

JÓZEF JAPOLA

KU ISTOCIE METAFORY  
NEOTOMISTYCZNA PROPOZYCJA R. R. BOYLE'A

The philosopher must sit at the feet of the poet to learn the nature of metaphor. If he will do that, he may realize that there are more approaches to reality than are dreamt of in his philosophy.

R. R. Boyle. *The Nature of Metaphor*

Różne bywają stanowiska wobec badania metafory. Nie zawsze stosunek badającego, przejście się ważnością czynionych uwag, sprawia, że jego doznania pokrywają się z doznaniem czytelnika tych jego uwag. Nawet z poważnych ust, zdarza się, płyną słowa banalne, nużące jałowością komplementy. Czasem jednak słyszymy myśli niecodzienne, a proponowana wizja przedmiotu badania „raduje umysł swą pomysłową treścią”. Oprócz tych dwu postaw jest jeszcze trzecia: ludzi, których płaskie umysły usiłują świadomie (!) pozbawić metaforę subtelności, jaką otrzymała już w chwili poczęcia; tych spotyka zasłużona kara, bo mimo wszystko obejść się bez niej nie potrafią, tak jak wszyscy używający języka.

Jedno z przeżyć niecodziennych: pomysłowa próba przedstawienia metafory „od środka”, jest przedmiotem niniejszego referatu.

1

W r. 1945 została wydana w The Catholic University of America rozprawa doktorska Johna Duffy pt. *A Philosophy of Poetry*<sup>1</sup>. O tym, co wyróżniało ją spośród rozlicznych książek pokrewnych problematyką, informuje podtytuł: *Based on Thomistic Principles*. W 9 lat później,

---

<sup>1</sup> *Based on Thomistic Principles*. The Catholic University of America Press. Washington D.C. 1945. Książka, jak się zdaje, nie spowodowała dużych przewartościowań w teorii poezji w samych Stanach Zjednoczonych. W Polsce była przedmiotem zainteresowania niewielkiej grupy badaczy literatury w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach pięćdziesiątych; niestety, poza nie drukowanym referatem nie pozostały żadne inne materialne ślady ich działalności.

w 1954 r. jezuita Robert R. Boyle<sup>2</sup> ogłosił pierwszy swój artykuł poświęcony „naturze metafory”. Jego propozycja również wyrasta z ducha filozofii scholastycznej<sup>3</sup>, choć niejednokrotnie — co sygnalizuje w trakcie rozważań — uniezależnia się od niej. Temat, a właściwie jego specyficzne ujęcie, nie został bynajmniej tym samym wyczerpany, że wspomnę ogłoszoną w 1964 r. rozprawkę R. M. McInerny'ego<sup>4</sup> pt. *Metafora i analogia*, pomyślaną zresztą jako próba odczytania poglądów Tomasza i Kajetana na temat relacji między obu przedmiotami, a nie jako oryginalna koncepcja, wychodząca z myśli tomistycznej, jaką zaproponował Boyle i którą tu chciałbym przedstawić.

Oferta Boyle'a, będąc filozoficzną próbą określenia istoty metafory, świadomie pomija możliwe i dostrzegalne skomplikowanie metafory jako różnego „rozmiaru” całości. Dlatego zarzut nadmiernego uproszczenia struktury metafory byłby tu niezasadny; przedmiotem zainteresowania jest przecież tylko najprostsza jej postać.

Ukazana tu spekulacja Boyle'a dowodzi, że metafora składa się z trzech elementów i krótko je charakteryzuje (część II); porządkuje relację metafora — analogia (część III); przeprowadza i dokumentuje rozróżnienie metafory i porównania (część IV); dzieli się pewnymi spostrzeżeniami dotyczącymi innych właściwości metafory (część V); końcowa partia tekstu zbiera krótko najistotniejsze momenty.

## 2

Problem i ranga ważności metafory zasadzają się na tym, że „umysł ludzki funkcjonuje na sposób metaforyczny”. Rzeczywistość chcemy po-

<sup>2</sup> *The Nature of Metaphor*. „The Modern Schoolman” Vol. 31:1954 No. 4 s. 257-280. Sprowokowany artykułem Michaela P. Slattery'ego (*Metaphor and Metaphysics*. „Philosophical Studies” Vol. 5:1955 s. 89-99), Boyle zabrał raz jeszcze głos w tej sprawie: *The Nature of Metaphor: Further Considerations*. „The Modern Schoolman” Vol. 34:1957 No. 4 s. 283-298. W r. 1961 ukazała się jego książka *Metaphor in Hopkins* (University of North Carolina Press).

<sup>3</sup> Warto tu odnotować, jak Boyle uzasadnia fakt, iż św. Tomasz nie zajmował się metaforą jako taką. Pisze on: „[...] metafora nie wyraża rzeczywistości jako takiej, nie jest więc wiedzą, co więcej, w swym zasadniczym ustawieniu jest do wiedzy przeciwstawna. Z tej racji św. Tomasz nie miał okazji zajmować się nią samą w sobie, pisał bowiem wyłącznie o wiedzy. Pragnął ukazać relacje łączące metaforę z wiedzą; dlatego, o ile tylko zajmuje się metaforą w tym aspekcie, bardziej interesuje go wykazanie, czym ona nie jest, aniżeli odkrycie, czym jest” (s. 286). Ponieważ paginacja obu artykułów Boyle'a „nie zachodzi” na siebie wzajemnie, nie stosuję żadnych, poza wskazaniem strony, dodatkowych sygnałów, o który artykuł chodzi.

<sup>4</sup> *Metaphor and Analogy*. „Sciences Ecclesiastiques. Revue philosophique et theologique” T. 16:1954 s. 276-289.

znawać intelektem w ten sposób, by nie uległa zmianie w procesie poznawczym, a ponieważ ciągle jeszcze nie mamy możliwości poznania jej całej, intelekt musi odrywać jej elementy możliwe do zrozumienia.

Przedmiot poznania zostaje w pewnej mierze uformowany<sup>5</sup>, a przez to intelektualna wiedza o nim jako całości zaczyna być czymś nawet mniej niż przecuciem, intuicją: „Mówiąc »Jan jest człowiekiem« poznaję Jana zgodnie z uformowaniem jego natury. Nie wiem, czy jest czarny czy biały”<sup>6</sup>.

Proces budowania metafory zachodzi w umyśle, nie w rzeczywistości. Metafora stwierdza, że jedna rzecz jest drugą; na pierwszy rzut oka jest to fałsz, ale faktycznie chodzi o stwierdzenie, że dana rzecz posiada jakość lub akt przynależny czemuś innemu. Ta rzucająca się w oczy właściwość przez całe wieki była źródłem nieporozumień i niechęci do metafory; zasługa zaproponowanego przez Boyle'a ustawienia tej sprawy jest niewątpliwa.

Od dawna już poznawanie metafory wymaga niemal zawsze ustosunkowania się do wcześniejszych koncepcji. A chociaż pomysłów rozwiązania naszego problemu nie brakowało, to w istocie tych, które trzeba mieć w polu widzenia pisząc o metaforze, nie ma szczególnie dużo. Boyle postawił sobie za cel uzyskanie filozoficznej odpowiedzi na pytanie: „Czym jest metafora?”. Punktem wyjścia w jego dociekaniach jest jednak nie myśl filozoficzna<sup>7</sup> poświęcona metaforze, ale powszechnie znana w strefie języka angielskiego teoria Richardsa, a raczej pewne ogólne jej założenia, istotne dla koncepcji filozoficznej.

Boyle akceptuje tezę głoszącą, że metafora jest konstytutywną cechą języka, nie godzi się natomiast z płynącym stąd (dla Richardsa) wnioskiem o konieczności przenośnego tylko używania słów. Uważa też, że powstawanie metafory należy łączyć z odpowiednią funkcją umysłu wy-

<sup>5</sup> Tę myśl, pod innym przybraniem, znajdziemy i w „all thinking is sorting” Richardsa, i w koncepcji „seeing as” albo „aspect seeing” Hestera (za Wittgensteinem). Z tym jednak zastrzeżeniem, że obaj prowadzą dalsze rozważania w innym kierunku. Richards chce uniknąć tym sposobem kontrowersji nominalizmu, realizmu i konceptualizmu (por. jego *The Philosophy of Rhetoric* oraz odpowiednie partie mojej pracy magisterskiej — szczególnie s. 23 nn.: *Teoria badań literackich I. A. Richardsa. Wokół Richardsa teorii metafory*. Maszynopis w Zakł. Hist. Lit. Pol. KUL), Hester (*The Meaning of Poetic Metaphor. An Analysis in the Light of Wittgensten's Claim that Meaning is Use*. The Hague 1967), natomiast snuje stąd wnioski o uzależnieniu „images” składających się na metaforę.

<sup>6</sup> Boyle, jw. s. 265.

<sup>7</sup> Bardzo krytycznie ocenia poczynania filozofa T. M. Greene'a (*The Arts and the Art Criticism*), który w zasadzie niemal nic nie dodaje do tego, co powiedział na temat metafory Arystoteles, którego myśl miała być tylko punktem zaczepienia w jego krótkim traktacie.

korzystującego słowa, nie zaś pozostawać, jak chce Richards, tylko w obrębie słów.

Amerykański filozof musi odrzucić również dwa przyjmowane tradycyjnie<sup>8</sup> elementy metafory — u Richardsa „tenor” i „nośnik” — jakimi są obydwa wzajemnie modyfikujące się znaczenia. W duchu wyznawanej przez siebie filozofii głosi konieczność (o czym niżej) odejścia od analizowania tylko znaczeń w metaforze. Dotarcie do jej natury czy istoty możliwe jest dopiero wówczas, gdy zajmiemy się zawartym w niej bytem. Twierdzi, że właśnie pozostawanie na poziomie werbalnym powoduje błędy w analizie metafory, np. niemożność odróżnienia metafory (traktuje o bycie) od porównania (traktuje o relacjach między bytami). Niemniej jednak tym, co jest nam dane w pierwszej kolejności, jest wypowiedzenie czy twierdzenie wyrażone słowami. To zresztą element obecny w każdej teorii metafory i trudno sobie wyobrazić, by było inaczej. Różnice zaczynają się dopiero po tym stwierdzeniu. Boyle uważa przede wszystkim, że dla zbudowania takiego wypowiedzenia metaforycznego konieczne jest, by jego przedmiotowi przysługiwała określona jakość (quality) lub akt (act). Ta jakość lub akt musi w jakiś sposób przekraczać normę czy przeciętność, powyżej albo poniżej. To zresztą decyduje o dostrzeżeniu, o percepcji wspomnianej jakości lub aktu.

Materia (matter), jaką posłużono się przy budowie metafory, składa się z bytu istniejącego, z jakości lub aktu nie dostosowanego do natury indywiduum, w którym owa jakość lub akt istnieje, a wreszcie — z obcej natury, do której wymieniona jakość lub akt jest dostosowana. (Tu właśnie dostrzega się istotną nowość tej propozycji; prosta metafora składa się z trzech elementów. Richardsowski „tenor” to „byt indywidualny”, „nośnik” — „obca natura”).

Natomiast formą metafory jest wyrażenie myślą faktu zauważenia w istniejącym przedmiocie natury obcej. W obserwowanym przedmiocie dostrzegliśmy bowiem jakość lub akt właściwy tej obcej naturze.

Weźmy za Boyle'em prostą metaforę — „Jan jest wołem” — by na niej pokazać praktycznie wprowadzone rozróżnienia. Jeden byt nie może jednak być drugim bytem. Może natomiast przyjąć drugą naturę i, jak wymieniony „Jan”, istnieć z naturą człowieka i wołu. Rzecz jasna tylko w myśli budowniczego metafory. Co więcej, w takiej sytuacji myślowej — Jan jest wołem — nasz Jan ulega poważnej przemianie; gdy w rzeczywistości nie zmienił się ani na przysłowiową jotę. To jest właśnie ta cenna i paradoksalna właściwość umysłu, że „wprowadza zmiany, by

<sup>8</sup> Były próby dowodzenia (S. J. Brown. *The World of Imagery*. London 1927 — cyt. za Boyle, jw. s. 260), że w metaforze mamy do czynienia z czterema elementami.

zmian uniknąć". Jan jest w tej metaforze bytem istniejącym; jakością (cechą) nie dostosowaną do jego natury jest w nim siła, dlatego że przekracza siłę właściwą człowiekowi. Z tego powodu umysł szuka natury będącej odpowiednią dla takiej siły, typową dla niej, i znajduje ją w naturze wołu. Natura wołu jest obcą naturą, w której istnieje wspomniana siła.

## 3

Richards głosił, że dwie rzeczy (dwa znaczenia) zestawiane z sobą w metaforze muszą być do pewnego stopnia od siebie różne, a podłożem metafory jest analogia<sup>9</sup> (novum wprowadzonym przy tej okazji było jego przeświadczenie, że zestawiane rzeczy nie muszą być podobne, równie dobrze może je łączyć to, że są niepodobne). Widzieliśmy już, jakie stanowisko zajął Boyle wobec owych „dwu rzeczy w metaforze”, teraz przyjrzymy się problematyce obejmowanej skrótem myślowym: metafora i analogia. Sprawa ta była rozpatrywana wręcz niesłychaną ilość razy. Ale należy tu na wstępie zaznaczyć, że nie chodzi o takie jej traktowanie, jakie widzimy np. w książce Donalda A. Schona<sup>10</sup> czy, nie szukając daleko, w artykule Chaima Parelmana<sup>11</sup>, ale o to, o którym mówi np. Mieczysław A. Krąpiec<sup>12</sup> lub już wspomniany Ralph McInerny<sup>13</sup>.

Boyle przez analogię rozumie swoiste podobieństwo (likeness) między dwoma bytami. Może ono mieć charakter substancjalny, przypadłościowy lub przyczynowy. Aspekty te nie wykluczają się wzajemnie, byty mogą wykazywać jednocześnie potrójne podobieństwo istnienia, np. pies i... [jedzenie]<sup>14</sup> są analogiczne w tym, że istnieją, analogia jest więc substancjalna. Mogą też być one np. czarne, a więc analogiczne w przypadłości bytu. Można też o obu powiedzieć, że są zdrowe, a więc analo-

<sup>9</sup> Wychodząc z założenia, że metafora powstała z analogii, wspomniany T. M. Greene dowodzi, że w metaforze, tak jak w analogii, mamy dwa byty. Daje w ten sposób sankcje filozoficzne temu, co głosił badacz literatury — Richards.

<sup>10</sup> Myślę o trzecim rozdziale — „Analogy and Metaphor” — jego pracy *Displacement of Concepts* wydanej w r. 1963 w Londynie przez Tavistock Publications.

<sup>11</sup> Zamieszczono w „Pamiętniku Literackim” (1971 z. 3 s. 244-257) przekład tego artykułu pt. *Analogia i metafora w nauce, poezji i filozofii*.

<sup>12</sup> Myślę raczej nie o książce (*Teoria analogii bytu*, Lublin 1959), ale o niewielkim artykule (*Rola analogii w teologii*, W: *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, Pod red. ks. W. Granata, Lublin 1965 s. 163-178), który informując rzeczowo mniej naraża czytelnika na zagubienie się w niezliczonych podziałach analogii, jakie z konieczności (historia) musiała odnotować książka.

<sup>13</sup> Por. przyp. 4.

<sup>14</sup> Boyle użył tu zamiast „zdrowe jedzenie” — „zdrowa pigułka przeciw robakom”. Zwrócono mi uwagę, że tak nie można po polsku powiedzieć. Stąd zmiana.

giczne w tym, że jeden jest zdrowia przyczyną, drugi zaś zdrowia przedmiotem<sup>15</sup>.

Od czasu, gdy Boyle pisał swój artykuł, wiedza o analogii wzbogaciła się nieco, tak przynajmniej można wnosić ze wspomnianych pism Krapca. Poza tym wykład Boyle'a jest trochę gorączkowy i przez to chaotyczny. Z tego, co pisze, można przypuszczać, bo wprost tego nie mówi, że prawdopodobnie uświadamia sobie fakt, iż analogię można ujmować albo jako zagadnienie analogii samego bytu, albo jako zagadnienie sposobu poznania rzeczywistości. Niniejszy referat teorii analogii wychodzi w jakiejś mierze poza sformułowania Boyle'a i do pewnego stopnia miesza oba plany. Krapiec twierdzi, że ujęcie poznawcze związków zachodzących wewnątrz bytu lub pomiędzy bytami to właśnie jakiś typ poznania analogicznego. Jedną z ważniejszych, komentowaną już przez Kajetana, jest analogia proporcjonalności albo jak ją inaczej nazywa Boyle: proporcja proporcji. Krapiec, odchodząc od ujęć tradycyjnych, którym tym razem hołduje Boyle, przeciwstawia ją — gdy (poznanie analogiczne) opiera się na relacjach koniecznych i transcendentálnych — analogii transcendentálnej. Analogia proporcjonalności ogólnej korzysta z pojęć ogólnych, będących „poznawczym ujęciem relacji koniecznych konstytuujących konkretnie nie jako byt, lecz jako konkretny”; natomiast analogia transcendentálna wychodzi od pojęć ściśle transcendentálnych.

Ciekawe, że Krapiec mówi o trzech momentach (Boyle o czterech) „konstituujących całość analogicznego poznania”:

1. Analogon, czyli wspólna proporcjonalna doskonałość albo inaczej analogiczna treść.

2. Analogaty — „nosiciele analogicznej treści” powodujące, że jest ona (treść) „w każdym bytowym wypadku inna”.

3. Relacja — mimo jedności bytu nie ma tu utożsamienia się analogatu z analogonem. (Obaj filozofowie wymieniliby Boga jako przykład właśnie takiego utożsamienia).

Dochodzimy tu do uzasadnienia z jednej strony: podjęcia próby dotarcia do natury metafory albo inaczej, do tomistycznej teorii metafory, z drugiej — do odrzucenia propozycji obcych duchowi realnego poznania świata, co jednak wychodzi poza sferę spraw, które nas interesują.

O relacje przyczynowe może opierać się jeszcze inny typ poznania analogicznego, znanego jako analogia przyporządkowania, czyli „atrybucji” (Krapiec), lub analogia oparta o przyczynę (Boyle). Ma ona miejsce wówczas, gdy różnym przedmiotom przyporządkowuje się jedną nazwę, dlatego że cechuje je jakaś wspólna relacja przyczynowo-skutkowa,

<sup>15</sup> Boyle, jw. s. 268.

jakkolwiek istotnie jest ona właściwa tylko jednemu przedmiotowi, dla drugiego natomiast — niewłaściwa, jak to ma miejsce w klasycznym przykładzie ze słowem „zdrowy”: mówimy, że pies jest zdrowy i jedzenie również jest zdrowe. Nie można jednak stąd wnosić, że są one podobne lub tożsame; w istocie zdrowie przysługuje tylko psu.

Następna analogia jest albo trzecim typem analogii (Boyle), albo tylko wersją (schematem) analogii proporcjonalności, tyle że opartą o relacje kategoryjne (Krapiec), a nie — transcendentalne, jak ma to miejsce w analogii proporcjonalności właściwej. Dla Boyle'a jest to szczególnie ważny typ analogii; oparta nie o substancjalność bytu, lecz o jego przypadłość, pozwala jedną przypadłość uznać za właściwą dla kilku substancji (mimo że przypadłość — poza umysłem — w rzeczywistości jedynie modyfikuje substancję i poza nią nie istnieje). Podobieństwo między psem a jedzeniem może zasadzać się nie na tym, że jedno i drugie istnieje, że jedno i drugie jest zdrowe, ale na tym, że każde jest np. czarne. Boyle nie uważa, iż w obu jest to samo realnie istniejące czarne, ale po prostu sądzi, że znane nam, zdefiniowane czarne da się zastosować do obu przedmiotów, a ściślej: do istniejącego w nich czarnego. Tak pojętą analogię chce Boyle nazywać analogią porównaniową (do wyrażenia jej służy właśnie porównanie).

Całe zagadnienie analogii było tu właściwie przywołane w imię tego ostatniego stwierdzenia. Omówienie odmian analogii miało pozwolić: na ustalenie ich przydatności<sup>16</sup> (lub nieprzydatności) w metaforze, a ewentualnie również — na odróżnienie metafory od porównania. Kluczowe i zamykające dyskusję twierdzenie Boyle'a brzmi: „[...] metafora ma w końcu niewiele wspólnego [...] z jakąkolwiek analogią”<sup>17</sup>.

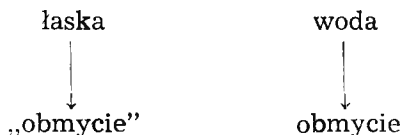
Ostatni z omówionych przez Krapca (i tradycyjnie uznawany w scholastyce) rodzaj analogii: metaforyczną, Boyle uważa za „analogię”. Krapiec również odmawia jej wartości analogii metafizycznej, podkreśla jej podmiotowy charakter („[...] w metaforze musi zaistnieć działanie ludzkiego aparatu poznawczego dla samego faktu zaistnienia tego typu analogii”). Różnica zarysowuje się w ujęciu teoretycznoliterackim metafory. Krapiec podpisuje się tu — rzecz jasna, interpretując ją filozoficznie — pod koncepcją tradycyjną, ciągle zresztą popularną nawet wśród teoretyków literatury, nazywaną substytucyjną teorią metafory (M. Black). Boyle występuje z pomysłem nowym, który tu właśnie staram się przedstawić.

Jaśniej ukaże się różnica między tradycyjnym badaniem metafory

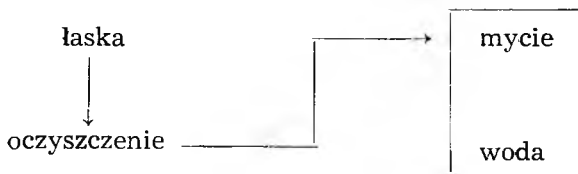
<sup>16</sup> Szczególnie dlatego, że tradycja przypisuje duże znaczenie analogii w metaforze, jak to już np. wspomniano w odniesieniu do myśli Richardsa (por. też niżej, w tekście).

<sup>17</sup> Jw. s. 270 n.

a wersją Boyle'a, gdy przywołamy analizowany przez niego przykład metafory. Stosowana w tradycyjnej analizie metafory (i niezgodnie z myślą Tomaszową) analogia proporcjonalności niewłaściwej dostrzega np. w metaforze „Łaska obmywa mą duszę” cztery elementy: wodę, dla której odpowiedni jest akt obmywania, i łaskę, do której stosuje się z racji podobnego skutku. Ponieważ obydwie coś usuwają, zastosujemy „obmywanie” — przynależne formalnie wodzie — do łaski, mimo że jej ono formalnie nie przysługuje.



Takie stawianie sprawy to, zdaniem Boyle'a, tworzenie chimery, polegającej na pomieszaniu analizy formalnej z rzeczywistością. Rzecz, powiada Boyle, łatwo wyjaśni następujący diagram:



Gdy mówię: „Łaska obmywa mą duszę”, rzeczą istniejącą i działającą jest łaska. Jej działanie prowadzi do oczyszczenia. Natura łaski jest dla mnie niejasna, poszukuję więc innej natury, której oczyszczające działanie obserwowałem niejednokrotnie — dostrzegam ją w naturze wody. Istotna różnica tkwi tu w tym, że nie mówię, iż „do łaski stosuję akt przynależny wodzie”, ale że „naturę wody stosuję do aktu odpowiedniego dla łaski”.

Błąd poprzedników polegał na podchodzeniu do problemu od tyłu zamiast od przodu. Tradycyjna teoria kazałaby wówczas mówić o dwu bytach.

Gdziekolwiek bowiem poddam naturę modyfikacji, dodam jej istnienie — a raczej, modyfikować naturę można tylko wtedy, gdy istnieje. Jeżeli natura działa czy posiada osobliwe jakości, to koniecznie musi istnieć. Analizując metaforę „Łaska obmywa mą duszę”, szukam tego, czego istotnie dotyczy „obmywa”, i ustalę, że jest tym woda, stoję wobec wody, która obmywa — nie jedynie wobec mocy obmywania, ale obmywania rzeczywistego, bo o realnym „obmywaniu” mówię w metaforze<sup>18</sup>.

Całej trudności uniknie się, bo jest fałszywa i pozorna, zakładając, że przedmiot tego, co mówię — istnieje, a zatem funkcjonuje z aktami

<sup>18</sup> Tamże, s. 272 n.



i cechami, które zwykle przysługują innym bytom. Wobec tego, do pewnego stopnia, dzieli swą naturę z naturami będącymi źródłem podobnych aktów lub cech w innych bytach.

W rzeczywistości obcą naturę mógłby on dzielić tylko wówczas, gdyby ta obca natura ujarzmiła jego istnienie — np. łaska może w rzeczywistości dzielić naturę wody tylko wówczas, gdy można będzie sprawić, że natura wody będzie istnieć aktem istnienia właściwym łasce. W rzeczywistości może dokonywać takich rzeczy sam tylko Bóg. Ale i człowiek może być również stwórcą w analogicznym sensie. Aktem umysłu może stwarzać nowy dwu-naturowy byt istniejący tylko w umyśle i może nagą naturę nakładać na zaistniały akt innego bytu, ponieważ umysł uznał, że ten akt jest właściwy innej naturze. Zatem nie mamy tu choćby trochę większej sprzeczności lub prawdziwszej trudności, aniżeli mamy w teorii wcielenia. Problem jest nie do przezwyciężenia tylko wtedy, gdy wychodzimy z błędnych założeń<sup>19</sup>.

Boyle nie uważa przy tym, jak teorie tradycyjne, że akt lub cechy stosuje się do innego bytu w sposób analogiczny. Owe akty lub cechy nie stosują się, ale są właściwe w oparciu o wcześniejsze wypowiedzenie metaforyczne.

Gdy o urnie mówię jako o „nieskalanej oblubienicy spokoju”, implikuję zdanie: „Ta urna jest oblubienicą”. Urna, dlatego że jest oblubienicą, może być nie-  
tknięta lub oddana oblubieńcowi; dlatego że jest to urna, a nie rzeczywista kobieta, oblubieniec nie jest prawdziwym mężczyzną, ale tym, co obejmuje urnę — spokojem. Jediną istniejącą tu rzeczą jest urna; może ona istnieć w wyobraźni i intelekcie ludzi tak jak pokazano dlatego jedynie, że przyjęła nową naturę<sup>20</sup>.

Tak więc metafora nie jest analogią, jest jej zaprzeczeniem, stwierdza bowiem identyczność, jedność, a nie podobieństwo. Opiera się o pojedynczy byt; o dwu istnieniach mówi porównanie bazujące na relacjach między bytami. Analogia, która według Boyle'a wychodzi z czterech terminów, mówi również o dwóch istnieniach; z tego należy wysnuć wniosek, że analogię może wyrażać porównanie, nigdy metafora.

## 4

Różnica między porównaniem a metaforą jest naprawdę zauważalna (i dowodliwa) wtedy, gdy uzasadniamy ją od strony filozoficznej. Tylko wówczas jesteśmy w stanie dostrzec, że metafora zajmuje się bytem (bytami), porównanie natomiast — relacjami, jakie między bytami zaistniały. Pozostając na poziomie werbalnym, nie potrafimy udowodnić,

<sup>19</sup> Tamże, s. 273 n.

<sup>20</sup> Tamże, s. 274.

że między tymi dwoma zachodzi niezgodność bardziej zasadnicza od tej, że w porównaniu spotykamy słowo „jak”, „jako”, „niby” czy inne podobne, a w metaforze takiego brak. To słowo i pozostawanie w warstwie znaczeniowej pozwala mówić o metaforze jako „zguśszczonym porównaniu”, a o tym ostatnim jako o „rozszerzonej” metaforze, co jest nie do przyjęcia, jeśli dociekanie ma charakter filozoficzny.

Dowód Boyle’a na istnienie między obu tymi zjawiskami różnicy istotnej jest prosty. Posłuchajmy go:

Wypowiedzenie metaforyczne ma jedno „jest”. Wskazuje ono, że w grę wchodzi jeden byt. Porównanie ma dwa „jest”, bo w grę wchodzi dwa byty. „Jan jest wołem” mówi o jednym tylko bycie, o Janie. „Jan jest taki jak (jest) wół” czy „Jan jest tak silny jak (jest) wół” mówi o dwu bytach. W pierwszym porównaniu Jan jest ukazany jako byt podobny do wołu bez pokazania rodzaju podobieństwa, bez ograniczania porównania. Jan może być podobny do wołu pod jednym lub wielu względami. W drugim porównaniu ograniczono do jednego aspektu. Najistotniejsze jest jednak, to, że wół istnieje jako wół, ze swymi «osobistymi» wolimi cechami, z wolimi aktami. W metaforze nie spotkamy żadnych innych cech czy aktów wołu poza tymi, które bezpośrednio składają się na jego naturę. Nie istnieje żaden inny wół oprócz Jana. [...] Fakt, iż możemy powiedzieć zarówno »Jan jest niby wół«, jak też »Jan jest jak ten wół«, wskazuje wyraźnie, że w porównaniu mamy dwa byty. Nigdy jednak nie mogę powiedzieć: »Jan jest tym wołem«. Człowiek Jan mógłby być realnym wołem jedynie wtedy, gdyby udało mu się tak wytrenować swoje istnienie, że w tym samym czasie istniałby w dwu naturach<sup>21</sup>.

Dodatkową (choć nie ostatnią) różnicę między porównaniem a metaforą stanowi wyrazistość pierwszego i niewyrazistość drugiej. Porównanie omawiając określoną relację (czy relacje) nie pozwala wychodzić myślą poza nią. Będąc wyraziste, jednocześnie ogranicza. Metafora jako „chwyt myślowy pozwalający skupić całą uwagę na określonej cesze bytu” jest ograniczona tylko „ostatecznymi granicami bytu”, czyli praktycznie niemal nieograniczona. Dlatego bogata wiedza interpretującego metaforę pozwala brać pod uwagę niezmierną liczbę wariantów, cech i aktów. Gdy słyszę: „Jan jest wołem”, a konkretny Jan z właściwą mu osobowością nie stoi przed oczyma choćby wyobraźni, muszę wtedy albo zakładać, że to wypowiedzenie jest kliszą odsyłającą do jego siły, albo pytać: „Dlaczego? Czy dlatego, że jest silny, zaharowany, głupi czy cierpliwy? Jeżeli mówiący jest człowiekiem uważnym, dobrze obznajomionym ze stworzeniami, ich właściwymi cechami i aktami, prawdopodobnie weźmie je wszystkie pod uwagę, w tym nawet te, o których nie mam pojęcia, dopóki mi ich nie wskaże”.

<sup>21</sup> Tamże, s. 266 n.

Na koniec jeszcze dwie sprawy, które jakoś się uzupełniają i nachodzą na siebie. Czy metafora jest przeżyciem, intuicyjnym uchwyceniem przedmiotu, czy też opiera się o proces abstrahowania, tak jak to bywa przy tworzeniu pojęć? Sprawa druga to zagadnienie weryfikacji metafory, zagadnienie prawdy metaforycznej — jaka właściwie jest?

Zasadnicza trudność jawi się w momencie, w którym trzeba zająć stanowisko wobec problemu: czemu służy metafora? Boyle odrzuca sugestię, że twierdzenie metaforyczne bywa używane do wyrażenia wiedzy abstrakcyjnej; że jest fałszywe, gdy jej nie wyraża; że wreszcie metafora to „informacyjne przekazanie myśli”, ułatwienie w „myśleniu i mówieniu” o przedmiotach i jakościach (cechach). Wówczas metafora byłaby tylko cudacznie przybranym wyrażeniem literalnym, twierdzi Boyle.

Celem metafory jest skierowanie naszej myśli na istniejący przedmiot, a następnie kontemplacja tego przedmiotu. Dopiero w wyniku tej ostatniej może dojść do dedukcji wiedzy naukowej z metafory. Bez kontemplacji nie osiągamy jedynego celu wyrażenia metaforycznego; nie może w konsekwencji dojść do dedukcji naukowej. Badając istotę metafory musimy pamiętać, że umysł nie dąży do przekazania za pomocą swego metaforycznego wytworu znaczeń naukowych, określonych, ale jedynie wyraża wizję rzeczy.

Metafora nie będąc intuicją, przeżyciem przedmiotu, jest sposobnością do wykorzystania danych intuicyjnych. Aby zrozumieć metaforę „Jan jest wołem”, muszę zastanowić się, jaka własność Jana pozwala go widzieć pod formą wołu. Dla zrozumienia zdania „Jan jest człowiekiem” wyabstrahuję z Jana odpowiednią „człowieczeństwu” formę, bo to w nim jakoś tkwi. W metaforze nie można tego zastosować, bowiem orzecznik wypowiedzenia metaforycznego nie tkwi dosłownie w podmiocie. Spotykając metaforę wykorzystuję zasoby umysłu, a dokładnie: uporządkowane i tkwiące w umyśle różne, oderwane dawniej pojęcia rzeczy.

Kiedy więc widzę, że Jan jest silniejszy, lub słabszy, niż może być człowiek, zaczynam zanurzać się [...] w głębinę mego umysłu, poszukując natury, dla której taka siła, lub taka słabość, jest normalna. Mogę sięgnąć jedynie po te natury, jakie w moim umyśle istnieją, o których wiem, że jakoś wiążą się z siłą czy słabością.

Wspomniano już wyżej o tej kontrowersyjnej własności metafory, jaką jest jednoznaczność podmiotu wypowiedzenia metaforycznego z jego orzecznikiem. Ma to pewne konsekwencje poznawcze. Zasadnicza trudność przy interpretacji metafory tkwi w wyrażanym przez nią sądzie (judgment), nie natomiast — w budujących ją określeniach. W zdaniu

„Ten facet to lew” pod „lew” podstawimy nie konkretnego lwa, jak zrobilibyśmy normalnie, w sądzie metaforycznym podstawimy osobę ludzką. Zdanie takie traktowane jako uwaga o rzeczywistości jest głęboko fałszywe; prawdziwe może być jedynie jako moje bezpośrednie uchwycenie, percepcja tego faceta; prawdziwe zresztą tylko dla tych, którzy uchwycą go tak jak ja.

By mnie zrozumieć, słuchacz może jedynie wpatrywać się w przedmiot, bo nikt i nic, poza mną jako twórcą metafory, nie determinuje jej znaczenia. Sąd metaforyczny nie ma znaczenia niezależnego od konkretnego kontekstu przedmiotowego, w jakim budował metaforę jej twórca. On natomiast pragnął wyrazić to, co dostrzegł; słuchacz (czytelnik) musi zatem „wejść” w jego sposób widzenia i reagowania. Metafora nie mówi nam niczego, lecz każe coś dojrzeć. Nie podaje zracjonalizowanego znaczenia, rozwiązania zagadki; zmusza do wyszukania go „w fascynującym i ciemnym labiryncie rzeczywistości”.

Mówiąc np. „Urna jest wazą” stwierdzam, że jeśli przymierzę urnę nie jako całość, ale w określonym aspekcie, to pomyślane pojęcie łączone z „wazą” weryfikuje się w istniejącej urnie. Podmiot istnieje (urna jest), natomiast orzecznik ma tylko istnienie myślowe, istnieje dzięki „jest” podmiotu. Sam jest tylko obnażoną naturą, wypreparowanym z rzeczy pojęciem; człowiek ze zdania „Jan jest człowiekiem” jest powszechnikiem, abstraktem, poza umysłem może istnieć tylko dzięki „Janowi”.

Jeśli możemy ową oderwaną od rzeczy naturę weryfikować w danym przedmiocie, to twierdzenie jest prawdziwe; jeśli w przedmiocie nie sprawdza się, twierdzenie jest fałszywe. Natomiast gdy weryfikację przeprowadza się w oparciu o jakość lub akt niedostosowany do natury przedmiotu, zachodzi przypadek prawdziwości metaforycznej.

## 6

Zbierając to, co tu powiedziano na temat metafory, trzeba stwierdzić, że:

1. w metaforze mamy 3 elementy:
  - przedmiot istniejący
  - cechę lub akt niezwykły w tym przedmiocie
  - naturę obcą, dla której owa cecha lub akt są zwykle lub normalne.
2. formą metafory jest dokonywana poprzez orzeczenie tożsamość bytu i obcej natury, które opierają się o cechę lub akt owego bytu i natury.
3. racją dostateczną metafory jest aparat poznawczy człowieka (intelekt i wyobraźnia) skupiony na przedmiocie konkretnym; racją osta-

teczną jest „próba ogarnięcia umysłem zintelektualizowanego przeżycia (intuition) konkretnego bytu”.

4. metafora istnieje na sposób konkretny, niepojęciowy, jak byt realny.

5. metafora nie jest analogią, ale zniszczeniem jej za pomocą umysłu.

6. w porównaniu mamy 5 elementów:

— dwa przedmioty istniejące

— w każdym dwie cechy lub dwa akty

— relację między cechami, aktami lub bytami.

7. formą porównania jest wypowiedzenie relacji istniejących między wchodzącymi w grę dwoma bytami albo między ich cechami czy aktami.

8. porównanie istnieje w porządku pojęciowym, możliwym do uchwycenia zdaniami literalnymi i poprzez porównywanie.

W porównaniu można pochylić się nad każdym powiązaniem, jakie pojawi się między wchodzącymi w grę bytami. W metaforze umysł jest nieporuszony i niemy w żywotnej i głębokiej kontemplacji bytu. Badacz może z pożytkiem odsonić elementy metafory, nie może jednak zamknąć w pojęcia ani omówić rzeczywistości, którą metafora sama niejasno wyraża. Bez metafory, umysł w obecnym stanie nie potrafi wyrazić tego co,

Nor mouth had, no nor mind expressed,

What heart heard of, ghost guessed [...]

## LOOKING FOR THE NATURE OF METAPHOR

NEOTHOMISTIC PROPOSALS OF R. R. BOYLE

### Summary

The aim of the article is to present Robert R. Boyle's views on the nature of metaphor. His theory is based on thomistic philosophy. Nevertheless, he does not accept all the propositions of that philosophy concerning metaphor. First of all, his notion of analogy differs from that in traditional Scholastic teaching. The consequence of his attitude is that metaphor is not analogy, while thomists say that "metaphor springs from analogy".

"Metaphor", says Boyle, "is an identification by means of direct predication of an individual being with an alien nature on the basis of a quality or act which is characteristic of the individual as such and of the nature as such. The quality or act [...] is characteristic of the individual as an individual, but not conceived to be characteristic of the kind of things it is". The elements of which metaphor consists are three: an existent subject, an excessive (or defective) quality or act in that subject, and an alien nature to which the quality or act is normal.

He also does not approve of a traditional opinion that metaphor is condensed simile. They are completely different because metaphor deals with being and simile with relation between beings. The form of metaphor is the identification of the being and the alien nature, while the form of simile is saying of the relationship existing between the two involved beings (or their qualities or acts).