – obrazy, które kierują zarówno naszymi emocjami, jak i decyzjami oraz działaniami. Na kształtowanie ludzkich postaw decydujący wpływ mają sugestywne, przemawiające do wyobraźni i afektów metafory, a nie abstrakcyjne pojęcia zrodzone w neutralnej, zdystansowanej deliberacji.

Problematykę metafory omawia się zazwyczaj, wychodząc od koncepcji Arystotelesa, dla którego była ona przede wszystkim środkiem

stylistycznym poetyki i retoryki. Słynna definicja zawarta w jego *Poetyce* do dzisiaj stanowi podstawowy punkt odniesienia badaczy tej tematyki: „Metafora 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” (Arystoteles 1988: 352). Według Arystotelesa, posługiwanie się metaforą jest dopuszczalne ze względów stylistycznych zarówno w poezji, jak i w przemowach oratorskich, jednak nie powinno mieć zastosowania w nauce opartej na rozumowaniu, zwłaszcza w filozofii (Arystoteles 1978: 149), chociaż przyznaje jej (a ściślej myśleniu opartemu na analogii) heurystyczną wartość poznawczą. W tej ostatecznie negatywnej ocenie metafory decydujące jest jego rozumienie prawdy jako adekwatności rzeczy i myśli, które stanowi podstawę wyróżnienia sensu dosłownego i przenośnego wyrazów. Metafora odnosi się w tym ujęciu do pewnej realnej treści, ale w oparciu o intensjonalną różnicę, na skutek czego nie identyfikuje znaczenia (rzeczy) adekwatnie, lecz w sposób przenośny, niejako na drodze okrężnej. Brakuje jej zatem jednoznaczności i ścisłości – zarzut powtarzany później przez większość filozofów odnoszących się do kwestii stosowania metafory w języku filozoficznym.

Co paradoksalne, Arystoteles wydaje się być w tym względzie bardziej rygorystyczny niż jego nauczyciel Platon. Autor *Państwa* nie wypracował wprawdzie żadnej koncepcji metafory, ale przyznał kategorii analogii (ważnej dla poprawnego odczytania metafory rozumianej jako substytucja słów powiązanych ze sobą relacją zmysłowego lub nienaocznego podobieństwa) ważną rolę w operacjach dialektycznych, których celem jest transcendowanie zmysłowego doświadczenia. W późniejszych dialogach, w których wyraźnie zaznacza się przekonanie filozofa o niewystarczalności racjonalnego dyskursu do wyrażenia prawdy o ideach, bez trudu można zauważyć zwrot filozofa ku metaforze poetyckiej uznanej za najwłaściwszy sposób ukazywania wiedzy. Po krytyce poezji w *Państwie* następuje jej częściowa rehabilitacja w *Polityku*, gdzie Platon chwali wychowanie poetycko-muzyczne, ponieważ najgłębiej przenika do duszy i kształtuje charakter, wpajając i rozwijając zdolność komponowania całości z poszczególnych elementów w ich wzajemnym koniecznym powiązaniu zgodnie z ideą. Dodaje przy tym, że coś, co nie jest dostępne percepcji, daje się przybliżyć jedynie przez porównania (Platon 1956: 143–145).

Platon zмага się więc ze wspomnianym na początku artykułu paradoksem. Z jednej strony, deklaruje, że retoryka pozbawiona dostępu do prawdziwej wiedzy stanowi poważną przeszkodę w procesie budzenia duszy uwięzionej w zmysłowości, z drugiej jednak – akceptuje figuratywność języka jako skuteczny środek wspierający rozwój etyczny i poznawczy człowieka. Umiejętnie dobrane obrazy, mity, metafory stają się w jego filozofii estetycznym impulsem, budzącym chęć głębszego zbadania przedmiotu. Pociągając pięknem, celnością porównania, pomagają skoncentrować uwagę adepta mądrości, ukierunkowują jego myśl na właściwe tory. Reguły kompozycji tego rodzaju metafor i figuratywnych narracji powinny opierać się na schemacie analogii (proporcjonalności), która odwzorowuje porządek świata, prawa poznania i etapy dialektycznej drogi wzwyż. Warunkiem prawdopodobieństwa metafory (i mitu, który według Blumenberga stanowi rozwiniętą formę metafory) jest u Platona element deziluzji – rozpoznania nieprawdopodobieństwa, fikcyjności obrazowej reprezentacji. Głębszy nienaoczny sens wyrażony w metaforycznym przedstawieniu ujawnia się pośrednio – obrazy, analogie, porównania funkcjonują jedynie jako wskaźniki odsyłające ostatecznie do niezgłębialnego, obiektywnego sensu idealnego, który może zaprezentować się oku duszy jedynie bezpośrednio i asymbolicznie.

Równie ambiwalentną postawę wobec obrazowych porównań spotykamy u Kanta, który, z jednej strony, deklaruje się jako orędownik ścisłości i czystości filozoficznego dyskursu, a z drugiej – w wyjątkowych przypadkach dopuszcza, a wręcz zaleca użycie figuratywnego języka. Najdobitniej swoją niechęć wobec metaforycznego stylu wypowiedzi wyartykułował w recenzji Herderowskich *Myśli o filozofii dziejów*, gdzie w przewrotnie retorycznym stylu zapytuje:

czy aby poetycki duch, który [wprawdzie] nadaje wyrazu, nie przeniknął czasem do filozofii autora, czy tu i ówdzie synonimy nie oznaczają wyjaśnień, a alegorie prawd, czy czasami [nie dokonuje się] zamiast opartego na prawach sąsiedztwa przejścia z dziedziny filozofii w obręb poetyckiej mowy całkowite pomieszenie granic i zakresów obu dziedzin i czy w wielu miejscach tkanina śmiałych metafor, poetyckich obrazów, mitologicznych odniesień nie służy do tego, by ciało myśli ukryć jak pod krynoliną, zamiast pozwolić mu [przyjemnie dla oka] prześwitywać spod powiewnej szaty (Kant 2005: 63–64).

Kant podobnie jak Platon w *Uczcie* (w reakcji Sokratesa na mowę Agatona) wyraża tutaj swój niepokój względem poetyckich praktyk, które, wykorzystując swój uwodzicielski czar, zmierzają do zatarcia wyraźniej granicy między poezją (i retoryką) a filozofią. Metafory ewokują jedynie fantazmatyczne światy zmysłowe, odwołują się do wątpliwych autorytetów, nadając sobie pozór prawomocności, chociaż nie mają żadnej mocy dowodowej i argumentacyjnej. Negatywne stanowisko Kanta wobec obrazowej mowy i „logiki” opartej na analogiach stanowi paradygmat nowożytnego ikonoklazmu, który zdaniem Blumenberga bazuje na Kartezjańskiej idei terminologizacji filozofii (Blumenberg 2017: 6–7) – przekonaniu, że w finalnej postaci „prawdziwie naukowy” system myślowy będzie mógł opierać się tylko na precyzyjnie, jasno i wyraźnie zdefiniowanych pojęciach. Pogląd ten ma jednak charakter postulatywno-utopijny i sam wydaje się wyrastać z metafory „ścislego poznania” jako czystej tafli, którą można odsłonić wyłącznie wtedy, gdy zostaną usunięte zanieczyszczenia pochodzące z osadów (naturalnego języka).

W przytoczonym fragmencie recenzji Kant świadomie wykorzystuje inną metaforę – obraz prawdy jako nagiego ciała („ciała myśli”), które przykrywa „powiewna szata” metaforycznego języka. Przy czym wyraźnie sugeruje, że w zamierzony sposób używa metaforycznego porównania tylko po to, aby jednoznacznie odciąć się od pokusy używania w filozofii figuratywnych skojarzeń. Blumenberg mógłby zapytać się w tym kontekście, czy faktycznie istnieje jakiś niemetaforyczny sens Kantowskiego porównania? A jeśli nawet uznalibyśmy, że znaczeniem tym byłaby z natury nieobrazowa idea regulatywna, która wyznacza tylko kierunek postępu ludzkiego poznania, a nie stan faktyczny, to czy nie należałoby wyprowadzić stąd wniosku, że na obecnym etapie jesteśmy skazani na metaforyczność? Kant bezwiednie udziela odpowiedzi na ostatnie pytanie, pisząc w tym samym fragmencie, że filozofii nie tylko wolno, lecz wręcz powinna „pozwolić mu [ciału myśli] przyjemnie dla oka prześwitywać spod powiewnej szaty”. Domeną metafor okazuje się więc obszar pośredni pomiędzy strefą całkowicie ludzkiej, wielobarwnej figuratywności a dziedziną przejrzystego dyskursywnego myślenia. „Naga prawda” to prawda czystej myśli, do której można dotrzeć, zdejmując z niej „słowną szatę”. Kant mimochodem natrafia tutaj na dokładnie ten sam paradoksalny problem, co Platon: skoro nie

posiadamy doskonałego języka, to w jaki sposób możemy wyartykułować czysto inteligibilny, niejęzykowy sens prawdy? Kant rozwiązuje to zagadnienie połowicznie, wierząc, że precyzyjny, pojęciowy język filozofii jest w mocy tak pokierować umysłem, że prędkiej czy później pojmie on naturę inteligibilności. Myślenie jest bowiem ostatecznie niezależne od języka, posiada swoje suwerenne prawa i autonomię, która daje nadzieję na to, że idole rynku ustąpią w końcu pod naporem prawdy.

Kant dopuszcza jednak pewne ustępstwa wobec zasady czystej dyskursywności. W *Krytyce władzy sądzienia* stwierdza, że pojęcia (idee) rozumowe, takie jak wolność, świat, Bóg, są pozbawione naocznego przedmiotu, dlatego do ich wyrażenia potrzebujemy szczególnego rodzaju obrazowości, którą, zgodnie z duchem swoich czasów, określa jako symboliczną. W 59 paragrafie z dużą przenikliwością wskazuje, że rozmaite terminy filozoficzne takie jak „substancja”, „podstawa” itd. są w istocie jedynie hipotypozami (przedstawieniami) „symbolicznymi i wyrażają pojęcia nie za pośrednictwem bezpośredniej naoczności, lecz tylko na podstawie analogii do niej, tzn. przez przeniesienie refleksji o pewnym przedmiocie naoczności na zupełnie inne pojęcie, któremu, być może żadna dana naoczna nigdy nie może bezpośrednio odpowiadać” (Kant 1986: 301–302). To określenie przywołuje na myśl Blumenbergowskie ujęcie metafory jako operacji językowej, która otwiera przed poznaniem dostęp do obszaru sensu, którego nie da się wyartykułować za pomocą pojęć. Kant pozostaje wprawdzie krytyczny wobec zwodniczej natury obrazowych porównań, jednak czyni ustępstwo wobec wspomnianej grupy relewantnych dla filozofii kategorii (idei rozumowych, hipotypoz symbolicznych), których nie potrafimy określić, używając precyzyjnie zdefiniowanych pojęć, a mimo wszystko wciąż próbujemy. Powyższe intuicje Kanta stały się inspiracją dla Blumenbergowskiej koncepcji metafory absolutnej.

Metafory absolutne

Blumenberg w swoim programowym tekście *Paradygmaty dla metaforologii* wyróżnia dwa rodzaje metafor: takie, które stanowią „pozostałości, rudymenty na drodze od mitu do logosu”, a zatem są czymś w rodzaju wstępnego stadium konstituowania się pojęć, oraz takie, które wchodzą „w skład podstawowego zasobu języka filozoficznego jako

przenośnie, których nie sposób sprowadzić na powrót do postaci właściwej, do logiczności” (Blumenberg 2017: 11). Ten drugi rodzaj określa jako metafory absolutne. „Absolutne metafory odpowiadają na owe rzekomo naiwne pytania, z zasady pozbawione odpowiedzi, których adekwatność zawiera się po prostu w tym, że są nieusuwalne, ponieważ nie stawiamy ich, lecz znajdujemy je u podłoża istnienia jako postawione” (Ibidem: 28). To szczególne figury obrazowe przedstawiające nieskończoność zmysłową jako zamknięte, choć nieuchwytnie uniwersum sensu – „nadają one strukturę pewnemu światu, reprezentują niedostępną doświadczeniu ani oglądowi całość rzeczywistości” (Ibidem: 29). Metafory absolutne stanowiące nieusuwalne substrukтуры naszego myślenia o świecie nie dają się przełożyć na dyskurs pojęciowy, ale są zastępowalne przez inne metafory. W tym sensie z natury mają historyczny charakter, podlegają zmianom, substytucjom, są obrazową formą kompensacji myślenia ahistorycznego (Platońskie idee, Kantowski aprioryzm itd.).

Blumenberg przeanalizował w swoich dziełach kilka takich metafor, na przykład życia jako księgi lub jako rozbitego statku, wyjścia z jaskini, nagiej prawdy itd. W przyjętej przez niego perspektywie badawczej tradycyjna metafizyka ze swoimi fundamentalnymi pytaniami i odpowiedziami porusza się nieuchronnie w wymiarze metaforycznym. Świadectwem tego jest chociażby omawiana w tym artykule Platońska koncepcja idei wyrażalna jedynie pośrednio poprzez użycie obrazowego języka.

Z upływem czasu niemiecki filozof radykalizuje swoje stanowisko. Na etapie *Paradygmatów* uznaje jeszcze metaforologię jako dyscyplinę pomocniczą historii pojęć filozoficznych. Później, począwszy od *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit* (Blumenberg 2001), zaczyna postrzegać metaforę jak środek poznawczy, który należy traktować na równych prawach z pojęciem. Nie tylko absolutne, ale również pozostałe metafory używane w języku filozoficznym zawierają w sobie potencjał semantyczny, który nie daje się bez reszty przełożyć na abstrakcyjną strukturę pojęciową. Bogate spektrum skojarzeń, swoista walencja, łączliwość metafory z obrazami pochodzącymi z rozmaitych kontekstów powoduje, że pełni ona funkcję konstytutywną – kreuje głęboką, strukturę naszego obrazu świata i samych siebie, często ukrytą pod fasadą pojęciowych dystynkcji. W istocie, z wyjątkiem zbioru sformalizowanych terminów, każde pojęcie otacza pewien niedający się zdefiniować horyzont metaforycznego sensu.

Gdy płodna poznawczo metafora trafia do użytku, niepostrzeżenie wyznacza granice tego, co można powiedzieć, jakie ciągi myślowe można w jej ramach kontynuować, a zarazem blokuje alternatywne kierunki rozwoju myślenia. Ta ambiwalentna funkcja metafory domaga się więc nie tylko rekonstrukcji genealogicznych, ale również krytycznego namysłu, poszukiwania Baconowskich idoli rynku. Na przykład standardowa metafora języka jako przewodu, przez który przekazywane są mentalne treści z jednego pojemnika (podmiotu) do innego, pozwala, z jednej strony, sformułować prostą definicję wymiany informacyjnej między nadawcą a odbiorcą, z drugiej zaś – uniemożliwia adekwatne uwzględnienie innych aspektów komunikacji (Johnson, Lakoff 1988: 33–35).

W artykule *Beobachtungen an Metaphern* z 1971 roku Blumenberg już wyraźnie przechodzi od rozumienia metaforologii jako historycznej dyscypliny pomocniczej do ujęcia jej jako samodzielnego obszaru badawczego (Blumenberg 1971). Semantyczne pola wyznaczone przez poszczególne metafory tworzą w nowym ujęciu „systemy wyobrażeniowe”, które definiują dziedzinę możliwych interpretacji. Metafora jest tutaj pojmowana pragmatycznie jako środek redukcji złożoności, ponieważ „homogenizuje kontekst orientacji i zgodnie z nią [ustaloną orientacją – R.M.] ukierunkowuje jego rozumienie. Metafora czyni wyraźnym to, jak coś, co początkowo jawiło się jako różnorodne, może skryształizować się w czytelny obraz i połączyć we wzajemnych zależnościach” (Ibidem: 191). Metafory strukturyzują zatem rzeczywistość, redukując jej redundantny charakter. Przejście od metaforycznego opracowania procesów poznawczych do pojęciowej eksplikacji nie zawsze jest możliwe. W przypadku filozoficznych kategorii uściślenie znaczenia okupione jest zazwyczaj utratą całego obszaru leżących u jego podłoża treści obrazowych, które decydują o jego płodności. Stąd wywodzą się często spotykane w filozofii próby reaktualizowania pojęć poprzez powrót do ich wcześniejszego, metaforycznego użycia. Ta „niepojęciowa”, oparta na wyobrażeniowych powiązaniach logika poznania powinna stanowić, zdaniem Blumenberga, stały punkt odniesienia dla żywej filozofii.

Późna koncepcja „niepojęciowości” (*Unbegrifflichkeit*) nawiązująca do „logiki poetyckiej” Giambattisty Vico (Vico 1966: 183–245) da się podsumować trawestacją słynnego *dictum* Wittgensteina: „O czym nie można mówić (za pomocą pojęć), o tym należy metaforyzować”. Badanie figuratywnych zasobów języka, które mają duży udział w procesach po-

znawczych, ujawnia nowy obraz rozumu jako racjonalności skazanej na metaforyczność. Rozum, który usiłuje ustalić granice myślenia, jest rozumny o tyle, o ile ma świadomość swojej prowizoryczności i dokładnie to czyni go retorycznym. Według Blumenberga antropologia wzbogacana o analizy metafor, które determinują nasze myślenie o świecie i tym, kim jesteśmy, pozwala nam lepiej zrozumieć, w jaki sposób człowiek może trwać, zachowując względną stabilność, mimo że nieodwołalnie jest skazany na kontyngencję historycznego istnienia, na niezgłębianą złożoność świata, w którym nigdy nie potrafi w pełni się zadomowić i na uwikłanie w nieprzejrzyste gry językowe formujące społeczne i kulturowe praktyki jego codzienności.

Koncepcja Blumenberga jest sceptycznie „trzeźwa” i minimalistyczna w swej wymowie, zakłada bowiem, że nowoczesność to epoka radykalnego upodmiotowienia, zerwania z metafizyczno-teologicznym świat-obrazem przeszłości (Blumenberg 2019). Współczesny człowiek musi zaakceptować triumfalny pochód techno-nauki i niejako na własną rękę zagospodarować swoje miejsca w świecie. Antropologia może jedynie udzielić niezobowiązujących, zawsze tymczasowych i prowizorycznych instrukcji na temat jego położenia w uniwersum kultury. W tym celu korzysta z retorycznych zasobów języka, deszyfruje metafory w ich historycznym rozwoju nie po to jednak, żeby odsłonić „prawdę”, ale żeby poszerzyć zakres antropologicznej samowiedzy.

Bibliografia

- Arystoteles (1978), *Topiki. O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Arystoteles (1988), *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Blumenberg H. (1971), *Beobachtungen an Metaphern*, »Archiv für Begriffsgeschichte« 15: 161–214.
- Blumenberg H. (1986), *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Blumenberg H. (1989), *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Blumenberg H. (1997), *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym*, [w:] H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, tłum. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa: 98–129.
- Blumenberg H. (2001), *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, [in:] H. Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main: 193–210.

- Blumenberg H. (2009), *Praca nad mitem*, tłum. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Blumenberg H. (2017), *Paradygmaty dla metaforologii*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Blumenberg H. (2019), *Prawowitość epoki nowożytnej*, tłum. T. Zatorski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bolz N. (1996), *Das Verschwinden der Rhetorik in ihrer Allgegenwart*, [in:] H.F. Plett (ed.), *Die Aktualität der Rhetorik*, Fink, München: 67–76.
- Derrida J. (1992), *Farmakon*, [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*, tłum. K. Matuszewski, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków: 39–61.
- Gehlen A. (2017), *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, tłum. R. Michalski, J. Rolewski, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Heidegger M. (1994), *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Johnson M., Lakoff G. (1988), *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. Krzeszowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Kant I. (1986), *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kant I. (2005), *Recenzje Myśli o filozofii dziejów*, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. M. Żelazny, T. Kupś, D. Pakalski, A. Grzeleński, Wydawnictwo Antyk, Kęty: 50–68.
- Landmann M. (1962), *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Alber Verlag, Freiburg-München.
- Marquard O. (1973), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Niehues-Pröbsting H. (1994), *Das Ende der Rhetorik und der Anfang der Geisteswissenschaften*, »Mesotes« 1: 23–35.
- Nietzsche F. (1993), *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków: 160–171.
- Platon (1956), *Sofista. Polityk*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Platon (2004), *Fajdros*, tłum. L. Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Platon (2005), *Protagoras*, [w:] Platon, *Dialogi I*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty: 249–332.
- Platon (2005), *Gorgiasz*, [w:] Platon, *Dialogi I*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty: 333–452.
- Richards J. (2007), *Rhetoric*, Routledge, New York.
- Vico G. (1966), *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Weizsäcker F. von (1977), *Der Garten des Menschlichen Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Hanser, München.