

**Maria Gołębiowska**  
(Warszawa)

## KONCEPCJE METAFORY I METAFORYZACJI A POJĘCIE – KOMENTARZ DO STANU BADAŃ

Metafora jest rozpatrywana w wielu współczesnych koncepcjach filozoficznych jako pewna figura językowa porządkująca myślenie. Zarazem jest ona traktowana jako figura języka i myślenia, która daje dostęp do prawdy o rzeczywistości – albo do rzeczywistości ściśle przedmiotowej, albo do kulturowej rzeczywistości człowieka, złożonej z przedmiotów kultury, z mentalnych i językowych reprezentacji (rzeczywistość kultury tworzona przez człowieka, obdarzona sensami, a związana z jego poznawczymi możliwościami, gatunkowym wyposażeniem). Warto przyjrzeć się współczesnemu podejściu do metafory, która jest ujmowana jako źródłowa wobec pojęcia – jako pewien warunek prawdy zawartej w pojęciu bądź jako pewne językowe ujęcie prawdy o rzeczywistości uzupełniające wobec pojęcia. W tym wspomnianym drugim przypadku metafora jest uznawana za figurę języka, która ujawnia skrywane bądź niezauważane dotąd aspekty doświadczenia. We współczesnych badaniach nad metaforą, wykraczających poza studia literaturoznawcze, pojawiają się zróżnicowane koncepcje metaforyzacji języka potocznego oraz dyskursu naukowego. Dyskurs naukowy bowiem ma za punkt wyjścia myślenie potoczne – posługuje się argumentacją logiczną, ale zarazem figurami retorycznymi, typowymi dla argumentacji dokonywanej w języku potocznym, na przykład metaforą. Punktem wyjścia jest Arystotelesowska definicja metafory, która współcześnie była reinterpretowana przez:

1) językoznawców (między innymi Émile Benveniste<sup>1</sup> i metaforyczne źródła pojęć, językoznawstwo kognitywne<sup>2</sup> i metafora jako punkt wyjścia konceptualizacji),

2) literaturoznawców i kulturoznawców (zastosowanie metafory w różnych przekazach kultury, związane z myśleniem mitycznym oraz argumentacją przez analogię – między innymi Claude Lévi-Strauss i Edmund Leach<sup>3</sup>), a w szczególności przez

3) filozofów, którzy charakteryzowali metaforyzację jako specyficzny rodzaj refleksji, warunkujący systematyczność myślenia i argumentacji (Hans Blumenberg<sup>4</sup>, Jacques Derrida<sup>5</sup>, Paul Ricoeur<sup>6</sup>) albo też zajmowali stanowisko bardziej krytyczne wobec metafory (na przykład tezy Donalda Davidsona – według niego metafora posiada jedynie znaczenie dosłowne bez dodatkowego znaczenia figuratywnego i bez jego treści poznawczej<sup>7</sup>).

Badania nad metaforą jako figurą języka i myślenia potocznego oraz dyskursu naukowego rozwijały się od początku lat sześćdziesiątych i w dyskusji nad metaforyzacją brali udział, na przykład, Umberto Eco<sup>8</sup> i Richard Rorty<sup>9</sup>, a także filozofowie, którzy świadomie stosowali metaforę w swojej argumentacji (Han-

<sup>1</sup> É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, I*, Paris 1966; É. Benveniste, *La forme et le sens dans le langage*, w: *Le Langage. Actes du XIIIe congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Neuchâtel 1967, s. 27-40.

<sup>2</sup> M. Johnson, G. Lakoff, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980; *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. P. Krzeszowski. Warszawa, 1988. Również: M. Johnson, G. Lakoff, *Conceptual Metaphor in Everyday Language*, (red.) Mark Johnson, *Philosophical Perspectives on Metaphor*, Minneapolis 1981, a także późniejsze prace obu autorów i Marka Turnera.

<sup>3</sup> E. Leach, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols Are Connected*, Cambridge 1976.

<sup>4</sup> H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, „Archive für Begriffsgeschichte”, Band 6, 1960, s. 5-142; następne wydanie książkowe: H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main 1997; *Paradygmaty dla metaforologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2017.

<sup>5</sup> J. Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, przeł. J. Margański, w: J. Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 261-336; tekst z książki Jacques'a Derridy *Marges de la philosophie*, Paris 1972.

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris 1975.

<sup>7</sup> D. Davidson, *What Metaphors Mean*, „Critical Inquiry”, 5(1) („Special Issue on Metaphor”), 1978 (autumn), s. 31-47.

<sup>8</sup> U. Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire & London 1984, s. 88. A. Muchowicz, *Umberto Eco uwagi o metaforze*, „Filo-Sofija”, 1(2), 2002, s. 103-114.

<sup>9</sup> R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers, I*, Cambridge 1991; *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999.

nah Arendt i poetycki aspekt języka filozofii<sup>10</sup>, Jan Patočka i metaforyka muzyczna w charakterystyce ustrojów politycznych).

Te odmienne stanowiska łączy odwołanie do tez Arystotelesa na temat metafory jako przeniesienia znaczenia z jednego przedmiotu poznania na inny (stąd między innymi polskie terminy „porównanie” i „przenośnia”, używane w poetyce). Przeniesienie znaczenia opiera się na wspólnocie pewnych cech (twardość kamienia, do którego porównuje się serce twarde jak kamień w metaforze „serce z kamienia”). Natomiast metonimia, czyli synekdocha, to „zamiennia”, używa się bowiem jednego słowa zamiast innego (najczęściej nazwy własnej zamiast nazwy ogólnej lub odwrotnie). Metafora polega na „przeniesieniu sensu” ze słowa lub grupy słów na inne wyrażenie lub zespół wyrażen. Przeniesienie takie opiera się na analogii znaczenia przypisywanego obydwu słowom, wyrażeniom (przede wszystkim konotacji, a więc na analogii pewnej cechy, jakości). Metafora jest bardziej abstrakcyjna niż porównanie i w jej przypadku nie jest wskazany wprost ów charakter porównawczy, to znaczy nie występuje tutaj wprost wyrażenie „jak”, ale słowo metaforyczne występuje zamiast innego słowa, na przykład zamiast słowa „słońce” używane jest metaforyczne wyrażenie „ognista kula”<sup>11</sup>. Natomiast metonimia to wprost użycie jednego słowa w zastępstwie innego w odwołaniu do potocznych, dobrze znanych skojarzeń, a oba wyrażenia należą do „tej samej grupy pojęciowej”, łączy je „relacja styczności, współlistnienia lub zależności”<sup>12</sup>, czyli łączy je częściowe podobieństwo treści, lecz odróżnia zakres stosowania (na przykład imię własne zamiast nazwy ogólnej, ale także dwie nazwy ogólne, na przykład pojęcie „natura” zamiast pojęcie „istota” w wyrażeniu „natura rzeczy”).

Szeroko pojęta metafora i metaforyzacja pozwala ujmować różnorodne doświadczenia i działania podmiotu, trudne do pojęciowego opisu, na przykład jest to „jak” innej ekspresji (milczenie równie ekspresyjne, ostentacyjne, jak gniew). Z kolei szerokie ujmowanie metonimii to pojawianie się jednego znaku zamiast innego – znaku pojmovanego w szerokim kulturowym kontekście multisemiotycznym. I tak metonimia pojawia się w zastępstwie innych słów czy gestów „jako” coś innego, a zatem metaforyka (na przykład milczenia) w niektórych przypadkach opiera się na metonimii, która niejako stanowi jej warunek. Metaforyka

<sup>10</sup> S. Weigel, *Poetics as a Presupposition of Philosophy: Hannah Arendt's 'Denktagebuch'*, „Telos”, 146, 2009 (Spring), s. 97-110.

<sup>11</sup> J.-J. Robrieux, *Les figures de style et de rhétorique*, Paris 1998, s. 21.

<sup>12</sup> Tamże, s. 28.

pozwała odwoływać się do natężenia, stopnia ukrytej i nieokazywanej wprost opinii, z pomocą innych znaków towarzyszących – gestów ciała jako cichych, milczących performatywów, o których pisał John L. Austin w swojej teorii aktów mowy. Metafora i metonimia pozwalają w analizach mowy potocznej odejść od dominacji logiki i logicznego prymatu nazwy (jako podstawy sądu logicznego) na rzecz gramatyki oraz retoryki. Właśnie odwołania do retoryki i gramatyczny prymat czasowników podkreślał w swojej teorii aktów mowy Austin. Warto tu przywołać również badania nad metonimią i metaforą strukturalistów (Jacques Lacan) i kognitywistów (George Lakoff, Mark Johnson).

Studia nad metaforą wykroczyły zatem poza badania teoretyków literatury i językoznawców, pojawiają się w ramach szeroko pojętej retoryki oraz teorii komunikacji. Są to szerokie, wielodyscyplinarne badania semiotyczne i semantyczne, dotyczące różnych obiegów kultury, różnych kontekstów i konwencji. To właśnie w ich ramach określano różne typy wypowiedzi językowych i innych przekazów kultury z odniesieniem do terminów „metafora” i „metonimia”. Badania te jednak uwzględniają, podobnie jak czynił to Paul Ricoeur w studiach nad semiozą i fenomenalizacją metaforyczną, jednostkowe i arbitralne kreowanie metafor w życiu codziennym oraz otwartość metafory na interpretację. Metafora bowiem jest nadawaniem znaczenia przez podmiot poznania i działania, który dokonuje semiozy nie tylko przez odwołanie do zastanej konwencji i kontekstu sytuacyjnego, ale je przeformułuje dzięki zdecydowanemu uczynieniu z metafory narzędzia ekspresji własnej. Należy podkreślić, że metafora występuje wówczas nie jako jeden z wielu znaków i gestów, lecz staje się ekspresyjnym przedmiotem określenia się podmiotu, który dzięki niej odnosi się do świata zewnętrznego i do siebie samego, nadając nowe znaczenie w praktyce porównywania czy też asocjacji, kojarzenia różnych elementów rozpoznawanych albo już znanych. Innowacyjny charakter metafory pozwala ją rozpatrywać w kontekście performatyki, z kolei jej odbiorczy, ewokatywny charakter wymaga od odbiorcy interpretacji. W obu przypadkach metafora w aktach komunikacyjnych otwiera jej uczestników na specyficzne ekspresje – na ekspresję performatywną w przypadku indywidualnej znaczeniowej innowacji oraz na ekspresję receptywną, odbiorczą w przypadku interpretacji dotychczasowych metafor.

## 1. Stan badań nad metaforą

Ważne publikacje, zmieniające stan badań nad metaforą, ukazywały się w latach 1960–1980 (od też Hansa Blumenberga po książkę stanowiącą raport z badań językoznawców kognitywnych). Szczegółowe studia nad metaforą w języku potocznym oraz nad jej użyciem w języku nauki (w szczególności w ontologii oraz filozofii w ogóle) zawdzięczamy Hansowi Blumenbergowi. W 1960 roku Blumenberg po raz pierwszy opublikował swoje tezy, zawarte w *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, a dotyczące filozoficznych aspektów metafory. Blumenberg – obok Émile’a Benveniste’a – wskazywał metaforyczne źródła pojęć filozoficznych, między innymi metaforyczne zakorzenienie pojęcia prawdy (prawdy bytu u Parmenidesa oraz idei prawdy u Platona) oraz metaforykę symbolizacji geometrycznych, obecną w słowniku filozoficznym (na przykład linia prosta)<sup>13</sup>. Rozważał także metaforykę stosowaną w słowniku nauk szczegółowych, na przykład przez Francisca Bacona<sup>14</sup>. Blumenberg nie traktował metafory jako figury językowej, przewyższonej przez prawomocne poznawczo pojęcie, lecz uznał poznawczą prawomocność metafory ujmującej wyniki poznania, które trudno zawrzeć w pojęciu<sup>15</sup>. „W opozycji do ‘kartezjańskiej teleologii logicyzacji’, czyli traktowania pojęć jako celu refleksji filozoficznej, oraz w wyraźnym nawiązaniu do jej krytyk spod znaku Vica i Nietzschego – Hans Blumenberg uczynił z retoryki oraz metafory ośrodek zakrojonego na szeroką skalę własnego projektu filozoficznego”<sup>16</sup>.

Z kolei Edmund Leach oraz Claude Lévi-Strauss w swoich publikacjach na temat mitologii<sup>17</sup> (z lat sześćdziesiątych), ujmowali metaforyzację jako indywidualne dokonywanie porównań, które z czasem utrwalają się dzięki użyciu języka i stanowią pewne figury argumentacji. Antropolodzy odnajdowali metaforyzację i metonimizację u źródeł rozumowania przez analogię, typowego dla myślenia potocznego (narracje fabularne pozwalające przyjmować postać za wzo-

<sup>13</sup> H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, dz. cyt., rozdział X *Symbolika geometryczna a metaforyka*, s. 211-245.

<sup>14</sup> Tamże, s. 44-45.

<sup>15</sup> Por. tenże, *Światło jako metafora prawdy. Przedpole filozoficznego kształtowania pojęć*, przeł. Z. Zwoliński, „Kronos”, 2, 2013, s. 32-59.

<sup>16</sup> R. Pawlik, *Od pracy pojęcia do pracy metafory. O metaforologii Hansa Blumenberga*, „Kronos”, 2, 2013, s. 115.

<sup>17</sup> Publikacje Claude’a Lévi-Straussa, składające się na cykl wydawniczy *Mythologiques*, otwierał tom *Le cru et le cuit. Mythologiques (I)*, Paris 1964; przekład polski: *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Warszawa 2010.

rzec osobowy i dokonywać wyborów analogicznie jak ona, spodziewając się podobnych rezultatów), a przede wszystkim charakterystycznego dla mitów i mitologii (jako wzorotwórczych opowieści). Ustalenia antropologów, dotyczące metaforycznego rozumowania przez analogię, wykraczały już poza badanie jedynie słownych, językowych metaforyzacji, dotyczyły bowiem metafory i metonimii stosowanej w przekładzie intersemiotycznym, przede wszystkim związków słowa, gestu i obrazu. Jacques Derrida w tekście *La mythologie blanche*<sup>18</sup> (1971, 1972) – *Biała mitologia* komentował tezy Lévi-Straussa i zarazem proponował własne ujęcie relacji pojęcie-metafora. Właśnie jego stanowisko wydaje się porządkować różne filozoficzne badania dotyczące metaforyzacji i omówię je dalej szczegółowo.

Jednak w jaki sposób jest objaśniane poznawcze oddziaływanie metafory, a przede wszystkim jej powstawanie, powoływanie? Badacze, w tym fenomenologia hermeneutyczna (Paul Ricoeur) i kognitywiści odwołują się do procesów poznawczych i roli wyobraźni jako specyficznej – wedle Immanuela Kanta obok rozumu i intelektu – władzy poznawczej. Za związki słowa i percepcji oraz obrazów dzięki niej wytwarzanych odpowiada właśnie wyobraźnia – dlatego tak ważne są odwołania do konstytuującej i konstruującej roli wyobraźni jako władzy wytwórczej i twórczej, powołującej reprezentacje mentalne, adekwatne do przedmiotu poznawanego i zarazem uruchamiającej twórcze mentalne aktywności wobec obrazów wewnętrznych. Niedostateczność języka pojęciowego wobec danych doświadczenia skutkuje powoływaniem w języku metafor słownych, adekwatnych i uzgadnianych z obrazami wewnętrznymi, czyli z wyobrażeniami. W szczególności rozważał to zagadnienie Paul Ricoeur w książce *La métaphore vive*, która była w połowie lat siedemdziesiątych (1975) podsumowaniem refleksji retorycznej, językoznawczej i filozoficznej na temat metafory jako zarazem figury języka i myśli. Ricoeur rozwijał swoją koncepcję „metafory żywej”, a wniośki dotyczące roli metafory w filozofii zawarł w ostatniej części książki<sup>19</sup>.

Kolejnym etapem w badaniach nad metaforą są prace językoznawców kognitywnych, w szczególności książka George’a Lakoffa i Marka Johnsona *Metaphors We Live By* (1980). W ich koncepcji metafor orientacyjnych można dopa-

---

<sup>18</sup> J. Derrida, *La mythologie blanche*, w: „Poétique”, 5 („Rhétorique et philosophie”), Paris 1971. Tekst wydrukowany ponownie w książce Jacques’a Derridy *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, s. 247–324.

<sup>19</sup> P. Ricoeur, *La métaphore vive*, dz. cyt., część *Métaphore et discours philosophique*, s. 323–397.

trzyć się inspiracji tezami Blumenberga na temat metaforyzacji symboliki geometrycznej, dokonującej się w języku filozofii. Jednak kognitywistów interesował metaforyczny początek ludzkiego poznania w ogóle, a więc proces metaforyzacji zachodzący wraz z ujmowaniem poznawczych wyników doświadczenia, w szczególności cielesne uwarunkowania tworzenia metafor (metafory wcielone, ucieleśnione – *embodied*). Kognitywiści zajmują się przekładaniem aktywności cielesnych na metafory i wskazują właśnie aktywności ciała w przestrzeni jako źródło ich powoływania: metafor orientacyjnych oraz ontologicznych, powiązanych z tymi pierwszymi. Dlatego ich koncepcja metafor orientacyjnych ma na celu objaśnienie powstania samej symbolizacji geometrycznej wraz z przypisaniem znaczeń figurom geometrycznym, a przede wszystkim kierunkom w przestrzeni (górną-dół, prawo-lewo) – koncepcja ta zatem dotyczyła myślenia potocznego. Jednak następstwem tworzenia metafor orientacyjnych byłoby powoływanie metafor ontologicznych (wyodrębnienie i status istniejących bytów), a takie rozwinięcie tez kognitywistów dotyczyło języka potocznego jako początku słownika filozoficznego. Wskazują oni metaforyczne uwarunkowania powoływania pojęć i analizują przypadki „metafor pojęciowych” (*conceptual metaphors*). Teoria kognitywistów ma charakter genetyczny, objaśniający powstawanie metafor na podstawie opisu aktualnie powoływanych i używanych metafor.

W koncepcji metafor wcielonych kognitywistów, a przede wszystkim w fenomenologicznych i hermeneutycznych tezach Ricoeura na temat metaforycznej roli wyobraźni splata się metaforyczna semioza (powoływanie znaku, nadawanie znaczenia i jego interpretacja) z fenomenalizacją (z tworzeniem adekwatnego do metafory wyobrażenia jako reprezentacji mentalnej, a następnie obrazu zewnętrznego). Ricoeur pisał: „Moja teza głosi, że obrazy i uczucia spełniają rolę **konstytutywną** nie tylko w obrębie teorii, które odmawiają metaforom wszelkiej wartości informacyjnej i odrzucają ich aspiracje do wyrażania prawdy. Przeciwnie, chciałbym wykazać, że ów typ teorii metafory, jaki zapoczątkował I. A. Richards w *Philosophy of Rhetoric*, Max Black w *Models and Metaphors*, Beardsley, Berggren. i inni, nie może osiągnąć celu, jeśli nie obejmuje działania wyobraźni i uczucia, tj. jeśli nie przypisze funkcji semantycznej temu, co objawia się jedynie w rysach **psychologicznych** – a zatem nie zajmie się niektórymi czynnikami towarzyszącymi, zewnętrznymi wobec informacyjnej istoty metafory. Ta linia rozumowania jest sprzeczna z ustaloną – przynajmniej od słynnego artykułu Freggo *Sens i znaczenie* oraz *Logische Untersuchungen* Husserla – dychotomią między *Sinn*, czyli, sensem, oraz *Vorstellung*, czyli przedstawieniem, jeśli przyjąć, że

'sens' oznacza treść obiektywną, a 'przedstawienie' jej aktualizację myślową, właśnie w formie obrazu i uczucia<sup>20</sup> (podkr. w oryg.). Jak zaznacza Ricoeur, już Arystoteles twierdził, że „dar tworzenia udanych metafor polega na zdolności do dostrzegania, podobieństw. Co więcej, plastyczność takich udanych metafor zależy od ich zdolności 'stawiania przed oczami' sensu [*sense*], który sobą wyrażają. Nasuwa to myśl o wymiarze obrazowym, który można nazwać **funkcją obrazową** znaczenia metaforycznego<sup>21</sup> (podkr. w oryg.). Ricoeur objaśnia „Cechą decydującą jest innowacja semantyczna, dzięki której ustanowiona jest nowa stosowność i zgodność tak, że wypowiedź 'ma sens' jako całość. **Twórcą** metafor jest taki mistrz słowa, **który** z wypowiedzi niespójnej z punktu widzenia interpretacji dosłownej wyprowadza wypowiedź znaczącą dla nowej interpretacji; zasługuje ona na miano metaforycznej, ponieważ generuje metaforę nie tylko jako dewiację, lecz jako fakt akceptowalny. Innymi słowy, znaczenie metaforyczne nie polega widocznie na wykołajeniu semantycznym, lecz zasadza się **na nowym** znaczeniu predykatywnym, które wynika z załamania się znaczenia dosłownego – z załamania się znaczenia, jakie uzyskamy, jeśli uwzględnimy wyłącznie powszechne, zwykłe wartości leksykalne słów. Metafora nie jest zagadką, lecz rozwiązaniem zagadki<sup>22</sup> (podkr. w oryg.). „Zagadkę przedstawienia ikonicznego stanowi sposób, w jaki obraz ukazuje się w upodobnieniu predykatywnym: pojawia się coś, z czego odczytujemy nowy związek. Zagadka pozostaje nie rozwiązana tak długo, jak długo traktujemy obraz jako wizerunek w umyśle, tj. replikę rzeczy nieobecnej. Obraz musi wówczas pozostać obcy owemu procesowi, zewnętrzny wobec upodobnienia predykatywnego. Musimy zrozumieć proces, w którego wyniku wytwarzanie obrazów ukierunkowuje schematyzację upodobnienia predykatywnego. Ukazując strumień obrazów, wypowiedź inicjuje zmiany odległości logicznych, generuje zbliżenie. Obrazowanie bądź wyobrażanie stanowi więc konkretny środek [*milieu*], w którym i przez który widzimy podobieństwa. Wyobrażanie nie oznacza zatem, że ma się obraz czegoś w umyśle, ale że ukazuje się związki w sposób obrazowy. [...] Mam wrażenie, że w ten sposób

---

<sup>20</sup> Tenże, *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling*, „Critical Inquiry”, 5(1) („Special Issue on Metaphor”), 1978 (autumn), s. 143-159; przekład polski: *Proces metaforyczny jako poznanie, wyobrażanie i odczuwanie*, przeł. G. Cendrowska, T. Dobrzyńska, „Pamiętnik Literacki”, LXXV, z. 2, 1984, s. 269-286; fragment cytowany s. 269-270; patrz również: P. Ricoeur, *Imagination et métaphore*, „Psychologie Médicale”, 14, 1982.

<sup>21</sup> Tenże, *Proces metaforyczny jako poznanie, wyobrażanie i odczuwanie*, art. cyt., s. 270.

<sup>22</sup> Tamże, s. 272.



w obrębie semantycznej teorii metafory można oddać sprawiedliwość Wittgensteinowskiemu pojęciu ‘widzenia jako’<sup>23</sup>.

Trzeba dodać, że z koncepcją metafory łączonej z aktywnością wyobraźni polemizował Donald Davidson w tekście *What Metaphors Mean* (1978), w którym zaproponował „nowatorskie podejście do zagadnienia metafory”. Według niego metaforze przysługuje jedynie znaczenie dosłowne i nie posiada ona dodatkowego znaczenia figuratywnego wraz z jego treścią poznawczą. Przekonanie takie „wynika z błędnego utożsamienia domniemanego znaczenia z efektem, jaki metafora wywołuje w odbiorcy – z myślami, jakie prowokuje, podobieństwami, które pomaga dostrzec”. Wedle Davidsona metafora, podobnie jak żart lub obraz, „znajduje się poza granicami semantyki i jest kwestią użycia”<sup>24</sup>.

## 2. Prawda i metafora

Konceptje prawdy wyrażonej w metaforze albo dzięki metaforze rozwinął Jacques Derrida. Odwołania do tekstów tego filozofa są o tyle ważne, że można w nich spotkać różne ujęcia metafory jako figury języka i myśli, w której znajduje wyraz prawda poznania. Taka teza była możliwa do sformułowania na podstawie założenia strukturalistów, że język wraz z jego figurami odpowiada za porządkowanie ludzkiej wiedzy (również danych percepcyjnych, ponieważ znak według Ferdinanda de Saussure’a składa się z *signatum* – mentalnego wyobrażenia na temat przedmiotu percepcji, skojarzonego z *signans* – z „obrazem akustycznym”, czyli z wyobrażeniem słowa, odpowiadającego danemu przedmiotowi percepcji). Językoznawcy i badacze kultury (między innymi Roman Jakobson, Paul Ricoeur) wskazali możliwość rozpatrywania metafory nie w kontekście ściśle pojętej „mowy poetyckiej” i poezji, ale w szerokim kontekście poznania – opisu świata i własnych stanów mentalnych, dokonywanego na co dzień.

Klasyczna definicja prawdy odnosi myśl do pewnego stanu świata i przyjmuje zgodność myśli wyrażanej w języku (sąd logiczny) i rzeczywistości przedmiotowej. Relatywizacja takiego pojmowania prawdy dokonała się między innymi za sprawą kontekstualnego ujęcia prawdy, a także relatywizacji względem języka (dziedzina poznania, jej język i teorie formułowane w tym języku). Wła-

<sup>23</sup> Tamże, s. 276-277.

<sup>24</sup> Por. K. Bartkowiak, *Davidson i Rorty o metaforze*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1(21), 2012, s. 221-236.

śnie do kontekstualnego ujęcia prawdy nawiązują interpretacje hasła wielokrotnie pojawiającego się w II połowie XX wieku, głoszącego, że nie istnieje nic poza tekstem, czyli że nic poza reprezentacją kulturową (językową lub szerzej – znakową) nie jest dane ludzkiemu poznaniu w sposób poznawczo prawomocny.

Hasło to było wielokrotnie powtarzane między innymi przez Derridę. Pochopnie interpretowano je jako pewne zanegowanie rzeczywistości przedmiotowej i jej roli w doświadczeniu na rzecz tezy, że *de facto* w naszym doświadczeniu mamy dostęp do językowych wytworów, kulturowych reprezentacji. Taka interpretacja była jeszcze wzmacniana tezami o nowożytnej reprezentacji – o zerwaniu domniemanej więzi słów i rzeczy, o kryzysie prawdy reprezentacji. Jak inaczej należałoby rozumieć to hasło w kontekście nowożytnego ujęcia reprezentacji? Krytyka nowożytnego przedstawienia zarzuca jego autonomizację wobec rzeczywistości przedmiotowej, podkreślając jednak zarazem pośredniczącą rolę w tworzeniu tych reprezentacji (w tym opisów naukowych) doświadczenia człowieka. To reprezentacje mentalne (wyobrażenia, idee, refleksje) stanowiły konieczne zapośredniczenie i uprawomocnienie owych reprezentacji kulturowych. Krytyka autonomizacji słów wobec rzeczy okazała się oczywiście krytyką pewnej autonomizacji myśli człowieka wobec rzeczywistości przedmiotowej, myśli kreującej światy sensów i znaczeń, w których żyje człowiek. Język traktowano jedynie jako narzędzie myśli, jednak zgodnie z przełomowymi tezami Wilhelma von Humboldta, a potem Wilhelma Diltheya myśl jest nam dana właśnie w języku komunikacji i prymarnie od niego zależna. Teza ta wiąże ponownie subiektywną myśl z obiektywnym porządkiem świata, jednak nie rzeczy rozpatrywanych jako samoistne byty, lecz reprezentacji kulturowych – znaków oraz znaczeń nadawanych przez człowieka również przedmiotom (na mocy odniesienia do pewnych trwałych idei).

Derrida ujmuje kulturowy porządek intersubiektywności (pismo) jako obszar znaczeń i sensów intersubiektywnych, poddanych subiektywnym, indywidualnym aktualizacjom. Takie założenie przejmuje od strukturalizmu, a również od pragmatycznej semiotyki (Charles Sanders Peirce). Jednak w przeciwieństwie do tez Ferdinanda de Saussure'a i Claude'a Lévi-Straussa Derrida zakłada zmienny charakter samej struktury – systemu znaczeń oraz znosi opozycję między strukturą a zdarzeniem oraz między prymarnym znaczeniem inwariantnym a jego wariantnymi aktualizacjami. Dlatego poszukuje i wskazuje takie figury języka i myśli, które umożliwiają ów dynamiczny, zmienny charakter struktury i znaczenia. Figury te zarazem wiążą się z otwartym charakterem poznania

człowieka, to znaczy z niewystarczalnością dotychczasowych poznawczych rozstrzygnięć w dziedzinach wiedzy o człowieku, o kulturze, o języku, jak i rozstrzygnięć filozoficznych w ogóle. Jako przykład takiej figury języka i myśli, umożliwiającej uzyskiwanie nowych odpowiedzi na pytania filozoficzne, Derrida wskazuje właśnie metaforę i jest to podstawowa teza jego tekstu *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*<sup>25</sup>. Trzeba podkreślić, że Derrida przyjmuje założenia językoznawcze Wilhelma von Humboldta oraz strukturalistów uznające, że język jako obszar intersubiektywnych znaczeń i sensów stanowi pewien warunek myśli, a nie jest jedynie narzędziem jej wyrażania lub komunikacji. U strukturalistów teza ta była związana ze wskazaniem językowej i kulturowej relatywizacji myślenia i rezultatów poznawczych.

Język używany w komunikacji codziennej (w tym metafora jako szczególna figura odpowiedzialna za przemiany znaczeń) jest zatem zakładany, przez strukturalistów i przez Derridę, jako pewien warunek myślenia. Skoro język jest zakładany jako warunek poznania, to zgodność poznania z rzeczywistością jest również warunkowana przez język i jego figury. Można powiedzieć, że klasyczna definicja prawdy, zakładająca zgodność myśli z rzeczywistością znajduje tu swoją odmienioną wersję. Prawda o rzeczywistości znajduje bowiem swoją językową, adekwatną realizację nie tylko w pojęciu lub w sylogizmie logicznym, ale w metaforze, która najtrafniej ujmuje dynamiczny charakter rzeczywistości i jej poznania – rzeczywistości kulturowej, jej znaczeń i sensów. Jak łatwo zauważyć, poznanie tej sfery znaczeń i sensów (przedmiotów kultury) ujęte w języku ma charakter autoreferencyjny. Język sam i jego figury okazują się czynnikiem współtworzącym rzeczywistość człowieka i zarazem wiedzę o nim. W swojej koncepcji pisma Derrida podkreśla ów samozwrotny charakter poznania dokonującego się w języku i dotyczącego zarazem rzeczywistości kulturowej, właściwej człowiekowi, a tworzonej dzięki językowi (kultura jako obszar sensów i znaczeń). Język zatem warunkuje ową rzeczywistość kultury – ludzki świat znaczeń i sensów, a zarazem niejako ogranicza prawomocne poznanie człowieka do tego obszaru, ponieważ umożliwia poznawczy dostęp i opis właściwie jedynie tej rzeczywistości (właśnie tego epistemologicznego zagadnienia dotyczy Derridiańskie hasło „nic nie istnieje poza tekstem”, danym prawomocnie naszemu poznaniu). Pytanie o prawdę poznania stawiane przez Derridę dotyczy właśnie prawomocności poznania uniwersum człowieka. Metafora w koncepcji pisma, jako uni-

---

<sup>25</sup> J. Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, art. cyt., s. 261-336, *passim*.

wersum kultury, jest językową figurą uprzywilejowaną ze względu na możliwość ujmowania procesów poznawczych w ich dynamice – procesów dochodzenia do prawdy, prób ujęcia jej w rozbudowanym językowym opisie, prowadzącym ostatecznie do sylogizmu logicznego lub do pojęcia – jednego trafnego słowa.

Uznanie bezpośredniego związku języka i myśli oraz jej sensotwórczych działań, przede wszystkim przez fenomenologię, pozwala rozpatrywać Derridańskie pismo (kultura jako obszar znaczeń i sensów) w kategoriach konstytuowania albo nadawania sensu. Fenomenologiczne źródła koncepcji Derridy pozwalają interpretować jego tekst pisma, rozpościerający się „aż po horyzont”, jako wszechobejmujący świat sensów i znaczeń. Znaczenie posiadają bowiem nie tylko znaki języka i przedstawienia kulturowe w ogóle, lecz również rzeczy, których sens przedmiotowy podlega naszej konstytucji. Tak pojęte mają one dla nas sens i znaczenie, również w potocznym rozumieniu tych wyrażań. Rzeczy zatem są rozpatrywane jako semiotyczny i semantyczny element świata człowieka – nie w kontekście naturalizmu, ale zgodnie z postawą kulturalizmu w badaniach antropologicznych i społecznych.

### 3. Sens i metafora

Metodologia antynaturalizmu i hermeneutyka, obok strukturalizmu, fenomenologii i pragmatyki, jest następnym ważnym punktem odniesienia koncepcji Jacques'a Derridy. Właśnie w kontekście hermeneutyki zwykło się rozpatrywać metodę dekonstrukcji jako interpretacji i rozumienia tekstu wraz z jego sensami. Można powiedzieć, że w Derridańskiej koncepcji tekstu-pisma pytanie o prawdę okazuje się pytaniem o sens lub znaczenie prawdziwe, a także jest hermeneutycznym pytaniem o prawdziwe rozumienie. Ponieważ równocześnie pojawia się postulat dowolności rozumienia sensu i interpretacji, kwestia prawdy poznania staje się raczej kwestią prawomocności sensu. Problem prawdy sensu jako jego prawomocności może być postawiony przez Derridę dzięki odwołaniu się do tez strukturalizmu, dotyczących prymatu systemu znaczeń nad znaczeniem jednostkowym. Prawomocność sensu jest gwarantowana przez ów system, niejako na swym najniższym poziomie, jako rozpoznawanie sensu (na obszarze danego tekstu-kultury, gdzie również napotykamy sensory dla nas nieczytelne, niejasne, choć wpisane w ten obszar znaczeń). Dlaczego jednak pytanie o prawdę sensu i rozumienia nie może znaleźć tu swojej zadowalającej odpowiedzi? Prawda sensu

ze względu na dowolność rozumienia znaczeń na obszarze tekstu-kultury byłaby sensem źródłowym, który jednak trudno wydobyć spośród jego kolejnych interpretacji (domniemane arche-pismo).

Rozwiązanie Derridy nie zgadza się z rozwiązaniem Hansa-Georga Gadamera, dotyczącym zakładanego horyzontu prawdy i intencji autorskiej, która miała być źródłem poszukiwanego prymarnego sensu. Zgodnie bowiem z tezami Gadamera rozumienie i interpretacja są pewną aktualizacją sensu historycznego, dokonywaną w kontekście terażniejszości. Można jednak powiedzieć, że jest to zarazem pewne rzutowanie tych sensów w przyszłość – sensów, które same wyznaczają projekty przyszłych lektur-działań. Według Derridy sensory te nie są już znaczeniami przeszłymi, powtarzonymi na rzecz integralności pamięci lub tradycji, lecz stają się znaczeniami, które zawsze mogą podlegać modyfikacji. Zgodnie ze strukturalistycznymi założeniami dotyczącymi inwariantów i wariantów językowych Derrida rozpatruje sensory jako zawsze warianty podlegające przemianom, a zatem w obrębie tekstów celem nie jest ciągłość i integralność sensów przeszłych oraz ich terażniejszych interpretacji, ale pewna jednolitość sensów-wariantów w planie terażniejszości. Trzeba zauważyć, że jest to zgodne z prymatem synchronii wobec diachronii w badaniach strukturalizmu Ferdinanda de Saussure'a. To właśnie poszukiwanie w planie synchronii – struktur, powiązań o charakterze relacyjnym między poszczególnymi znakami i znaczeniami w obrębie danego języka – miało być celem tych badań. Wynika to z założenia o arbitralnym charakterze języka, ale o nie-arbitralności samych reguł powiązań, ich struktur – relacji między znakami i znaczeniami.

Natomiast Derrida podkreśla zróżnicowanie sensów, a ujmuje je w kontekście dowolności indywidualnej interpretacji i wyrażania, których są wynikiem<sup>26</sup>. Zarazem, za tradycją hermeneutyczną i późnymi tezami Edmunda Husserla, postuluje konieczność badań historycznych, czyli diachronicznych w przemianach sensów. Jak łatwo zauważyć, powyższe założenia nie prowadzą do ustalenia, czym jest sens prawdziwy, jakie są jego kryteria ze względu na brak sensu idealnego lub inwariantnego albo też źródłowego, do którego można by się odwołać. Jednak Derrida musi odpowiedzieć na to pytanie, ponieważ – jak wiadomo – przekazy różnych kultur są zdominowane przez określone, wybrane sensory; zatem przy zakładanej dowolności interpretacji mamy do czynienia z pewnymi sensami nadrzędnymi, z sensami, które są podstawą hierarchizacji i po-

---

<sup>26</sup> Por. tenże, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

rządkowania znaczeń w obrębie danej kultury wraz z jej znakami i językami (kodami werbalnymi i niewerbalnymi). Strukturalizm badając relacje między znaczeniami w planie synchronicznym, nie zaś procesy konstytucji sensu w planie diachronicznym, skupiał się również na wskazywaniu powiązań o charakterze hierarchizującym, które porządkują sensy, które czynią z jednych – wymagające uprawomocnienia, a z innych – uprawomocniające (na przykład relacje pokrewieństwa, również relacje władzy).

Derrida pyta, jak ująć wzajemne relacje sensów przy tak dużym ich zróżnicowaniu, indywidualizacji i co zarazem mogłoby stanowić pewną weryfikację owych sensów? Jako pewne rozwiązanie Derrida wskazuje właśnie metaforę jako figurę zarazem języka i myśli, będącą związkami, relacją dwóch sensów ze sobą porównywalnych. Rozpatruje on metaforę jako źródło pojęć filozoficznych, ale równocześnie jako twórcze narzędzie języka w odmienianiu zakresu pojęć i ich treści, opisu tego, czego nie można ująć wprost w pojęciu lub w sądzie logicznym, a co jest przedmiotem myśli i poznania. Metafora jest również twórczą figurą języka w wyrażaniu subiektywności. Daje szansę wzajemnego odniesienia do siebie dwóch sensów zastanych na obszarze języka, a także odniesienia do sensu normatywnego przez porównanie, daje szansę potwierdzenia go bądź zanegowania. Trzeba podkreślić, że językoznawstwo kognitywne uznaje same relacje metaforyczne za normatywne, a pierwotne, źródłowe metafory orientacyjne za już normatywnie nacechowane (wyraża się w nich, między innymi, hierarchiczna relacja kierunków góra-dół, prawo-lewo). Derrida zakłada, że metafora jako zestawienie i porównanie dwóch pojęć, dzięki któremu pojawia się trzeci sens, jest pewnym językowym warunkiem poszerzenia ludzkiego poznania. Tak pojęta metafora pozwala na ujawnienie nowego sensu, dotyczącego świata człowieka (pismo jako rzeczywistość kultury). Należy też dodać, że Paul Ricoeur w swojej książce *La métaphore vive* (1975) polemizował z wcześniejszymi tezami Derridy (1971, 1972). Zarzucał mu sprowadzanie metafory do pojęcia, do nazwy ogólnej, brak uznania dla jej specyfiki. Ricoeur przeciwstawiał Derridiańskiej „metaforze martwej”, której znaczenie wyczerpuje się w pojęciu, swoją koncepcję „metafory żywej”<sup>27</sup>. Jednak Ricoeur w swojej polemice z Derridą pomija wielorakie relacje między pojęciem i metaforą, które on wskazuje wprost bądź też presuponuje w rozważaniach o metaforycznej strukturyzacji myślenia, w tym również argumentacji.

---

<sup>27</sup> P. Ricoeur, *La métaphore vive*, dz. cyt., s. 324.

#### 4. Relacje pojęcia i metafory

Można uznać, że w filozoficznych i językoznawczych koncepcjach Jacques'a Derridy sumują się różne ujęcia metafory jako językowego świadectwa bądź narzędzia poznania. Metafora – traktowana na wiele wymienionych niżej sposobów – próbuje odpowiedzieć na pytanie o prawdę poznania. Poznanie przy tym Derrida pojmuje za hermeneutyką jako proces interpretacji i rozumienia sensów kultury, który jest zarazem aktualizacją sensów historycznych. Derrida odwołuje się także do hermeneutyki Martina Heideggera, do rozumienia i interpretacji sensu, dokonywanych na potrzeby ujęcia i wyrażenia jednostkowej egzystencji. Można wyliczyć różne sposoby ujęcia metafory jako figury języka i poznania, pojawiające się w tekstach Derridy, a także w innych współczesnych koncepcjach językoznawczych i filozoficznych.

1. **Metafora jako źródło pojęcia** (metaforyczne zestawienie słów jako źródło trzeciego sensu, ujmowanego następnie w pojęciu)

Od założenia, że literatura jest szczególnym opisem świata, w którym elementy fikcyjne łączą się z elementami obserwacji świata i jego doświadczenia, badacze przeszli do pytania o różne sposoby językowego (społecznego, intersubiektywnego) poświadczania tego doświadczenia (jednostkowego, subiektywnego). Metafora jest definiowana jako figura języka, powstała z zestawienia dwóch pojęć, dzięki któremu pojawia się nowy, trzeci sens wykraczający poza sensy tych dwóch terminów. Została ona uznana za figurę dającą możliwość pojawienia się sensu ujmującego ludzkie doświadczenie, dla którego brak było adekwatnego pojęcia w danym języku; zatem konieczne okazało się poszukiwanie nowego sensu ujawnionego dzięki metaforze. Ów nowy sens bywa potem ujęty w pojęciu. Derrida w tekście *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym* omawia właśnie takie metaforyczne źródła filozoficznych pojęć i podkreśla rolę metafory w języku filozofii, ale też w potocznym opisie doświadczenia codziennego. Taka teza o metaforycznych źródłach pojęć filozoficznych pojawiła się również w pracach Hannah Arendt i w badaniach językoznawczych (koncepcja „pojęciowych metafor” – *conceptual metaphors*, rozwijana przez językoznawców kognitywnych).

2. **Metafora jako przeciwieństwo pojęcia** (mit i metafora przeciwstawione nauce i pojęciu – metafora jako prawda mitu)

Odwołaniom do strukturalizmu Jacques Derrida zawdzięcza swoją inną tezę dotyczącą metafory<sup>28</sup>. Strukturalizm w badaniach antropologicznych łączył bowiem metaforę jako językowy sposób ujęcia doświadczenia człowieka z mitem i charakterystycznym dla niego porządkiem poznania, zwanym przez Claude'a Lévi-Straussa „mitologiką”. Lévi-Strauss łączy myślenie mityczne – które uznaje za pewną odmianę myśli racjonalnej – z wyobraźnią pojętą jako funkcja poznawcza (myślenie „związane w obrazy”<sup>29</sup>). Lévi-Strauss uważa, że myślenie mityczne może być uogólniające, a w swym wnioskowaniu odwołuje się do „zasady analogii i przybliżeń”<sup>30</sup>. Mit operuje zdarzeniami, ujmuje w nowe układy zastane elementy rzeczywistości i w ten sposób „wypracowuje struktury” opisujące rzeczywistość, podczas gdy nauka – dzięki konstruowanym strukturom (hipotezom, teoriom) – tworzy zdarzenia, powołuje nowe fakty rzeczywistości<sup>31</sup>. Lévi-Strauss uważa, że myślenie mityczne „tworzy powiązany system i pod tym względem jest niezależne od owego innego systemu, jakim jest nauka”<sup>32</sup>. Ponieważ cechą myślenia mitycznego jest „wypowiadanie się przy pomocy pewnego niejednorodnego repertuaru i, choć rozległego, to mimo wszystko ograniczonego”<sup>33</sup>, to w przypadku zestawienia dwóch słów w metaforze – powołuje się trzeci sens: nowe znaczenie, ale nie nowe pojęcie. Pojęcie bowiem jako neologizm pojawia się na obszarze języka typowego nie dla mitu, lecz dla nauki. Lévi-Strauss przeciwstawia pojęcie – znakowi, to jest sposobowi oznaczania rzeczywistości zewnętrznej i stanów psychicznych człowieka, które wykracza poza obszar nauki, a cechuje mit. „Pojęcie występuje jako czynnik dokonujący otwarcia zespołu, jakim się pracuje, znaczenie zaś, jako czynnik dokonujący jego reorganizacji: nie rozszerza go ani nie odnawia i ogranicza się do uzyskania grupy przekształceń”<sup>34</sup> – i podobnie dzieje się w przypadku metafory, która operuje na zbiorze słów zastanych w leksyce danego języka. Metafora, łączona przez Lévi-Straussa z pewnym poznawczym porządkiem mitu – z mitologiką, byłaby nie przejrzysta wobec opisywanego świata, jak jest to w przypadku pojęcia. Pozostając częścią

<sup>28</sup> Por. J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: Jacques Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 483-504; tekst z książki Jacques'a Derridy *L'écriture et la différence*, Paris 1967.

<sup>29</sup> C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 36.

<sup>30</sup> Tamże, s. 37.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 38.

<sup>32</sup> Tamże, s. 25.

<sup>33</sup> Tamże, s. 31.

<sup>34</sup> Tamże, s. 36.



świata kultury i jego znaczeń, metafora byłaby uwikłana w ciągłe, równocześnie językowe i poznawcze, dookreślanie świata i człowieka, w procesy nadawania sensu.

**3. Metafora jako zestawienie słów i porównanie oparte na analogii** (analogia w metaforze jako wydobycie wspólnego sensu zestawianych słów)

Metaforę i myślenie mityczne łączy jeszcze inny aspekt metafory pojętej jako figura zarazem języka i myśli. Myślenie mityczne odwołuje się do rozumowania przez analogię, opartego na porównaniu, a metafora jest sposobem zestawiania słów, opartym na wspólnocie ich treści (konotacji), które daje możliwość porównania ich innych elementów (na przykład denotacji i desygnatów). Właśnie kwestię analogii w metaforycznym porównaniu, prowadzącej do uzyskania nowej wiedzy o świecie i o człowieku podkreślał Derrida.

**4. Metafora jako porównanie dające możliwość orientacji** (wskazania sensu i ukierunkowania uwagi)

Derrida ujmuje metaforę jako figurę języka, dającą możliwość orientacji pośród znaczeń – znaczeń świata kultury (pisma) specyficznie ludzkiego, sensów odnajdowanych w tradycji i konstytuowanych w poznaniu jednostkowym. Metafora, jako pewna językowa i poznawcza szansa orientacji w kulturowym świecie znaczeń, przywodzi na myśl koncepcję metafor orientacyjnych, zaproponowaną przez językoznawców kognitywnych. Jednak – o ile w przypadku kognitywistów – metafory służą orientacji przestrzennej i ukierunkowaniu percepcji, to Derrida odnosi metaforę do orientowania się wśród znaczeń pisma – tekstów kultury wraz z ich znaczeniami, pośród których wznosimy i żyjemy, którym poddane jest nasze poznanie inteligibilne oraz zmysłowe (językowe nacechowanie poznania zmysłowego).

**5. Metafora jako źródło sensu, jako porównanie dające możliwość nadania sensu** (nadawanie sensu istnienia jako próba orzekania o istnieniu)

Derrida zarazem rozpatruje samą metaforę jako źródło sensu – jako możliwość orzekania o prawdzie istnienia, pojętej jako konstytuowany sens istnienia. Według niego domniemane znaczenie źródłowe (*Bedeutung*) nie ma charakteru idealnego, jak u Husserla, ale jest dane w intersubiektywnej sferze kultury jako tradycja i wciąż poddawane redefinicjom. Są to interpretacyjne przemiany w ciągłej wymianie znaczeń, dokonującej się między innymi dzięki metaforom. Tak pojęta metafora ma charakter źródłowy, ponieważ służy uchwyceniu przemian sensu, a nawet jego stawania się. Jest ona źródłowa także ze względu na językową i poznawczą możliwość uchwycenia przemian w samym istnieniu. Tak

pojęta metafora przypomina – do pewnego stopnia – koncepcję źródłowych metafor ontologicznych, opisanych przez kognitywistów, a odnajdowanych przez nich w rozmaitych kulturach. Metafory ontologiczne uchwytyją różne sposoby istnienia przedmiotów, określają sposoby istnienia człowieka w świecie, ale także mają charakter autoreferencyjny – czasami dotyczą uniwersum samego języka.

6. **Metafora jako porównanie wydobywające jeden sens, by ukryć inny** (metafora przeciwstawiona transparentnemu pojęciu)

Z metaforami ontologicznymi wiąże się również koncepcja *alethei* jako prawdy, dotyczącej bycia, istnienia, do czego również nawiązuje Derrida. Heideggerowska koncepcja *alethei* jako „nieskrytej” prawdy bycia, nie znajdującej adekwatnego wyrazu w pojęciu, odwołuje się do przeciwstawienia pojęcia, transparentnego wobec przedmiotu orzekania – metaforze, która sama zatrzymuje na sobie uwagę podmiotu poznającego. Metafora bowiem bywa wyrażeniem zaskakującym, nieoczywistym, w nowy sposób posługującym się zastanym repertuarem słów, których dotychczasowy sens przysłania, by wydobyć nowe znaczenie.

Metafora służy zatem wydobyciu z języka jego ukrytego, prawdziwego sensu, który okazuje się wyrazem, ekspresją indywidualnego egzystowania w świecie – tak właśnie była ona rozpatrywana przez Heideggera w odwołaniu do prawdy pojętej jako nieskrytość bycia, jako *aletheia*, czyli to, co się ujawnia, pozostając zarazem zakryte. Według Heideggera prawda ta, wydobyta w języku dzięki metaforze, pozwala *Dasein* jako jednostce świadomej własnego bycia – ująć sens orientujący jej własną egzystencję. Tak pojęta prawda to sens wydobywany dzięki metaforze, jest odkrywany w języku i w jednostce samej, a równocześnie tworzony dzięki twórczej aktywności, która cechuje i język, i ludzkie istnienie.

Derrida transponuje Heideggerowską koncepcję prawdy jako *alethei*, nieskrytości, na obszar własnej koncepcji tekstu-kultury, by objaśnić twórcze możliwości języka i jego użytkowników – możliwości dowolnego kształtowania sensu przy poszanowaniu reguł jego struktury. Jednak nie wskazuje wprost reguł hierarchizacji i uprawomocnienia sensu, a dotychczasowe reguły odrzuca (sens źródłowy, intencje autorskie). Jego wizja języka jako pisma, utrwalającego tymczasowo ślady-znaki, dotyczy tekstów kultury zawierających wielki potencjał sensów – znaczeń danych do interpretacji, ale nie zróżnicowanych pod względem ważności. Na tym obszarze tekstów kultury prawda pozostaje pewną niezaktualizowaną możliwością, jeszcze nie wydobytą z języka. Rozwiązanie Heideggera nie zadowala Derridy, ponieważ jest *de facto* wydobyciem z języka sensu

subiektywnego, indywidualnego i wyraża jedynie subiektywną rację. Prawda według Derridy byłaby natomiast możliwością ujęcia różnicy – relacji między tymi subiektywnymi sensami, co dokonywałoby się dzięki metaforom. Owa różnicująca, metaforyczna relacja byłaby poniekąd racją samego języka, jego prawdą wyrażoną w metaforze, dzięki której powoływane są relacje nie tylko językowe i poznawcze, lecz także egzystencjalne i etyczne.

**7. Metafora jako porównanie dające możliwość oceny (zestawianie słów jako wartościujące porównanie)**

Ta koncepcja metafor ujmuje metaforyczne porównanie jako wyraz afirmatywnej bądź krytycznej oceny. Odwołuje się ona do ekonomicznego i zarazem wartościującego charakteru wymiany znaczeń na obszarze danego języka – wskazywał to Ferdinand de Saussure w swojej koncepcji języka jako systemu<sup>35</sup> i łączył znaczenie językowe z pewnym wartościowaniem.

Derrida również ujmuje obszar pisma (znaczeń języka i innych znaków kultury) jako miejsce wymiany „ekonomicznej” – szacującej i porównującej znaczenia, wpływającej na aksjologię obecną w danej kulturze. Derrida nie wskazuje wprost owej normatywności, sam nie dokonuje ocen, ale podkreśla poznawczą rolę metafor w ujmowaniu normatywnych relacji między znaczeniami i w ich ocenie (na przykład sensy tradycyjnej metafizyki na obszarze tekstów filozofii). Zarazem uznaje on rolę metafor w wyrażaniu ocen moralnych i etycznych. Porównanie metaforyczne związane jest z wartościowaniem i z normatywnością danej kultury, którą Derrida określa jako obszar pisma – znaczeń zastanych, a przekształcanych dzięki działaniom, między innymi w procesach metaforyzacji. W kulturze – na obszarze pisma – napotykamy metafory ustalone, zwyczajowe porównania<sup>36</sup>. Wśród nich spotykamy porównania o charakterze normatywnym, kształtujące i wpływające na oceny, na przykład krytyczne metafory dotyczące Innego i Obcego.

**8. Metafora jako porównanie wydobywające sens łączy nie ze świadomością, ale z nieświadomością**

Metafora jako zestawienie dwóch słów, wydobywające trzeci sens, jest również rozpatrywana przez Derridę jako ujawnienie tego, co nieświadome. Takie ujęcie metafor po raz kolejny przeciwstawia ją pojęciu, które uznawane jest za świadectwo poznawczych działań świadomości. Natomiast metafora (obok me-

<sup>35</sup> F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1961, s. 89.

<sup>36</sup> Por. J. Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, art. cyt., s. 261-336, *passim*.

tonimii) pozwalałaby na wydobywanie sensu uznawanego za sens skrywany, nieświadomy (nie dany świadomości) lub też jako przynależący do sfery nieświadomości.

Można stwierdzić, że Martin Heidegger, Jacques Derrida, jak i Paul Ricoeur pytanie o prawdę jako relację myśli (języka) i rzeczywistości czynili pytaniem o prawdę i prawomocność sensu na obszarze danego tekstu (kultury). Zarazem zakładali indywidualną relatywizację sensu, której Edmund Husserl unikał, wprowadzając pojęcie idei i idealnego znaczenia (*Bedeutung*) oraz zakładając postawę naturalnego nastawienia jako możliwość uzgadniania subiektywnego, zróżnicowanego wyrażania sensu na obszarze *doxa*. Heidegger, Ricoeur i Derrida w to miejsce (za hermeneutyką, za strukturalizmem) przyjmowali, że poszczególna, indywidualna interpretacja jest kolejnym wariantem danego sensu. Jest ona więc spełnieniem pewnych reguł aktualizacji znaczenia i zarazem jest wpisana w sieć relacji znaków i znaczeń – w przypadku Derridy na obszarze kultury jako nietrwałych, zmiennych „śladów pisma”. Dokąd zatem prowadzi nas interpretacja i rozumienie wedle Derridy? Byłaby to konieczność wskazania i hierarchii sensów, relacji porządkującej, i sensów nadrzędnych wobec innych. W ten sposób sensem ujętym zgodnie z potocznym myśleniem jako „prawda” byłby sens dominujący, na przykład normatywny bądź preskryptywny. Jednak reprezentacje i ich znaczenia w obrębie tekstu (kultury) wchodzą ze sobą w bardziej zróżnicowane powiązania niż relacje hierarchizacji, nakazów lub zakazów. Według Derridy, jak i wedle Ricoeura, relacje te, polegające między innymi na intersubiektywnym negocjowaniu sensów, ujmuje właśnie metafora.

## 5. Przykład metaforyki horyzontu

Jak wskazywali Claude Lévi-Strauss i Edmund Leach, Paul Ricoeur i równolegle językoznawstwo kognitywne (George Lakoff, Mark Johnson, Mark Turner), metafory ulegają upowszechnieniu i wchodzą w obręb języka i myślenia potocznego. Dlatego można mówić nie tylko o „pojęciach wędrujących”, między innymi w naukach humanistycznych i społecznych, ale również o „metaforach wędrujących”. Przykładem takich „wędrujących pojęć”, obecnych w tradycji filozoficznej, a wciąż ulegających interpretacji i odnowieniu, jest słowo „natura”, podlegające metonimizacji (stosowanie pojęcia „natura” w miejsce pojęcia „istota”, na przykład w określeniach „natura rzeczy”, „natura człowieka”). Jest to

również nazwa ogólna „horyzont”, używana w słowniku filozoficznym od II połowy XIX wieku – pojęcie podlegające metaforyzacji i będące elementem wielu wyrażeń metaforycznych (na przykład Edmund Husserl i transcendentálny horyzont świadomości, Martin Heidegger i horyzont rozumienia bycia). To właśnie ta metafora okazuje się dobrym przykładem na poparcie tez zwolenników metafor w językach różnych dziedzin wiedzy i nauki, w tym filozofii. Edmund Husserl stosował bowiem metaforę horyzontu w swej argumentacji, ale utrzymywał zarazem, że właściwa, logiczna i naukowa argumentacja opiera się na pojęciach i rachunku predykatywnych sądów logicznych. Trzeba podkreślić, że Hans Blumenberg w *Paradigmen zu einer Metaphorologie* odnosił się tak do metaforycznych aspektów filozofii Husserla, jak i do metafory horyzontu<sup>37</sup>.

Jak zaznacza Saulias Geniusas, pojęcie horyzontu pojawiło się w fenomenologii Husserla jako zapożyczone z rozważań pragmatysty Williama James'a (*Principles of Psychology*)<sup>38</sup>. Warto dodać, że inne wyrażenie metaforyczne, obecne w tekstach James'a, Husserla, jak i Henri Bergsona, to określenie „strumień świadomości”. Metafora horyzontu została przejęta przez następnych fenomenologów, jak też przez hermeneutów. „Horyzont” jako nazwa ogólna, odnajdowana w koncepcjach filozoficznych, ale stosowana metaforycznie, przenośnie, odnoszona jest do wielu skojarzeń. Znaczenie tego pojęcia i stworzonych wyrażeń metaforycznych nie sprowadza się ani do linii widnokągu, pojawiającej się w oddali, ani do konkretnej, poszczególnej percepcji, która jest nakierowana na linię horyzontu. Horyzont bowiem istnieje jako fenomen, jako nasza reprezentacja mentalna, utworzona na podstawie konkretnej percepcji, lecz zarazem jako trwała treść słowa, pozwalająca wypatrywać linii widnokągu oraz odnoszona do innych treści mentalnych, do innych mentalnych reprezentacji. Łatwo zauważyć, że wyrażenie metaforyczne „horyzont świadomości” opiera się na odwołaniu do pewnego wspólnego znaczenia – do tego, co stanowiłoby tło albo też pewną granicę (ujmowaną przestrzennie)<sup>39</sup>, co jest ogólniejsze od podmiotu, ponadsubiektywne, a co obowiązywałoby jednostkową subiektywność, zawierałoby ją niejako wewnątrz, wyznaczając indywidualnej podmiotowości granice reguł i zarazem upewniając ją w jej uprawnieniach ontologicznych i antropologicznych.

<sup>37</sup> Por. H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, dz. cyt., na przykład s. 100-101 i s. 139.

<sup>38</sup> S. Geniusas, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht 2012, rozdział *James and Husserl: The Horizon as a Psychological and a Philosophical Theme*, s. 41-54.

<sup>39</sup> Różne rozumienia terminu „horyzont”, w tym zagadnienie otwarcia horyzontu i horyzont pojmowany jako granica, analizował Jacques Derrida – zob. E. Evink, *Horizons of Expectation. Ricoeur, Derrida, Patočka*, „Studia Phaenomenologica”, XIII, 2013, s. 297-323.

Dzięki horyzontowi jednostkowa świadomość upewnia niejako siebie, wymagając ogólnych reguł i uzyskując dzięki nim samopotwierdzenie. Według Husserla, a później Maurice'a Merleau-Ponty'ego, horyzont to subiektywny i intersubiektywny warunek myślenia oraz indywidualnych doświadczeń (między innymi wspólnota znaczeń o źródłach esencjalnych i historycznych w sferze *Lebenswelt*). Natomiast zdaniem Hansa-Georga Gadamera jest to spójność indywidualnego oglądu i rozumienia, a zarazem spajanie, łączenie wielości jednostkowych horyzontów w perspektywie teraźniejszości, ale z koniecznymi historycznymi odniesieniami.

Język filozofii – Husserla, Heideggera, Merleau-Ponty'ego i Gadamera – ujmuje horyzont metaforycznie jako horyzont świadomości, subiektywności oraz intersubiektywności, czyli horyzont myśli i rozumienia, horyzont prawdy oraz wspólnej przestrzeni i intersubiektywnej wspólnoty. Spośród tych skojarzeń najbliższy aspektowi percepcji i doświadczenia wydaje się Merleau-Ponty, który odnosi wprost termin „horyzont” do percepcyjnego doświadczenia przestrzeni i w ten sposób pozwala połączyć skojarzeniowo aspekt abstrakcyjny z konkretnym doświadczeniem podmiotu poznającego. Następny aspekt metaforyki horyzontu to rozpatrywanie horyzontalności w opozycji do wertykalności, a w tym przypadku (znanym również z filozofii Merleau-Ponty'ego) horyzont zdaje się zamykać przestrzeń, zaś spojrzenie ponad nim w górę stanowi obietnicę otwarcia, być może na nieskończoność. Jednak Gadamer inaczej pojmuje horyzont i jego dynamiczną linię, zmieniającą swe miejsce z każdym krokiem podmiotu – ruch podmiotu i jego dynamiczna (w czasie i przestrzeni) percepcja ustanawia wciąż na nowo horyzont, który nie tyle jest wspólnym, antropologicznym warunkiem myśli czy też intersubiektywny (jak u Husserla), lecz jest ujednostkowiony i uzależniony od stanowiska indywidualnego podmiotu (w sensie jego przekonań, jak i przestrzennej lokalizacji). Horyzont jest zatem niejako otwierany wraz z każdym krokiem myślenia i poruszania się w przestrzeni rzeczywistej.

Metaforyka horyzontu bywa zastępowana lub współwystępuje z metaforami granicy, tła, jak też ramy, co może ją semantycznie wzbogacać o dodatkowe znaczenia, czynić jeszcze bardziej wieloznaczną – dokonuje tego Kenneth Frampton w swojej fenomenologii architektury. Posługuje się on na nowo metaforą horyzontu, ale sprowadza ją do linii widnokregu, realnie wytwarzanej dzięki wznoszonym budynkom. W ten sposób metafora ta powraca, zastosowana performatywnie do realnej percepcji widnokregu, zachęca twórców, jak i uczestników obiektów architektonicznych do bardziej aktywnej i szczegółowej percepcji

otoczenia. Łatwo zauważyć, że do horyzontu trudno jest stosować kategorię całości, raczej poszukujemy integralności horyzontu – być może performatywnym zadaniem metafory jest, analogicznie, integrowanie naszych rozmaitych doznań, których skomplikowane relacje (na przykład dysonans poznawczy) tak trudno jest ująć w pojęciu.

## CONCEPTS OF METAPHOR AND METAPHORIZATION PLUS NOTION – A COMMENTARY TO THE STATE OF RESEARCH

### Abstract

The article aims to present some diverse concepts of metaphORIZATION of colloquial language and scientific discourse. The starting point of scientific discourse is colloquial thinking – it uses logical argumentation, but also rhetorical figures, typical of everyday reasoning, such as metaphors. The point of reference is the Aristotelian definition of metaphor, which was contemporarily reinterpreted by

1) linguists (among others, Émile Benveniste and cognitive linguists) – the metaphorical sources of notions, the metaphor considered as the starting point of conceptualisation,

2) literary and cultural studies – the application of metaphor in the various cultural messages linked to the mythical thinking and the reasoning and argumentation by analogy – among others, Claude Lévi-Strauss and Edmund Leach, and in particular by

3) philosophers who characterised a metaphORIZATION process as a specific kind of thinking, which conditions the regularity and systematicity of reasoning and imagining (Hans Blumenberg, Paul Ricoeur, Jacques Derrida).

The article presents and compares the aforementioned statements, marking the distinctness between metaphor and metonymy, showing the necessity for this distinction in the research concerning: the role of metaphor in colloquial and scientific discourse, the relations between sense and metaphor, the connexions between truth, notion and metaphor. Additionally, I analyse the case of the metaphor of horizon, which is typical of the contemporary phenomenological and hermeneutical discourse.

**Key words:** metaphor, metonymy, metaphORISATION, conceptualisation, reasoning, imagination

**Słowa kluczowe:** metafora, metonimia, metaforyzacja, konceptualizacja, rozumowanie, wyobrażenia

### Bibliografia:

Karolina Bartkowiak, *Davidson i Rorty o metaforze*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1(21), 2012, s. 221-236.

Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966.

- Émile Benveniste, *La forme et le sens dans le langage*, w: *Le Langage. Actes du XIIIe congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Neuchâtel, La Baconnière, 1967, s. 27-40.
- Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, „Archive für Begriffsgeschichte”, Band 6, 1960, s. 5-142.
- Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- Hans Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, przeł. B. Baran, Warszawa, Wydawnictwo Aletheia, 2017.
- Hans Blumenberg, *Światło jako metafora prawdy. Przedpole filozoficznego kształtowania pojęć*, przeł. Z. Zwoliński, „Kronos”, 2, 2013, s. 32-59.
- Jacques Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, przeł. J. Margański, w: Jacques Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa, Wydawnictwo Aletheia, 2002, s. 261-336.
- Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- Jacques Derrida, *La mythologie blanche*, „Poétique”, 5 („Rhétorique et philosophie”), Paris, Seuil, 1971, s. 1-52.
- Jacques Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: Jacques Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa, Wydawnictwo KR, 2004, s. 483-504.
- Donald Davidson, *What Metaphors Mean*, „Critical Inquiry”, 5(1) („Special Issue on Metaphor”), 1978 (autumn), s. 31-47.
- Umberto Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London, The Macmillan Press Ltd, 1984.
- Eddo Evink, *Horizons of Expectation. Ricoeur, Derrida, Patočka*, „Studia Phaenomenologica”, XIII, 2013, s. 297-323.
- Saulius Geniusas, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht, Springer Netherlands, 2012.
- Mark Johnson, George Lakoff, *Conceptual Metaphor in Everyday Language*, w: (red.) Mark Johnson, *Philosophical Perspectives on Metaphor*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.
- Mark Johnson, George Lakoff, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. P. Krzeszowski, Warszawa, PIW, 1988.
- Mark Johnson, George Lakoff, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- Edmund Leach, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols Are Connected*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit. Mythologiques (I)*, Paris, Plon, 1964.
- Claude Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajęczkowski, Warszawa, PWN, 1969.
- Claude Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Warszawa, Wydawnictwo Aletheia, 2010.
- Andrzej Muchowicz, *Umberto Eco uwagi o metaforze*, „Filo-Sofija”, 1(2), 2002, s. 103-114.
- Robert Pawlik, *Od pracy pojęcia do pracy metafory. O metaforologii Hansa Blumenberga*, „Kronos”, 2, 2013, s. 113-124.
- Paul Ricoeur, *Imagination et métaphore*, „Psychologie Médicale”, 14, 1982.
- Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.



- 
- Paul Ricoeur, *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling*, „Critical Inquiry”, 5(1) („Special Issue on Metaphor”), 1978 (autumn), s. 143-159.
- Paul Ricoeur, *Proces metaforyczny jako poznanie, wyobrażanie i odczuwanie*, przeł. G. Cendrowska, T. Dobrzyńska, „Pamiętnik Literacki”, LXXV, z. 2, 1984, s. 269-286.
- Jean-Jacques Robrieux, *Les figures de style et de rhétorique*, Paris, Dunod, 1998.
- Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa, Fundacja Aletheia, 1999.
- Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Ferdinand de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa, PWN, 1961.
- Sigrid Weigel, *Poetics as a Presupposition of Philosophy: Hannah Arendt's 'Denktagebuch'*, „Telos”, 146, 2009 (Spring), s. 97-110.

Prof. dr hab. **Maria Gołębiwska** – Instytut Filozofii i Socjologii PAN