

Dr hab. Robert Marszałek

RECENZJA ROZPRAWY DOKTORSKIEJ
mgr. Bartosza Sobieraja
Metafory techniki Hansa Blumenberga

Uniwersytet Wrocławski
Wydział Nauk Społecznych – Instytut Filozofii
Wrocław 2017

stron 221 plus bibliografia
promotor: dr hab. prof. nadzw. UWrocław Leszek Kleszcz

Wstęp

Recenzowana rozprawa jest poświęcona Blumenbergowskiemu ujęciu źródeł techniki nowożytnej. Ciągłe *słabo* znany, choć z wolna przyswajany w Polsce, Hans Blumenberg (1920-96) wywołał jednym ze swych obszernych dzieł burzliwy spór historiozoficzny, poza tym u schyłku XX wieku żywo i twórczo uczestniczył w debatach epistemologicznych tudzież antropologicznych. *Dobrze* znają i wysoko cenią filozofa Niemcy, Anglicy i Amerykanie, dołączają Włosi, Francuzi i Hiszpanie. Dlatego należy się cieszyć, że myśliciel tak doniosły dla humanistyki współczesnej, a przy tym trudny do przeniknięcia, wielowymiarowy i głęboki, zarazem wszakże nadzwyczaj precyzyjny, plastyczny i sugestywny w swej narracji, budzi zainteresowanie adeptów nauk filozoficznych w naszym kraju.

Mgr Bartosz Sobieraj korzysta w rozprawie zasadniczo z przekładów Bbga na angielski i polski, sporadycznie sięga do jego mniejszych tekstów niemieckich, podana w bibliografii literatura przedmiotu też jest angielsko- i polskojęzyczna, tylko 3 pozycje niemieckie. Gdzie trzeba przełożyć cytaty, Autor rozprawy najczęściej tłumaczy z angielskiego, a liczne nieścisłości i niezgodności z oryginałem trudno wyjaśnić czym innym niż językową nierzetelnością Doktoranta. Szczególnie razi ona w przypadku cytatów z *Paradigmen...* [ss. 164: tu bardzo źle przełożony cytat ma wyjaśniać sens metafory absolutnej – pojęcia kluczowego dla dalszego wywodu – a tylko go zaciemnia; 175 p. 476: tu recenzent musiał ponownie przetłumaczyć cytaty, opierając się na oryginale, żeby w ogóle czytać dalej;

176; 187; 192 p. 523]; nie sposób winić za cokolwiek Savage'a, który swoje zadanie translatorskie wykonał rzetelnie. Jednak wiele przekładów własnych Autora można zrozumieć także bez specjalnego wysiłku, nawet zresztą owe najgorsze nie powstrzymają dobrze przygotowanego czytelnika przed dalszą lekturą.

Literatura przedmiotu uwzględniona przez Autora pozwala należycie ukazać różne aspekty zagadnienia tytułowego (sam tytuł wymaga korekty składniowej). Ale z jednej strony można odczuć brak szerszego przeglądu dyskusji wokół Bbga, jakie toczyły się w ciągu ostatnich 35-40 lat, z drugiej strony Doktorant powołuje się na teksty opublikowane w czasopiśmie „Filozofuj!”, które zgoła nie jest forum odpowiednim dla refleksji pogłębionej. Gdyby sięgnął do artykułów Wolfganga Hübenera z lat 1983-84, przywoływanych i lapidarnie streszczanych w znanej mu skądinąd monografii *Mit, metafora, sekularyzacja...*, toby może nieco poważniej zastanowił się nad zasadnością głównej tezy historiozoficznej Bbga.

Te niedostatki w dużym stopniu równoważy nader solidny II rozdział rozprawy, traktujący o teoriach metafory w ujęciu historycznym. Rozdział I dotyczy wyodrębnienia i legalizacji epoki nowożytnej jako zupełnie nowej w dziejach ludzkości epoki naukowo-technicznej, a ostatni, III, mierzy się z problemem głównym pracy, czyli przedstawia obrazowopraktyczne (metaforycznożyciowe) źródła techniki. Taki układ treści pozwala mgr. Sobierajowi konsekwentnie i logicznie doprowadzić argumentację do pożądanego celu, czyli do uwidocznienia kulturowej genezy techniki ze względu na historię paradygmatycznych postaci światów ludzkiego życia, jak również ze względu na historyczne utwierdzenie metafory w jej niepojętości.

W dalszym ciągu recenzji pozwolę sobie bliżej przyjrzeć się szczegółom owej kompozycji, aby wydobyć na jaw zalety i wady wywodu czy też odtworzenia metatechnicznego namysłu Hansa Blumenberga. Uwagi, obserwacje, informacje i interpretacje własne wyróżnię kursywą.

Krytyczny przegląd treści rozprawy

W „Słowie wstępnym” Pan Bartosz Sobieraj formułuje dyrektywę metodologiczną, której się będzie trzymał. Zgodnie z nią metafory zatarte należy odróżniać od nie zatartych, ale głęboką obrazowość tych pierwszych zawsze można wykazać [4]. Rozprawa stawia sobie za cel ukazanie obrazowości (tj. wyraźnej metaforyczności) prześwietlonej idei techniki (idei, której metaforyczność jest zatarta), przy czym Autor chce się skupić na metaforach źródłowych dla

idei techniki, których szukać się będzie w całej historii ludzkości (w dalszym ciągu pracy jednak Autor nie wyjdzie poza zachodnioeuropejskie starożytność, średniowiecze i nowożytność) [4n.]. Natomiast nie rozważa Autor np. celowości ustalenia, jak dziś obrazy przyczyniają się do dookreślenia idei techniki – co byłoby inną (bardziej funkcjonalną niż genetyczną) opcją badawczą służącą wyświetleniu istotowej obrazowości idei techniki (Autor napomyka o tej drugiej opcji w ostatnim akapicie rozprawy [220n.]).

Przedstawiony w „Słowie wstępnym” podział rozprawy narzuca następujący zarys planu pracy: zacząć od Blumenbergowskiego uprawomocnienia nowożytności, następnie przejść do pojmowania metafory na tle historycznym, by w końcu z zaczerpniętych stamtąd (tzn. z uprawomocnienia nowożytności i z historii pojmowania metafory) treści metaforycznych utworzyć własną, szeroką podstawę nowożytnego i ogólnego (nowożytność to kwintesencja) pojmowania techniki. Otóż pytam, czy Autor rzeczywiście doda coś od siebie do podbudowania idei techniki. A zgodnie z zapowiedzią ze s. 5 należy oczekiwać, że dojdzie do autorskiego poszerzenia metaforologicznej podstawy idei techniki celem jak najpełniejszego wychwycenia obrazowości zatartych metafor technicznych, czyli dzisiejszych pojęć naukowo-technicznych.

W rozdz. I („O legitymizacji nowożytnej idei technicyzacji”) Doktorant wychodzi od konstatacji, że historyczność (skokową) metafory (odrębną od historyczności pojęć) widać w wyłanianiu się metaforycznie określonej nowożytnej idei techniki w toku dziejów (szczególnie należy tu uwzględnić przejście od średniowiecza do nowożytności, bo na styku właśnie tych epok dochodzi do wyeksponowania doniosłości nowożytnej idei techniki) [7n.]. Autor przypomina najważniejsze stanowiska w kwestii legitymizacji nowożytności już to jako formacji odrębnej, już to jako tworzącej ciągłość z wcześniejszą historią. Podane zwięzłe charakterystyki stanowisk są poprawne, ale brak stron w niektórych odsyłaczach bibliograficznych wzbudzi w niezycliwym czytelniku podejrzenie, że gdzieś tam Autor posiłkuje się obserwacjami Bbga podając je za własne; poza tym na s. 10 Heidegger zostaje pomieszany z Husserlem, bo wychodzi na to, że zapomnienie o byciu równa się oddaleniu człowieka od „świata przeżywanego” (w ogóle tematyka rozprawy zachęca do obszernego zestawienia stanowiska Bbga z poglądami Heideggera na technikę, ale Autor tego nie robi).

W żywy spór o sekularyzację jako podstawę delegitymizacji nowożytności Bbg wdaje się ze Schmittem, który pojęcia politologiczne uznaje za zeświecczone teologiczne, przy czym zależność między obiema grupami pojęć jest u niego raz genetyczna, innym razem strukturalna. Bbg wskazuje, że podobieństwa wzajemne pojęć politologicznych i teologicznych nie upoważniają do doszukiwania się między nimi mocnych (czyli

jednostronnie ukierunkowanych) zależności motywacyjnych. Skoro więc zjawisko sekularyzacji okazuje się wątpliwe jako ogólne wyjaśnienie przejścia od średniowiecza do nowożytności, genezy idei nowej techniki (*istotnego składnika nowożytnej polityczności*) należy szukać gdzie indziej [20]. Gdzie? Bbg odpowie w *Legitimität der Neuzeit*, że w praktycznej (optymalizującej i przyszłościowej) i antysubstancjalistycznej (odrzucającej wzorzec i natury, i *sacrum*) orientacji umysłów u schyłku średniowiecza i u zarania nowożytności oraz w równie przyszłościowym kreatywnym i w równie przeciwsubstancjalistycznym antymimetyzmie sztuki owego czasu; jedna i druga – protonowożytna umysłowość i sztuka – odrzucać mają też celowość przyrody [20-26]. Jeśli zerwanie z przeszłością jest w istocie tak radykalne, to – konkluduje Autor za Bbgiem – np. perspektywiczność nowej techniki bynajmniej *nie ma prawa* być prostym przekształceniem teologicznej eschatologii średniowiecza [27]. Wszelako idea techniki sprzężonej z postępem nie zrodziła się z niczego: co prawda statyczność antyku i determinizm średniowiecza nie były czynnikami sprzyjającymi, ale już w wielkiej tradycji astronomii oraz w starożytnej matematyzacji i formalizacji nauk należy widzieć zadatki idei postępu; niemniej to dopiero nowożytność wprowadzi formalizm i antymimetyzm z pełną samowiedzą metodologiczną [27-30].

Jednakże techniczna formalizacja z wolna wypiera świadomość pierwotnej motywacji – powie Husserl – jaką było samostanowienie podmiotu, który odrzucił naśladowanie przyrody, zdeterminowanie przez naturę i całkowite (teleologiczne) uwikłanie w nią; teoretyczna abstrakcja i szablon przekazu informacji zatrać naoczność i samozrozumiałość „świata życia” [32-36]. Bbg atoli nie oceni tego zjawiska negatywnie, i stwierdzi, że zanik oczywistości (naocznej apodyktyczności) jest nieuchronnym i naturalnym następstwem wzrostu złożoności świata życia i zwielokrotnienia liczby jego obiektów, a także konsekwencją wzmożenia ambicji teoretycznych; jak więc naprzód idzie świadomość (orientacja praktyczna w nieprzejrzystym otoczeniu, pogłębianie kompleksowej wiedzy o skomplikowanej rzeczywistości), tak i akceptowane są jej formy coraz bardziej zaawansowane – coraz to bardziej abstrakcyjne i ogólne, uzyskują one mianowicie status czegoś co zrozumiałe samo przez się [36-40]. Musi też zresztą przystać na to *nolens volens* sama fenomenologia husserlowska, jeśli poważnie traktuje własny postulat opisu nieskończonego [40n.].

Ale skąd w ogóle ów patos samostanowienia, czemu ludziom nagle przestała wystarczać zależność od przyrody czy Boga? Aby odpowiedzieć na to kluczowe pytanie, Autor zaczyna od przypomnienia, że człowiek jest u Bbga (jak u Gehlena) istotą

wybrakowaną, do przeżycia i sprawnego działania w świecie potrzebuje technicznych podpórek [43]. W średniowieczu wyobrażano sobie, że główną podporą ludzkiego bytowania jest Bóg, wielki technik-kreator, który naturę stwarza, a tym samym daje człowiekowi – *swemu obrazowi i podobieństwu* – potencjalne techniczne władztwo nad naturą [45]. Wprawdzie człowiek może dzięki temu stosunkowi korzystać z dóbr natury, ale nie może się nią cieszyć, ponieważ jest grzeszny: *ongiś się jej sprzeciwił, bo zapragnął ją poznać wbrew Bożemu zakazowi*; cieszyć się nią można o tyle tylko, o ile się jest z nią zgodnym w pełni, czyli – *skoro pierwotną niewinność (tożsamość) utraciono* – o ile się nad nią panuje; pełną zgodność człowieka z naturą przewiduje wytwórczy (*poniekąd hedonistyczny, bo przecież zespolony z warunkiem uciechy*) paradygmat techniczny nowożytnej nauki – nie może to już jednak być natura dana z góry (*dana z góry nie potrzebowałaby ludzkiego wytwarzania*) [45n., 47n.]. Dominacja techniki w owym paradygmacie każe nazwać formację nowożytną „technonauką” (*jest to bardzo szczęśliwy termin, Autor posługuje się nim często i poprawnie*) [46n.].

Doktorant przypomina po drodze, że pogląd Bbga na sedno związku natury z techniką ewoluował. Uznawaną w latach 50. i właściwą husserlowskiemu „światu życia” opozycję obu miał porzucić na rzecz zbieżności natury i techniki w egzystencji, która projektuje (rzutuje na świat) techniczne samorozumienie [49]. Polemicznie względem komentatora Bbga Rüdigera Campego dostrzega wszakże niemożność afirmacji u pierwszego techniki kosztem natury: przyroda jest zawsze obecna jako fenomen, zawsze też należy założyć minimum naturalności (w przypadku człowieka gehlenowskie wybrakowanie) [50n.]. Istotowej więzi obu nie rozrywa nawet konieczność wyjścia poza proces technicyzacji celem zrozumienia historii techniki [51].

PrzedSIONKIEM odpowiedzi na postawione pytanie o niewystarczalność Boga dla zachodnich umysłów schyłku średniowiecza jest rozważenie problematyki gnostycyzmu. Jako dualizm Boga złego (stworzyciela kosmosu) i dobrego (zbawiciela z zaświatów) gnostycyzm zaprzecza ontologiczno-teologicznemu monizmowi monoteizmu, toteż musi zostać unieważniony. Pierwsza, Augustyńska próba unieważnienia nie powiodła się: za źródło zła został uznany człowiek, a więc miejsce dualizmu zasad teologicznych (ontologicznych) zajął aksjologiczny dualizm dobrego Boga (i jego stwórczego dzieła) i coraz to gorszego – bo z wolna psutego przez gnostycko predeterminowanych ludzi, tracącego sens i trwałość – świata, który przeto nie może być polem pozytywnie pojętego samostanowienia *wolnego człowieka w obliczu dobrego Boga*, tak że upragnionej antygnostyckiej jedni dobroci Boga i świata św. Augustyn nie wypracował [55]. Powiodła się za to zdaniem Bbga druga,

późnośredniowieczna próba przewyciężenia gnostycyzmu, tyle że za cenę opuszczenia przez umysł zachodni przystani wiary katolickiej. Skryty, nieskończenie oddalony i samowolny Bóg nominalizmu – odpowiednik dobrego zbawiciela – miał wywoływać w umysłach niepewność co do ładu rzeczywistości [56] i przeświadczenie, że zerwał więź z nimi, dlatego „zdecydowano się” na samostanowienie podmiotu, żeby nie zagubić poczucia sensu czerpanego z doświadczenia udzielającej się suwerenności [57]. Otóż samostanowienie jako narzucanie własnego projektu technicznego możliwe jest właśnie w świecie postrzeganym jako wytracony z ram uniwersalnego porządku: techniczne samostanowienie nadaje potencjalnemu bądź rzeczywistemu bezładowi ład nowy, ludzki, człowiek w swych wytworach przegląda się, redukuje bezsens świata, konstytuuje sfery autonomii [59].

Ontoteologiczna obawa spowodowała więc, że *zmieniła się obsada suwerenności (bbgowską „Umbesetzung”, czyli „zmianę obsady”, Autor oddaje z uporem godnym lepszej sprawy nieporadnym, przyciężkim wyrażeniem „ponowne zajęcie miejsca”; a gdyby zdecydował się na jakże zgrabną, wierną i poręczną „zmianę obsady”, to może też uniknęłyby niekonsekwentnego w sumie zastosowania „Umbesetzung” najpierw – na s. 19 – do sekularyzacji w sensie analogii strukturalnej, a zaraz potem – na s. 20 p. 44 – do sekularyzacji w sensie zarówno genetycznym, jak i strukturalnym)*. Miejsce nieskończonego i twórczego Boga zajęła skończona i twórcza podmiotowość ludzka [60-63]. *Zależność od Boga i od przyrody przestała tedy ludziom odpowiadać dlatego, że obaj ci suwereni zatracić mieli status niezawodnej podstawy bytowania*. Techniczna konstrukcja natury oparta na pojęciu czystej materii, czyli podatnego na racjonalną manipulację korelatu absolutu metafizycznego, miała ze swej strony ratować świat przed unicestwieniem [64]. Nowego ducha ekspansji technonaukowej Autor trafnie ilustruje przykładami infinityzmu Mikołaja z Kuzy i panteizmu Giordana Bruna [65-71]. Podkreśla też za Bbgiem epokowe znaczenie kopernikanizmu (powiększenie rozmiarów świata, zachęta do konstruowania technicznych narzędzi obserwacji, inspirowanie do matematyczno-strukturalnego zamiast jakościowo-hierarchicznego ujmowania kosmosu) [73-80].

Z Legitimität... lub z Genesis der kopernikanischen Welt dowiadujemy się, że nowożytność dowartościowuje ciekawość teoretyczną, która pozwala wydrzeć sens nieprzewidywalnej, kapryśnej naturze i na nowo ją zorganizować, choć już nie można było się ludzi – skoro, jak wiemy od Kuhna, prawdy zależą od zmiennych paradygmatów – że uda się zbudować totalizującą syntezę wszechprawdy [81-84]. *Utwierdzająca siebie w technonaukowej ciekawości podmiotowość staje się opoką, trwałym punktem oparcia dla przedmiotowości świata opuszczonej przez Boga* [por. 90]; *curiositas* zmienia obsadę

zainteresowania zastępując „spokojniejszą” ciekawość antyczną i średniowieczną [92n.]. W starożytności – od Sokratesa po św. Augustyna – tamtą ciekawość (*curiositas*) deprecjonowano już to ze względu na antropocentryczne ukierunkowanie myślenia bądź na zawodność naszych władz poznawczych, już to ze względu na praktyczną orientację wiedzy bądź na to, że *curiositas* oddala od Boga [84-88]. Podobnie w średniowieczu ciekawość (*zainteresowanie*) winien mitygować wzgląd na Boga, na dobro teologiczno-metafizyczne [88n.]. Nowożytna matematyzacja, która ułatwia zapanowanie nad obiektem i wychwycenie jego najdrobniejszych uwarunkowań, a tym samym jest sojuszniczką *curiositas*, przytłumia naoczność, dzięki matematyzacji górę bierze abstrakcja i automatyzacja, stowarzyszą się z nimi baconowskie podejrzliwość, eksperyment, zastosowania praktyczne (niekiedy zupełnie nowe) i uniwersalna metoda, do zaakceptowania przez kolejne pokolenia badaczy [93nn.]. Ciekawość przeistacza się tu w transsubiektywną i rozciągniętą w czasie dążność, wymaga ona samopoświęcenia, jeśli ma prowadzić do zadowalających rezultatów teoretyczno-praktycznych, i tym samym pozbawia badacza szczęścia osobistego (a do samowyrzeczenia dochodzi tu jeszcze niezaspokojenie ciekawości) [96n.]. Miotany nieokiełznaną ciekawością badacz próbuje tworzyć nowe obiekty, nowe stany rzeczy, przedtem często nawet nie wyobrażone, a negatywnym skutkiem postępu technicznego – stwierdza stanowczo Bbg – zaradzić może tylko jego spotęgowanie [97n.]. Trzeba przy tym baczyć, by nie popaść w fałszywe samouwielbienie, jakie było udziałem oświecenia, które ślepe na wykładnie bycia różne od technicznej głosiło, że odkryło „prawdziwe, ahistoryczne ramy ludzkiej egzystencji” [101] – czyli ugruntowało siebie jako pole obiektywnej i racjonalnej, autonomicznej i samopowtarzalnej technonauki – tymczasem oświecenie i jego system pochodzą z historycznie uwarunkowanego (pogłębieniem złożoności świata życia tudzież zastąpieniem walki z „oporem materii” samoafirmacją technonauki) zapomnienia samoutwierdzonej podmiotowości nowożytnej o własnej motywacji pierwotnej [99-102]. Owa motywacja była tak samo historyczna, tak samo przygodna jak przyczyny formowania się innych epok dziejowych: w takich przypadkach zawsze pojawiają się relatywne potrzeby zbiorowe, którym wychodzi naprzeciw stosowna racjonalność [102nn.].

Rozdz. II („Z historii teorii metafory”) zajmuje się ewolucją zapatrywań na istotę i funkcję metafory. Zaczyna od starożytności, która istoty metafory dopatrywała się w słowie, w przenoszeniu znaczenia jednego słowa na inne. Arystoteles miał stworzyć jej pierwszą usystematyzowaną teorię i wywrzeć przemożny wpływ na kolejne pokolenia filologów. Metafora – potencjalnie prawdziwa według Filozofa i jednoznaczna, choć nieprzydatna w dyskursie naukowym (dialektycznym) – pełni u niego funkcję semantyczną (synekdochy i

zamiany) bądź kognitywną (analogie): odsyła mianowicie do zastanych związków znaczeniowych, kategoryzowanych przez „drzewo Porfiriusza” (wyjaśnienie terminu na s. 108), lub empirycznie poszerza wiedzę [105-115]. Cyceron widział w metaforze, która winna wyjaśniać omawianą rzecz (tzn. wskazywać na jej sens literalny, jak u Arystotelesa), zasadniczo narzędzie estetyczno-retoryczne [115n.]. Kwintyliian uważa, że metafora upiększa mowę i służy raczej komunikowaniu myśli *już ustalonych w głowie nadawcy komunikatu niż wprowadzaniu innowacji polegających na samym oryginalnym zestawieniu słów* [116n.]. Św. Augustyn utrzymuje, iż różnorodne i dowolne obrazy metaforyczne obecne w Biblii naprowadzają na zawsze ukryty za nimi, poniekąd z góry ustalony sens miłości Bożej (odwrotnie w przypadku Arystotelesa, u którego nośnikiem mniej lub bardziej wyraźnie określonego sensu głębokiego metafory zawsze jest utarty, z góry ustalony obraz) [119n.].

Średniowieczne teorie metafory reprezentuje w recenzowanej rozprawie św. Tomasz, a nowożytnie – Vico. Pierwszy wychodzi od augustyńskiego ogólnego sensu metaforycznego Pisma i rozwija teorię analogii teologicznej, która zmienia („rekonfiguruje” – za R. Masonem) całe pole znaczeniowe, czyli każe traktować wszystkie orzeczenia dotyczące podmiotu w podobnym, ale odmiennym, nieuchwytnym w sobie (*tzn. niewyobrażalnym*) sensie (np. w zdaniu „Bóg jest mądry, dobry, żywy itd.” orzeczniki nie denotują poszczególnych cech, lecz wskazują na nieskończoną jedność realności w Bogu) [121-127]. U Vica metafory (personifikacje, synekdochy, metonimie) są źródłem języka, umysłowości i pojęć, a więc pełnią funkcję kognitywną, *tzn. umożliwiają poznanie nowych stanów rzeczy*; są też konwencjami kulturowymi, zatem nie mają – inaczej niż u Arystotelesa – umocowania ontologicznego, nie odtwarzają zastanych związków znaczeniowych, które porządkowałyby „drzewo Porfiriusza”, wreszcie powstają i działają nie tylko synchronicznie, lecz także diachronicznie, *toteż już nie w skojarzonych pojedynczych słowach – jak wcześniej – lecz w sekwencjach skojarzeniowych zawierałaby się istota metafory* [127nn.].

Z XX-wiecznych teorii metafory Doktorant omawia interakcjonizm Richardsa, Blacka i Beardsleya, koncepcję Umberta Eco i kognitywizm. Według Richardsa metafora oddaje nową, szerszą niż dotychczasową definicję znaczenia, zgodnie z którą jest ono funkcją wielokrotnego użycia słowa w różnych kontekstach zdaniowych i w różnych okolicznościach (sytuacjach), dlatego znaczeniem jest ogół asocjacji danej jednostki związany ze słowem i uzupełniony odpowiednimi asocjacjami innej jednostki; metafora z kolei byłaby słowem opartym na niepełnym sensie zawartym w jednym umyśle i odsyłającym do analogicznego niepełnego sensu zawartego w innych umysłach; o tyle metafora byłaby u Richardsa kognitywistycznym (*epistemicznym*) podłożem, „samą strukturą działania języka i myśli”

[132]; oprócz tego fundamentalnego, uniwersalnego rozumienia metafory pojawia się u Richardsa tradycyjne rozumienie metafor jako partykularnych, nie zawsze niezbędnych elementów języka; odróżniał on w metaforze tenor (ideę, przedmiot główny) od nośnika (idei pożyczonej, środka przenoszenia idei podstawowej), które ją współtworzą, są znaczeniowo równie ważne, a sens metafory jest pochodną zarówno podobieństw, jak i różnic tenora i nośnika [129-133].

Rozróżnieniu tenora i nośnika odpowiada u Blacka, kontynuatora myśli Richardsa, rozróżnienie ramy i ogniska. Razem (właśnie: interakcyjnie) współtworzą one znaczenie wyrażenia metaforycznego. Ponieważ rama i ognisko (tenor i nośnik) rozszerzają nawzajem swe znaczenie (*za sprawą nieustannego dopływu i przepływu asocjacji*), interakcjonizm nie dopuszcza całościowej parafrazy literalnej wyrażenia metaforycznego (*bo asocjacyjne wzbogacenie jego stron sprawia, że pojawia się nieredukowalny naddatek znaczeniowy*). Zdaniem Blacka filozoficznie interesujące są tzw. metafory mocne, emfaticzne, które – inaczej niż metafory klasyczne – nie pozwalają na jakąkolwiek redukcję do dosłowności. One to wprowadzać mają innowację kognitywną, bo *dzięki swemu osiągniętemu asocjacyjnemu bogactwu, które oznacza skok jakościowy w pojmowaniu rzeczywistości*, zmieniają zależność między przedmiotem głównym (ramą, tenorem) a pomocniczym (ogniskiem, nośnikiem) – *właściwie znoszą ich pierwotne przyporządkowanie wzajemne* – i tym samym wnoszą coś do rozumienia obiektywnych stanów rzeczy. [133-138]

Trzeci interakcjonista, Beardsley, zwraca konsekwentnie uwagę na to, że w nowych teoriach metafory (zwanych przezeń werbalno-opozycyjnymi) marginalne aspekty modyfikatora (czyli ogniska/nośnika) mogą być równie doniosłe dla określenia przedmiotu modyfikowanego, czyli idei (tenora/ram), jak aspekty podstawowe ze względu na porównanie (np. *kolor sierści lwa w porównaniu „Ryszard jest lwem”*). Zarazem modyfikator w swym znaczeniu bezpośrednim (obrazowym) – twierdzi Beardsley – pozostaje w metaforach w sprzeczności z przedmiotem, co wyraźnie widać np. w metaforze „złośliwe słońce” (tezie tej sprzeciwi się Black, dla którego taka sprzeczność na poziomie znaczenia bezpośredniego nie jest warunkiem metaforyczności). Chodzi więc o to, by celem uzgodnienia cech przedmiotu i modyfikatora zastąpić bezpośrednią desygnację metafor (opartą według Beardsleya zawsze na sprzeczności) konotacją (uwzględniającą głęboki sens metafory – w podanym przykładzie „bycie nieprzyjemnym” zamiast „złośliwości” słońca – i owe marginalne aspekty modyfikatora). [138nn.]

Podsumujmy. Dla określenia głębokiego sensu metafory niezbędne jest – głosi interakcjonizm – odwołanie się do wtórnych aspektów modyfikatora (ogniska/nośnika), przez

co ukonstytuuje się nowa całość metaforyczno-znaczeniowa. Te aspekty wtórne to z jednej strony cechy marginalne modyfikatora, nieistotne ze względu na podstawę porównania, z drugiej strony jego cechy ukryte głębiej, gwarantujące zniesienie literalnej (bezpośredniej) sprzeczności z przedmiotem (tenorem/ramami), tak że nowa całość znaczeniowo-metaforyczna będzie spójna i treściowo bogata, pozwoli się użyć w wielu sytuacjach i kontekstach, utraciwszy atoli tradycyjną jednowymiarowość. (Autor powinien to wszystko powiedzieć sam, tymczasem nie natrafiłem na podobne podsumowanie.)

W nurt wyznaczony rozszerzonym przez Vica, kognitywistycznym, dynamicznym i diachronicznym rozumieniem metafory wpisuje się również Eco. Podkreśla on, że metafory czerpią sens z sieci wzajemnych odniesień znaków rozumianych nie tylko czysto językowo (tzn. ze względu na znaczenia), lecz także encyklopedycznie (tzn. ze względu na aspekty wykraczające poza sens słownikowy, a ważne dla określenia metafory); dobre metafory są otwarte na nie kończącą się interpretację, jednak nawet metafory „zamknięte” czy zatarte mogą zostać w nowych warunkach otwarte, tak samo przyczyniając się do poszerzenia pola interpretacji i do wzmożenia kognitywnego potencjału interakcji społecznej [140nn.].

Nic więc dziwnego, że historię teoretycznych ujęć metafory wieńczy osadzony w interakcjonizmie kognitywizm. Żeby omówić to stanowisko, Autor słusznie koncentruje uwagę na koncepcji Lakoffa i Johnsona (uwzględnia też *semantyczny empiryzm somatyczny* Johnsona sprzed 10 lat). Opierają oni całe funkcjonowanie języka na poznawczym działaniu metafor, które organizują nasze życie. Metafory pojęciowe (właśnie poznawcze albo kognitywne) dzielą na strukturalne (ramowe), orientacyjne (kierunkowe), ontologiczne (uprzedmiotowiające) i figuralne (personifikacja, metonimia, synekdocha). Wspierają one nasze doświadczenie, które w aspekcie fizyczno-kulturowym jest holistyczne: polega na postaciach, całościach, na paradygmatach i prototypach, które są także podstawą określenia metafor szczegółowych. Całościowe doświadczenie postaci, które dostarcza fundamentu naszemu systemowi znaczeń, jest też z jednej strony zanurzone w spostrzeżeniach i wyobrażeniach cielesnych, a z drugiej – podbudowuje pojęciowość abstrakcyjną. [142-150]

Spodziewamy się, że ustalenia rozdz. II rozprawy znajdą zastosowanie w rozdz. III („Metaforologia techniki w ujęciu Hansa Blumenberga”). Najpierw Autor m.in. przywołuje w nim historię kontaktów Bbga z wydawcami *Historisches Wörterbuch der Philosophie* i wyłuszcza powody odstąpienia Joachima Rittersa (redaktora naczelnego) od zamysłu umieszczenia w słowniku haseł dotyczących metafor i metaforologii [154-158]. Gdyby mianowicie miały one zostać opracowane adekwatnie – tak jak rzecz wyobrażał sobie Bbg –

czyli bez specjalnej troski o pojęciowe ujednoznacznienie, za to w sposób historycznie zróżnicowany i zniuansowany, to materiał by się zanadto rozrósł [156].

Kiedy bowiem słownik ów powstawał, czyli na przełomie lat 60. i 70., Bbg odszedł już od swego pierwotnego ujęcia metafory jako źródła krystalizacji pojęć. Górę wzięło u niego *interakcjonistyczno-kognitywistyczne* ujęcie metafor jako samodzielnej domeny niepojęciowych (a nie: przedpojęciowych) – *choć przecież poznawczych* – związków organizujących świat życia [160]. Z kolei metaforologia nie może rościć sobie pretensji do systematycznej zupełności, ponieważ nie sposób znaleźć nadrzędnej względem metafor – czyli wolnej od obrazów metaforycznych – i ogarniającej metafory pełnowartościowej płaszczyzny teoretycznej (*co byłoby tu niezbędnym warunkiem systemotwórczego i totalizującego zdystansowania*) [161n.]. (*Autor podpira się cytatem z Derridy i w dwóch następnych akapitach wyraźnie dostosowuje go do swej tezy, nie poczyniwszy stosownych zabiegów intepretacyjnych.*)

Pan Bartosz Śobieraj dowodzi – przy czym jego argumentacja jest wyjątkowo nieprzejrzysta – że kompletny system metaforologii musiałby zawierać zewnętrzną (nieobrazową) płaszczyznę tłumaczenia elementów systemu, ale wtedy zrywałby z konstytutywnymi dla pola metafor naocznymi sposobami ujmowania rzeczy, co oznaczałoby epistemologiczną niekompletność systemu metaforologii; natomiast zatrzymanie obrazu (metafory i unaocznienia) na owej metapłaszczyźnie wyjaśniającej oznacza utratę dystansu do naocznej metaforyczności jako uniwersalnego znamienia elementów systemu, co równa się zatraceniu władzy nad całością [por. 162n.]. Ale wydaje się, że ten dylemat płynie z niecierpliwości Autora, a nawet samego Bbga i Derridy: przecież można zupełnie hipotetycznie pomyśleć taki punkt widzenia, który gwarantuje zarazem zewnętrzne zdystansowanie względem pola znaczeniowo-metaforycznego oraz np. intuicję nadbudowaną nad naocznością metafor (naocznością metaforologiczną), organicznie z niej (intuicję z naoczności) wyrastającą w następstwie mozolnie wypracowanego w długotrwałym procesie historycznym ogarniania ogromnego co prawda zakresu żywej i martwej, obrazowej mowy.

Derrida i Bbg odrzucają możliwość całościowego, usystematyzowanego ujęcia metaforologii, bo już to nie sposób wypracować niezależnego języka metaforologicznego (raczej zawsze będzie on obrazowy, *jeśli zechce zachować wartość epistemologiczną*, a więc nie odróżni się od języka przedmiotowego), już to nie sposób osiągnąć trwałych struktur nadrzędnych wolnych od obrazowości, *o ile nie chce się sprzeniewierzyć źródłowej plastyczności wszelkiego doświadczenia, wszelkiego przeżycia* [163].

Zanim jednak Bbg sformułował tak mocną tezę o teoretycznych granicach metaforologii, podejmował próby uogólnień. Wyliczał w *Paradigmen...* (1960) – zgodnie zresztą z tradycją teoretyczną przedstawioną w rozdz. II – funkcje metafory: wykrystalizowywanie pojęć jasnych i wyraźnych kosztem zacierania bądź zacieśniania obrazowości (co robią metafory zwykłe), a także dostarczanie pragmatycznych wskazówek postępowania gwoili zdefiniowania oczekiwań w stosunku do historii lub oswojenia groźnej rzeczywistości (co robią metafory absolutne) [164-167]. Trwale obrazowe, nieredukowalne do logiczności, a przecież jednolite co do swego sensu metafory absolutne są paradygmatycznymi modelami świata życia: dostarczają ram zapytywania (np. metafora światła) wypełnianych konkretnymi aktualizacjami (np. światło prawdy, światło rozumu), historycznie zmiennymi (w tej zmienności nawzajem analogicznymi bądź całkiem różnymi – w drugim przypadku mamy do czynienia ze „zmianą obsady”) [168n.].

Metaforami absolutnymi zajmie się też późniejsza teoria niekonceptualności *albo niepojętości (Unbegrifflichkeit)*, zaplanowana po raz pierwszy jako wykład uniwersytecki (Münster) w roku 1975, wydana w formie książkowej 11 lat po śmierci Bbga. Teoria ta służy przypomnieniu technonauce jej pierwotnej motywacji, ma tedy zapobiec odrywaniu się technonauki od źródeł i rozczarowaniom, jakie się z tym łączą (*Autor nie rozważa możliwości niezgodności tego stanowiska z Bbgowską pochwałą postępu, którego niedostatki ma leczyć tylko jego potęgowanie [97n.]*) [172n.]. Ale zakres teorii niepojętości jest szerszy: bada nie tylko uwarunkowania technonauki, lecz także ogólną strategię osławiania rzeczywistości, czyli mechanizm antropomorfizacji, *percepcyjnego narzucania wyobrażeń antropomorficznych* (pojęciowych bądź metaforycznych prototypów antropogenetycznych) temu, co obce; kluczowe dla tej strategii są właśnie metafory absolutne, bo to one (jednolite i uniwersalne obrazy) osławiają realności najogólniejsze i dla jednostki potencjalnie zgubne (byt, świat, historię) [173n.]. Rola terapeutyczna metafor absolutnych w ich funkcji pragmatycznej polega na uprzytamnianiu istotnej motywacji ambicji teoretycznych, jaką jest pierwotna potrzeba prostego, choć przecież jak najpełniejszego osławiania rzeczywistości [174n.]. Terapeutyczne są też tzw. metafory wybuchowe (np. Kuzañczykowa metafora Boga jako nieskończonego okręgu). Jeśli absolutne dopełniają myślenie teoretyczne, żeby wyjaśnić to, co niepojęte, to wybuchowe rozbijają owo myślenie jako niezdolne w żaden sposób do uchwycenia przedmiotu transcendentnego (nieskończonego) [176n.]. (*Warto by tu zestawić metafory wybuchowe z analogią teologiczną u św. Tomasza.*) Oboma tymi typami metafor – jak również mitem (poniekąd rozszerzoną metaforą absolutną) – rządzi retoryczna „zasada racji niedostatecznej”, która w sytuacjach ostatecznych, w sytuacjach niepewności i braku

racjonalnych wzorców postępowania, każe optymalizować działanie niekonceptualnymi obrazami (całościowymi postaciami: owymi prototypami antropogenetycznymi) [177-181].

Tu Doktorant przechodzi do metafor źródłowych dla idei technonauki w ich powiązaniu z nowożytnym samostanowieniem wyzwolonej podmiotowości ludzkiej [181]. *Znaczy to, że zbliża się do osiągnięcia celu rozprawy, czyli – powtórzmy – do ukazania obrazowości idei techniki. Opiera się przy tym na Paradigmen..., którym – jak dopiero co ustaliliśmy – daleko jeszcze do teorii niepojętości.* Zaczyna od prawdy. Miejsce starożytnej prawdy mocnej, która promieniując udziela się biernemu podmiotowi, zajmuje u zarania doby nowożytnej prawda słaba (ukryta, zakazana), za pośrednictwem matematyki i sztuk mechanicznych wydzierana tajemnicy przez podmiot aktywny (w średniowieczu ciekawość teoretyczną wyparło i spostonowało zainteresowanie warunkami zbawienia, toteż ta epoka nie jest ciekawa z punktu widzenia ewolucji prawdy o świecie w jej relacji do wiedzy) [182nn.]. Płynąca z jasnej, wyraźnej i metodycznej myśli [184nn.] moc techniki, jej zdolność – planowa, instrumentalna i doskonała – stwarzania nowych światów, luzuje moc Boga kreującego wielość światów możliwych [187n.]. Subiektywne i intencjonalne światło umysłu – niby ukierunkowana wiązka – rozprasza mroki natury, daje władzę nad nią, ale też każdorazowo przymusza podmiot do skupienia się na jednym obiekcie, redukuje przeto jego wolność, swobodę przeglądania, kontemplowania pola widzianych rzeczy [189n.]. Ostateczne wypełnienie oglądu, uchwycenie nagiej prawdy – *prawdy w jej całej okazałości* – okazuje się czymś nieosiągalnym, zarezerwowanym dla Boga, dążność do tego celu jest przejawem badawczo-egzystencjalnego heroizmu człowieka [190].

Po prawdzie Autor przygląda się potencjalności. Wchodzą tu w grę „*terra incognita*” jako przedteoretyczna metafora ogromu jeszcze nie odkrytego świata, oczekującego dookreślenia, wydoskonalenia, ukształtowania [192], następnie metafory marynistyczne, zapożyczone od starożytności, których interpretacja („obsada”) nowożytna jest zdecydowanie pozytywna, bo podróż morska i ryzyko z nią związane symbolizują twórczy niepokój ducha, co wyrusza w nieznanne [195nn.], wreszcie prawdopodobieństwo jako metafora przeobrażona w pojęcie, pozbawiona obrazowości logiczno-kalkulacyjna reguła ustalania możliwych stanów rzeczy, a tym samym zapanowywania nad rzeczywistością [198nn.].

Ostatnią metaforą źródłową dla technonauki jest w rozprawie mechnizm. Metafory mechanistyczne zawdzięczają swą popularność temu, że nowożytny ideał naukowości wspiera się na przyspieszonym i zinstrumentalizowanym postępie technicznym, *w którym rolę podstawową gra jednostajna powtarzalność procesów i zdarzeń* [200n.]. Obrazowo inspirowało tu zdaniem Autora wyobrażenie mechanizmu zegarowego – „który raz

nakrecony, może tykać równo i ciągle, aż do końca świata” [202] – bardziej niż antyczne wyobrażenie machinacji, czyli *mechaniczności* zorientowanej celowo [203].

Zgrabnie przedstawivszy dwa reprezentatywne stanowiska mechanistyczne – La Mettriego i Locke’a, orędownika mowy jednoznacznej, który wszakże posługuje się mechanistyczną metaforą języka jako przewodu znaczeń – Autor przechodzi do podsumowania rozdz. III. Stwierdza, że technonauka nowożytna opiera się na dwóch typach metafor: na wyobrażeniu rzeczywistości mętnej, chaotycznej i ciemnej – z jednej strony – oraz na wyobrażeniu mechanizmu organizującego sprawne i wydajne funkcjonowanie praktyczne człowieka w świecie – z drugiej strony. Jeśli pierwszy typ pochodzi z początków epoki, to drugi należy do bardziej optymistycznie nastawionego oświecenia, choć i tu dochodzi do głosu walka z przesadami czy ciężarem tradycji. Te typy metafor mogą się uzupełniać (jako optymistyczny i pesymistyczny, jako ilustracja dochodzenia do porządku przez chaos), mogą też zostać potraktowane jako przejawy niespójnych, ale rzeczywistych motywacji technonauki, tak że odsyłająca do nich historiozoficzna koncepcja Bbga sama w sobie nie byłaby niespójna. [213n.]

Może powyższe zestawienie metafor źródłowych dla idei technonauki dobrze pokazuje obrazowość leżącą u jej podstaw, ale – po pierwsze – nie znajdujemy tu nic poza rekonstrukcją stanowiska Bbga, mimo że należało się spodziewać, iż do podbudowania idei techniki Autor doda coś od siebie (zob. 2. akapit niniejszego rozdziału recenzji), po drugie – sugestii z ostatniego rozdziału rozprawy, jakoby metafory techniki miały za podstawę (lub choćby za punkt odniesienia) Bbgowską teorię niepojętości, nie odpowiada to, że wszystkie przykłady Autor zaczerpnął z Paradigmen..., a ta książka należy do okresu dobre 10 lat poprzedzającego teorię niepojętości. Znaczy to, że rozważane metafory Bbg ujmował jeszcze jako źródła krystalizacji pojęć, zgoła nie jako coś od początku do końca niekonceptualnego (niepojętego).

W „Słowie końcowym” mgr Sobieraj zestawia ustalenia całej rozprawy, porządknie je systematyzuje, wyciąga trafne wnioski, by zamknąć rozważania oczekiwaną konkluzją na temat obrazowości idei techniki, obrazowości dziś co prawda zatartej, ale do odzyskania i uwyrażnienia dzięki wprawnemu oku historiozofa.

Bbg jest dla Autora myślicielem nowożytnym, ponieważ traktuje człowieka jako istotę wybrakowaną, która zagrożeniom powodowanym przez braki usiłuje zaradzić nazywając to, co obce, i to, co transcendentne (totalne: Bóg, całość świata), a także kreując własną, całościowo pomysłaną rzeczywistość. Przed wykreowaniem antycypuje ją metaforycznie w

całościowych obrazach (*metaforach absolutnych*), które ukierunkowują człowieka pragmatycznie (tzn. co do motywacji i postaw). [215]

Metaforyczne motywacje, związane z przygodnością historycznego bytowania ludzi i oddziaływania wzajemnego myśli, są dla Bbga bardzo ważne (*Autor dostrzega nawet metafizyczność w metaforach totalnych, absolutnych, ale to teza wątpliwa, gdyż metafizyka jest raczej dziedziną pojęć ogólnych, sferą abstrakcji, a nie żywych, obrazowych skojarzeń*). Oprócz metaforycznych dopuszcza Bbg również racjonalne motywacje ewolucji nauk. [216]

Inaczej niż autorzy starożytni, Bbg *niedwuznacznie* włącza metaforę w antropologiczno-historyczne rozważania nad genezą języka, tak że u niego kognitywne (oswajająco-przedstawiające) struktury metaforyczne łączą się w szersze opowieści, a mętność metafor ułatwiać ma uniwersalne rozprzestrzenienie sensu bądź zadomowienie się – dzięki ich samozrozumiałości – w świecie życia (*tu, na s. 217, wyjątkowo niejasne, bo niegramatyczne zdanie; odczytuję je tak oto: samozrozumiałości metafor sprzyja ich nieprzejrzystość dopasowana do danego świata życia*) [216n.].

Metaforyczność u Bbga nie podlega ani zewnętrznym systemom pojęciowym (w rodzaju koselleckowej „historii pojęć”) [217, 219], ani z góry przyjętym sensom dosłownym (jak miłość Boża u św. Augustyna), niemniej dążność do „ograniczenia polisemii przenośni” [217] jest wyraźnie widoczna w historii.

Już św. Tomasz miał zwrócić uwagę na (*formalną*) diachroniczność metafory polegającą na jej sukcesywnym (*ale koniec końców poznawczo jałowym*) zbliżaniu się do określenia niepojętej transcendencji [217]. Jednak dopiero u Vica tropy artystyczne, w szczególności metafory, nadają samodzielnie sens rzeczywistości, narzucają go jej, *a więc nie są poznawczo jałowe, ich diachroniczność jest realna* [217].

Podobnie jak Richards, Bbg pojmuje znaczenie kontekstowo i uznaje metaforę już to za metafigurę całości języka, już to za jego przygodny element [217n.]. Jest także bliski interakcjonistycznej kognitywistyce w duchu Lakoffa i Johnsona, która podkreśla, że obraz metaforyczny (metaforyczna figura) dostarcza pryzmatu ujmującego i całościowo zabarwiającego rzeczywistość, a także stwierdza, iż u źródeł metafory znajdują się nie elementy zdefiniowane z góry, usystematyzowane (jak w „drzewie Porfiriusza”), lecz banalne skojarzenia (poniekąd ze sfery „świata życia”); skojarzenia te z czasem odeszły do ogólniejszych wspólnych mianowników (np. do beardslayowskich konotacji czy do ecowskich opisów encyklopedycznych) [218].

Kognitywizm Bbga Autor konsekwentnie rzutuje na stanowisko Lakoffa i Johnsona. Według nich metafora ma swoją logikę, jest tworem myślowym i strukturą percepcji

zanurzoną w biologiczno-kulturowych mechanizmach ludzkiego bytowania, a ponadto dostarcza środków („postaci”) całościowego ujmowania (ogarniania) rzeczywistości [218n.]. *(Nieporadne wysłownienie Autora powoduje, że czytelnik może pomyśleć, iż to ja – recenzent – w swojej interpretacji z monografii Mit, metafora, sekularyzacja... wygłaszam pogląd, jakoby metafory dotyczyły w kognitywizmie i u Bbga biologiczno-cielesnej warstwy ludzkiego bytowania, tymczasem – jak rozumiem – Autor ma na myśli tylko tyle, że ja jedynie sygnalizuję przynależność Bbga do kognitywizmu, a poza tym w jego obrębie występuje niezgodny z myślą Bbga biologizm oraz zgodny z myślą Bbg biokulturalizm; w każdym razie na s. 22 wskazanej monografii wyraźnie podkreślam rolę tła kulturowego w kognitywizmie, w zestawieniu z Bbgiem.)*

W 10 punktach [219n.] Doktorant charakteryzuje rozumianą po bbgowsku metaforę m.in. jako źródło pojęć i języka, znaczeniowy naddatek względem pojęć, paradygmatycznie określony zasób wzorców działania oparty na typie biokulturowym (prototypie antropogenetycznym) oraz jako lekarstwo na przerost ambicji teoretycznych.

I wreszcie zwieńczenie rozprawy: Autorskie podsumowanie własnego ujęcia metaforologii techniki. Pan Bartosz Sobieraj przyznaje, że skupił się na nowożytności jako odrębnej epoce historycznej, i w 7 punktach [220] przypomina m.in., że zarysował paradygmat metafory prawdy, metaforykę światła, że odesłał do „*terra incognita*” i do przenośni marynistycznych, jak również mechanistycznych, i że rozpatrzył zagadnienie terminologizacji podatnej na abstrakcję metafory prawdopodobieństwa. Dzięki temu wszystkiemu – zauważa na koniec – można było uzasadnić tezę przyjętą na wstępie, że na rozwój technonauki mają wpływ nie tylko oddziaływania wzajemne koncepcji naukowych (w „*Słowie wstępnym*” *nie napotykamy takiego nawiązania expressis verbis*), lecz także obrazy metaforyczne (określają one postawy badaczy i determinują wyniki badań – *chodzi tu zapewne zwłaszcza o metafory absolutne*) [220].

Zestawienie pozostałych wad i zalet rozprawy oraz ocena końcowa

Oprócz wad i zalet wskazanych we „Wstępie” i „Krytycznym przedstawieniu...” trzeba uwzględnić inne niedociągnięcia i plusy rozprawy, żeby ocena końcowa była adekwatna do zawartości i formy recenzowanego tekstu.

A. Wady

Przed wszystkim uderza kontrast między wyrafinowanym stylem i bezbłędną niemieczyzną bohatera pracy doktorskiej, Hansa Blumenberga, a lichą polszczyzną mgr. Sobieraja.

Mnóstwo niewłaściwych końcówek deklinacyjnych i interpunkcyjnych błędów lub osobliwości (np. stawianie przecinka po „iż”) mocno spowalnia lekturę, a nagminne nieoddzielanie grupy podmiotu od grupy orzeczenia w końcu zaburza logikę zdania [214]. Niedbałości gramatycznej towarzyszy niestaranność komunikacyjna: są liczne miejsca nadzwyczaj niezrozumiałe, z którymi tylko recenzent musi obowiązkowo dawać sobie radę (w ogóle czytelnik za często musi się domyślać, o co chodzi w rozprawie). Pozwolę sobie wyliczyć wszystkie strony, na których natrafiłem na takie miejsca w tekście własnym Autora lub w tłumaczonych przezeń cytatach (naturalnie pominę miejsca wskazane wyżej we „Wstępie”): 17, 20, 27, 29, 33, 40, 42, 45, 49n., 51, 53 p. 125, 55, 77, 79n., 97, 106 p. 278, 139 p. 390, 140, 159n., 161nn., 173 p. 471, 177, 180 p. 490, 188 p. 513, 191n., 195, 199, 201, 213, 217n.

Mniej jest terminów nie wyjaśnionych, jasnych dla Bbga, ale niekoniecznie dla czytelnika. Owe terminy Autor powinien był zastąpić odpowiednikami własnymi. Znajdujemy takie niejasności na ss. 15, 25n., 35, 40, 50, 93, 103, 119, 167. Wspomnieć tu trzeba też o dwu nader szkodliwych, bo dotyczących podstawowych terminów technicznych, dwuznacznościach: po pierwsze, „literalny” znaczy raz „bezpośredni” (obraz w metaforze), innym razem „głęboki” (dosłowny sens metafory) – a nie zawsze łatwo się domyślić, o który sens chodzi w danym miejscu; i po drugie: nie zawsze wiadomo, kiedy Autorowi chodzi o metafory zwykłe, a kiedy o absolutne, jak pisząc o metaforologii Bbga używa rzeczownika „metafora” bez dodatków.

Co do przypisów, to niekiedy brak stron w odsyłaczach bibliograficznych. Ja nie przypuszczam, że Autor nie czytał odpowiednich pozycji, a tylko przejął tu i tam cudze przemyślenia i uzupełnił je tytułami jeno. Poza tym zdarzają się błędne odniesienia przypisów (np. s. 63n.: Koyré zamiast Bbga, p. 295: tu zostajemy odesłani do niewłaściwych przypisów, p. 391: Eco czy Beardsley?).

W paru miejscach nie dopilnowano też domknięcia cudzysłowu (ss. 26, 162, 172 p. 469, 204 p. 545). *Paradigmen...* raz są cytowane jako *Pardigms...*, innym razem jako *Metaphorology...*, a przecież z bibliografii wynika, że Doktorant posługiwał się jednym przekładem.

Wiele do życzenia pozostawiają też styl, składnia, związki frazeologiczne, użycie przyimków, wreszcie terminologia (żargon pseudonaukowy: np. „wgląd”, „eksplicytny”, „zapośredniczenie”; błędy w terminologii łacińskiej; nie podobają mi się też – co widać w 2. części recenzji – stosowane przez Doktoranta przekłady „*Umbesetzung*” i „*Unbegrifflichkeit*”).

Synteza zdecydowanie góruje w rozprawie nad analizą pojęć czy problemów, a przecież i naukowo, i dydaktycznie często o wiele przydatniejsza byłaby analiza myśli tak oryginalnej i wielowarstwowej, a przede wszystkim słabo u nas znanej, jak Bbgowska.

B. Zalety

Największą zaletą rozprawy jest jej kompozycja, która świadczy o tym, że Bartosz Sobieraj wie, czego chce, zna drogi do celu i bez przemierzania mylnych szlaków potrafi go osiągnąć. Już zasadniczy brak zbędnych powtórzeń może nastroić optymistycznie nawet najsurowszego recenzenta. Całość jest zrównoważona, bogata, harmonijna, poszczególne części tworzą kompleks spójny naukowo i oświetlają się nawzajem, co Autor należycie potwierdza podsunowaniem zestrojonym wewnątrz i zewnątrz. Panuje on nad materiałem: potrafi zwięźle i przejrzyście – przynajmniej dla fachowca – przedstawić zależności między koncepcjami i polemiki filozofów. Liczne, poprawne i ciekawe, dobrze zgrane nawzajem i wkomponowane w rozprawę odtworzenia potrzebnych do celów wywodu fragmentów teorii historiozoficznych, metaforologicznych, teologicznych czy metafizycznych świadczą o tym, że zainspirowany Bbgiem Doktorant potrafił twórczo spożytkować dostępne źródła. Omawiając treść pracy recenzent musiał pominąć solidne opisy dotyczące Rorty'ego, Nietzschego, Galileusza, Löwitha, La Mettriego, Davidsona, Locke'a i wielu wielu innych, które nadają jej walor historyczno-dydaktyczny. W sumie, mimo mankamentów wskazanych w (A), pozytywnie oceniam sposób, w jaki Autor posługuje się terminologią fachową, w każdym razie może on przekonać czytelnika do „technonauki”, „świata życia”, „drzewa Porfiriusza”, „kognitywizmu” „interakcjonizmu” i do niejednego jeszcze terminu. Swą siłę retoryczną mgr Sobieraj niewątpliwie zawdzięcza również temu, że stara się być na bieżąco z nowszą literaturą przedmiotu (szczególnie cenne jest przyswojenie Johnsonowej somatycznej teorii metafory). Pojęcia kluczowe definiuje – ich akurat nie pozostawia domyślności czytelnika. Cenne są też rozbudowane przypisy (w stylu bbgowskim), które dostarczają materiału do samodzielnych paragrafów i stanowią dobitne świadectwo żywego zainteresowania Autora przedmiotem, woli kontynuowania badań.

C. Ocena końcowa

Tworzący drugą część recenzji przegląd treści rozprawy z jednej strony dowodzi teoretycznej monolityczności wypracowanej tam wykładni Blumenbergowskiej idei techniki, a z drugiej

strony każe Autorowi zmierzyć się z wypunktowanymi niedociągnięciami, które w dużej mierze są następstwem drobnej nieostrożności w sformułowaniu planu przedsięwzięcia badawczego oraz pewnej nieopatrzności zarówno w określaniu podstaw historiozofii Blumenberga, jak i w ujmowaniu struktur i metamorfoz jego metaforologii.

W „Zestawieniu...” minusy rozprawy przeważają ilościowo nad plusami, ale są głównie natury formalnej, zalety natomiast składają się na to, co przesądza o wartości merytorycznej ocenianej pracy i co skłania do przeświadczenia, że jej Autor jest badaczem poważnym i sumiennym – zdolnym dać odpór krytykom – i że zasługuje na stopień doktora filozofii.

Dlatego stwierdzam, że tekst mgr. Bartosza Sobieraja pt. *Metafory techniki Hansa Blumenberga* czyni zadość wymaganiom stawianym pracom doktorskim, i występuję z wnioskiem o dopuszczenie Autora tekstu do dalszych etapów przewodu doktorskiego.



Warszawa, 20 lipca 2017 roku