

Ks. JAN SŁOMKA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

METAFORA W TEOLOGII.

KILKA UWAG NA MARGINESIE TRAKTATU J. DERRIDY *BIAŁA MITOLOGIA. METAFORA W TEKŚCIE FILOZOFICZNYM*

METAPHOR IN THEOLOGY.

SOME REMARKS ON THE MARGIN OF THE TREATISE OF J. DERRIDA *WHITE MYTHOLOGY: METAPHOR IN THE TEXT OF PHILOSOPHY*

ABSTRACT:

Derrida w swoim eseju udowadnia, że filozofia, choć dąży do uściślenia myśli i jej usystematyzowania, a więc w tekstach filozoficznych preferowane są możliwie precyzyjne pojęcia abstrakcyjne, nie jest w stanie, i to z powodów zasadniczych, całkiem uciec od metafory. Prowadząc swój dowód, Derrida analizuje Arystotelesową definicję metafory oraz wynikające z niej konsekwencje językowe i intelektualne. Pokazuje, że nie można traktować metafory jako wtórnej wobec pojęcia. Te rozważania mogą być przydatne dla teologa. Próby usystematyzowania metafor są pomocne w lepszym rozumieniu metafor biblijnych oraz w staranniejszym dobieraniu metafor w trakcie pisania tekstów teologicznych. Szczególnie interesujące są krytyczne uwagi o pojęciach matematycznych i dziełach techniki jako punkcie wyjścia do tworzenia metafor. Analizy Derridy pokazujące metaforę jako „samo wyłonienie się języka” są istotną inspiracją do namysłu nad wzajemną relacją pojęć abstrakcyjnych i metafor w tekście teologicznym.

Derrida, in his essay, proves that philosophy, although it seeks to clarify and systematize thought, and so in philosophical texts the most precise abstract concepts are preferred, is not able, because of fundamental reasons, to escape completely from a metaphor. In his proof, Derrida analyses Aristotle's definition of metaphor and the resulting linguistic and intellectual consequences. He shows that metaphor cannot be treated as secondary to the concept. These considerations may be useful to a theologian. The attempts to systematize metaphors are useful for better understanding of the biblical metaphors and more careful selection of metaphors in the course of writing theological texts. Particularly interesting are the critical remarks about the mathematical concepts and technical works as a starting point for creating metaphors. Derrida's analysis showing a metaphor as "the mere emergence of language" is an important inspiration for reflection on the mutual relationship of an abstract concepts and metaphors in the theological text.

Jacques Derrida opublikował w 1972 r. *Marginesy filozofii*. W tym dziele znajduje się traktat *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*¹. Zarówno sam

¹ J. Derrida, „*La mythologie blanche*” – (*la métaphore dans le texte philosophique*), w: *Margines de la philosophie*. Paris 1972, s. 247-324. Dysponujemy kilkoma przekładami tekstu Derridy.

tytuł, jak i osoba autora sugerują, że dla teologa może być interesujące przestudiowanie tego tekstu i poszukiwanie w nim inspiracji, a może i wskazówek pomocnych w kształtowaniu własnego języka, używanego w tekstach teologicznych. Przecież od początku chrześcijaństwa teologia czerpała z filozofii idee i pojęcia. Dla nas, teologów, filozofia była i powinna pozostać *ancilla theologiae*. A więc spróbuję włączyć również filozoficzną pracę J. Derridy do tej służby.

Myśl Derridy ma taki charakter, że wszelka próba jej systematyzacji jest, po pierwsze, karkołomna, a po drugie – bezcelowa. Albowiem nawet gdyby w jakiś sposób systematyzacja refleksji Derridy mogła się powieść, nic nam nie pomoże w jej zrozumieniu. Wobec tego zamierzam czytać tekst Derridy uważnie, zadawać mu pytania i szukać w nim nie tyle jasnych odpowiedzi, co tropów, sugestii, nampeknień interesujących dla teologa, ale nie podejmuję żadnej próby interpretacji całości. Jak zaznaczyłem w tytule artykułu, nie jest moim zamiarem syntetyczne omówienie treści tego traktatu ani tym bardziej przedstawienie kompletnego studium na temat metafory w ujęciu Derridy. Raczej będzie to „buszowanie” po jego tekście i formułowanie własnych myśli tym tekstem zainspirowanych.

Egzerga Derridy

Tytuł *Metafora w tekście filozoficznym* skłania do postawienia, jako pierwszego, pytania o to, czy w tekście filozoficznym należy dać pierwszeństwo metaforze, czy raczej pojęciom ogólnym, abstrakcyjnym? Aby poznać odpowiedź Derridy na tak postawione pytanie, nie trzeba czytać całego tego traktatu, wystarczy przeczytać sam jego początek albo jakikolwiek akapit z tekstów Derridy. Oczywiście jest, że liczy się tu tylko metafora, metafora rządzi. Pojęć ogólnych Derrida używa rzadko i niechętnie, a jeżeli już – to zawsze z zastrzeżeniami i komentarzem. Ewidentnie jest on przekonany, że pojęcia ogólne są o wiele bardziej wieloznaczne i mylące niż metafory. Nie daje więc pojęciu kredytu zaufania, nie polega na nim jako na pewniejszym, mniej podatnym niż metafora na nieporozumienia, nośniku znaczenia. Natomiast metafora jest według Derridy „wyłonieniem się samego języka”². Co więcej: „władza tworzenia metafor jest niewątpliwie własnością

Pierwszego dokonała W. Krzemięń: *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*. Obszerne fragmenty: „Pamiętnik Literacki” LXXVII, 1986, z. 3, s. 284-318; całość: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1986. Kolejny przekład: *Marginesy filozofii*, tłum. P. Pieniążek, A. Dziadek, J. Margański, Warszawa 2002. Poza tym mamy przekład autorstwa B. Banasiaka, opublikowany tylko na jego stronie internetowej: www.bb.ph-f.org/przeklady/derrida_biala_mitologia.pdf [dostęp: 15.09.2017]. W tym artykule będą się odwoływał do przekładu B. Banasiaka. W nawiasie podane są strony i numery przypisów w pliku PDF. Tytuł tego artykułu powtarza słowo z tytułu całego zbioru Derridy – nie znalazłem lepszego sformułowania.

² Jest to fragment jednego z często cytowanych wyrażań Derridy: „Metafora, nim staje się retoryczną procedurą w języku, byłaby wyłonieniem się samego języka. A filozofia jest jedynie tym językiem; i w najlepszym razie i w pewnym nieoddzielnym znaczeniu tego wyrażenia może jedynie mówić” – J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, cyt. za: A. Wesołowska, *By odtworzyć słowa sens pierwotny. Kinetyka myśli (Herbert) a mechanizmy dekonstrukcji (Derrida)*, „Czasopismo Filozoficzne” 2009, nr 4/5, s. 33.

człowieka” (s. 29)³. Ale Derrida nigdy nie ogłasza wprost, jako niepodważalnego, prymatu metafory i nie przyjmuje jako oczywistego przeciwstawienia: metafora – pojęcie. Jest w tym wierny swojej idei dekonstrukcji, każącej każdej tego typu opozycji przyglądać się krytycznie. Również jego komentowany tutaj traktat jest procedurą dekonstruującą kategorie: metafora, tekst filozoficzny i inne pokrewne.

Pisząc o metaforze, Derrida nie podaje własnej definicji ani nie wchodzi w retoryczne rozróżnienia. Podaje za to definicję Arystotelesa oraz za Arystotelesem rozumie pod tym pojęciem „ogólną formę wszystkich figur słownych” (s. 17, przyp. 31). O ile rozumiem zamysł Derridy, to właśnie „przeniesienie nazwy” – kluczowe wyrażenie w definicji Arystotelesa – uznaje on za cechę konstytutywną metafory.

Pierwszą część swojego traktatu Derrida zatytułował *Egzerga*. Egzerga, przypomnijmy za Wikipedią, jest to dolna część pola monety, oddzielona od niego poziomą linią, zwaną cięciwą. Najczęściej znajdują się w niej oznaczenia mennicze (np. symbol mennicy, znak emisyjny, cyfra własna itp.) bądź data wybicia danego numizmatu.

Metafora monety i ścierania się monety poniekąd organizuje cały tekst. Otóż na początku jest moneta, która ma swoje konkretne oznaczenia, m.in. właśnie egzergę, dzięki temu jest rozpoznawalna i ma konkretną wartość związaną z miejscem i autorytetem jej wybicia. Gdy te oznaczenia ścierają się bądź są świadomie szlifowane, moneta zmienia się w krążek szlachetnego kruszcu. Znika początkowy związek, a w zamian pojawia się wartość ogólna – to już tylko kruszec, np. złoto, które ma podobną wartość w każdym miejscu i kontekście.

Można, rozwijając tę metaforę, stwierdzić, że najpierw jednak jest kruszec, dopiero potem jest wybijana moneta. Ale Derrida zupełnie nie idzie w tę stronę. Dla niego tym, co cenne, mające wartość, jest nowa, świeżo wybita moneta. A gdyby jednak pytać o kruszec – byłby on wrażeniem zmysłowym, podstawą konkretnego słowa opisującego to wrażenie. Derrida jest tutaj wiernym uczniem empirystów.

Pojęcie jest więc monetą zatartą. Martwą metaforą, która straciła już pamięć, ślad pierwotnego napisu. Ale Derrida nie wyciąga z tego wniosku, że trzeba każde pojęcie sprowadzić do pierwotnej metafory. Pojęcie jest zatartą monetą, która coś straciła, ale jednak zyskała jakąś nową wartość, wartość ogólną. Odwołując się do obrazu palimpsestu, Derrida stwierdza, że wcale nie chodzi o odczytanie niewidocznego napisu ukrytego pod nowym tekstem. Etymologizm, sprowadzanie każdego pojęcia do pierwotnej metafory prowadzi donikąd. Ale pamięć o pochodzeniu pojęć ogólnych, o ich egzerdze, jest w procesie odczytywania niezbędna dla ich zrozumienia. Albowiem ta historia nigdy się całkowicie od nich nie odrywa. Nigdy nie są one całkiem ogólne i abstrakcyjne. Swoją wartość, znacznie mają i zyskują wyłącznie w kontekście, wewnątrz danego systemu językowego. Ich historia też w jakiś sposób ciągnie się za nimi.

³ A więc Derrida przyznaje władzy tworzenia metafor miejsce tradycyjnie zarezerwowane dla myślenia abstrakcyjnego. Albowiem zwykle to właśnie zdolność do przeprowadzenia procedury abstrahowania (czyli tworzenia pojęć ogólnych) jest traktowana jako władza specyficznie ludzka.

W tym miejscu Derrida wyjaśnia sens pierwszej części tytułu. Otóż tytułowa „biała mitologia” to

metafizyka, która skupia i odzwierciedla w sobie kulturę Zachodu: biały człowiek swą własną indoeuropejską mitologię, swój *logos*, czyli *mythos* swego idiomu, bierze za uniwersalną formę tego, co chce jeszcze nazywać Rozumem (s. 4).

W całym traktacie Derrida raz po raz wraca do kwestii rozumienia pojęć i najróżniejszych zawłości, jakie są zupełnie nieodłączne od każdej próby ich wyjaśniania czy definiowania. Jednak nas będą interesowały przede wszystkim metafory żywe, te, które zostały świadomie użyte w tekście jako metafory. Podlegają one procesowi ścierania, zużycia. Właśnie ten proces „zużycia” metafor jest jednym z głównych wątków traktatu. Przy czym owo zużywanie nie jest procesem wtórnym, jakoś szkodliwym, którego ewentualnie dałoby się uniknąć, ale się „konstytuuje samą historią i strukturą filozoficznej metafory” (s. 1).

Klasyfikacje metafor

Derrida rozważa możliwość zbudowania metaforologii, czyli hipotetycznej systematycznej nauki o metaforze w filozofii. Jest przekonany, że taka kompletna metaforologia jest niemożliwa ze względów zasadniczych i stara się to wykazać, a po drodze studiuje możliwe ścieżki tworzenia takiej metaforologii oraz już podjęte próby budowania nauki o metaforach. Dla nas właśnie ta droga jest interesująca.

Derrida rozważa więc możliwą klasyfikację metafor z racji na miejsce pochodzenia: „biologiczne, organiczne, mechaniczne, techniczne, ekonomiczne, historyczne, matematyczne...” (s. 9). W ramach tego podziału wyróżnia dwa możliwe typy: „wypowiedzi, które wydają się źródłowe, i takie, których przedmiot nie jest już źródłowy. Pierwsze dostarczają metafor fizycznych, zwierzęcych, biologicznych, drugie – metafor technicznych, sztucznych, ekonomicznych, kulturowych, społecznych” itd. To pochodne przeciwstawienie (albo na *physis* i *techne*, albo na *physis* i *nomos*) stosowane jest wszędzie (s. 9).

Ta idea klasyfikacji metafor ze względu na miejsce pochodzenia może być, jak sądzę, przydatna w teologii. Jako pierwsze przychodzi mi na myśl studium metafor biblijnych. Np. R. Brandstaetter zwrócił uwagę, że Jezus w zasadzie nigdy nie używał metafor wyprowadzanych z rzemiosła, preferował odwołania do pracy na roli. Jest to o tyle ciekawe, że tradycja przekazuje obraz św. Józefa jako cieśli, a więc Jezus dorastałby przy warsztacie ciesielskim. A wydaje się, że rzemiosło jest znakomitym źródłem metafor. Brandstaetter wyprowadza wniosek, że Jezus, zanim rozpoczął publiczną działalność, pracował jako najemny robotnik rolny, np. w winnicach. Ale to jest tylko wyjaśnienie typu genetycznego, natomiast nie zastępuje ono refleksji teologicznej: dlaczego Jezus preferował takie, a nie inne podstawy swoich metafor? Generalnie włączenie do refleksji biblijnej pytania o teologiczne znaczenie doboru miejsca pochodzenia metafor w Biblii wydaje się zasadne.

Tak samo studium dziedzictwa teologicznego, a zwłaszcza pism ojców Kościoła, którzy ciągle używali wszelkiego rodzaju obrazów, metafor, na pewno może skorzystać, jeżeli włączyć do niego systematyczną analizę metafor ze względu na miejsce pochodzenia.

Taka analiza wydaje się szczególnie interesująca przy studiowaniu tekstów mistrzów życia duchowego. Opisując swoje doświadczenia duchowe, używają oni metafor. W zasadzie cała literatura duchowa, opisująca doświadczenia duchowe, z konieczności jest metaforyczna. A więc każde narzędzie pomagające lepiej zrozumieć te metafory jest tutaj przydatne. Derrida pisze:

Klasyfikując metafory źródłowe (naturalne), wkrótce znowu będziemy zmuszeni uciec się do mitologii czterech żywiołów. (...) Następnie nie można będzie uniknąć skrzyżowania tej ostatniej klasyfikacji dziedzin pochodzenia metafor z siatką bardziej ogólną, która ujmuje już nie tylko elementarne sfery zjawisk (tego, co się jawi), lecz także sfery receptywności, sfery zmysłowości. (...) To też obiegowo mówi się o metaforach wzrokowych, słuchowych, dotykowych (wchodzi tu także problematyka poznania), a nawet, choć rzadziej – co nie jest bez znaczenia – o metaforach węchowych i smakowych (s. 14).

Następnie Derrida wymienia jeszcze „aprioryczne formy czasu i przestrzeni” jako podstawę do klasyfikacji metafor na temporalizujące i uprzestrzeniające.

Jak się wydaje, to właśnie metafory „naturalne” dominują w literaturze duchowej. A więc zwrócenie uwagi na charakter tych metafor ze względu na punkt wyjścia jest ważnym sposobem ich badania. Tradycja opisywania „zmysłów duchowych” jako odpowiedników zmysłów cielesnych jest, przynajmniej od Orygenesusa, jednym z istotnych wątków tej literatury. A więc taka, przeprowadzona na gruncie filozoficznym, klasyfikacja może być tutaj bardzo przydatna w głębszej analizie doświadczenia duchowego opisywanego poprzez metafory zmysłów.

Ciekawe jest spostrzeżenie Derridy, że dwa ostatnie zmysły: węch i smak, są stosunkowo rzadko przywoływane w metaforyce filozoficznej. W duchowości jest dokładnie na odwrót: smak i zapach są ważnymi motywami w opisach doświadczeń duchowych.

Natomiast systematyczne przebadanie metafor widzenia i słyszenia na pewno może pomóc w lepszym zrozumieniu słów św. Pawła: „Wiara rodzi się ze słuchania” (Rz 10,17).

Ciekawym tropem może też być badanie porównawcze pism duchowych i innych rodzajów literatury (poezji, powieści, filozofii) według źródeł pochodzenia metafor (np. poszczególnych zmysłów).

Technika, nauki eksperymentalne, matematyka

Teologia polega nie tylko na studiowaniu ważnych tekstów, ale jest także tworzeniem tekstów. Nauki rekolekcyjne i kazania też są tekstami teologicznymi. Choć uważa się, że „przykład” jest w nich niezbędny, to jednak zwykle przypisuje mu się tylko rolę wtórną, ilustratywną. To, co Derrida pisze o metaforyce, każe

poważnie zastanowić się, czy takie ustawianie sprawy jest w pełni uzasadnione. Ale niezależnie od odpowiedzi na to pytanie, na pewno warto zwrócić uwagę na to, w jaki sposób konstruujemy metafory, przykłady, obrazy w tekstach teologicznych. A traktat Derridy może nam pomóc w tworzeniu dobrych metafor i uchronić przed tworzeniem metafor złych.

Wspomnieliśmy już o podstawowym podziale źródeł metafor na *physis* i *techne*. Jak się wydaje, w teologii najlepiej stosować metafory naturalne, które omówiliśmy w poprzednim punkcie. Ale pozostaje pytanie o budowanie metafor na bazie szeroko rozumianej sfery *techne*. Derrida podejmuje ten temat kilkakrotnie w swoim traktacie.

Najpierw jednak zajmijmy się wątkiem, którego nie podejmuje. Otóż nie rozważa on pewnej przemiany, jaka dokonała się pod wpływem oświecenia. Jak wiadomo, samo rozróżnienie, zwłaszcza wyrażone w j. greckim (*physis/techne*), jest starożytne, ale oświecenie radykalnie zmieniło sens drugiego członu tej pary. Wcześniej było rzemiosło, natomiast w czasie (w wyniku?) oświecenia pojawiła się technika: maszyny, które umożliwiły masową produkcję, automatyzacja i jej kolejne etapy rozwoju, czyli cyfryzacja i cała błyskawicznie rozwijająca się elektronika oraz przestrzeń wirtualna: wszystkie cyfrowe techniki przetwarzania informacji. Otóż to wszystko tworzy zupełnie nowy wymiar świata, w którym żyjemy⁴. Faktycznie można go zaliczyć do greckiej *techne*, ale to nie wystarczy, aby go zrozumieć. Tu chcemy tylko spróbować odpowiedzieć na pytanie: czy w teologii należy tworzyć metafory zbudowane na nowożytnej technice? Pokuszę się o bardzo prowizoryczną odpowiedź, pewną intuicję, której na razie nie potrafię wyczerpująco uzasadnić. Otóż sądzę, że teologia nie powinna tworzyć takich metafor, a jeżeli już – to bardzo oszczędnie. Co więcej, jestem mocno przekonany, że czym nowocześniejsza technika, tym mniej nadaje się jako podstawa metafory. A już zupełnie należy wystrzegać się metafor zbudowanych na elektronice, technologiach cyfrowych, tym wszystkim, co tworzy świat wirtualny i zmierza ku tzw. sztucznej inteligencji. Na przykład twardy dysk jako metafora ludzkiego umysłu według mnie jest metaforą tak złą, że zupełnie blokującą jakiegokolwiek teologiczne rozumienie człowieka i jego umysłu.

Ten temat na pewno potrzebuje dalszego namysłu i będzie coraz bardziej aktualny, w miarę ekspansji wirtualnej rzeczywistości.

O ile Derrida nie rozwija tematu techniki nowożytnej, to jednak podejmuje problem miejsca metafory w naukach nowożytnych, przyrodniczych. (s. 36-40). W zasadzie stwierdza, że w tych naukach metafora jest raczej przeszkodą niż pomocą w opisywaniu ich wyników. Może mieć co najwyżej rolę wtórną względem

⁴ Radykalność tej zmiany w sposób szczególny dotknęła sfery sztuki. Powstało pytanie, czy powielone mechanicznie, cyfrowo dzieło sztuki nadal pozostaje takim dziełem. Jeśli tak, to co takie powielenie zmienia? Klasyczny w tym temacie jest esej Waltera Beniamina z roku 1939 r.: *Dzieło sztuki w czasach technologii reprodukcji*. Nieco później, w 1947 r., ukazała się *Dialektyka oświecenia* autorstwa Theodora Adorno i Maxa Horkheimera. Wprowadzają oni pojęcie przemysłu kulturalnego. Prawie osiemdziesiąt lat intensywnego rozwoju technik cyfrowej reprodukcji nie unieważniło podjętej w tych tekstach problematyki, a jedynie wzmocniło postawione tam pytania. Kolejne wzmocnienie tych pytań przynosi gwałtowny rozwój tzw. sztucznej inteligencji.

pojęcia, ilustratywną, a i w tym wypadku jej przydatność jest mocno ograniczona. Te jego stwierdzenia są dla nas istotne o tyle, że mogą być pomocne w podjęciu namysłu nad tym, na czym polega różnica między językiem teologii a językiem nauk nowożytnych.

Ciekawe, że filozofowie zaliczani do nurtu postmodernistycznego raz po raz próbują sięgać do pojęć z zakresu nauk eksperymentalnych i ścisłych i przetwarzać te pojęcia w ramach swojej refleksji filozoficznej, a więc m.in. budować w oparciu o nie metafory. Rezultaty są najczęściej opłakane. Obszernie przedstawili te próby A. Sokal i J. Bricmont w antologii pod znamienym tytułem: *Modne bzdury: o nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*⁵.

Derrida stawia pytanie, czy mogą istnieć metafory matematyczne w sensie ścisłym (s. 9), a nieco dalej odpowiada na nie w zasadzie negatywnie, a mianowicie stwierdza, że „nie bardzo wiadomo, jak (teksty matematyczne) mogłyby dostarczać metafor w sensie ścisłym, teksty te bowiem nie są związane z żadną określoną sferą ontyczną, nie mają zmysłowej treści empirycznej” (s. 14).

Podzielam wątpliwości Derridy w tej materii. Dzisiaj należy wyjątkowo ostrożnie konstruować metafory wychodzące od pojęć matematycznych.

Ale chciałbym dopisać do tego stwierdzenia własny komentarz. Otóż nie zawsze tak było. Cała starożytność – grecka, rzymska i chrześcijańska – czytała liczby jako okna do rzeczywistości duchowej i to okna bardzo przezroczyste. Symbolika, duchowe znaczenie liczb, to były tematy ważne. Nie można czytać Pisma Świętego, nie uwzględniając alegorycznego znaczenia zawartych tam liczb. Tym bardziej nie zrozumie się pism ojców Kościoła i teologów średniowiecznych bez wiedzy na ten temat.

To oświecenie odczarowało liczby. Jest to niezwykła przemiana, gdyż oświecenie spowodowało dwa równoległe, jednocześnie i poniekąd przeciwstawne, procesy: nieprawdopodobny wręcz rozwój matematyki i zanik duchowego rozumienia liczb. Ten zanik nie polegał na zapomnieniu treści wcześniej powszechnie obecnych w pismach teologów i filozofów, ale był czymś o wiele głębszym.

Ciekawe, że pierwsze pokolenia myślicieli oświeceniowych, np. Kartezjusz, Spinoza czy Leibniz, już intensywnie rozwijało zupełnie nowe obszary matematyki (np. rachunek różniczkowy) i jeszcze dostrzegało duchowy wymiar liczb. Zawocowało to u tych filozofów wielką fascynacją: byli przekonani, że gwałtowny rozwój matematyki otwiera zupełnie nowe możliwości poznania filozoficznego i duchowego⁶. Z dzisiejszej perspektywy te ich fascynacje wyglądają bardzo naiwnie.

⁵ A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury: o nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1998. Ale takie wyszydzenie pokazuje jedynie nieudolność podjętych prób, natomiast nie unieważnia samej problematyki: potrzeby filozoficznego namysłu nad konsekwencjami ogromnego rozwoju nauk ścisłych i eksperymentalnych: coraz szerszej nas otulającej techniką, a zwłaszcza sztuczną inteligencją (patrz poprzedni przypis). Teologowie mają tutaj też dużo do roboty.

⁶ Najbardziej znanym, ale nie jedynym świadectwem tej fascynacji jest dzieło B. Spinozy, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 2008.

Żadne ich oczekiwania się nie spełniły. Liczby przestały być tym, czym były w starożytności. Co prawda pytanie o ontyczny status pojęć matematycznych zajmuje współcześnie niektórych filozofów, ale, wracając do naszego tematu: dzisiaj matematyka raczej nie nadaje się do czerpania z niej metafor na użytek teologii.

Studium metaforyki Platona

Prowadząc swój namysł nad niemożnością skonstruowania kompletnej, wyczerpującej metaforologii, Derrida recenzuje, bardzo krytycznie, wydaną w połowie dwudziestego wieku monografię Pierre'a Louisa *Les Métaphores de Platon*⁷ (s. 9-12). Louis tak przedstawia swoje założenia metodyczne:

otóż wartość obrazów Platońskich nie polega tylko na ich świetności. Każdy badacz wnet dostrzeże, że nie są one zwykłymi ozdobnikami, lecz że celem ich jest wyrazić idee lepiej niż za pomocą długiego wywodu.

A więc zakłada, że metafory są w jakimś stopniu wtórnym wyrazem wcześniejszych idei filozoficznych. Wobec tego dzieli swoją pracę na części i rozdziały przedstawiające poszczególne idee filozofii Platona. W sumie daje to dwie części i dziewięć rozdziałów. Derrida komentuje to bezlitośnie:

Louis posuwa się do następującego stwierdzenia: „Wystarczy zastąpić *paradigma* przez *metaphora*, aby otrzymać platońską definicję metafory”. Jednocześnie w tym przypadku za uzasadnieniem metodologicznym kryje się cała filozofia, której racje nigdy nie są badane: na metaforze spoczywa ciężar wyrażania idei, wydobycia czy też przedstawienia treści pewnej myśli, którą oczywiście nazwie się „idea”, jak gdyby każde z tych słów czy pojęć nie miało długiej historii (do której należy również Platon) i jak gdyby cała metaforyka czy ogólniej tropika nie odcisnęła na nich pewnych śladów. (...) Ileż anachronicznych kategorii i architektonicznych gwałtów narzuconych, pod pretekstem wierności, myśli Platona, który zalecał szacunek dla artykulacji żywego organizmu, a więc również dyskursu. Z faktu, że rozróżnienia te nie mają poza platonizmem żadnego sensu, nie wynika jeszcze, że można je z powrotem stosować wobec systemu Platona (s. 11-12).

Jako teologowie bez przerwy odwołujemy się do Pisma Świętego i studiujemy je, aby jak najlepiej zrozumieć zawarte tam treści, a Pismo jest księgą pełną metafor. Pokusa traktowania metafor biblijnych jako warstwy zewnętrznej, pewnego „sposobu wyrazu”, spod którego można wydobyć „oczyszczone” idee, wielokrotnie pojawiała się w teologii. Ten krótki fragment traktatu Derridy powinien nas utwierdzić w przekonaniu, że taka droga teologicznego studiowania Pisma i jego metafor nie prowadzi do głębszego zrozumienia jego treści, a wręcz przeciwnie – narzuca na treści Pisma jakieś obce Biblii, chwilowo aktualne, ale przemijające schematy rozumowania.

⁷ P. Louis, *Les Métaphores de Platon*, Rennes 1945.

To samo dotyczy struktury Pisma, na pierwszy rzut oka bezładnej. Ale ona też współtworzy treść Biblii – jednej Księgi. Wspomnijmy, że już w drugim wieku Tacjan chciał to uporządkować: stworzył *Diatessaron* – harmonię Ewangelii. Na szczęście taka próba „uporządkowania” Ewangelii czy całej Biblii pozostała tylko epizodem.

Tekst metaforyczny a dyskusje teologiczne

Już wspomnieliśmy o Arystotelesie i jego klasycznej definicji metafory, którą podał w *Poetyce*:

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 analogii⁸ (s. 17).

Derrida, jak wspomnieliśmy na początku, przytacza tę definicję i wiele uwagi poświęca jej komentowaniu oraz analizie myśli Arystotelesa jakoś powiązanej z problematyką metafory. Zauważa między innymi:

Arystotelesowska problematyka metafory nie odwołuje się do bardzo prostego, bardzo jasnego, a nawet centralnego przeciwieństwa tego, co nazywać się będzie sensem własnym / sensem figuratywnym (s. 27).

To spostrzeżenie jest punktem wyjścia do analiz pokazujących, że język nigdy nie oddaje w pełni sensu: tego, co chce powiedzieć, a wobec tego faktycznie takie rozróżnienie – sens własny / sens figuratywny – nie jest fundamentalne. Każdy bowiem sens zawarty w języku jest trochę własny, trochę figuratywny.

W trakcie analiz myśli Arystotelesa Derrida przytacza m.in. dwa fragmenty, które, jak sądzę, wnoszą ciekawy przyczynek do rozważań nad sposobem funkcjonowania metafory we współczesnym tekście teologicznym. Jak wiadomo, Arystoteles cenił precyzyjne pojęcia, dobrze zbudowane definicje i logiczne reguły rozumowania. Uważał, że są to niezbędne narzędzia do prowadzenia rzetelnej dyskusji. A miał dobre powody do starannego opisanego reguł dyskusji, bo znał praktyki sofistów, którzy stosowali wiele sztuczek retorycznych, by w dyskusjach wykazywać swoje racje albo po prostu dowodzić absurdalności każdego twierdzenia. Nic więc dziwnego, że miał za złe Platonowi jego styl pisania: używanie obrazów, a nie pojęć.

Derrida przytacza fragment z *Topik* poświęcony właśnie tej kwestii:

Jedna więc reguła (*topos*) dotycząca niejasności będzie następująca: uważać, czy podana definicja nie jest z czymś równobrzmiąca (...). Inna reguła będzie następująca: uważać, czy oponent nie użył metaforycznego określenia (...) Wszelkie bowiem określenie metaforyczne jest niejasne. (...) Ponadto trzeba uważać, czy oponent nie używa wyrazów niezwykłych, jak na przykład Platon (*Topiki* 139b-140a)⁹ (s. 31).

⁸ Arystoteles, *Poetyka*, 1457 b, przeł. z grec. i oprac. H. Podbielski, Wrocław 1989 (Biblioteka Narodowa. Seria 2).

⁹ Arystoteles, *Kategorie; Hermeneutyka; Analityki pierwsze; Analityki wtóre; Topiki; O dowodach sofistycznych*; przekł., wstępy i komentarze K. Leśniak, Warszawa 2003.

Podobny zarzut wobec Platona Arystoteles jeszcze jaśniej sformułował w *Metafizyce*: stwierdza tam, że Platon zadowala się „metaforami poetyckimi” i trzyma się języka pustego, gdy mówi, że idee są paradygmatami, w których inne rzeczy uczestniczą (*Metafizyka* A 9,991 a20, M5, 1079 b 25) (s. 22). Derrida nie rozwija wątku sporu Arystotelesa z Platonem, ale sądzę, że ten spór pomaga lepiej zrozumieć pewien ważny aspekt w pracy teologicznej – dyskusję. Dyskusje od samego początku są immanentną częścią tej pracy, a także, inaczej niż w filozofii, dyskusje teologiczne z zasady wiążą się z pytaniem o ortodoksję i winny prowadzić do twierdzeń precyzyjne wyrażających poprawną naukę Kościoła.

Natomiast tekst metaforyczny faktycznie niezbyt nadaje się do prowadzenia dyskusji. Co prawda nie jest to zupełnie niemożliwe, ale jest bardzo trudne i dyskusja z pewnością musi przebiegać zupełnie inaczej, niż dyskusja odwołująca się do twierdzeń sformułowanych przy użyciu dobrze zdefiniowanych pojęć. Nie przypadkiem średniowiecze, które logiki, dialektyki i retoryki uczyło się na Arystotelesie i było złotym okresem używania pojęć ogólnych w filozofii i teologii, jednocześnie było czasem wielkich dyskusji filozoficznych i teologicznych.

Do dzisiaj uczymy się o tych dyskusjach. One faktycznie były wehikułem rozwoju myśli: potrafiły ująć to, co najważniejsze, angażowały dogłębnie adwersarzy, skłaniały do najwyższego wysiłku intelektualnego. Ale dzisiaj studiuje średniowieczne dyskusje, ich argumentację, przebieg, i jest to studium niełatwe. Często tylko z wielkim trudem docieramy do ich sedna. Na pewno nie są one w stanie już nas poruszyć w takim stopniu, w jakim angażowały średniowiecznych filozofów i teologów. Chyba bezpowrotnie utraciliśmy zdolność do głębokiego rozumienia pojęć ogólnych, abstrakcyjnych, jaką nasi przodkowie posiadali w stopniu najwyższym. Czyżby był to efekt „zużycia się” tych pojęć, takiego, jakie opisuje Derrida na początku swego traktatu? Jeżeli tak, to nie należy traktować go w kategorii straty, której dałoby się uniknąć, albo którą można próbować „odwrócić”. Takie „zużycie” pojęć i metafor przynależy bowiem immanentnie do ich struktury i historii.

Jak się wydaje, współczesna teologia nie prowadzi wielkich dyskusji na wzór tych średniowiecznych, a gdy rozejrzemy się po krajobrazie współczesnej filozofii, to zauważymy, że cała nowożytna myśl, a tym bardziej późna nowożytność czy postmodernizm, takich wielkich i dogłębnych dyskusji nie zna.

Ale jeżeli przyjmiemy taką perspektywę, w której pojęcia ogólne nie poprzedzają metafor, to będziemy musieli uznać, że dyskusja prowadzona przy użyciu takich pojęć co prawda może przebiegać dobrze, prowadzić do jakichś ustaleń, choćby tylko ustalenia, na czym polega różnica stanowisk, ale zawsze pozostanie poza..., gdzieś z boku, nie sięgnie istoty rzeczy. Natomiast dyskusja prowadzona w tekstach filozoficznych czy teologicznych, które w całości są zbudowane z metafor, wymaga wypracowania zupełnie innej teorii dyskusji niż taka, jaką budował m.in. Arystoteles. Jest to, jak sądzę, ważny problem we współczesnej teologii.

Kartezjusz i teologowie

W traktacie Derridy jeden raz są wspomniani teologowie (s. 42-43). Otóż Derrida analizuje myśl Kartezjusza, który, jak wiadomo, poddał gruntownej krytyce wcześniejsze pewniki filozoficzne. Kartezjusz sam prowadził rozumowanie w najwyższym stopniu, według niego, krytyczne, ścisłe, a więc oparte na dobrze zdefiniowanych pojęciach. Natomiast metaforę, jako mniej racjonalną, zostawiał teologom. Pisał:

Autor mógłby na podstawie swej filozofii dostatecznie wy tłumaczyć stworzenie świata, według tego, co o tym mówi Genesis. (...) owa opowieść o stworzeniu tam zawarta jest przenośnią, dlatego również trzeba ją zostawić teologom¹⁰.

Derrida wykazuje jednak, że Kartezjusz sam używa metafory, którą z niejakim lekceważeniem chciał zostawić teologom. A konkretnie metafory światła:

Jeżeli jednak umieścimy się w punkcie najbardziej krytycznym i najbardziej Kartezjańskim postępowania krytycznego, w punkcie przesadnego wątpienia i hipotezy złośliwego ducha, w punkcie, gdzie wątpienie atakuje nie tylko idee zmysłowe, lecz również idee „jasne i wyraźne” oraz matematyczne pewniki, to, jak wiadomo, okaże się wówczas, że tym, co pozwoli rozpocząć na nowo i kontynuować dyskurs, jego ostatecznym źródłem, jest *lumen naturale*. Ani przyrodzone światło rozumu, ani żaden ze znanych dzięki niemu aksjomatów nie są nigdy podane radykalnemu wątpieniu. Wątpi się zawsze w świetle.

Summa

Jedno z najslawniejszych stwierdzeń Derridy jest zawarte w jego *Gramatologii*: „Nie ma nic poza tekstem”. Derrida nie wychodzi poza język. A więc nie może, ani zresztą nie chce, być naszym przewodnikiem na drodze do źródeł sensu. Ale po krainie języka można nas długo oprowadzać i pokazywać jego zakamarki, których sami nigdy nie dostrzegamy; objaśniać na nowo i zupełnie inaczej jego meandry i ukryte, niespodziewane oblicza. Swoje rozważania o metaforze w tekście filozoficznym konkluduje m.in. w ten sposób:

Filozofia zatem określa metaforę jako tymczasowe zagubienie sensu, jako oszczędność, która nie powoduje niepowetowanych szkód we własności, jako nadłożenie drogi z pewnością nieuniknione, ale zachodzące w historii i w horyzoncie odzyskania, po zatoczeniu kręgu, sensu właściwego. Dlatego ocena metafory ze strony filozofii była zawsze dwuznaczna: metafora jest czymś zagrażającym, obcym wobec (...) pojęcia (...), ale metafora jest też współniczką tego, czemu zagraża, jest temu niezbędna w tej mierze, w jakiej obejście jest powrotem (s. 44).

¹⁰ R. Descartes, *Rozmowa z Burmanem*, w: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii* (przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie) wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora (przeł. S. Świeżawski) oraz *Rozmowa z Burmanem* (przeł. I. Dąmbska), t. II, Warszawa 1958, s. 280-281.

Teologia nie musi, a nawet nie może bezkrytycznie powtarzać tych konkluzji, ale może wziąć je na swoją służbę i użyć ich do własnego, krytycznego ustalenia miejsca i pozycji metafory w tekście i dyskursie teologicznym.

Na sam koniec chciałbym dołączyć jeszcze jedną uwagę, która wykracza poza komentarz do wskazanego w tytule tekstu Derridy, natomiast odnosi się do jednego z kluczowych pojęć, a właściwie do procedur kojarzonych z tym filozofem. Otóż dekonstrukcja, proponowana przez Derridę m.in. jako sposób studiowania tekstów i pojęć, może przydać się teologom w poszukiwaniu coraz lepszego rozumienia tekstu teologicznego właśnie jako tekstu teologicznego, posiadającego swoją własną tożsamość, strukturę, specyfikę językową. Wobec bliskich i trwałych związków teologii z filozofią emancypacja tekstu teologicznego, jako w pełni świadomego zarówno zależności od tekstu filozoficznego, jak też i swojej odrębności, wydaje się szczególnie pożądana. Tak więc dekonstrukcyjna procedura zastosowana do kategorii „tekst teologiczny” może być pomocnym przyczynkiem w pracy nad metodą teologiczną.

Bibliografia

- Adorno T., Horkheimer A., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, wyd. I, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Arystoteles, *Kategorie; Hermeneutyka; Analityki pierwsze; Analityki wtóre; Topiki; O dowodach sofistycznych*, przekł., wstępy i komentarze K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *Poetyka*, 1457 b, przeł. z grec. i oprac. H. Podbielski, Ossolineum, Wrocław 1989.
- Benjamin W., *Dzieło sztuki w dobie możliwości jego reprodukcji technicznej*, w: J. Bocheńska, A. Kisielewska, M. Pęczak, *Wiedza o kulturze*, cz. IV: *Audiowizualność w kulturze. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 1993, s. 273-284.
- Derrida J., *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, tłum. B. Banasiak, www.bb.ph-f.org/przeklady/derrida_biala_mitologia.pdf [dostęp: 15.09.2017].
- Derrida J., *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, tłum. W. Krzemiński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1986.
- Derrida J., *La mythologie blanche – (la métaphore dans le texte philosophique)*, w: *Marges de la philosophie*, Paris 1972, s. 247-324.
- Derrida J., *Marginesy filozofii*, tłum. P. Pieniążek, A. Dziadek, J. Margański, Warszawa 2002.
- Derrida J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, tłum. K. Matuszewski, P. Pieniążek, w: tegoż, *Pismo filozofii*, Kraków 1992, s. 163-164.
- Descartes R., *Rozmowa z Burmanem*, w: tegoż, *Medytacje o pierwszej filozofii* (tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie) *wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora* (tłum. S. Świeżawski) *oraz Rozmowa z Burmanem* (tłum. I. Dąmbska), t. II, Warszawa 1958, s. 280-281.
- Louis P., *Les Métaphores de Platon*, Rennes 1945.

Sokal A., Bricmont J., *Modne bzdury: o nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1998.

Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 2008.

Wesołowska A., *By odtworzyć słowa sens pierwotny. Kinetyka myśli (Herbert) a mechanizmy dekonstrukcji (Derrida)*, „Czasopismo Filozoficzne” 2009, nr 4/5.

Słowa kluczowe: Derrida, metafora, metoda teologiczna, oświecenie, język teologii

Keywords: Derrida, metaphor, theological method, the Enlightenment, language of theology