

**Katarzyna Popiek**  
(Łódź)

**REWIRY METAFORY.  
MIĘDZY OZDOBĄ DYSKURSU A ZWIERCIADŁEM DUSZY<sup>1</sup>**

**Abstract**

**THE HUNTING GROUNDS OF METAPHOR. BETWEEN AN ORNAMENT OF  
DISCOURSE AND A MIRROR OF THE SOUL**

The purpose of the text is to make some reconnaissance in the area of title "districts of metaphor" (or hunting grounds of metaphor) as well as reference to the unsolvable problems which are implied by a metaphorical mystery of metaphysical expressions. They are the order of the day in the main currents of philosophy.

Starting from the rhetorical tradition of metaphor (the Aristotelian attempts of definition of metaphor as such) and of terms additional related with it (Max Black), I gradually illustrate what involves its post-rhetorical tradition. I show that philosophical symbolism derives from Aristotle's hermeneutics, which becomes a gateway for understanding the mystery of metaphor. Like browsing in themselves mirrors, it grows also from simple phrases in complex sentences. In semantic sense, while the symbol has many meanings, the metaphor has a double meaning. It is not however limited by this matter, because in some sense, it has broader content than a symbol, as it introduces into language meanings that in the symbol are only internal (Paul Ricoeur). We also encounter reflective metaphors in our everyday speech and in the attempts of associative penetration into other people's expression. Conceptual decoding of metaphors is common for users of language (George Lakoff, Mark Johnson). On the other hand, there are specific districts of metaphorical expressions, which are reserved for poetic metaphors (Donald Davidson). Noteworthy are also the very unobvious contexts of metaphor in which the authors do not talk about this linguistic phenomenon directly (eg. Gottlob Frege, Ernst Cassirer).

Declarative answer to the question whether the metaphor is a simply ornament of discourse or rather a mirror of the soul, is not possible too. Perhaps the metaphor as such includes the both variants. One must consider that being an ornament of speech or writing does not rule out it is also something

---

<sup>1</sup> Niniejszy tekst jest efektem także mojej późniejszej refleksji na temat zagadnień, które podejmowałam w pracy magisterskiej z filozofii pt. *Filozofia języka a poezja. Teorie interpretacji, metafory i gier językowych w zastosowaniu do wybranych wierszy* (obrona w 2013 r.).

more than just decoration. It wonders, bothers, disquiet, returning us into our souls. It is also like the unifying soul of all people – in cognitive sense.

**Key words:** contexts of metaphor, decoration or mirror, problems with a paraphrase of metaphors, pragmatics, metaphor as a puzzle

**Słowa kluczowe:** konteksty metafory, ozdoba a zwierciadło, problemy z parafrazą metafor, pragmatyka, metafora jako zagadka

*„Chcę powiedzieć, że rozumiem także znaczenie alegorii i symboli. [Rozumiem sens], który ukrywa się pod osłoną słów jak niewidoczna perła we wnętrzu brzydkiej, zamkniętej muszli” (słowa Jezusa z Nazaretu według Protoewangelii – Maria Valtorta, Ks. I, s. 254).*

Chcąc poznać prawdę o rzeczywistości, należało by czystym okiem spojrzeć w głąb doczesności jako tej przestrzeni, która jest zadana, abyśmy mogli się w niej poruszać. Być może trzeba będzie nauczyć się nowych pojęć filozoficznych, by umieć właściwiej opisać jawiące się duszy obrazy. Tam nawet pojęcia wyrażające ból czy strach, zyskują dodatkowo abstrakcyjną, a zatem uniwersalną wartość. Wszak można kochać prawdę, niezależnie od tego, czy w swych poszczególnych objawach jest dla nas przyjemna. Chcąc pokochać prawdę, trzeba niejako wyzwolić się z jej schematu, uwolnić siebie. Pokochać prawdę to znaczy *po prostu* być – żyć z widokiem na coraz lepszą kondycję duchową. Być może trzeba będzie również „przekroczyć” tak zwane wielkie narracje. Może się też okazać, że nasz najbardziej osobisty dyskurs kształtuje się nawet poza granicami jednostkowego „ja”. Pokochać prawdę to znaczy – jak przypuszczam – uwolnić się również od posługiwania się językiem gotowych pojęć i zacząć posługiwać się językiem własnym, jednak z możliwością korzystania w tym celu z już ustalonych zwrotów i nazw rzeczy.

Co tak wyjątkowego jest w metaforze, że zatrzymuje uwagę ludzi, niekoniecznie specjalistów, ale w ogóle użytkowników języka, czy tych, których myśl jakże często natrafia na swoisty metaforyczny splot, trudny do wyjaśnienia kalambur ludzkiego umysłu? Pewne

nieuchronne topiczne napięcie, jakie metafora tworzy, jest jej nieodzownym znakiem rozpoznawczym. Drogi do jego rozproszenia są różne; niektórzy próbują zrozumieć zjawisko, jakie metafora stanowi, inni poprzestają na jego adekwatnym opisie, jeszcze inni – z szacunkiem wobec zawartej w nim tajemnicy – traktują metaforę jako swoisty ornament, którego nie sposób wyrugować z języka ani zastąpić żadną parafrazą. Dla tych ostatnich metafora jest nie tylko zagadką, ale i wyzwaniem dla filozofii języka. Pojęcie metafory nie jest jednoznaczne. Badacze tego fenomenu dysponują bowiem różnymi jego zakresami, odwołując się na przykład do metafory w szerszym znaczeniu (Arystoteles), do pojęcia tropu (Kwintylian<sup>2</sup>) lub do metafory właściwej, która obok choćby metonimii stanowi jeden z tropów, a zatem odmianę metafory w szerszym sensie<sup>3</sup>.

Celem tego tekstu jest nie tylko pewien rekonesans w obrębie tytułowych „rewirów metafory”, ale przede wszystkim wykazanie, że pojęcie metafory wymyka się poza sztywne ramy, nawet jej samej. Pod pewnymi względami przedsięwzięcie, które podejmuję, było już niejednokrotnie realizowane. Nowy jest natomiast sposób, w jaki pragnę trafić do przekonania w sprawie niejednoznaczności metaforycznego języka, jego psychologicznej percepcji oraz – jak twierdę – nieprzetłumaczalności wielu metafor nawet na język emocji. Metafora jest bowiem zagadką. Można o niej mówić właściwie tylko w kontekście nierozwiązanych dylematów, na przykład filozoficznych.

Podobnie jak o człowieku nie można powiedzieć ani że jest najdoskonalszym zwierzęciem, ani że jest najmniejszy wśród aniołów (por. np. teksty z antropologii filozoficznej autorstwa Maxa Schelera lub Karla Jaspersa), tak również na temat metafory nie możemy z przekonaniem stwierdzić, że jest tylko ozdobą dyskursu, albo że staje się niezwykłym zwierciadłem duszy. Bez wątplenia w pojęciu metafory zawierają się oba te warianty. Z jednej strony stanowi ona jakiś ornament, po prostu zdobi, ale może i olśniewać.... Może też przeszkadzać komuś, komu zwyczajnie nie odpowiada. Może wręcz zostać uznana za wyrażenie „pasożytnicze” i zostać przez krytyków-korektorów po prostu wyeliminowana z danego dyskursu. Z drugiej strony to właśnie w metaforze jej twórca, niewybredny użytkownik języka, ogniskuje napięcie, które następnie rozładowuje jej odbiorca, na którego działa dana metafora. Można na przykład powiedzieć coś niezwykłego

<sup>2</sup> Kwintylian w *Kształceniu mówcy* przedstawia metaforę ukrytą pod pojęciem tropu, o którym pisze, że „jest to zmiana słowa lub wyrażenia na inne.” Jak dalej stwierdza: „(...) jedne tropy są stosowane ze względu na wyrażenie pewnych treści, inne – na upiększenie, (...) w jednych tropach stosujemy słowa użyte zgodnie ze swoim znaczeniem, a w innych użyte metaforycznie”, przy czym „użycie tropu zmienia nie tylko same formy słów, ale ich znaczenie i układ” (Kwintylian 2012, ss. 35-36).

<sup>3</sup> J. Pelc, *Zastosowanie Funkcji Semantycznych do Analizy Pojęcia Metafory*, [w:] tenże, *Rozprawy Logiczne: Księga Pamiątkowa ku Czci Profesora Kazimierza Ajdukiewicza*, Warszawa 1964, s. 123.

o na co dzień mijanym starym drzewie. Oryginalna wypowiedź zupełnie nieoczekiwanie znacząco wpływa na nasze postrzeganie danej rzeczy. Porównanie metafory do człowieka jest nieprzypadkowe. Jeśli zatem samego siebie można człowiek zaprogramować na nowy efekt, to czegoż dopiero nie może uczynić ze swoim narzędziem, jakim jest język?

## 1. Metafora w retoryce i w poetyce

Jak zauważa Paul Ricoeur na początku swojego artykułu pt. *Between rhetoric and poetics: Aristotle* zawartego w jego dziele *The rule of metaphor*<sup>4</sup>, retoryka rozciąga się na trzy obszary: teorię argumentacji (sztukę stosowania argumentów i dowodów), a więc coś pomiędzy retoryką a demonstratywną logiką, teorię stylu i wreszcie dyscyplinę finalną, jaką stanowi teoria kompozycji. W samej *Retoryce* Arystotelesa bardzo ważne okazuje się zestawienie metafory i analogii z porównaniem. Według Filozofa:

Metafora jest to przeniesienie nazwy jednej rzeczy na inną: z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj, z jednego gatunku na inny, lub też przeniesienie nazwy z jakiejś rzeczy na inną na zasadzie analogii<sup>5</sup>.

W innym miejscu tej samej pracy Arystoteles pisze również, że

[...] tworzenie dobrej metafory jest przecież równoznaczne z dostrzeganiem podobieństwa w rzeczach niepodobnych<sup>6</sup>.

Według Stagiryty, tak jak porównanie zbudowane jest na formie wymagającej rozwinięcia przenośni, tak metafora jako pewna forma analogii, powinna w równym stopniu odnosić się do obydwu jednorodnych jej członów. „Jeśli np. czarę nazwiemy ‘tarczą Dionizosa’, to równie stosowne jest określenie tarczy jako ‘czary Aresa’”<sup>7</sup>.

Arystoteles pragnął opisywać i zrozumieć poezję. Uważał, że w poezji nie powinno się kreślić granicy pomiędzy dyskursywnością a siłą przekazu. Odmienna jest też funkcja metafory w poezji od funkcji, jaką pełni ona w prozie, gdyż w poezji na czym innym polega przekonywanie odbiorcy<sup>8</sup>. Arystoteles funduje zatem metaforę na zasadzie analogii.

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *The rule of metaphor*, London and New York 1978, ss. 8-9.

<sup>5</sup> Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa 1988, ss. 352-353.

<sup>6</sup> Tamże, s. 356.

<sup>7</sup> Tamże, s. 248.

<sup>8</sup> Tamże, s. 316.

Z metaforą, czyli przeniesieniem, mamy jego zdaniem do czynienia wtedy, „gdy druga nazwa pozostaje w takim samym stosunku do pierwszej, jak czwarta do trzeciej i gdy zamiast drugą można posłużyć się czwartą lub zamiast czwartą drugą”<sup>9</sup>.

W *Poetyce* Arystoteles podkreśla złotą zasadę umiaru. Jedynie wyważone i stosowne użycie metafor daje nie tylko pożądaną efekt, ale i chroni autora przed śmiesznością. Dodatkowym aspektem metafor, który Filozof naświetla w *Retoryce* jest aspekt zwany obecnie pragmatycznym. Metafora może na przykład sprawiać przyjemność, zaskakiwać. Wszystko to dzięki doskonałemu balansowi pomiędzy dwoma skrajnościami, a więc również dzięki zachowaniu zasady umiaru.

W *Hermeneutyce* Arystoteles pisze o pojęciu, czyli znaczeniu nazwy, że to obraz rzeczy w duszy. Na tych obrazach (pojęciach) można operować, lecz wyniki tych operacji nie zawsze mają nazwy. Chcąc nazwać to, co „nienazwane”, posługujemy się więc metaforą. Już Arystoteles pokazał, że metafora jest szczególnym środkiem wyrazu. Ukazuje obraz rzeczy na podobieństwo zwierciadła, tworzy jakby rzeczywistość alternatywną, będącą jednak – jakże fascynującym – odbiciem istniejącej w sposób powszedni. Metafora jest jej nowym wyrazem.

Słowa są symbolicznymi znakami wrażeń doznawanych w duszy, a dźwięki pisane są znakami dźwięków mówionych. Jako pisane a także i mówione nie są dla wszystkich ludzi te same. Ale to, czego przede wszystkim są znakami, wrażeń doznawanych w duszy, jest takie samo dla wszystkich; a więc i to, do czego są te wrażenia podobne, mianowicie rzeczy, są również takie same<sup>10</sup>.

## 2. Nieoczywiste konteksty metafory

Poczniję teraz ważną dygresję. W *Über Sinn und Bedeutung*<sup>11</sup> Gottlob Frege wprowadza pojęcie sensu, o którego istnieniu przekonuje nas za pomocą argumentu ze zdań tożsamościowych, jakie mogą mieć postać  $a=a$  lub  $a=b$ . Zdanie postaci  $a = a$  to zawsze zdanie *a priori*, które nie niesie żadnych informacji, nie wzbogaca poznawczo (nie ma wartości poznawczej). Zdanie postaci  $a = b$  niesie ze sobą jakąś informację i rozszerza naszą wiedzę o świecie. Owej różnicy wartości poznawczej nie da się wyjaśnić odwołując się

<sup>9</sup> Tamże, s. 352.

<sup>10</sup> Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1975, s. 53.

<sup>11</sup> Jak pisze Janusz Maciaszek w *Znaczenie, prawda, przekonania...*: „Niemiecki termin *Bedeutung*, podobnie jak jego polski odpowiednik „znaczenie”, bywa używany w wielu kontekstach w różny sposób. (...) Frege używał zatem terminu *Bedeutung* w jednym z dopuszczalnych w języku niemieckim sensów tego słowa, a mianowicie jako odpowiednik odniesienia. (...)” (J. Maciaszek 2008, 65). Biorąc tę wytyczną pod uwagę, nie będę tłumaczyła *Bedeutung*, tak jak zwykle się tłumaczy – jako znaczenie, lecz pozostanę przy oryginalnym niemieckim tytule pracy Fregego. Odwołując się do tekstu Fregego w dalszym wywodzie, konsekwentnie zastąpię słowo „znaczenie” słowem „odniesienie”.

jedynie do odniesienia, gdyż nazwy *a* oraz *b* mają to samo odniesienie. Dlatego też Frege wprowadza pojęcie sensu, który jest nośnikiem wiedzy. Nazwy *a* i *b* oznaczają wprawdzie to samo indywiduum, ale mają inne sensy. Jednocześnie Frege pokazał, że to samo można opisać na wiele różnych sposobów i każdy sposób opisu niesie swoistą treść (sens). Tym samym Frege podważył korespondencyjną teorię prawdy Arystotelesa, zakładającą izomorfizm języka, myśli i rzeczywistości. W konsekwencji uznał, że świat sensów jest bogatszy od rzeczywistości<sup>12</sup>.

Należy tu zauważyć, że pomysł Fregego generuje nieskończoną hierarchię sensów. W takiej sytuacji niezmiernie trudno byłoby wciąż odwoływać się do wyższych sensów, aby zrozumieć te niższe. Biorąc pod uwagę fakt, że w tym przypadku Frege po prostu utożsamiał odniesienia ze znaczeniami – gdybyśmy próbowali przypisać mu jakąś teorię metafory – doszłoby zapewne do ustanowienia w końcu trzeciego rodzaju „bytów”. Oprócz znaczeń zwykłych i modalnych, mówilibyśmy tutaj więc również o znaczeniach metaforycznych. Tymczasem konteksty specjalne wymagają wydzielenia oprócz odniesień, również „bytowej” sfery znaczeń. Zaproponowaną przez Fregego regułę do wyjaśnienia znaczenia terminu występującego w kontekstach specjalnych, inny teoretyk metafory, filozof języka, Donald Davidson podsumowuje za pomocą następującej formuły:

Znaczenie słowa w kontekstach specjalnych czyni jego odniesienie w tych kontekstach identycznym z jego znaczeniem w kontekstach zwykłych<sup>13</sup>.

Dla Davidsona język jest wyuczalny, co wiąże się z przypisywaniem znaczeń słowom, dlatego nie może być w nim mowy jeszcze dodatkowo o sensie metaforycznym. Zdaniem tego filozofa ilość sensów pierwotnych musi być skończona.

Argumenty Fregego na rzecz istnienia sensów (na najprostszym poziomie) są o tyle istotne dla czynionych tu rozważań, o ile szczególnie poetycka metafora, oprócz silnych skojarzeń z psychologicznym przedstawieniem, zalicza się – zgodnie z moją tezą – również do Trzeciego Królestwa, a więc świata myśli. Wydaje się bowiem, że raz wypowiedziane słowa, wydobywające głębię jakiegoś pojęcia czy nawet zjawiska, przestają w istocie być wyłączną własnością autora i dlatego, jako odkryta hermeneutycznie prawda, nie wymagają stałego nosiciela, ale pomijając chwilowe okoliczności, zyskują wyrazistą wymowę. Czy nie tego właśnie obawiał się Platon – myśli, które weszły w kanon nieśmiertelnych idei

<sup>12</sup> G. Frege, *Sens i znaczenie (Über Sinn und Bedeutung in 1892)*, [w:] tegoż, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1977, ss. 60-80.

<sup>13</sup> D. Davidson, *What Metaphors Mean (1978)*, [w:] tenże, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984/2001, s. 250.

literackich? Być może jest to jedynie moja osobista intuicja, jednak, jak sądzę, z powodzeniem dająca się wywieść z tekstu Fregego. Faktycznie metafora ma sens dosłowny i wywołuje przedstawienie, ale nie sposób zaprzeczyć, że w metaforze jest również coś intersubiektywnego.

Metafora zdaje się chwytać myśl, na podobieństwo Boskich przekazów, które są iluminowane mistykom. Natchniony człowiek, gdy w boskim szale pisze „swój” wiersz jest jak naczynie, które się wypełnia. Dzięki temu przekazuje prawdy nieśmiertelne i wieczne. U Fregego prawda jest pojęciem pierwotnym. Filozof ten zastanawia się, na czym miałyby polegać korespondencja prawdy i rzeczywistości, i czy tylko o korespondencję tu chodzi. Skoro prawda jest pojęciem pierwotnym, pozostaje niedefiniowalna.

Hippolyte Taine, filozof kultury, pisał, że artysta odczuwa harmonię, a filozof ją rozumie. Artysta postrzega istotę. Chwyta ją zwinniej niż filozof czy logik. Nie potrzebuje logicznych analiz, choć nie jest irracjonalistą. Stwarza dzieła sztuki na podobieństwo natury, która tworzy ciała<sup>14</sup>. Gdyby nie logika, nie można byłoby w ogóle mówić o krytyce literackiej ani doceniać dzieł wybitnie amorficznych, wybitnie wielkich przez to, że po mistrzowsku przełamują konwencję, zachowując jednak rytm i umiar właściwy filozofii.

U Fregego mamy do czynienia ze zmatematyzowaniem sfery sensów. W myśl tego filozofa twierdzenie Pitagorasa jest odwieczne. Czy wobec tego poeta byłby twórcą nowych sensów (odwrotnie jak tego pragnął Platon), czy też wysławia<sup>15</sup> to, co Boskie, a więc odkrywa również rzeczywistość odwieczną, która jest mu iluminowana? Ujęcie Fregego nasuwa istotne skojarzenia z hermeneutyką, a to ze względu na wciąż niezgłębione królestwo myśli, które możemy dopiero odkrywać dzięki naszym szczęśliwym wglądom w prawdę o świecie.

Z drugiej strony warto zauważyć, że gdyby w rozważaniach na temat natury ludzkiej pominąć kwestie, dotyczące formalnej wrażliwości człowieka, w ogóle nie można byłoby mówić o poezji. Nie chodzi oczywiście o samą jej interpretację, lecz o realną niemożliwość interpretacji w obliczu braku dla niej inspiracji w postaci wierszy czy poematów, które bez ludzkiego wyczucia symboliki na pewno nigdy by nie powstały. Tego właśnie – w moim rozumieniu – dotyczy waloryzacja poezji, jaką tak wyraźnie dostrzegam u Cassirera. Dodatkowo, biorąc pod uwagę fakt, że dzięki poezji człowiek może dokonać tak samosądu, jak i własnego rozgrzeszenia, można śmiało skonstatować, że poezja uwypukla i zarazem

<sup>14</sup> S. Krzemień-Ojak, *Taine* (seria Myśli i Ludzie), Warszawa 1996.

<sup>15</sup> Wobec wysławiania odwiecznej prawdy Platon również byłby sceptyczny, lecz na pewno mniej wówczas, jeśli można by obwieszczać ją na wiele różnych sposobów, nie przywiązując się do raz ustalonych – utworzonych – formuł.

pogłębia nasze człowieczeństwo. Jej obecność w kulturze jest więc nieodzowna. Jak zauważa Sławomir Raube – filozof, który m.in. analizuje myśl Cassirera: sztuka stanowi rodzaj najgłębszej *katharsis*, jako że „oczyszcza, zdejmując ciężary z naszych wewnętrznych lęków – i wprowadza porządek”<sup>16</sup>.

W nurcie hermeneutycznym, próbując zrozumieć jakiś wiersz, zawsze musimy zwracać się w głąb siebie. Werdykt, jakiego tam dokonujemy, jest zapośredniczony przez własną interpretację utworu, np. poetyckiego. Cassirer przywołuje natomiast problem stosunku poety do własnego życia. W hermeneutyce to zagadnienie jest rozszerzone również na „zewnętrznych” interpretatorów, którzy odnajdują siebie w słowach poety. Cassirer określa człowieka mianem *animal symbolicum*. Hermeneutyka z kolei nie jest daleka od symbolizmu, a wręcz tworzy z nim fascynujący i niezwykły związek, wymykający się nawet wyobraźni. Dzieje się tak dlatego, że symbol stanowi szczególną aporię; skrywa bezdenną głębię znaczeń, które – odkrywane stopniowo w hermeneutycznym wglądzie – stanowią nie lada wyzwanie dla interpretatora.

Istotne pęknięcie, jakie dokonuje się w „funkcyjnym kręgu zwierzęcia”, doprowadzające w konsekwencji do ukonstytuowania kultury ludzkiej, od wewnątrz napomina nas, byśmy zawsze zważali na swoją wyjątkową godność. Jej znakiem jest symbol, rozumiany jedynie przez człowieka. Symbol, podobnie jak metafora, ma pewien szczególny sens. Podczas gdy zwierzę widzi na obrazie tylko dojrzałe owoce, dla człowieka może to być też symbol przemijania. Również – a może zwłaszcza – poezja na zasadzie wyabstrahowanej formy, ubranej w takie właśnie znaki, przypomina nam o naszym człowieczeństwie. Jako ta, w której poeta może wydać werdykt wobec samego siebie, staje się też formą pojednania z własną przeszłością, antycypującym „podglądaniem” przyszłości oraz nauką, jak żyć tu i teraz, jak zrozumieć sens słów, płynących do nas jakby ze wszystkich stron, a rozumianych dzięki *animal symbolicum* w każdym kto może je pojąć<sup>17</sup>.

Człowiek chciałby przetrwać swoją śmierć, a dobrze wie, że jego nieśmiertelność na ziemi jest możliwa tylko w kulturze. Rozważając filozofię Cassirera, Sławomir Raube konstatuje w swojej pracy, iż „(...) to, co w istocie odróżnia ludzi od zwierząt, to umiejętność wyrażania i przekazywania potomności indywidualnych doświadczeń i przeżyć”<sup>18</sup>. Dzieła, które są udziałem ludzi, nie wyczerpują jednak pojęcia symbolicznych form kultury. Ważny

<sup>16</sup> S. Raube, *Sztuka jako symboliczna interpretacja świata w filozofii Ernsta Cassirera*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”, 27, Białystok 2015, s. 113.

<sup>17</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977.

<sup>18</sup> S. Raube, *Kultura jako ekwilibrium. Krytyczna filozofia Ernsta Cassirera*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”, 26, Białystok 2014, s.146.



jest akt tworzenia poszczególnych form kultury oraz duchowe procesy twórcze, które do nich prowadzą, które prowadzą człowieka do jego dzieł, jakie mogą już żyć własnym życiem<sup>19</sup>. Można by rzec, że już dobra metafora staje się takim właśnie „dziełem sztuki”, które – jak w tej jego definicji – „zawsze zawiera pewne elementy przeciwstawne, nosi znamiona dialektyki, Heraklitejskiej syntezy przeciwieństw”<sup>20</sup>. Uważam, że w sensie rodzaju sztuki już o metaforze możemy również powiedzieć, „że jest językiem, lecz jest to język w bardzo specyficznym sensie. Jest to język nie słownych symboli, lecz intuicyjnych”<sup>21</sup>. „Jak pisze Cassirer – na którego powołuje się Sławomir Raube – sztuka nie konceptualizuje danych zmysłowych, lecz je „perceptualizuje” – kształtuje w nich formy ukryte pod zewnętrzną powierzchnią rzeczywistości; jednak formy te nie są abstrakcyjne, pozostają bowiem właśnie zmysłowe”<sup>22</sup>.

Wszak metafora zdaje się iskrzyć na granicy... malarstwa i muzyki. Ma swój sznyt i swój rytm. Zewnętrznie tworzą ją co prawda słowa, ale ten iście ludzki fenomen, nie mógłby zapewne istnieć bez naszej wyobraźni symbolicznej.

### 3. Krytyka „metafory” i niewyparte konteksty metaforyczne

Zanim rozwiniemy wątek metafory i symbolu, zapoznajmy się najpierw bliżej z bardziej oczywistymi współczesnymi kontekstami metafory. W filozofii zajmuje ona wyjątkowe miejsce. Szczególnie dziś (rozumiejąc aktualność, jako swoisty przestwór egzystencji). Według Mariana Przełęckiego należące do metafizyki wypowiedzi filozoficzne muszą być metaforyczne. Ich podstawowym środkiem wyrazu jest właśnie metafora, traktowana przez większość metafizyków jako jedyny sposób wyrazu przekonań. Metaforyczny sposób przekazywania myśli stał się jednakże obiektem wciąż nawracającej krytyki ze strony przeciwników metafizyki. Ich zdaniem metafora nie może służyć wyrażaniu przeżyć poznawczych, ale jedynie pozapoznawczych, w tym emocjonalnych. Czy wypowiedzi metaforyczne rzeczywiście są pozbawione wartości poznawczej? Gdyby nawet zdaniom metaforycznym nie przysługiwały prawdziwość lub fałszywość i użyte metaforycznie słowa pozbawione były określonego sensu, to jednak – zgodnie z intencją Carnapa – dzięki skojarzeniom z pierwotnym znaczeniem nadal możemy mieć w odniesieniu

<sup>19</sup> Tamże, s. 149.

<sup>20</sup> S. Raube, *Sztuka jako symboliczna interpretacja świata w filozofii Ernsta Cassirera*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”, 27, Białystok 2015, s. 108.

<sup>21</sup> Tamże, s. 109.

<sup>22</sup> Tamże, s. 106.

do nich poczucie zrozumienia. Niemniej właśnie to zaproponowane ujęcie sugeruje, że użyciu metaforycznemu odmawia się „zdolności wyposażania słów w jakiegokolwiek znaczenie”<sup>23</sup>.

Zdaniem innych krytyków wypowiedź metaforyczna, o ile tylko daje się przełożyć na wypowiedź dosłowną, nie musi być pozbawiona wartości poznawczej, a co więcej – może wyrażać sądy prawdziwe lub fałszywe. „Wartość poznawczą takiej wypowiedzi metaforycznej wyczerpuje całkowicie wartość poznawcza jej literalnej parafrazy. To decyduje o warunkach dopuszczalności wyrażen metaforycznych w kontekstach poznawczych”<sup>24</sup>. W kontekście tej krytyki metafora poetycka staje się w ogóle „elementem zbędnym”, pełniąc rolę jedynie stylistycznego ozdobnika.

W myśl cytowanego przez Przełęckiego Maxa Blacka: „O czym można mówić tylko metaforycznie, o tym w ogóle mówić nie należy”<sup>25</sup>. Filolodzy zazwyczaj z dużą rezerwą odnoszą się do metod stosowanych w filozofii. Jeden z obszarów, na które filologiczna krytyka jest szczególnie wrażliwa, stanowią z całą pewnością przez długi czas wyobcowane z filozofii „zakazane rewiry” metafory, a szczególnie metafory poetyckiej. Nie jest tajemnicą, że filozofia analityczna na pewien czas właściwie zupełnie odcięła się od takich analiz.

Rozważając problematykę „gramatyki logicznej metafory” i wyrażen jej pokrewnych, Black uważa, że należy zapytać przede wszystkim o to, „co rozumiemy przez metaforę”<sup>26</sup>. Według autora *Metafory* o metaforze jako takiej mówimy w odniesieniu do zdania czy wyrażenia, w którym pewne słowa użyte są metaforycznie, pozostałe zaś – niemetaforycznie. Dla rozróżnienia, odnosząc się do wypowiedzenia skonstruowanego w całości ze słów użytych przenośnie, mówimy już o przysłowiu, alegorii lub zagadce<sup>27</sup>. Zgodnie z podejściem Blacka, zdania czy wyrażenia złożone z samych metafor może nie tyle nie istnieją, co rzeczywiście są bardzo trudne w analizie. Jego zdaniem,

nazywając jakieś wypowiedzenie metaforą, mówi się coś o jego znaczeniu, a nie o ortografii, modelu fonetycznym czy formie gramatycznej. (Używając dobrze znanego rozróżnienia, metaforę należy umieścić w przedziale „semantycznym”, a nie „syntaktycznym” – ani też w obrębie fizycznych badań nad językiem.)<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> M. Przełęcki, *O metaforze w filozofii*, [w:] *Moralność i społeczeństwo*, Księga Jubileuszowa dla Marii Ossowskiej, Warszawa 1969, s. 10.

<sup>24</sup> Tamże, s. 10.

<sup>25</sup> Za: M. Przełęcki, tamże, s. 10.

<sup>26</sup> M. Black, *Metafora (Metaphor in 1962)*, przeł. J. Japola, [w:] „Pamiętnik Literacki” 62, z. 3., Wrocław 1971, ss. 217-218.

<sup>27</sup> Tamże, s. 219.

<sup>28</sup> Tamże, ss. 219-220.

Według Blacka „metafora ma też odcień znaczeniowy przynależny do ‘pragmatyki’ raczej niż ‘semantyki’ – i on być może najbardziej zasługuje na uwagę”<sup>29</sup>. Postępując zgodnie z zamysłem Blacka, nie należy też przykładać większej wagi do intencji użyć metaforycznych niż do okoliczności ich wypowiedzenia. Wśród podstawowych pojęć związanych z metaforą filolog ten definiuje jej „źródło” (słowo, które jest w zdaniu wyrażone w sposób metaforyczny) oraz „ramę metafory” (kompozycję słów użytych literalnie).

Max Black dość sceptycznie podchodzi do ograniczeń, na jakie w filozofii napotyka analiza metafor. Zarysowuje, na czym polegają teorie metafory substytucyjna oraz porównaniowa<sup>30</sup>, by ostatecznie stwierdzić, że jedynie interakcyjne podejście w analizie metafory jest właściwe filozofii. Właśnie to ujęcie Black uważa za najciekawsze i je też stara się rozwinąć. Interakcyjna teoria metafory jest wolna od głównych wad poprzednich dwóch teorii. Dodatkowo wnosi ona nowe ważne wiadomości o stosowaniu i ograniczeniach metafory. Powołując się na definicję I. A. Richardsa, filolog odnotowuje, że w najprostszym rozumieniu metafora jest efektem współdziałania dwóch myśli, które dotyczą różnych rzeczy, ale opierają się na pojedynczym słowie lub zwrocie. We względnie preferowanej przez Blacka teorii interakcyjnej nowy kontekst, jako rama metafory, „powoduje rozciągnięcie znaczenia na słowo skupiające. Zdaniem Richarda – pisze Black – do funkcjonowania metafory potrzebna jest czytelnicza świadomość tego faktu; jednocześnie musi dojść do głosu znaczenie stare i nowe”<sup>31</sup>. Co do teorii interakcyjnej Black ma jednak również pewne zastrzeżenia. Do najważniejszych należy to, że pewne „banalne skojarzenia” „same cierpią na metaforyczną zmianę znaczenia, jaka dokonuje się w procesie przechodzenia od przedmiotu pomocniczego do głównego”<sup>32</sup>.

Black zachowuje więc zdrowy umiar w wysuwaniu na piedestał interakcyjnej teorii metafory. Pomimo, że podaje drobiazgowo warunki, jakie dobra (tj. interakcyjna) metafora powinna spełniać<sup>33</sup>, to jednak rozumie, że takie spektrum analizy metafor jest zbyt wąskie.

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 221.

<sup>30</sup> Teorią substytucyjną nazwiemy każdą teorię, która głosi, że wyrażenie metaforyczne zostało użyte w miejsce rozważanego wyrażenia literalnego. Black podaje przykład wyrażenia metaforycznego, obrazujący funkcję substytucyjnej teorii metafory: „Ryszard jest lwem”, co znaczy dosłownie: „Ryszard jest dzielny”. Porównaniową teorią metafory będziemy natomiast nazywać teorię, w której metafora to ukazanie ukrytej analogii lub podobieństwa. Black tłumaczy to przez odwołanie do metafory Schopenhauera, który dowód geometryczny nazwał pułapką na myszy (jako że ten również niemile potrafi zaskoczyć) i wyjaśnia, że w takim ujęciu metafora staje się zgęszczonym lub skróconym (*elliptical*) porównaniem (M. Black 1971, 225).

<sup>31</sup> Tamże, ss. 227-228.

<sup>32</sup> Tamże, s. 230.

<sup>33</sup> Tamże, ss. 231-232.

Uważa natomiast, iż filozofia posługuje się niemal wyłącznie teorią interakcyjną. Swoją pracę o metaforze Black kończy następującą myślą:

Nie ma wątpliwości, że metafory są niebezpieczne – może szczególnie w filozofii. Jednak zakaz ich stosowania byłby rozmyślnym i szkodliwym ograniczeniem możliwości badań<sup>34</sup>.

Czy rzeczywiście krytyczne argumenty pod adresem użycia metafor w filozofii są trafne? Jest dziś przecież wielu filozofów-logików zajmujących się tym zagadnieniem jako całą dyscypliną. Nie miejmy pretensji do Blacka, który z pewną rezerwą odnosi się do filozofii. Weźmy jednak pod uwagę, że istnieje przecież wiele paradygmatów, traktujących o danym zagadnieniu. W dodatku spojrzenie filologów nie odbiega zasadniczo od filozoficznego ujęcia metafory. Pod pewnymi względami jest po prostu szersze, a pod niektórymi zapewne i węższe.

Zdaniem Mariana Przełęckiego, który wypowiada się właśnie o metaforze w użyciu filozoficznym, wygłaszanie jawnej sprzeczności można uznać za stwierdzenie metaforyczne, a nie dosłowne. Podobnie jak Black, zwraca uwagę na znaczenie analizy okoliczności, w których stosowane są dane wyrażenia i w których można ustalić, czy dane wyrażenia zostały użyte w sensie metaforycznym. Dopiero owe okoliczności pozwalają rozstrzygnąć o tym, czy pewne zdanie ma sens dosłowny, czy metaforyczny oraz które słowo w zdaniu należy rozumieć metaforycznie<sup>35</sup>. Na przykład, jak zauważa Przełęcki, z wypowiedzi Pascala „Człowiek jest tylko trzcina, najwęższą w przyrodzie, ale trzcina myślącą” możemy wywnioskować, że słowo „trzcina” jest użyte metaforycznie, a słowo „człowiek” dosłownie. Myśliciel pragnie nam bowiem przekazać swoją ważką impresję dotyczącą człowieka, a nie trzciny. Przełęcki podkreśla, że założenie, iż sens metaforyczny można oddać za pomocą literalnej parafrazy metafory, bywa często kwestionowane z przeciwstawnych powodów. Jak pisze:

Wypowiedź metaforyczna mówi zbyt mało, aby mogła być równoznaczna z jakimś twierdzeniem dosłownym – głoszą jedni; wypowiedź metaforyczna mówi zbyt dużo, aby jej sens mogła wyczerpać jakakolwiek literalna parafraza – stwierdzają drudzy<sup>36</sup>.

Sam Przełęcki jest wobec wypowiedzi metaforycznych jak najbardziej liberalny. Zagadnienie parafrazowania metafory stanowi niezwykle interesujący problem w badaniach nad językiem.

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 233.

<sup>35</sup> M. Przełęcki, dz. cyt., s. 13.

<sup>36</sup> Tamże, s. 17.

#### 4. Metafora a symbol

Zaprezentowana przez Ricoeura teoria metafory to przykład teorii interakcyjnej. Choć pojawiają się u niego również wątki substytucji i porównań, to jednak pełnią one jedynie pomocniczą rolę. Paul Ricoeur, autor *Metafory i symbolu*, zadaje kluczowe w swej pracy pytanie: „Czy jednak sens słów to cały sens? Czy nie ma nadwyżki znaczenia, która wykracza poza znak językowy?”<sup>37</sup>. Ricoeur definiuje „hermeneutykę bezpośrednio przez taki jej przedmiot, który wydawał się możliwie najszerszy, jak i najprecyzyjniej określony – a mianowicie przez symbol”<sup>38</sup>. Sam symbol zaś, zgodnie z etymologią tego słowa, określa poprzez wskazanie na jego strukturę semantyczną, jaką cechuje podwójne znaczenie. Ricoeur sugeruje tutaj, że w symbolu zawiera się zarówno składnik semantyczny, jak i niesemantyczny.

O swoistej dwubiegunowości symbolu mówił też Gadamer, następująco tłumacząc to słowo w *Aktualności piękna*:

Co to jest symbol? Jest to przede wszystkim techniczny wyraz języka greckiego oznaczający skorupę pamięci. Podejmujący przyjaciela gospodarz domu wręcza mu tzw. *testera hospitalis*, tzn. przełamuje skorupę, sam zatrzymuje połowę, a drugą daje gościowi, aby, jeśli po trzydziestu czy pięćdziesięciu latach jakiś jego potomek zawita znów do tego domu, można się było po złożeniu skorupki w całość wzajemnie rozpoznać. Starożytny paszport: oto pierwotny techniczny sens symbolu. Jest to coś, po czym rozpoznaje się kogoś jako dawnego znajomego<sup>39</sup>.

Plastyczność tego opisu, moim zdaniem, najlepiej obrazuje pierwotny sens wszelkiej symboliki. Zastanawia teraz, czym wobec symbolu jest metafora. Zgodnie z uwagami Ricoeura byłaby ona z jednej strony językowo czymś więcej, a z drugiej referencyjnie czymś mniej niż symbol. Zaraz rozwiniemy ten problem. Sięgnijmy więc znów do tekstu Ricoeura, by prześledzić jego rozważania dotyczące metafory.

Za Monroe Beardsleyem nazywa on metaforę „wierszem w miniaturze”, a to z tego względu, że „relacja między znaczeniem dosłownym i przenośnym w metaforze stanowi jakby skrócony do jednego zdania model złożonego współgrania sensów, cechującego utwór literacki jako całość”<sup>40</sup>.

Celem pokazania, czym według niego jest metafora, Ricoeur przeprowadza rozróżnienie pomiędzy denotacją i konotacją, jednocześnie wskazując, że w starym

<sup>37</sup> P. Ricoeur, *Metafora i symbol (Metaphor and symbol in 1975-1976)*, przeł. K. Rosner, [w:] tenże, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989.

<sup>38</sup> Tamże, s. 124.

<sup>39</sup> H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993, s. 42.

<sup>40</sup> P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, dz. cyt., 124-125.

rozumieniu tylko denotacja odkodowuje wartość poznawczą i zalicza się do porządku semantycznego, zaś metaforycznej konotacji brak zupełnie wartości poznawczej. Autor tekstu nie przystaje na takie rozwiązanie i poszukuje innego.

Jeżeli bowiem uda nam się wykazać – pisze – że relacja między znaczeniem dosłownym i przerośnym jest relacją wewnętrzną, tj. mieszczącą się w ramach całościowego sensu językowego metafory, to tym samym otrzymamy model czysto semantycznego rozumienia literatury (...). Będziemy wówczas mogli powiedzieć, że to, co wiersz twierdzi, pozostaje w takim stosunku do tego, co on sugeruje, w jakim pozostaje sens pierwszy – dosłowny do sensu drugiego – przerośnego, przy czym oba te sensy mieszczą się wewnątrz pola semantycznego<sup>41</sup>.

Rozbrat ze starożytną retoryką nastąpi zdaniem Ricoeura z chwilą, gdy problem metafory zostanie przeniesiony z poziomu semantyki słowa na poziom semantyki zdania. Czy metafora, zgodnie z tym, co na jej temat sądzili Ciceron i Kwintyliusz, jest po prostu skróconym porównaniem? Ricoeur również z tym polemizował. „Tak więc – pisze Ricoeur – rzeczywiście nie powinniśmy mówić o metaforycznym użyciu słowa, lecz raczej o wyrażeniu metaforycznym”<sup>42</sup>. Dopiero bowiem całość złożona z dwóch terminów i oscylacji napięcia jest (staje się w wyniku procesu, jaki podsyca napięcie) metaforą. Ricoeur metaforyczną „niespójność” w dosłownym sensie określa „zuchwalstwem semantycznym” lub, za Gilbertem Rylem, zamierzonym „błędem kategoryjnym”.

Dostrzega też cenne niuanse, jak na przykład w następującym fragmencie:

Kiedy Szekspir mówi o czasie jako żebraku, uczy nas widzieć czas w określony sposób. Dwie klasy znaczeń, dotychczas odległe, zostają nagle zestawione razem: działanie podobieństwa polega właśnie na uchwyceniu bliskości tego, co było od siebie dalekie. Miał więc w tym względzie rację Arystoteles, kiedy pisał, że inwencja metaforyczna polega na zdolności dostrzeżenia podobieństw<sup>43</sup>.

Ricoeur odróżnia metafory żywe od martwych. Żywe metafory są odkrywczyste. Dysonans pomiędzy biegunami wyrażenia metaforycznego jest tam bardzo znaczny. Czas w roli żebraka z jednej strony może być skojarzony ze śmiercią – czyha na nas, pochłania kolejne lata. Z drugiej strony, jako że jest to właśnie dobry przykład żywej metafory, możemy w tym samym kontekście rozumieć czas zarazem jako wolnego ducha, włóczykija, który żywi się tym, co sam zbiera... Metafory martwe to zaś te, które na stałe weszły do językowego obiegu, przez co ich osobliwość uległa znacznemu osłabieniu (jak np. w wyrażeniu „u stóp góry”, czy „noga krzesła”). Kiedyś, owszem, mogły to być wyrażenia

<sup>41</sup> Tamże, s. 125-126.

<sup>42</sup> Tamże, s. 130.

<sup>43</sup> Tamże, s. 132.

oryginalne. Wszak u ich podstaw również leży zestawianie odległych rodzajowo pojęć, na przykład – jak we wskazanych przypadkach – oznaczających fenomeny natury oraz elementy przedmiotów codziennego użytku w połączeniu z częściami ciała. W tym i dziś można doszukać się innowacji. Powszechność użycia podobnych wyrażen w określonych znaczeniach sprawiła jednak, że nie budzą one już takiego zdumienia, jak te unikalne. Najlepszym wyznacznikiem żywych metafor jest zatem ich wyjątkowość. Ich parafraza nie może więc wyczerpać znaczenia, które stanowi nośnik innowacji. Ważnym postulatem metaforyki po-retorycznej jest wniosek Ricoeura, „że metafora nie jest ozdobą dyskursu. Wnosi ona więcej niż wartość emotywną, ponieważ oferuje nową informację”, mówiąc jednak coś nowego o rzeczywistości<sup>44</sup>.

W sensie semantycznym Ricoeur mówi o podwójnym znaczeniu metafory i o wielu znaczeniach symbolu. Symbol spełnia funkcję nadwyżki znaczenia. Napięcie, które odgrywa tak znamioną rolę w zniekształceniu metaforycznym, w symbolu jest tym bardziej odczuwalne. Gra o sens toczy się bowiem pomiędzy płaszczyznami i wymiarami w najrozmaitszych konfiguracjach. Referencja symbolu sięga abstrakcyjnie jak najdalej. Jego głębia pozwala natomiast czytać i rozumieć metafory, jako że symbol „zawiera więcej niż metafora”<sup>45</sup>. Niemniej metafora w pewnym sensie, właściwym też Ricoeurowi, zawiera więcej niż symbol. Wprowadza bowiem do języka znaczenia, które w symbolu są tylko wewnętrzne. Napięcie twórczej wypowiedzi metaforycznej nie jest kwestią eksplozji czy „wymieszania” odniesień symboliki, ale stanowi żywą oscylację i prawdziwą językową przygodę. Dla przykładu prezentuję wiersz Eugena Gromringera, który zgrabnie ukazuje, jak metafora i symbol potrafią współgrać i współtworzyć klimat utworu:

„\*\*\*  
*słowo jest cieniem*  
*cień staje się słowem*

*słowo jest zabawą*  
*zabawa staje się słowem*  
*jeśli cień jest słowem*  
*słowo staje się zabawą*

*jeśli zabawa jest słowem*  
*słowo staje się cieniem*

*jeśli słowo jest cieniem*  
*zabawa staje się słowem*

---

<sup>44</sup> Tamże. s.133.

<sup>45</sup> Tamże, s. 154.

*jeśli słowo jest zabawą  
cień staje się słowem”*

W zaprezentowanym wierszu pojęcia są oczywiście wieloznaczne, ponieważ, zgodnie z intencją poety, płynnie w siebie przechodzą. Oto symbole tworzą metafory w rozmaitych konfiguracjach. Inspirującym atutem tegoż liryku jest również zachodzenie w nim logicznej implikacji. To pozorne niełamanie żadnych reguł staje się jednocześnie przyczynkiem do refleksji nad realną przechodnością pojęć. Właśnie na wykazaniu tej niezwyklej (nie)zależności polega moc symbolu i sztuka metafory. Warto też zauważyć, że gdyby nie głęboka symbolika zastosowanych w wierszu pojęć, praktycznie niemożliwe byłoby tworzenie z nich tak rozmaicie skonfigurowanych metafor. Oczywiście metaforę można stworzyć z pojęć nawet najbardziej zakresowo od siebie odległych, ale zawsze trzeba jednak mieć na to pomysł.

## **5. Funkcja poznawcza metafory**

Bogactwo systemu konceptualnego człowieka jest ogromne. Język, w jakim można je opisać jest też bardzo plastyczny i złożony. Zastanawiamy się, jak to się dzieje, że już małe dzieci mają możliwość pojmowania złożoności tego świata i uczenia się tego, czego przesłanką są nawet odwieczne prawdy międzykulturowe. Takie abstrakcyjne i teoretyczne pojęcia wywodzą się z naszych najbardziej pierwotnych sensów, konstytuowanych właśnie przez metaforę. Choć zalicza się ją do pojęć eksperymentalnych, w rzeczywistości jest ona silnie zespolona już z naszym bardzo wczesnym doświadczeniem. Jak pisze Jerome A. Feldman, wzięcie pod uwagę bazy dla naszych abstrakcyjnych znaczeń winno się postrzegać jako nieuchronne. To właśnie w oparciu o metaforyczne spojrzenie dzieci przeżywają i zaczynają rozumieć pierwsze doświadczenia świata. Wiadomo, że wszystko, czego dziecko się uczy, musi być oparte o to, co już rozumie. Cała kulturowa wiedza wyłania się bowiem przez objęte doświadczenie. Podstawowa zaś wiedza, która zostaje przez nas „wcielona”, dotyczy działań (zdarzeń w naszym życiu), celów i mowy. Możemy oczywiście uczyć się bez skojarzeń, jeśli ich nie posiadamy, ale to byłoby przecież nienaturalne. Można by powiedzieć, że metafora jest wyrazem ogólnego sposobu opisywania aktywności, nieorientowanej na żaden cel. Jak jednak zaznacza Feldman, już samo pochodzenie niektórych metafor jest silnie sprzężone z metaforą jako celem – przyświecającym każdemu



językowi, jaki się studiuje. Z neuronowej perspektywy podstawowe metafory mogą być postrzegane jako naturalna konsekwencja asocjacyjnego uczenia się<sup>46</sup>.

Feldman powołuje się na teorie Lakoffa i Johnsona, którzy w *Metaphors We Live By* wysunęli hipotezy, że pewne bardzo podstawowe koncepcyjnie metafory powstały z korelacji w codziennym doświadczeniu. To jasne, że najpierw trzeba nauczyć dziecko prostych metafor, aby stopniowo rozumiało coraz trudniejsze. Można powiedzieć, że od metafory wszystko się zaczyna. Podając przykłady za Feldman, warto zauważyć, że kiedy najpierw mówimy do dziecka: *See Daddy come In* lub *See what I spilled*, z czasem dziecko uczy się, co znaczy tak trudna metafora jak *See what I mean*.

Jak widać, metafora spełnia ogromnie ważną rolę już od podstaw nauki człowieka. Przede wszystkim uczy nas abstrakcyjnego myślenia. Jej moc i skierowanie na (niekoniecznie tylko) abstrakcyjny cel, jakim jest rozumienie ukryte w głębi podstawowych skojarzeń, objęte przez malca, przekładają się z czasem na jego wysoce zorganizowane myślenie, solidnie wsparte na doświadczeniu świata. Teoria kognitywna wyjaśnia powszechne występowanie metafory w języku naturalnym. Metafora pełni bowiem funkcję poznawczą. Warto jednak zauważyć, że pozwala ona wyjaśnić również poznawczą funkcję wiersza. Według tej teorii wszystko – nawet najtrudniejsze aspekty użycia języka – daje się przecież „przełożyć” na ludzkie rozumienie poprzez wszechstronne ukierunkowanie na rozkodowywanie ukrytych znaczeń.

Odwołując się jeszcze bezpośrednio do pracy Lakoffa i Johnsona, a także do doskonale prezentującego ich teorię artykułu *Metaphor and metonymy* pióra Vyvyan Evans i Melanie Green, chcę zwrócić uwagę na „zilustrowaną” przez tych autorów niezwykle spójność i systematyczność kognitywnego spojrzenia na zagadnienia metafory i metonimii oraz na bezsprzeczne powiązania diagnoz tych procesów. Ci nader twórczy prowokatorzy w – zdawałoby się – dawno już przesądzonej kwestii wychodzą z założenia, że metafora czy metonimia nie ograniczają się bynajmniej do ludzkiego języka, ale są również z ogromnym powodzeniem angażowane przez nasz codzienny sposób myślenia, przez nasz system pojęciowy. Mówiąc krótko, ich zdaniem po prostu myślimy w sposób metaforyczny (na przykład, zgodnie z naszym sensorycznym przyzwyczajeniem, postrzegamy wysokość jako akumulację określonej ilości danej rzeczy czy treściowej zasobności danego pojęcia). Można mieć zastrzeżenia jedynie co do próby ujęcia przez kognitywistów metafor poetyckich. Myślę, że moglibyśmy z powodzeniem wytyczyć pewną linię demarkacyjną

---

<sup>46</sup> Feldman Jerome A., *From Molecule to Metaphor. A Neural Theory of Language*, MIT Press 2006, ss. 200-201.

między kognitywnym ujęciem metafory a na przykład tym będącym udziałem Davidsona (jakie zaraz krótko omówimy), u którego metafora nie podlega naszej percepcji, ale opiera się na zasadzie pragmatycznego oddziaływania przy zachowaniu swej unikalnej ornamentyki. Takie metafory spotykamy właśnie w poezji.

### 6. Metafora jak kamień (nie do rozbicia)

Na uwagę zasługuje również właśnie ujęcie przeciwstawne wobec dopiero co zilustrowanego, przedstawiające metaforę jako niezwykłą i bezcenną ozdobę. Ujęcie Donalda Davidsona bynajmniej nie koresponduje z – kształtującym się niemal synchronicznie – psychologicznym ujęciem metafory, przez które też nie zostało wyparte. Właśnie ze względu na fakt, że zawłaszcza w poezji metafora zajmuje szczególne miejsce, być może nie należałoby bagatelizować jej indywiduum przez stosowanie ogólnej zasady uniwersalizacji. Czyż nie trwa tam niewzruszenie niczym drogocenny klejnot, którego rzeczywiście nie sposób oddać w interpretacji wiersza? W *What Metaphors Mean* Davidson wyraża pogląd, że aby zrozumieć metaforę, potrzeba równie zaangażowanego wysiłku, jak gdyby się ją tworzyło. Metafora nie dodaje do zwyczajności niczego, czego sama „z rozmysłem” nie zaczerpnęłaby ze źródeł „zwykłej” semantyki. Zdaniem Davidsona „nie ma nieudanych metafor, podobnie jak nie istnieją żarty, które nie miałyby być śmieszne”<sup>47</sup>. Ciekawa jest również dla niego znamienna „błądność” metafory i implikowanie przez nią zupełnie nowych kontekstów. Sama metafora znaczy według Davidsona tyle, ile znaczą składające się na nią słowa w ich najbardziej dosłownej „interpretacji” i nic poza tym. Definiowane przez niego w ten sposób znaczenie metafory jest z gruntu fałszywe, jednak odbiorca nie zakłada, że nadawca umyślnie wprowadza go w błąd. Warto tu odwołać się do maksymy współpracy Grice’a, by wciąż mieć na uwadze życzliwość do nadawcy komunikatu, o ile oczywiście w sposób rażący nie łamie on reguł konwersacji<sup>48</sup>. Można uznać, że na przykład w poezji (bo wszelkie kunsztowne metafory przypadają w udziałie właśnie liryce) takie łamanie reguł zarówno zachodzi, jak i nie zachodzi. Jest to uzależnione od tego, czy potrafimy przestawić się na inną specyfikę odbioru, na rodzaj nieuchronnej inter-kontekstualnej gry, jaką bez wątpienia stanowi liryka w naszej ludzkiej rzeczywistości.

Wyrażając dla przykładu Szekspirowską myśl „Julia jest słońcem”, nie będziemy koncentrować się na jej swoistej nonsensowności, lecz z paradoksalnie tu pragmatycznego

<sup>47</sup> D. Davidson, dz. cyt., s. 245.

<sup>48</sup> H. P. Grice, *Logika a konwersacja (Logic and Conversation in 1975)*, przeł. B. Stanosz, [w:] B. Stanosz (red.), *Język w świetle nauki*, Warszawa 1980.

punktu widzenia, zastanowimy się raczej, z jakiego powodu użyto takiej właśnie metafory. Metafory są zdaniem Davidsona potrzebne, aby wyrazić silne emocje, w tym przypadku zapewne głęboką adorację (Romea) dla Julii. Jeszcze bardziej pragmatyczny od Davidsona Searle uważa, że schemat zdania metaforycznego: „S jest P”, na przykład „Richard jest gorylem” jest po prostu niekonwencjonalnym wyrazem powiązania obiektu P z obiektem R<sup>49</sup>. Dosłowne zdanie „S jest R” znaczy więc tyle co: „Richard jest podły, okropny, skłonny do przemocy” (oczywiście nie ujmując niczego w rzeczywistości nieśmiałym i płochliwym gorylom)<sup>50</sup>.

Zdaniem niektórych teoretyków metafory, takich jak choćby Max Black, któremu poświęciliśmy już sporo uwagi, metaforę można rozumieć jako skrócone porównanie. W ten sposób traktowała ją tradycja Arystotelesa i Kwintyliana. W odróżnieniu od zestawienia metafory ze zwykłym porównaniem, gdzie znaczenie specjalne metafory staje się zwyczajnym znaczeniem odpowiadającego jej porównania (na przykład znana w językoznawstwie metafora „Ryszard jest lwem” jako porównanie „Ryszard jest jak lew”), w myśl teorii eliptycznego (skróconego) porównania nie ma w ogóle różnicy w znaczeniu pomiędzy metaforą a pokrewnym porównaniem. Na tej płaszczyźnie nie mówi się o żadnych specjalnych metaforycznych znaczeniach wyrażań. To swoiste „milczenie” jest uwarunkowane tym, że wszystko, czego dostarcza ta teoria to prosty przekład dosłownego znaczenia wyrażenia metaforycznego na znaczenie odpowiedniego porównania. Jednakże tylko w najmniej skomplikowanych przypadkach prostota tej teorii może okazać się zaletą (jak na przykład w wyrażeniu „Dom jest świątynią”). Niestety przy trudniejszych zastosowaniach gubi się w zawiłościach przekładu. W dodatku, jeśli dosłowne znaczenie metafory przekładamy na dosłowne znaczenie odpowiadającego metaforze porównania, tracimy wówczas dostęp do tego pierwszego znaczenia. Zdaniem Davidsona natomiast należy uwzględnić przekonanie, że znaczenie dosłowne jest kluczowe dla działania metafory, bez względu na wszelkie niedosłowne tłumaczenia, jakie mogą się nasuwać. Według niego samej metafory się nie interpretuje, ponieważ teoria prawdy przypisuje jej jedynie znaczenie dosłowne.

Davidson wysuwa ważki argument przeciw zilustrowanej powyżej teorii metafory: w sensie dosłownym zdanie „Ryszard jest jak lew” jest prawdziwe, lecz zdanie metaforyczne „Ryszard jest lwem” jest fałszywe. Zdanie porównawcze nie wskazuje bowiem na to, pod

<sup>49</sup> J. Searle, *Metaphor*, [w:] A. Ortony (red.), *Metaphor and thought*, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1979, ss. 98-99.

<sup>50</sup> Tamże, s. 102.

jakim względem Ryszard jest jak lew, a ponieważ wszystko do wszystkiego jest podobne pod jakimś względem, zdanie to jest prawdziwe. Odpowiadające mu zdanie metaforyczne jest ewidentnym fałszem. Jednak to zdanie metaforyczne, właśnie dzięki swej pozornej fałszywości, niesie nam jakąś ciekawą i niebanalną prawdę, której nie potrafimy wydobyć z dosłownego sensu słów.

Davidson uważa, że w błędzie trwają wszyscy, którzy uważają, że w metaforze znajduje się coś więcej niż dosłowne znaczenie. Ani we względnie prostej teorii Arystotelesa, ani w wysoce zorganizowanej teorii Blacka nie znajdziemy klarownej filozofii metafory, o jaką chodziło temu filozofowi. Davidson nie zgadza się, że może powstać dosłowna parafraza metafory. W pewnym sensie metafora może nas bardzo inspirować i w jakiś sposób rozszerzać nasze pojęcie o świecie, dodaje bowiem prawdziwego uroku naszym wypowiedziom. To, że metafora niczego nie dodaje w kognitywnym sensie, zdaniem Davidsona wcale jej nie zuboża, ale wręcz daje jej nieograniczone możliwości w różnych dziedzinach. Filozof ten podkreśla jednak, że w metaforze istotnie nie ma niczego, co można by sparafrazować. Parafraza niczego przecież nie dodaje, a tylko wyraża rzecz w inny sposób. Metafory zaś inaczej wyrazić się nie da. Bardzo ważną kwestią w kontekście wyrażenia metaforycznego jest jego swoiste oddziaływanie, jakie bez wątpienia zostałoby poważnie zaburzone przez parafrazę, która polegałaby na wypowiedzeniu go w inny sposób.

Jedyną wspólną płaszczyzną z innymi teoretykami metafory jest dla Davidsona to, że metafora wypowiada „coś więcej”, lecz to, co zostaje do niej intuicyjnie dodane, jest trudne w swoim rodzaju. To nie wyrażenia w sensie poetyckich czy metaforycznych objawień prawdy wyrażają metaforę, lecz to właśnie metafora działa, wyrażając je. Wszystko zaś zaczyna się od zwykłych słów w metaforze. Według Davidsona rozumiemy ją, mając za środek (wykorzystując) to, co w mig chwytny jako metaforyczną prawdę – to jest właśnie znaczenie metafory. Chodzi o jakieś niezwykle wyjaśnienie, coś na literalnych warunkach, ale w niezwykle kontekstach.

Przekonania Davidsona odnośnie działania metafory opierają się na prostym rozróżnieniu pomiędzy znaczeniem a przeznaczeniem słów. Badaniem metafory zajmie się pragmatyka językowa, bowiem w sensie Davidsona przynależy ona wyłącznie do sfery użycia. Własności wyobrazeniowe i konotacyjne to zdaniem omawianego filozofa główne spektrum metafory. Jak więc widzimy, metafora nie potrzebuje na nic szczególnego wskazywać, aby istnieć i działać. U Davidsona odpowiednik ukrytego czy specjalnego znaczenia metafory przynależy właśnie do sfery jej działania. Filozof ten porównuje rozumienie metafory z interpretacją marzeń sennych, które podobnie jak ona skłaniają do

refleksji, do wytężenia wyobraźni. Działanie metafory polega bowiem „tylko” na zmianie stanu psychiki słuchacza. Davidson podsumowuje konsekwencje tego działania myślą Heraklita wygłoszoną o wyroczni delfickiej: „Nie mówi, ani nie ukrywa, lecz daje do zrozumienia”<sup>51</sup>. Odsłanianie prawd wiecznych, zawartych niczym Boży głos w samym wyrażeniu metaforycznym, być może powinno pozostać dla nas nieprzetłumaczalne?

Do stwierdzenia Davidsona o tym, że (z założenia) nie ma niezabawnych żartów ani nieudanych metafor, można dodać, że nie istnieją również wiersze, które nie komplikują rzeczywistości, tworząc przez to pęknięcia i załamania w jakąś nową realność. Z punktu widzenia tego stanowiska nie możemy już jednak zapytać o to, co poeta miał na myśli... Być może jednak nie jest to tak ważne, jak się zazwyczaj uważa. Tutaj niczym w hermeneutyce – tekst żyje własnym życiem. Tak jak, zdaniem Davidsona, parafraza zabija metaforę, tak „szkolna” interpretacja wierszy odbiera im ich integralny żywot. Natomiast otwarcie się na przykład na działanie metafory można również potraktować jak hermeneutyczne przegłądanie się w jej zwierciadle. W odpowiedzi powstają liczne skojarzenia na temat tego, czym owo zwierciadło w istocie jest. Wszak nie chodzi tu przecież o opisany przez kognitywistów swoisty aparat psychologiczny, jakim dysponuje człowiek i dzięki któremu rozkodowuje wszelkie metafory... Otóż werbalizacja tych wszystkich odczuć jest rzeczywiście niemożliwa, ponieważ wszelkie jej próby z góry redukują, często jakże ważkie, metaforyczne przesłanie.

Podczas gdy u Davidsona nie ma miejsca na parafrazowanie metafory, filozof ten pozostawia szerokie rewiry dla rozmaitych skojarzeń, jakie metafory implikują. Teraz wydaje się to właściwie kwestią bezapelacyjną, że tak wielu różnych skojarzeń nie sposób objąć jedną, nawet najbardziej rozbudowaną parafrazą, ani nawet wieloma rozbudowanymi omówieniami. Zapewne właśnie dlatego, że parafraza niczego nie powinna dodawać, lecz tylko innymi słowami opisywać wyrażenie metaforyczne, należy zdaniem Davidsona „chronić” unikalne metafory przed upraszczającą ingerencją. Zastanawia jedno. Czy użycie metaforyczne wyczerpuje wszystkie możliwe interpretacje? Czy więc rzeczywiście wszelkie parafrazy są zbędne? A gdyby poczynić parafrazy zupełnie osobiste? – są one przecież wynikiem działania metafory poprzez szereg skojarzeń. Czy nie można byłoby skwitować metafory jakimś wymyślnym stwierdzeniem – nawet również metaforycznym? Metafory są przecież dla ludzi, którzy powinni mieć możliwość tłumaczyć je na „własny” język.

---

<sup>51</sup> D. Davidson, dz. cyt., s. 262.

Zauważmy, że znacznie odbiegające od koncepcji Davidsona przedstawienie metafory przez Lakoffa i Johnsona nie jako szczególnego użycia języka, ale jako znakomitej części naszego systemu pojęciowego, który pomaga nam zrozumieć świat, wynikało z odmiennych spostrzeżeń i miało też inne przeznaczenie. Miało bowiem na względzie opisanie naszych pojęciowych, często potocznych, skojarzeń. Tymczasem zdaniem Davidsona metafory używamy już w pragmatycznym celu. Twórczość metafory jest natomiast nieredukowalna do wymiaru opisowej mowy i właśnie dlatego nie podlega parafrazie. Według Janusza Maciaszka, autora rozprawy pt. *Znaczenie, prawda, przekonania. Problematyka znaczenia w filozofii języka*:

Dla Davidsona zarówno tworzenie metafor, jak ich odczytanie jest przedsięwzięciem t w ó r c z y m, tj. przedsięwzięciem niepoddającym się regułom. Zauważmy, że w pewnym sensie interpretacja również jest przedsięwzięciem twórczym ze względu na pewnego rodzaju niezeterminowanie wiążące się z przypisaniem znaczeń i przekonań. Metafora jest jednak „podwójnie” twórcza w tym sensie, że zakłada również (dosłowną) interpretację słów drugiego człowieka<sup>52</sup>.

## 7. Konkluzja

Zgodnie z tezą postawioną na wstępie tego tekstu, metafora nie jest prostą formą wyrazu, ale w pewien właściwy sobie sposób rozbudowuje rzeczywistość. Niezależnie więc od tego, czy mówimy o poetyckiej metaforze w sensie Davidsona czy też o codziennej i powszechnej metaforyce, jaka jest wyrazem (pewnym obrazem) naszego doświadczenia, pozostajemy w tym samym kręgu zagadki. Metaforyczna eliptyczność w większym lub mniejszym stopniu zdaje się stanowić o wymowie wszystkich użytkowników języka. Metaforę może wypowiedzieć również dziecko. Może być bardzo potoczna. Niemniej kontekst, w którym daje o sobie znać, czyni z niej przekaz godny rozważenia.

W artykule zostały zaprezentowane rozmaite podejścia dotyczące metafory oraz całkiem przekonujące teorie zjawiska językowego, jakie (po)retoryczna figura metafory stanowi. Chociaż w niektórych przedstawionych stanowiskach nie było mowy o metaforze jako takiej, ich filozoficzne implikacje wydały mi się w tej kwestii bardzo klarowne. Metafora jako jeden z najbardziej podstawowych środków poetyckiego wyrazu przez długi czas pozbawiona była należnego miejsca w filozofii analitycznej (filozofii języka). To Gottlob Frege nieumyślnie ją go pozbawił, inaugurując jednocześnie (przebudzoną

<sup>52</sup> J. Maciaszek, *Znaczenie, prawda, przekonania. Problematyka znaczenia w filozofii języka*, Łódź 2008, s. 602.

później) możliwość opisywania języka poezji. Od tego momentu teoretycy metafory prowadzą badania nad językiem nie tylko na gruncie filologii, ale również filozofii. Zestawienie pojęcia metafory z pojęciem symbolu pozwala zrozumieć unikalny sens metafory w filozofii. Szczególnie zajmujące są tzw. żywe metafory, wskazywane na przykład przez Paula Ricoeura, których użycie w języku jest bardzo okazjonalne i twórcze. Właśnie takie są metafory poetyckie.

W teorii kognitywnej metafora jest „figurą”, poprzez którą myślimy i którą penetrujemy w naszej codziennej aktywności, nie tylko ściśle werbalnej. Według Lakoffa i Johnsona metafora, jak i metonimia, stanowią swoistą bazę naszych szeroko rozumianych doświadczeń, ponieważ umożliwiają zrozumienie ich zazwyczaj tendencyjnej struktury w intersubiektywnym pojmowaniu świata.

Donald Davidson zakłada natomiast, że metafor się nie parafrazuje. To, że w metaforze nie ma niczego do sparafrazowania, nie oznacza oczywiście, że język metaforyczny, tutaj poetycki, jest w jakimś sensie uboższy od języka naturalnego czy nawet języka naukowego. Wręcz przeciwnie. Być może dla Davidsona sama metafora jest już tak kunsztowna jako wyrażenie, które umiejętnie czerpie z dosłowności, że to w pełni rekompensuje jej nieprzekładalność. Jeśli nawet metafora jest rodzajem „kłamstwa”, to jego urok nie pozostawia wątpliwości, że jest ono właśnie czymś najtrafniejszym. Wszelka metaforyka przydaje nieuchwytnego blasku ludzkim wypowiedziom i otwiera przed nami nieograniczone wymiary wyrazu oraz odbioru, niezredukowane do behawioralnych warunków wyjaśniania naszych reakcji na piękno, tragizm i bogactwo interpretacji, co stanowi wyraźne zaproszenie dla nowoczesnej filozofii języka.

\*\*\*

Nawiązując jeszcze do motto tego tekstu, warto zauważyć, że metafora czy alegoria, jako niezwykle użycia języka, nie są dla nas może od razu jasne, ale po głębszym zastanowieniu, mogą zapaść głęboko w nas. O ile też ich obecność jest przez nas akceptowana (a może i doceniana), o tyle też przestają być czymś „brzydkim”, niechcianym czy nieudanym. Stają się bowiem dla nas furtką do zrozumienia czegoś więcej – czegoś poza sobą, czego źródło bije również w ludzkiej duszy.

### **Bibliografia**

- Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka*, przeł. Kazimierz Leśniak, Warszawa 1975.  
Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, przeł. Henryk Podbielski, Warszawa 1988.

- Black Max, *Metafora (Metaphor in 1962)*, przeł. Józef Japola, [w:] „Pamiętnik Literacki” 62, z. 3., Wrocław 1971, ss. 217-233.
- Cassirer Ernst, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. Anna Staniewska, Warszawa 1977.
- Davidson Donald, *What Metaphors Mean (1978)*, [w:] tenże, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984/2001, ss. 245-264.
- Evans Vyvyan, Green Malanie, *Metaphor and metonymy*, [w:] *Cognitive linguistics. An introduction*, Edinburgh 2006.
- Feldman Jerome A., *From Molecule to Metaphor. A Neural Theory of Language*, MIT Press 2006.
- Frege Gottlob, *Sens i znaczenie (Über Sinn und Bedeutung in 1892)*, [w:] tegoż, *Pisma semantyczne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa 1977, ss. 60-80.
- Gadamer Hans-Georg, *Aktualność piękna*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1993.
- Grice H. Paul, *Logika a konwersacja (Logic and Conversation in 1975)*, przeł. Barbara Stanosz, [w:] B. Stanosz (red.), *Język w świetle nauki*, Warszawa 1980, ss. 91 – 114.
- Gomringer Eugen, \*\*\*, [w:] *Poezja XX wieku*, Austria, NRD, RFN, Szwajcaria 1980.
- Krzemień-Ojak Sław, *Taine*, Warszawa 1996.
- Kwintylian Marek Fabiusz, *Kształcenie mówcy*, Księgi VIII 6 – XII, przeł.: Stanisław Śnieżewski, Kraków 2012.
- Lakoff George, Johnson Mark, *Metafory w naszym życiu (Metaphors We Live by in 1980)*, przeł. Tomasz Krzeszowski, Warszawa 1988.
- Maciaszek Janusz, *Znaczenie, prawda, przekonania. Problematyka znaczenia w filozofii języka*, Łódź 2008.
- Pelc Jerzy, *Zastosowanie Funkcji Semantycznych do Analizy Pojęcia Metafory*, [w:] tenże, *Rozprawy Logiczne: Księga Pamiątkowa ku Czci Profesora Kazimierza Ajdukiewicza*, [aut.: Tadeusz Kotarbiński i inni], Warszawa 1964, ss. 123-153.
- Przełęcki Marian, *O metaforze w filozofii*, [w:] *Moralność i społeczeństwo*, Księga Jubileuszowa dla Marii Ossowskiej, Warszawa 1969, ss. 9-26.
- Raube Sławomir, *Kultura jako ekwilibrium. Krytyczna filozofia Ernsta Cassirera*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”, 26, Białystok 2014, ss. 143-155.
- Raube Sławomir, *Sztuka jako symboliczna interpretacja świata w filozofii Ernsta Cassirera*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”, 27, Białystok 2015, ss. 105-115.
- Ricoeur Paul, *The rule of metaphor*, London and New York 1978.
- Ricoeur Paul, *Metafora i symbol (Metaphor and symbol in 1975-1976)*, przeł. Katarzyna Rosner, [w:] tenże, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, ss. 123-155.
- Searle John, *Metaphor*, [w:] Andrew Ortony (red.), *Metaphor and thought*, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1979, ss. 83-111.
- Valtorta Maria, *Poemat Boga-Człowieka*, Księga I, przeł. Michał Kaszowski, Anna Mintowt-Czyż, Ewa Bromboszcz, Katowice.