

METAFIZYCZNA FUNKCJA NARRACJI – ANALIZA ZAGADNIENIA NA PRZYKŁADZIE HEGLOWSKIEJ *FENOMENOLOGII DUCHA*

Filip Gołaszewski
Uniwersytet Warszawski

Sądę, że na gruncie filozofii długo nie zauważano doniosłości kwestii narracji w kontekście rozważań metafizycznych. Wiele jednak wskazuje na to, że sytuacja stopniowo ulega zmianie. W ostatnim czterdziestoleciu problematyka narracji została wszechstronnie podjęta w kilkutomowym dziele Paula Ricoeura zatytułowanym *Czas i opowieść* (2008a–c). Nawiązując do tego tekstu, David Carr wskazywał na ontologiczne implikacje narracji (2014: 231); Hayden White (1975) analizował z kolei jej rolę w ramach refleksji nad historią. Tematyka ta była również krytycznie rozważana z perspektywy filozofów postmodernistycznych, czego jednym z najgłośniejszych przykładów są obserwacje Jeana-François Lyotarda (1997) dotyczące kresu wielkich narracji. Refleksje wspomnianych filozofów – do pewnego stopnia wyjątkiem może tu być optyka autora *Kondycji ponowoczesnej* – nie stawały w centrum uwagi metafizycznego charakteru narracji. W związku z tym wydaje się, że kwestia ta pozostaje nadal analitycznie otwarta i niezmiernie intrygująca.

W artykule zamierzam przyjrzeć się tej sprawie, łącząc kilka perspektyw badawczych. Najpierw zwięźle scharakteryzuję metafizyczną funkcję narracji, następnie opiszę paradygmat, który akcentuje związek narracji ze sferą fikcji i przeciwstawia ją refleksji nad naturą rzeczywistości. Dalej pokażę, w jaki sposób ten schemat myślowy został przekroczony w Heglowskiej *Fenomenologii ducha*. Dzieło to będę interpretował jako rodzaj filozoficznej narracji na temat świadomości, która – zgodnie ze słowami autora – „musi

przejsć wszystkie szczeble kształtowania się ducha ogólnego od strony ich treści, ale ujmując je jako postacie, które duch już z siebie zrzucił, jako etapy drogi już wytyczonej i utorowanej” (Hegel 1963: 39). W tym kontekście formalne powinowactwo opowieści Hegła z *Ulyssesem* Jamesa Joyce’a zostanie odsłonięte za pomocą analizy narratologicznej. W podsumowaniu nakreślę wylaniające się z tych rozważań dalsze perspektywy badawcze.

Narracja wydaje się zjawiskiem odsyłającym do sfery określanej przez Hegła mianem ogólności. Pierwsze rozdziały *Fenomenologii ducha* pokazywały, w jaki sposób partykularność zmysłowości, cech oraz indywidualnych określeń jest zapośredniczona w medium powszechnym, inaczej nazywanym ogólnością (Hegel 1963: 126, 137). Jak podkreślał Hegel: „to, co ogólne, stanowi prawdę zmysłowej pewności, a mowa tylko tę prawdę wyraża” (1963: 118). Narracja zaś jest zjawiskiem, które istnieje i rozwija się za pośrednictwem mowy oraz języka. Posługując się heglowską pojęciowością, powiemy więc, że opowieść jest tym, co pozwala nam wyrazić prawdę ogólności. Przekładając tę obserwację na bardziej współczesną nomenklaturę, można przyjąć, że z uwagi na swój transdyscyplinarny charakter i zastosowanie narracja ma wymiar uniwersalny. W tym kontekście stawiam hipotezę, że jest ona strukturą organizującą rozumienie rzeczywistości.

W podobnym duchu Jerzy Trzebiński twierdził, że „narracja jest sposobem rozumienia świata przez ludzi” (2001: 87). W swoim wywodzie koncentrował się jednak na hermeneutycznym znaczeniu narracji i wskazywał na jej psychologiczne ugruntowanie w postaci schematu poznawczego. Na metafizyczny wymiar narracji można tymczasem spojrzeć nie tyle od strony procesów psychicznych, ile raczej struktury myślenia. W ten sposób narracja ujawnia się jako zdolność do organizowania różnych dyskursów, zarówno literackich, historycznych, filmowych czy malarskich, jak i filozoficznych. Ten ostatni aspekt nie wybrzmiewa jednak w literaturze filozoficznej wystarczająco doniosłe, co może być związane z obecnością pewnego przesądu myślowego, który w dalszej części artykułu postaram się bliżej zdefiniować.

Badacze (zob. np. Karczewski 2016: 47) uznają, że klasyczną definicję narracji przedstawił w *Poetyce* Arystoteles, gdy stwierdził:

w sztuce naśladowczej wyrażonej w formie opowiadania i jednorodnym wierszu [...] fabuła powinna być ułożona w sposób dramatyczny i obejmować jedną, całą i skończoną akcję, posiadającą początek, środek i koniec, aby podobnie jak cała i jednolita istota żyjąca mogła ona dostarczyć właściwej przyjemności. (Arystoteles 1988: 357)

Niektórzy autorzy podają w tym kontekście niepodpartą tekstem źródłowym następującą definicję narracji u Arystotelesa: „opowieść posiadająca początek, środek i koniec oraz wiążący je główny wątek” (Garbula 2020: 75; zbliżoną wersję można znaleźć w artykule Borkowskiego – 2018: 149). Zauważalne w tych dwóch definicjach przekształcenie *definiendum* nie jest obojętne dla samego zagadnienia. Fabuła jest wprawdzie terminem, który uznaje się za pokrewny narracji, jednak obecnie wyraźnie rozgranicza się obydwie zjawiska.

W ujęciu Mieke Bal narracja to fenomen szerszy, który obejmuje pojęcie fabuły, jednak nie może zostać do niego zredukowany, ponieważ: „Fabuła [*fabula*] to układ powiązanych logicznie i chronologicznie wydarzeń, sprowokowanych lub doświadczonych przez aktorów [*actors*] i przedstawionych w określony sposób” (2012a: 3). Narracyjny porządek prezentacji zdarzeń nie musi być identyczny z ich fabularnym, chronologicznym układem, co jest wystarczającą podstawą do rozróżnienia obydwu terminów. Warto zatem podkreślić, że w samym tekście Arystotelesa pojęcie narracji nie występowało w *definiendum*, zaś właściwa definicja określała sposób ustrukturyzowania fabuły w obrębie sztuki naśladowczej.

Mimo zdarzających się w tej materii nieścisłości samo znaczenie ustaleń Arystotelesa dla ukształtowania refleksji na temat narracji jest jednak bezdyskusyjne. Starożytny Grek nakreślił pewien sposób myślenia, z duchem którego podążyły rzesze myślicieli późniejszych epok. Kluczowy okaże się przy tym kontekst, w jakim autor *Metafizyki* usytuował refleksję dotyczącą natury opowieści. Jak pokazywały przywołane wcześniej przykłady, często twierdzi się, że najważniejszym dziełem była w tym wypadku *Poetyka*, traktująca o problemach obecnie przypisywanych dyscyplinie literaturoznawstwa. W rzeczywistości nie mniej istotnym tekstem była *Retoryka*, w której we fragmentach poświęconych funkcji *narratio* Arystoteles podkreślał: „mowa jednak składa się z dwu elementów: z elementu niezależnego od sztuki mówcy (wszak nie jest on sprawcą czynów, o których mówi) i z elementu, który jest od jego sztuki zależny” (1988: 283). Aby uniknąć dalszych nieporozumień, należy w tym miejscu zdecydowanie podkreślić, że Arystoteles wyłącznie w kontekście tego drugiego elementu zastosował pojęcie narracji. Takich terminów jak „mowa” i „opowiadanie” nie traktował bowiem jako synonimów i podkreślał, że „wiele mów nie musi zawierać opowiadania” (Arystoteles 1988: 284). Zdaniem Arystotelesa mowy dotyczą spraw różnych i niezależnych od umiejętności mówcy, zaś tym, na co ma on realny wpływ, jest jego zdolność opowiadania. Precyzując, należy przyjąć, iż oznacza to, że kwestia narracji nie jest istotowo związana ze sfe-

raż faktów, lecz z samą sztuką opowiadania. Sposób mówienia nie decyduje tymczasem o tym, czy mamy do czynienia z mową poety, czy historyka, rozstrzygający jest bowiem status zdarzeń. Jak podkreślał Arystoteles:

zadanie poety polega nie na przedstawieniu wydarzeń rzeczywistych, lecz takich, które mogłyby się zdarzyć, przy czym ta możliwość opiera się na prawdopodobieństwie i konieczności. Historyk i poeta różnią się przecież nie tym, że jeden posługuje się prozą, a drugi wierszem, bo dzieło Herodota można by ułożyć wierszem i mimo to pozostałoby ono historią, jak jest nią w prozie. Różnią się oni natomiast tym, że jeden mówi o wydarzeniach, które miały miejsce w rzeczywistości, a drugi o takich, które mogą się wydarzyć. (Arystoteles 1988: 329–330)

Z przywołanych fragmentów wylania się pewne rozumienie zjawiska narracji, uwypuklające jego związek ze sferą możliwości. Po pierwsze, narracja jest tym, co w odróżnieniu od zdarzeń lub faktów pozostaje zależne od sztuki mówcy. Innymi słowy, jest ona tym, co leży w ramach jego kompetencji i znajduje się w obrębie indywidualnych możliwości. Na rzeczywistość zaś mówca nie ma tego rodzaju wpływu. Po drugie, narracja jest zjawiskiem występującym w ramach dyscyplin retorycznych oraz w kontekście poetyki. Ta druga dyscyplina zajmuje się przy tym badaniem sztuki poetyckiej (Arystoteles 1988: 315), a zgodnie ze słowami Arystotelesa zadanie poety dotyczy przedstawienia zdarzeń możliwych lub prawdopodobnych, a nie rzeczywistych. Przekładając te obserwacje na bardziej współczesną pojęciowość, można powiedzieć, że poetyka zajmuje się fikcją, a nie faktami. W dalszej części artykułu będę określał zaproponowaną tu rekonstrukcję narracji jako specyficznego ujęcia relacji między fikcją a rzeczywistością mianem paradygmatu arystotelesowskiego. Z pewnością nie jest to jedyne możliwe odczytanie tekstów oraz intencji Arystotelesa. Sądzę, że może się ono jednak okazać płodne w kontekście wytłumaczenia stosunkowo niewielkiej uwagi poświęconej w kulturze zachodniej refleksji nad relacją łączącą narrację i metafizykę.

Ponieważ w recepcji spuścizny Arystotelesa niekiedy wiąże się narrację zaledwie z domeną poetyki i w dodatku nie odróżnia się jej od pojęcia fabuły – co ukazywały zaprezentowane wcześniej przykłady – w efekcie dochodzi do faworyzacji związku opowiadania ze sferą zdarzeń fikcyjnych kosztem tych faktycznie istniejących. Uwzględnienie *Retoryki* komplikuje ten obraz, uzupełnia go bowiem o aspekt określonego układu faktów za

sprawą zdolności opowiadającego. Również w kontekście związków łączących narrację z metafizyką dzieło nie przychodziło jednak z pomocą, a wręcz zdawało się utrudniać wgląd w ich naturę.

Dla Stagiryty retoryka nie była wszak dyscypliną filozoficzną. Jak zaobserwowała Joanna Kiereś-Łach: „Arystoteles natomiast oddzielił retorykę od filozofii, gdyż oddzielił dyscypliny praktyczne od teoretycznych i przestrzegał przed mieszaniem ich właściwych metod i sposobów dowodzenia” (2015: 188). Tego rodzaju klasyfikacja miała tymczasem niebagatelne znaczenie dla metafizyki – dyscypliny *par excellence* filozoficznej – czego konsekwencje można dostrzec, zwracając uwagę na to, jak Arystoteles definiował jej przedmiot. Twierdził, że metafizyka jest „wiedzą o bycie jako takim, branym ogólnie” (Arystoteles 1983: 273), podczas gdy „Bytem nazywa się to wszystko, co istnieje” (Arystoteles 1983: 274). Ponieważ metafizyka zajmowała się wszystkim, co istnieje, narracja zaś dotyczyła przede wszystkim sfery możliwości, to związek między obydwoma pojęciami stawał się odległy, o ile w ogóle mógł zostać dostrzeżony. Sądzę, że długotrwałą konsekwencją tego sposobu myślenia – modyfikowaną w początkach obecnego stulecia (Poręba 2014: 36) – okazało się wyprowadzenie problematyki związanej z modalnością poza obręb rozważań dotyczących natury rzeczywistości oraz ustanowienie problematycznego dystansu między narracją i metafizyką.

Należy oczywiście podkreślić, że nie jest to jedyne możliwe odczytanie związków między metafizyką i narracją u Arystotelesa. W dziele zatytułowanym *Metafizyka* występują bowiem pojęcia, które można wiązać z opowieścią, takie jak: „sposób”, „początek”, „konieczne”, „wcześniejsze” i „późniejsze”. W związku z tym można postarać się opisać wspólnotę kategorii konstytuujących Arystotelesowskie rozumienie metafizyki z narracją pojętą jako struktura myślenia. W dalszej części artykułu rezygnuję jednak z tej drogi interpretacyjnej, ponieważ nie wydaje mi się ona dostatecznie uzasadniona.

Oprócz przywołanych wcześniej argumentów dotyczących rozłączności retoryki i filozofii należy również podkreślić, że we wspomnianym dziele sam Arystoteles bezpośrednio nie powiązał wskazanych kategorii z tematem narracji. Ponadto istnieją przesłanki, które przemawiają za tym, że tego rodzaju związek powinien odrzucić. Należy bowiem zauważyć, że samo pojęcie opowieści (będące w tym wypadku ekwiwalentem narracji) wystąpiło w *Metafizyce* wyłącznie jeden raz – w ustępie 983b. Pojawiło się zaś w kontekście starożytnych, którzy „układali opowieści o bogach” (Arystoteles 1983: 11). Zdaniem Arystotelesa opowieści na temat Okeanosa

i Tetydy są przykładami narracji wyjaśniających genezę pierwszych przyczyn. Trzeba jednak podkreślić, że w przywołanym fragmencie stosunek Greka do tego rodzaju narracji jest zdystansowany i raczej sceptyczny; pisał bowiem: „czy rzeczywiście ten pogląd na przyrodę jest pierwotny i starożytny, to może być niepewne” (Arystoteles 1983: 12). Ponadto w ujęciu Arystotelesa to właśnie metafizyka jest nauką zajmującą się poszukiwaniem pierwszych przyczyn, podczas gdy opowieści o bogach nie są ani przykładem nauki, ani właściwą ilustracją praktyki filozoficznej. W tym kontekście zostały one odróżnione od badań pierwszych filozofów (Arystoteles 1983: 10–14), Pitagorejczyów (Arystoteles 1983: 17–21) i Platoników (Arystoteles 1983: 21–23).

Współczesną nauką, która pod niektórymi względami przekroczyła horyzonty arystotelesowskiej poetyki, jest narratologia. W kanonicznej – zdaniem Agaty Sadzy (2013: 238) – pracy autorstwa Mieke Bal, zatytułowanej *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, owa dziedzina została zdefiniowana następująco: „**Narratologia** jest zbiorem teorii narracji, tekstów narracyjnych, obrazów, widowisk, wydarzeń; kulturowych artefaktów, które «opowiadają pewną historię»” (Bal 2012a: 1). *Definiens* w cytowanym sformułowaniu wyznacza zakres tematów nieporównywalnie bogatszy niż klasyczne ujęcie autora *Metafizyki*. Warto podkreślić, że dla analityka z orientacją strukturalistyczną narracja nie dotyczy wyłącznie sfery tekstów, tym bardziej zaś tekstów jednego rodzaju. Z tego względu badacze poruszający się na gruncie narratologii wypracowali narzędzia umożliwiające analizę szeroko pojętych zjawisk, w których rozpoznawalne są znamiona opowieści. W moim przekonaniu dyscyplina ta oferuje również najbardziej obiecujące metody w kontekście filozoficznej analizy narracji oraz jej uwarunkowań metafizycznych. Zgodnie z ujęciem Bal, scharakteryzowanym w późniejszym tekście z roku 2002, zatytułowanym *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*: „«Narracja» to więc pojęcie transdyscyplinarne, natomiast «narratologia» jest systematycznym badaniem opisywanego przez to pojęcie zjawiska, które zostało wypracowane w dziedzinowej niszy literaturoznawstwa” (2012b: 33). Rozpoznanie transdyscyplinarnego charakteru pojęcia narracji samo w sobie wykracza poza paradygmat arystotelesowski, który filozof bezpośrednio wiązał z domeną poetyki i retoryki, co utrudniało możliwość dostrzeżenia metafizycznego charakteru narracji. Ponadto narratologię, dostarczającą metod do badania zjawiska narracji, cechuje transgresywny potencjał, umożliwiający połączenie rozmaitych dyscyplin naukowych. Bal, rekapitułując zdobyte w toku wieloletnich studiów doświadczenia, podkreślała:

uważalam narracje za uprawnione pole badań właśnie dlatego, że **nie** ogranicza się ono do żadnej dyscypliny akademickiej. Narracja to tryb, nie gatunek literacki. Jest żywa i aktywna jako siła kulturowa, nie zaś jako pewien typ literatury. Stanowi ona wielki zasobnik bagażu świata i zachodzących w nim niezrozumiałych zdarzeń. (Bal 2012b: 33)

Z uwagi na wskazaną powszechność narracji niektórzy badacze uznali, że możliwość jej naukowego zastosowania jest problematyczna. Przykładowo Tadeusz Borkowski twierdził, że pojęcie narracji aplikowane do wszelkiego rodzaju wypowiedzi zdaje się pozbawione potencjału porządkowania wiedzy, co z kolei postrzega się jako niezwykle cenny walor analiz z zakresu humanistyki (2018: 152). Obserwacje Bal pozwalają jednak postawić hipotezę o metafizycznych implikacjach omawianego pojęcia. Bogactwo kontekstów oraz mnogość dyscyplin, w ramach których pojęcie narracji ujawnia swoją użyteczność, sugeruje jego wysoką ogólność. Wbrew Borkowskiemu zjawisko to można zinterpretować jako objaw pozytywny. W tym wypadku trzeba jednak podkreślić, że punkt widzenia metafizyki jest odmienny względem szczegółowej perspektywy nauk humanistycznych. Większy stopień ogólności pojęcia nie oznacza w tym kontekście wady, a wręcz przeciwnie – jest jego zaletą.

Arystoteles uważał, że metafizyka nie jest „żadną z tzw. nauk szczegółowych, bo żadna z tych nauk nie bada ogólnie Bytu jako takiego” (1983: 71). Metafizyka, będąca domeną filozofii, zajmowała się zaś badaniem pierwszych przyczyn i zasad, dzięki czemu umożliwiała zdobycie mądrości. Zdaniem starożytnego Greka „wiedza dotycząca wszystkich rzeczy musi należeć do tego, kto posiada w najwyższym stopniu wiedzę ogólną” (Arystoteles 1983: 7). Metafizyka od swych najdawniejszych początków poszukiwała zatem pojęć w możliwie najwyższym stopniu ogólnych, które na skutek uniwersalnej swoistości pozwalają uchwycić i zrozumieć bogactwo ludzkich sposobów doświadczania świata. Dziś wydaje się, że narracja jest pojęciem, które w efekcie swej transdyscyplinarności ma tego rodzaju potencjał. Na współczesne losy tego konceptu – a zatem jego interdyscyplinarną płodność oraz popularność wykraczającą poza obszar akademickiego dyskursu – można więc spojrzeć jak na przykład odsłonięcia metafizycznej swoistości, wcześniej zakrytej na skutek dominacji paradygmatu arystotelesowskiego.

Historyczna analiza tego procesu to jednak temat wymagający odrębnego i obszernego studium. W ramach tego artykułu przedstawię nato-

miast zorientowaną na tematykę narracyjną interpretację klasycznego dzieła z zakresu historii filozofii. Hegłowska *Fenomenologia ducha* jest tekstem o niewątpliwym znaczeniu dla dziejów myśli filozoficznej i chociaż książka ta była komentowana wnikliwie i wielokrotnie, to jednak jej narracyjna struktura, zarówno w wymiarze formalnym, jak i merytorycznym, nie została dotychczas obdarzona takim stopniem uwagi, na jaki zasługuje. Bliższe spojrzenie na tekst Hegła pod wskazanym kątem pozwoli za to ukazać metafizyczne implikacje narracji. W tym celu najpierw zarysuję horyzont, na tle którego prowadzone były dotychczasowe badania nad strukturą opowieści przedstawionej w dziele z 1807 roku. Następnie zwrócę uwagę na marginalizowany dotychczas aspekt tych analiz. W tym kontekście wykażę, na czym polega użyteczność aparatury narratologicznej przy rozważaniu dzieła związanego z filozoficznym kanonem. Uzyskany na tej podstawie wgląd w strukturę wywodu Hegła pozwoli na dookreślenie charakteru narracji metafizycznej. Osiągnięte wyniki dadzą z kolei okazję do nakreślenia horyzontów dalszych badań z zakresu metafizyki. W analizach tego rodzaju koncentracja na wymiarze narracyjnym rokuje bowiem nadzieję na zgromadzenie nowych wglądów teoretycznych, które mogą wykraczać poza z gruntu sceptyczną orientację postmodernizmu.

Podjęcie do *Fenomenologii ducha* od strony narracyjnej nie jest zabiegiem całkowicie nowatorskim. Wielu badaczy zwróciło uwagę na podobieństwa tekstu Hegła do popularnej w XIX wieku literackiej formuły *Bildungsroman* (Royce 1919: 147–156; d'Hondt 1966: 323–337). Berliński myśliciel był wszak zafascynowany ideą opowieści dotyczącej kształtowania i rozwoju bohatera, którą na gruncie niemieckim do perfekcji doprowadził podziwiany przez niego Johann Wolfgang von Goethe (2020). *Fenomenologia ducha* zaadaptowała pokrewną koncepcję na potrzeby narracji filozoficznej, prezentowała bowiem historię o kształtowaniu i rozwoju świadomości w kierunku Wiedzy Absolutnej. Główna bohaterka wywodu Hegła – świadomość naturalna – wraz z rozwojem opisanych w książce wydarzeń zdobywała mądrość, umożliwiającą przemianę własnej natury. We wstępie zostało to objaśnione następująco: „szereg form, które świadomość przechodzi na tej swojej drodze, stanowi raczej szczegółową historię kształtowania się [*Bildung*] samej świadomości w naukę” (Hegel 1963: 99). Kolejne doświadczenia prowadziły do transformacji świadomości w nowe postaci wiedzy, z których każda została przez Hegła wyróżniona odrębną nazwą. W ten sposób pewność zmysłowa (Hegel 1963: 113) rozpoczynająca drogę świadomości przekształcała się w formę postrzeżenia (Hegel 1963: 130), to zaś uległo transformacji w doświadczenie nazywane siłą i rozsądkiem (He-

gel 1963: 151, 155). Poszczególne rozdziały *Fenomenologii ducha* ukazywały zatem perypetie świadomości na drodze do nauki. We wstępie Hegel zapowiadał: „gnając siebie ciągle naprzód ku swojej prawdziwej egzystencji, świadomość osiągnie wreszcie szczebel, na którym pozbędzie się złudzenia” (Hegel 1963: 110). Proces oswoadzania bohaterki narracji ze złudzeń powtarzał się na kolejnych etapach wywodu i ostatecznie prowadził do przeobrażenia świadomości w Wiedzę Absolutną (Hegel 1963: 110).

W ramach całej opowieści zostało wyróżnione pięć głównych etapów. Pierwszy z nich określono mianem świadomości, następnie wyszczególniona została forma samowiedzy, która uległa przeobrażeniu w rozum, aby wreszcie osiągnąć postać duchową. Zwieńczeniem tego ostatniego momentu podróży była zaś Wiedza Absolutna. Zgodnie ze słowami Hegła: „ostatnia postać ducha, czyli duch, który swej pełnej i prawdziwej treści nadaje zarazem formę jaźni i dzięki temu zarówno realizuje swe pojęcie, jak i pozostaje w tej realizacji w obrębie swego pojęcia, jest wiedzą absolutną” (1965: 415).

W tym kontekście formuła *Bildungsroman* odcisnęła wyraźne piętno zarówno na formalnej, jak i merytorycznej stronie *Fenomenologii ducha*. Patrząc od tej pierwszej strony, można zauważyć, że kolejne rozdziały książki przedstawiały nowe wcielenia głównej bohaterki wywodu – zgodnie z zaproponowaną w *Bildungsroman* linearną wizją rozwoju postaci. Natomiast rozpatrując sprawę z punktu widzenia filozoficznej konieczności opisanych transformacji, uzasadnieniem okazywała się nowatorska idea substancji, która zastępowała klasyczny, zorientowany na stabilną niezmienność paradygmat (Arystoteles 1983: 297–300) wizją dynamicznej i procesualnej podbudowy występujących w świecie zjawisk. Ten merytoryczny wymiar reprezentowało zaś pojęcie **Ducha**. Zgodnie ze słowami Hegła „jako substancja jest duch niezachwianym i sprawiedliwym równaniem się sobie samemu”, podczas gdy „substancja ta jest w równym stopniu ogólnym dziełem [*Werk*], które powstaje dzięki działalności każdego i wszystkich jako ich jedność i równość; jest ona bowiem bytem dla siebie, jaźnią, działaniem” (1965: 5). Rozumienie substancji w kontekście działania prowadziło do redefinicji tego pojęcia na skutek przesunięcia akcentu z niezmienności na zmienność. W przedmowie Hegel podkreślał: „stawanie się substancji jest w sposób nieprzerwany przechodzeniem w zewnętrżność, czyli w istnienie, w byt dla kogoś innego” (1963: 55).

Scharakteryzowane właśnie aspekty niezwyklej opowieści Hegła zostały dobrze rozpoznane przez badaczy zajmujących się jego klasycznym tekstem. Narracyjny kunszt *Fenomenologii ducha* zdecydowanie jednak wy-

kracza poza wizję opowieści zaproponowaną na gruncie paradygmatu *Bildungsroman*, co z kolei nie zostało dotychczas wnikliwie przebadane w literaturze okolohegłowskiej. W tym kontekście Allen Speight argumentował, że narracyjna struktura *Fenomenologii ducha* ma cechy właściwe zarówno komedii i tragedii, jak i *Bildungsroman*, w związku z czym żadna z wymienionych form nie może jej zdefiniować (2001: 16–17). Frederick Jameson zaś odrzucał wskazany paradygmat literaturoznawczy, ponieważ uważał, że trudno go uzgodnić z funkcją takich doświadczeń jak pewność zmysłowa lub dialektyka Pana i Niewolnika, które nigdy nie zostają ostatecznie przekroczone w porządku opowieści (2010: 16–17). Z kolei Derrida zwrócił uwagę na formalne podobieństwo tekstu Hegla do pomnikowego dzieła Jamesa Joyce’a – *Ulyssesa* (za: Mahon 2007: 8). Zdaniem Petera Mahona zasugerowana przez Derridę hegłowskość *Ulyssesa* wiązała się z hipermnezją obydwu tekstów, innymi słowy – każdy z nich był metaforą rezerwuaru pamięci kulturowej dzięki logice zapośredniczenia gromadzącej wszystkie istotne dzieła zachodniej literatury (Mahon 2007: 7). Sądzę, że obserwację tę można pogłębić, odsłaniając formalną analogię między obydwoma narracjami. Podobieństwa łączące opowieść Joyce’a z historią świadomości naturalnej na drodze w kierunku Wiedzy Absolutnej staną się wyraźniejsze dzięki metodom oferowanym przez narratologię. W tym kontekście posłużyć się pojęciem fokalizacji, wprowadzonym przez Gérarda Genette’a, a następnie zmodyfikowanym przez Mieke Bal. Za najważniejszą cechę łączącą narrację Hegla i Joyce’a uznaję przy tym multiperspektywiczność. Pojęcie fokalizacji pozwoli dookreślić i rozwinąć wskazane podobieństwo.

Kwestia narracji przelomowego dzieła Joyce’a była wielokrotnie podejmowana przez badaczy. Monika Fludernik opisywała rozwój powieściowej narracji, zwracając uwagę na techniczne aspekty procesu (1986: 15–40). Bogactwo zagadnień z pogranicza literaturoznawstwa, poetyki i narratologii, które można odnaleźć w *Ulyssesie*, to jednak przedmiot wymagający osobnych studiów. W tym miejscu interesuje mnie jedynie kwestia multiperspektywiczności, do której analizy użyteczna wydaje się kategoria fokalizacji w wersji opracowanej przez Bal. O ile dla Genette’a termin ten dotyczył relacji między narratorem i bohaterem, o tyle w ujęciu holenderskiej teoretyczki kultury wskazywał na różnicę między fokalizatorem a przedmiotem jego percepcji. W drugiej części książki Joyce’a powrót bohatera z cmentarza został opisany następująco:

Pan Bloom przechodził, osłonięty krzewami, obok smutnych aniołów, krzyży, strzaskanych kolumn, rodzinnych krypt, kamiennych

nadziei modlących się z uniesionymi oczyma, serc i rąk starej Irlandii. Sensowniej byłoby wydać pieniądze na coś dobroczynnego dla żywych. Módl się za spoczynek duszy... Czy ktokolwiek naprawdę? Zakopali go i załatwili go. Jak węgiel do piwnicy. (Joyce 2013: 138–139)

W przywołanym fragmencie doszło do zmiany narracyjnego agensa, która nie została klarownie zakomunikowana czytelnikom. Pierwsze zdanie wypowiedział bowiem narrator ekstradiegetyczny, przyglądający się z zewnątrz spacerowi bohatera. Status kolejnego zdania wydaje się niejasny. Podmiotem wypowiedzi może być nadal uprzedni narrator lub ten, który dopiero zostanie wprowadzony w dalszej części narracji. W kolejnych zdaniach obserwujemy bowiem zmianę focalizacji. To Bloom jest agensem nakłaniającym samego siebie do modlitwy, ciąg myśli zaś prezentuje jego wewnętrzny monolog. Narracja przedstawia zatem przemieszczenie focalizacji z perspektywy ekstradiegetycznej na intradiegetyczną. W tej mierze jest to także ilustracja zjawiska multiperspektywiczności, z którego Joyce korzystał w swojej twórczości wielokrotnie.

Możliwa jest też odmienna interpretacja zacytowanego fragmentu, w ramach której już w drugiej połowie pierwszego zdania za pomocą mowy pozornie zależnej Joyce wprowadził do narracji polifoniczną świadomość Blooma. Jej obecność uwyrażnia się przez ironiczny dobór określeń – przykładowo zwrot „kamiennych nadziei modlących się z uniesionymi oczami” – właściwych pragmatykowi ukształtowanemu w określonym kontekście religijno-kulturowym.

Zdaniem Roberta Humphreya w *Uliście* zostały zdefiniowane trzy dominujące perspektywy narracyjne, związane z trójką głównych bohaterów: Sephenem Dedalusem, Leopoldem Bloomem oraz jego żoną Molly Bloom (Humphrey 1958: 83). Zmiany tych perspektyw często nie były przedstawiane czytelnikom w sposób przejrzysty, albowiem różnica między perspektywą mówiącego a patrzącego nie zostawała uwydatniona.

W *Fenomenologii ducha* – podobnie jak w tekście Joyce’a – można wyróżnić trzy dominujące perspektywy narracyjne. Pierwsza związana jest z optyką świadomości naturalnej, której doświadczenia zostały opisane w kolejnych rozdziałach książki, i „z tego punktu widzenia można je uważać za drogę naturalnej świadomości dążącej do wiedzy prawdziwej” (Hegel 1963: 98). Druga perspektywa wprowadzała spojrzenie Absolutu, w porządku chronologicznym omówione dopiero w ostatnim rozdziale książki, jednakże w kontekście formalnym występujące od samego początku opowieści. He-

gel podkreślał bowiem, że „absolut, gdyby sam w sobie i dla siebie nie był już i nie chciał być w naszym posiadaniu [*bei uns*], kipłby sobie na pewno z takiego fortelu” (1963: 94), polegającego na poprzedzeniu aktu poznania epistemologią krytyczną. Trzeci – najbardziej enigmatyczny – punkt widzenia uwzględniał spojrzenie zewnętrzne, które Hegel określał mianem „bytu dla nas” (1963: 110).

W toku narracji dochodziło do nieustających zmian owych trzech perspektyw i chociaż każda została dookreślona za pomocą charakterystycznych metod lingwistycznych, to jednak Hegel nie zawsze stosował je konsekwentnie i przejrzyście. Z tego względu rozwijana w *Fenomenologii ducha* narracja wielokrotnie mogła wywoływać konfuzję czytelnika, niekiedy prowadząc do pozornego zignorowania zasady wyłączonego środka i sformułowania zdań, które jednocześnie postulowały i obalały głoszoną przez siebie tezę. Przykładowo w końcowych fragmentach rozdziału *Sila i rozsydek* czytelnik dowiadywał się, że:

Świadomość staje się czymś **dla siebie**, jest **rozdzieleniem tego, co rozdzielone nie jest**, czyli jest **samowiedzą**: Ja **odróżniam siebie od siebie samego, a jednocześnie bezpośrednio wiem o tym, że to, co zostało odróżnione, nie jest różne**. (Hegel 1963: 193)

Zdanie to wydaje się głosić sprzeczność, albowiem podmiot dokonuje na sobie aktu rozdzielenia, jednocześnie wiedząc, że odróżnione elementy faktycznie nie są różne. Hegel twierdzi więc, że w podmiocie zarazem występuje różnica i jej brak. Pojawiająca się w tym fragmencie sprzeczność rzeczywiście jest tylko pozorna, albowiem zasugerowane stany podmiotu zostały skonstatowane z dwóch różnych perspektyw narracyjnych. Główna trudność polega na tym, że owo przemieszczenie nie zostało wyraźnie zakomunikowane czytelnikom, stając się źródłem zamierzonej – lub niezamierzonej – konfuzji po stronie interpretującego tekst.

Stosowane przez Mieke Bal pojęcie fokalizacji pozwala jednak rozjaśnić wskazane komplikacje. Warto w tym kontekście przywołać następującą obserwację badaczki:

widzenia nie można jednak ujmować wyłącznie w kategoriach techniczno-wizualnych. W odrobinę metaforycznym, ale nieodownym znaczeniu widzenia jako obrazowania – nieidentycznego z wyobraźnią, choć bliskiego jej – w widzeniu mamy do czynienia

nia zarówno z samym patrzeniem, jak i z interpretowaniem, które obecne jest w czytaniu literatury. (Bal 2012b: 63)

Właśnie w tym rozumieniu – zaplatającym postrzeganie z aktem hermeneutycznym – podejście narratologiczne oferuje świeże spojrzenie na tekst Hegla. W ten sposób intradiegetyczna perspektywa okazuje się bowiem tożsama z ektradiegetycznym aktem interpretacji. Zarezerwowane dla sztuk percepcyjnych pojęcie perspektywy ujawnia swój hermeneutyczny potencjał na skutek jego narratologicznej trawestacji, dla której focalizacja wyznacza konceptualne ramy. Posłużenie się w kontekście *Fenomenologii ducha* rozróżnieniem między opowieścią a focalizatorem pozwala dookreślić tożsamość podmiotu percepcji, który postrzegał opisywane w dziele zdarzenia.

W przypadku zacytowanego zdania z końca rozdziału *Sila i rozsądek* focalizator zmienił się kilkukrotnie. W pierwszym członie podmiotem percepcji był ektradiegetyczny focalizator związany z trzecią instancją narracyjną *Fenomenologii ducha*. Chociaż opisane w zdaniu wydarzenie dotyczy świadomości, która „staje się czymś dla siebie”, to jednak sam proces nie był oglądany z jej perspektywy. Scharakteryzowane tu przeobrażenie zachodziło z punktu widzenia czytelników, dla bohaterki wywodu zaś jeszcze się nie dokonało. Po dwukropku focalizacja uległa kolejnej zmianie – tym razem agensem wypowiedzi była samowiedza. Z jej perspektywy w podmiocie występowała różnica, której świadomość nie potrafiła jeszcze dostrzec. Zasadą samowiedzy – która w porządku chronologicznym została wyeksponowana dopiero w kolejnym rozdziale *Fenomenologii ducha* (Hegel 1963: 200) – było refleksyjne odniesienie do własnego Ja. Warunkiem tego rodzaju samozwrotnego zachowania jest wprowadzenie różnicy do jednolitej struktury podmiotu. Myślenie o sobie samym oznacza samowiedzę, która nigdy nie jest biernym, czysto receptywnym aktem na podobieństwo doznania zmysłowego, lecz zawsze wprowadza pewien dualizm w obrębie własnej tożsamości. Pod koniec rozdziału *Sila i rozsądek* owa zasada nie może być dla czytelnika jasna, ponieważ zostanie uzasadniona dopiero w ramach kolejnego doświadczenia świadomości.

Przykład Hegłowskiej *Fenomenologii ducha* pozwala określić funkcję narracji w rozważaniach metafizycznych. Magdalena Rembowska-Plucienik podkreślała, że narracja to „konstrukt, powstający dzięki kooperacji między autorem i czytelnikiem”, i dlatego można ją opisać jako „model kognitywnej mnogości” (2013: 28). W tekście Hegla ten rodzaj kooperacji został uwzględniony za sprawą focalizacji trzeciej instancji narracyjnej.

Uwzględnienie perspektywy czytelnika w postaci jednego z nieredukowalnych elementów przedstawionej opowieści zmusza do rewizji paradygmatu arystotelesowskiego. Połączenie ekstradiegetycznej optyki czytelnika z intradiegetycznym głosem fokalizatora prowadzi bowiem do wniosku, że sfera zdarzeń możliwych jest nieodzowną częścią narracji metafizycznej. Jeśli spojrzenie czytającego rzeczywiście ma być częścią opowiadanej historii, to sama narracja musi strukturalnie uwzględniać możliwość nieskończonej liczby interpretacji wynikających z indywidualnych odmienności między empirycznymi czytelnikami. Oznacza to, że różnica między fikcją a rzeczywistością nie może zostać sprowadzona do opozycji między zdarzeniami możliwymi oraz faktami. *Fenomenologia ducha*, rozumiana jako opis konstytucji rzeczywistości, pokazuje, że przestrzeń możliwości jest elementem tego procesu. Choć więc autor późniejszej *Nauki logiki* bezpośrednio nie analizował kwestii narracji, to jednak za pośrednictwem swej literackiej praktyki dał wyraz niezwykle subtelnej refleksji dotyczącej nieodzowności omawianego tu zagadnienia w dyskursie metafizycznym. Formalna złożoność tekstu z 1807 roku pokazuje również, że Hegel dostrzegał konieczność zaplecenia różnych perspektyw dyskursywnych w kontekście rozważań skoncentrowanych na problemach natury epistemiczno-ontologicznej. Powstaje jednak pytanie, czy taki sposób myślenia nie prowadzi do zatarcia różnic między literaturą a filozofią?

Zdaniem Michaiła Bachtina można mówić o procesie upowieściowienia innych gatunków literackich, który polega na tym, że:

stają się one bardziej swobodne i giętkie, odnawia się ich język, korzystając ze zróżnicowanej mowy pozaliterackiej i „powieściowych” warstw języka literackiego, podlegają dialogizacji, pojawia się w nich śmiech, ironia, humor, elementy autoparodii, wreszcie – rzecz najważniejsza – powieść wprowadza do nich problemowość, swoistą znaczeniową otwartość i żywy kontakt z niegotową, stającą się rzeczywistością (otwartą terażniejszością). (Bachtin 1982: 541)

Każdy z tych elementów można odnaleźć w pisarstwie Hegla. Hayden White zwrócił uwagę na obecność wzorca komediowego w Hegłowskiej narracji historiozoficznej (1975: 94–97). Wypunktowane przez Bachtina śmiech, ironia i humor były również elementami paradygmatu opisywanego przez White’a. Autoparodia jest w tym kontekście tropem mniej oczywistym, a jednak możliwym do wyśledzenia. Ponadto *Fenomenologia ducha* niewątpliwie korzystała ze środków języka literackiego, takich jak metafory,

elipsy lub inwersje, które z punktu widzenia dzisiejszych standardów naukowych mogą wydawać się nazbyt giętkie i swobodne. Przeprowadzone tu analizy pokazują, że także zasugerowana przez Bachtina kwestia dialogizacji tekstu – uosobiona w postaci trzeciej instancji narracyjnej – była elementem Hegłowskiego wywodu. Trudno jednak utrzymywać, żeby w epoce Hegla tego rodzaju forma pisarstwa filozoficznego była obowiązującą normą. Dzieło to było raczej pewnym wyjątkiem od reguły, inicjującym na gruncie filozofii niemieckiej swego rodzaju formalny przewrót, przygotowującym grunt pod twórczość takich autorów jak Kierkegaard lub Nietzsche, u których bachtinowskie upowieściowienie rozwinęło się z jeszcze większą wyrazistością.

Metafizyczna funkcja narracji ujawnia się właśnie w tym procesie. Umożliwiając otwarcie znaczeniowe, narracja pozwala na kontakt z dynamiczną naturą rzeczywistości. Adaptując pojęciowość Heideggera w nieco zmienionym kontekście, można przyjąć, że nie tyle w dziele jako takim, ile raczej w narracji „udziela się dziejba prawdy” (1997: 26). Innymi słowy, opowieść prowadzi do otwarcia znaczeń, które bez jej udziału pozostają zakryte. Może zaś to osiągnąć, ponieważ jej metafizycznym *residuum* jest zmienny charakter rzeczywistości, który filozofia stara się formalnie naśladować. Nieprzekraczalną granicę *mimesis* definiuje jednak zastosowane medium pojęciowe. Język zawsze prowadzi bowiem do skostnienia dynamicznych form doświadczenia, które z jego pomocą są opisywane.

Hegel relacjonował ten proces w pierwszym rozdziale *Fenomenologii ducha*, przedstawiającym dialektykę pewności zmysłowej za pomocą kategorii Tu i Teraz. Dowolna wskazana przez nie jakość okazywała się nieodmiennie zapośredniczona w przekraczającej je ogólności. Teraz, którym jest dzień, zapisane po czasie stawało się nocą, zaś Tu, będące drzewem, cechowała podobna nietrwałość, ujawniona za sprawą swobodnych zmian perspektywy. Odwrócenie wzroku od drzewa przypisywało kategorię do innego obiektu percepcji, tym samym dezaktualizując wyrażoną w poprzednim sądzie prawdę (Hegel 1963: 117–119). W ten sposób Hegel pokazywał, że język nie jest w stanie nadażyć za dynamiczną naturą rzeczywistości, co jednak nie oznaczało, że dyskurs filozoficzny powinien szukać innych środków wyrazu. Wręcz przeciwnie, lekcją płynącą z *Fenomenologii ducha* jest to, że wyłącznie refleksja pojęciowa jest adekwatnym narzędziem rozważań filozoficznych. Jedynie w ten sposób filozofia jest bowiem w stanie nadać ogólności pewną strukturę. Wypracowanie odpowiedniej perspektywy na te kwestie wymagało przemierzenia wszystkich szczebli opisanej przez Hegła drogi świadomości.

Nie powinno również zaskakiwać, że Hegel w trzecim tomie *Wykładów o estetyce* zrównał kulturową funkcję nowożytną powieści z rolą odgrywaną przez epos w czasach starożytnych – na co Bachtin także zwracał uwagę (1982: 545) – twierdząc: „co się tyczy sposobu przedstawienia, to powieść właściwa postuluje, podobnie jak epepeja, pewną totalność poglądu na świat i życie, którego wielostronna tematyka i treść rozwija się w pewnym indywidualnym wydarzeniu stanowiącym ośrodek całości” (Hegel 1967: 472). Na gruncie fenomenologicznym tego rodzaju totalność reprezentowała bowiem Wiedza Absolutna. Jej wielostronnie ujęta treść rozwijała się na kartach *Fenomenologii ducha*, zogniskowana w indywidualnych doświadczeniach świadomości stawiającej całość wiedzy jako swój horyzont i czyniącej samą siebie epistemicznym ośrodkiem przedstawianego procesu. W tym kontekście może więc jedynie dziwić, że Hegel samodzielnie nie dookreślił stosunku własnej twórczości do formy powieściowej. Jak bowiem widać, uzasadnienie merytoryczne znajdowało się w jego własnych wykładach.

Absencja tego typu refleksji tłumaczy również brak w samej *Fenomenologii ducha* bezpośrednich uwag dotyczących metafizycznej funkcji narracji. Hegel jako praktyk zdecydowanie wykroczył poza paradygmat arystotelesowski, lecz jako teoretyk nadal poruszał się w wyznaczonych przez starożytnego filozofa granicach. Poświadczeniem słuszności tej obserwacji jest chociażby artykuł Roberta B. Pippina, który badał status literatury w Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*. Pippin przekonywał, że pojawiające się u Hegla zapożyczenia, przykładowo z tekstów Goethego lub Schillera, nie odgrywały jedynie roli erudycyjnych ornamentów, lecz wskazywały na nieodzowność wymiaru estetycznego w refleksji filozoficznej. Zdaniem Pippina sfera ta musiała zostać poddana logice *Aufhebung* (2021: 39–55). Trzeba jednak podkreślić, że rozpoznania te zostały dostrzeżone przez Amerykankę, choć Hegel *explicito* nie komentował funkcji literackich zapożyczeń w strukturze własnej narracji. Interpretacja Pippina ukazywała tymczasem strukturalną złożoność na pozór neutralnej funkcji cytatu, ujawniając jej praktyczne znaczenie w obrębie Hegłowskiej opowieści. Jest to więc kolejny przykład tego, jak *Fenomenologia ducha* korzystała z nieoczywistych technik narracyjnych, jednocześnie nie czyniąc ich przedmiotem bezpośredniej analizy teoretycznej.

Jaki wniosek płynie z dotychczasowych rozważań dla możliwości dalszych badań nad związkami łączącymi narrację z metafizyką? Pokazałem, w jaki sposób paradygmat arystotelesowski, sytuujący narrację poza horyzontem metafizyki, został rozbity w Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*.

Nie oznacza to jednak, że we wcześniejszej literaturze filozoficznej brakuje podobnych tropów. Zaprezentowana w artykule optyka koncentruje się wprawdzie na *Fenomenologii ducha*, lecz na tej podstawie nie należy wnioskować, iż dzieło Hegła stanowiło punkt kulminacyjny na linearnej drodze dziejów. Rozwój związków łączących narrację oraz refleksję filozoficzną jest niewątpliwie bardziej złożony. Przykładowo historyczno-literacka narracja pojawiła się już w dziele *Nauka nowa* Giambattisty Vica (1966) oraz w *Umowie społecznej* Jean-Jacques'a Rousseau (1966). Z kolei wątek narracji dialogicznej zapoczątkowanej w tekstach Platona podejmowano wielokrotnie w odmiennych ujęciach i różnych epokach. Przykładami mogą tu być dialogi św. Augustyna (2001), Anzelm z Canterbury (2015), Davida Hume'a (1962), Johanna Gottlieba Fichtego (2002) lub Arthura Schopenhauera (2019), zaś spośród autorów bliższych współczesności można wskazać na postaci z tak różnych szkół myślowych jak Martin Heidegger (2000) i Paul K. Feyerabend (1999). Wydaje się, że każdy z tych tekstów można poddać analizie narratologicznej, a przynajmniej na ich podstawie dalej badać jej potencjał.

W ramach uzupełnienia trzeba także zwrócić uwagę, że spuścizna samego Arystotelesa nie przetrwała w pełni czasów starożytnych. Jak podkreślał Giovanni Reale, pisma autora *Metafizyki* były podzielone na dwie grupy: egzoteryczne (głównie dialogi) oraz ezoteryczne (teksty szkolne). Reale zaznaczał, że „pierwsza grupa pism całkowicie zaginęła i pozostało z niej zaledwie kilka tytułów i nieliczne fragmenty” (2012: 373). Zdaniem Franza Brentana próba dorównania Platonowi pod kątem estetyki wykładu była niebezpieczna i nie sposób dziś stwierdzić, czy zakończyła się sukcesem (2012: 50). Niezależnie od tego, z jaką biegłością Arystoteles układał narracje dialogiczne, można stwierdzić, że jego kulturowy obraz jako teoretyka jest w pewnej mierze uproszczony i przypadkowy. W związku z tym należy pamiętać, że przedstawiony tu paradygmat arystotelesowski dotyczący relacji między narracją a metafizyką jest wyłącznie pewnym modelem teoretycznym, który nie rości sobie pretensji do skonstruowania wyczerpującego osądu filozofii Stagiryty.

Przeprowadzone tu analizy udowadniają jednak, że współczesna narratologia operuje narzędziowością użyteczną w ramach interpretacji tekstów filozoficznych. Jej niewątpliwie walory heurystyczne są najlepiej widoczne na przykładzie dzieł, które zostały poddane logice bachtinowskiego upowieściowienia. Niemniej wydobyte w przedstawionej tu interpretacji tekstu Hegła związki między narracją i metafizyką zmuszają do postawienia pytań o to, w jaki sposób obydwie sfery *sui generis* oddziałują na siebie nawzajem.

Odpowiedzi zaś nie można poszukiwać tylko w jednym – tym lub innym – dziele filozoficznym. Ponadto żaden ciąg tekstów oraz zbudowana na jego przykładzie komparatystyka nie są w stanie wyczerpać zagadnienia. Wynika to stąd, że sfera opowieści nie tworzy zamkniętego zbioru i przypomina raczej Borgesowską Bibliotekę Babel (Borges 1972: 65–73), jest zatem wiecznie otwarta na nowe historie oraz ich reinterpretacje. W tej mierze – podobnie jak metafizyka – zmusza do refleksji, która transcenduje partykularność: tekstu, myśli lub zdarzeń. Przed metafizyką i narracją otwiera się zatem tak samo horyzont nieskończoności, co może ujawniać ich głębsze pokrewieństwo.

Ktoś mógłby zauważyć, że wbrew złożonej na początku tego artykułu deklaracji dwudziestowieczna filozofia rozpoznała doniosłość kwestii narracyjnych w kontekście rozważań metafizycznych. Najlepszym tego przykładem jest zainicjowana przez Lyotarda krytyka wielkich narracji (1988: 29). W dziele *Kondycja ponowoczesna* Francuz twierdził: „Wielka opowieść niezależnie od sposobu, w jaki dokonuje unifikacji wiedzy, to znaczy niezależnie od tego, czy jest opowieścią spekulatywną, czy emancypacyjną, straciła wiarygodność” (Lyotard 1997: 111). Skonstatowana w tej obserwacji utrata wiarygodności – dotycząca również zachodniej metafizyki, uznanej przez Lyotarda za wielką opowieść, której najpełniejszym wyrazem była filozofia Hegla (Lyotard 1997: 112; 1988: 30) – jest naturalną konsekwencją założonych przez Francuza przesłanek na temat charakteru narracji. Lyotard przeciwstawiał sobie formę narracyjną oraz dyskurs wiedzy charakterystyczny dla zachodniej nauki (1997: 72). Twierdził jednocześnie, że można utrzymać pojęcie wiedzy narracyjnej, której nie sposób zredukować do wiedzy naukowej (Lyotard 1997: 67). Myśląc w ten sposób, filozof poruszał się w obrębie zarysowanej przez Arystotelesa opozycji między sferą faktów i opowieści. Przyjmował zatem – świadomie lub nie – zarysowany w tym artykule starożytny paradygmat. Gdy więc Lyotard deklarował: „przez metanarrację lub wielką narrację rozumiem właśnie narracje wyposażone w funkcję uprawomocniającą” (1988: 32), nieuchronnie przesądzał utratę wiarygodności zachodniej metafizyki. Redukował ją bowiem do postaci jednej z wielu opowieści, wyróżnionej jedynie dzięki – ośmieszonej i zniszczonej przez wojenne zbrodnie XX wieku (Lyotard 1988: 32) – ambicji uprawomocniającej. W rzeczywistości Lyotard **apriorycznie** przesądził o prawdziwości własnej tezy i w tym celu nie musiał powoływać się na uzasadnienia w postaci Auschwitz (1988: 31) oraz na historię kapitalistycznego postępu „stechnologizowanej nauki” (1988: 30).

W ramach tej krytyki został bowiem wykorzystany fikcyjalny potencjał związany z określonym – i jak starałem się pokazać, niekoniecznie trafnym – rozumieniem zjawiska narracji. Degradując metafizykę do roli jednej z wielu narracji, podważano jej roszczenia stawiane w kontekście wiedzy, prawdy i poznania. Zajęcie tej perspektywy cofało filozofów postmodernistycznych w obręb paradygmatu Arystotelesa. Był to zatem krok wstecz, jeśli zwrócić uwagę na przewartościowanie sposobu myślenia wskazanego w Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*. Sam Lyotard do pewnego stopnia dostrzegł problem, skoro w późniejszym tekście, rekapituluując własne dokonania, twierdził: „w szczególności przesadą jest utożsamianie poznania z opowieścią” (1988: 33). W jego ocenie podobne utożsamienie było nieprawomocne, ponieważ nauka nie zgłasza roszczeń „do bycia wypowiedzią narracyjną”, zaś niektóre narracje – przykładowo historia – mają ambicje, aby być nauką (Lyotard 1988: 33). Można jednak zaryzykować przypuszczenie, że jest to pułapka bez wyjścia – tak długo, jak długo kategorycznie przeciwstawia się sobie narracyjność i rzeczywistość. Pozytywnym wnioskiem płynącym z analizy Hegłowskiej *Fenomenologii ducha* jest tymczasem to, że bliskość związków między narracją i metafizyką nie musi prowadzić do utraty walorów epistemicznych.

W podsumowaniu tych rozważań można zatem rozwinąć postawioną na początku tekstu hipotezę dotyczącą metafizycznej funkcji narracji. Okazuje się bowiem, że jest ona nie tylko strukturą myślową mającą zdolność do organizacji rozmaitych dyskursów. Analiza przedstawiona na przykładzie *Fenomenologii ducha* ukazuje również, że za pomocą narracji zarówno opisujemy, jak i kształtujemy sferę ogólności. W dziele Hegła narracja nie ma jedynie formalnego znaczenia, ponieważ istotnie oddziałuje na treść. Zmiana fokalizacji wpływa na prezentację myśli, zaś z perspektywy różnych agensów narracyjnych te same doświadczenia nabierają odmiennego sensu. Przede wszystkim jednak *Fenomenologia ducha* za sprawą praktyki narracyjnej ukazuje nieodzowność modalności w rozważaniach metafizycznych. Dzięki temu pozwala ująć sferę możliwości nie w opozycji do rzeczywistości, lecz jako jej element. Osiągnięcie to było możliwe dzięki uwzględnieniu fokalizacji związanej z perspektywą czytelnika. Wskazane w pierwszej części artykułu przeciwstawienie fikcji i faktów zostało u Hegła przekroczone na skutek narracyjnego uformowania refleksji metafizycznej. Zestawiając obserwacje Bachtina z *Fenomenologią ducha*, można także dostrzec, że narracja umożliwia kontakt ze zmienną rzeczywistością, której język nadaje określoną postać. W ramach tego procesu kluczowa okazuje się rola pojęć, gdyż zdaniem Hegła to właśnie one są zarazem głównym przedmiotem

badań filozoficznych oraz ich właściwym środkiem wyrazu. Jeżeli zgodzić się w tej kwestii z autorem *Fenomenologii ducha*, można również przyjąć, że dalsze refleksje nad związkami łączącymi narrację i metafizykę powinny skoncentrować się przede wszystkim na analizie samego pojęcia narracji.

Bibliografia:

/// Anzelm z Canterbury. 2015. *O gramatyku. Dialog o paronimach*, tłum. M. Malmon, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

/// Arystoteles. 1983. *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Arystoteles. 1988. *Retoryka – Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Bachtin M. 1982. *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.

/// Bal M. 2012a. *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, tłum. E. Kraszkowska, E. Rajewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Bal M. 2012b. *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, tłum. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury.

/// Borges J.L. 1972. *Biblioteka Babel*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, [w:] tegoż, *Fikcje*, tłum. K. Piekarec, A. Sobol-Jurczykowski, K. Wojciechowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 65–73.

/// Borkowski T. 2018. *Narracja. Nowa perspektywa w nauce?*, „Horyzonty Wychowania” 42, s. 147–158.

/// Brentano F. 2012. *Arystoteles i jego światopogląd*, tłum. S. Kamińska, Księgarnia Akademicka.

/// Burzyńska A. 2004. *Kariera narracji. O zwrocie narratystycznym w humanistyce*, „Teksty Drugie”, nr 1–2 (85–86), s. 43–64.

/// Carr D. 2014. *Experience and History: Phenomenological Perspectives on the Historical World*, Oxford University Press.

/// d’Hondt J. 1966. *Hegel et Marivaux*, „Europe”, nr 44, s. 323–337.

- /// Feyerabend P.K. 1999. *Dialogi o wiedzy*, tłum. J. Nowotniak, Wydawnictwo Aletheia.
- /// Fichte J.G. 2002. *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Wydawnictwo ANTYK.
- /// Fludernik M. 1986. *Narrative and Its Development in "Ulysses"*, „The Journal of Narrative Technique” 16, nr 1, s. 15–40.
- /// Garbula J.M. 2020. *Teksty narracyjne – analiza strukturalno-funkcjonalna*, „Prima Educatione”, nr 4 (73), s. 73–84.
- /// Goethe J.W. 2020. *Lata nauki Wilhelma Meistra*, tłum. W. Kunicki, E. Szymani, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- /// Hegel G.W.F. 1963. *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Hegel G.W.F. 1965. *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Hegel G.W.F. 1967. *Wykłady o estetyce*, t. 3, tłum. A. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Heidegger M. 1997. *Źródło dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera, [w:] tegoż, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, s. 7–62.
- /// Heidegger M. 2000. *Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym*, [w:] tegoż, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, s. 68–112.
- /// Hume D. 1962. *Dialogi o religii naturalnej*, [w:] tegoż, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, tłum. A. Hochfeldowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Humphrey R. 1958. *Stream of Consciousness in the Modern Novel. A Study of James Joyce, Virginia Woolf, Dorothy Richardson, William Faulkner, and Others*, University of California Press.
- /// Jameson F. 2010. *The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit*, Verso.
- /// Joyce J. 2013. *Ulysses*, tłum. M. Słomczyński, Wydawnictwo Znak.
- /// Karczewski R. 2016. *Przepowiadania narracyjne jako forma dotarcia do wspólnego człowieka*, „Roczniki Teologiczne” LXIII, z. 12, s. 47–59.

- /// Kiereś-Łach J. 2015. *Filozofia i retoryka: Kontekst myślowy nowej retoryki Chaima Perelmana*, Wydawnictwo Academicon.
- /// Lyotard F. 1988. *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo Aletheia.
- /// Lyotard F. 1997. *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Wydawnictwo Aletheia.
- /// Mahon P. 2007. *Imagining Joyce and Derrida. Between Finnegans Wake and Glas*, University of Toronto Press Inc.
- /// Pippin R.B. 2021. *Philosophy by Other Means*, University of Chicago Press.
- /// Poreba M. 2014. *Co to jest rzeczywistość?*, Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi.
- /// Reale G. 2012. *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, tłum. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL.
- /// Rembowska-Pluciennik M. 2013. *Narracja jako intersubiektywna przestrzeń mentalna*, [w:] *Narracyjność języka i kultury. Literatura i media*, red. D. Filar, D. Piekarczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 25–35.
- /// Ricoeur P. 2008a. *Czas i opowieść*, t. 1: *Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Ricoeur P. 2008b. *Czas i opowieść*, t. 2: *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, tłum. J. Jakubowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Ricoeur P. 2008c. *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Rousseau J.J. 1966. *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Royce J. 1919. *Lectures on Modern Idealism*, Yale University Press.
- /// Sadza A. 2013. *Narratologia Mieke Bal*, „Przekładaniec”, nr 27, s. 238–245.
- /// Schopenhauer A. 2019. *Dyalog*, [w:] tegoż, *O religii*, tłum. J. Bleszyński, vis-à-vis etiuda, s. 5–53.
- /// Speight A. 2001. *Hegel, Literature, and the Problem of Agency*, Cambridge University Press.

/// Święty Augustyn 2001. *Dialogi filozoficzne*, tłum. K. Augustyniak i in., Wydawnictwo Znak.

/// Trzebiński J. 2001. *Narracja jako sposób rozumienia świata*, [w:] *Praktyki opowiadania*, red. W. Grajewski, Z. Mitosek, B. Owczarek, Universitas, s. 87–105.

/// Vico G. 1966. *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// White H. 1975. *Metahistory*, The Johns Hopkins University Press.

/// **Abstrakt**

Celem artykułu jest charakterystyka metafizycznej funkcji narracji. Najpierw został dookreślony klasyczny arystotelesowski paradygmat w myśleniu na temat narracji, następnie zwrócono uwagę na użyteczność aparatury narratologicznej w opracowaniu Mieke Bal przy współczesnych badaniach nad problematyką narracji.

Hegłowska *Fenomenologia ducha* została poddana analizie pod kątem multiperspektywiczności z zastosowaniem kategorii focalizacji, umożliwiającej wyklarowanie zmiany agensa narracyjnego. W tym kontekście zwrócono uwagę na strukturalne podobieństwo tekstu Hegła do *Uliksesa* Jamesa Joyce'a. W podsumowaniu uwzględniono natomiast perspektywę metafizyczne wynikające z odrzucenia paradygmatu Arystotelesa. W tym kontekście *Fenomenologia ducha* jest pozytywnym przykładem dzieła wykraczającego poza horyzonty postmodernistycznej krytyki wielkich narracji, przedstawionej przez Lytoarda. Na tej podstawie w artykule została zasugerowana możliwość przekroczenia klasycznej opozycji między narracją a metafizyką.

Słowa kluczowe:

fokalizacja, narratologia, narracja, metafizyka, fenomenologia

/// Abstract

The Metaphysical Function of the Narrative: An Analysis Based on Hegel's *Phenomenology of Spirit*

The aim of this article is to characterise the metaphysical function of the narrative. First, the text describes Aristotle's classic paradigm about narrative. Second, attention is drawn to the usefulness of Mieke Bal's narratological apparatus in contemporary research on the subject of narration. Hegel's *Phenomenology of Spirit* is analysed in terms of multi-perspectivity and with the adoption of the category of focalisation, which helps to clarify a change in the narrative agent. In this context, attention is drawn to the structural similarity of Hegel's text and James Joyce's *Ulysses*. In conclusion, the metaphysical perspectives resulting from a rejection of Aristotle's paradigm are indicated. In this context, the *Phenomenology of Spirit* is a positive example of a work going beyond the horizons of Lyotard's postmodern critique of grand narratives. On this basis, the article suggests the possibility of rejecting the classical opposition between narrative and metaphysics.

Keywords:

focalisation, narratology, narration, metaphysics, phenomenology

/// **Filip Gołaszewski** – doktorant Uniwersytetu Warszawskiego na Wydziale Filozofii. Zajmuje się fenomenologią, narratologią, historią filozofii nowożytnej oraz relacją koncepcji filozoficznych Hegla i Husserla. Autor publikacji: *Filozofia Husserla pożądlwym okiem. Krytyczne omówienie książki Dwa ciała Didiera Francka*, „Avant” IX, 2018, nr 3; *Intersubiektywność w ujęciu Martina Bubera i Edmunda Husserla. Porównanie teorii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 24, 2015, nr 4 (96); oraz *Józefa Kremiera interpretacja „Fenomenologii ducha” na przykładzie tekstu „Rys fenomenologii ducha”*, [w:] *Recepcja myśli Hegla w Europie Środkowej i Wschodniej*, red. M. Woźniak, T.R. Wiśniewski, Warszawa 2019.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6698-0177>

E-mail: philipgolaszewski@gmail.com