

*Andrzej Muchowicz*

## **Umberta Eco uwagi o metaforze\***

*Pytać o to »jak działa metafora«,  
to tak, jak pytać o to, jak działa geniusz.  
Gdybyśmy to wiedzieli, geniusz byłby zbyt czyny.*

Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*

Zagadnienie metafory stanowi jeden z najtrudniejszych problemów języka, a ujmując tę kwestię szerzej – wiąże się również z problematyką kultury.

Według Eco metafora tworzy „epistemiczne pęknięcie” (*epistemic break*) – niewytłumaczalny wynik umieszczony między analogią a anomalią, motywacją sensu komunikowanego i arbitralnością jego ustanowienia. Takie rozróżnienia powielają klasyczną opozycję w poglądach prezentowanych na język między naturą (*physis*) a prawem (*nomos*). Albo język jako naturalny jest metaforyczny, albo tworzy system semiotyczny oparty na ustalonych zasadach. Gdy mamy do czynienia z metaforą, to nie możemy o niej mówić inaczej niż metaforycznie. Natomiast jeżeli przyjmiemy taką teorię języka, w której granicach metafora uchyla się od systemu norm językowych i wywołuje „skandal”, wtedy teoretyczny metajęzyk musi definiować to, co trudno uznać za obmyślane<sup>1</sup>.

W przypadku, gdy język ujmowany jest jako system semiotyczny, to posiada reguły ustalające, które wyrażenia mogą być w nim generowane, a które nie. Możliwość generowania związana jest z zamysłem komunikowania sensu spójnego logicznie, co do którego metafora tworzy „epistemiczne pęknięcie”. Owo pęknięcie stanowi rezultat niewytłumaczalny jako znaczenie w układzie formalno-semiotycznym. Metafora oparta na analogii pomiędzy mianami (znaczeniami) stanowi w tym przypadku anomalię. Komunikowanie sensu przeradza się w arbitralne jego ustanowienie, które powoduje niezrozumiałość semantyczną.

---

\* Dziękuję Panu Profesorowi Jerzemu Kmicie za cenne uwagi dotyczące prezentowanego tekstu.

<sup>1</sup> Por. U. Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, The Macmillan Press Ltd, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London, 1984, s. 88.

Metaforycznej wymowy języka nie da się sprowadzić do czystej formalizacji, będącej rodzajem Weberowskiego typu idealnego. Niemniej język naturalny (metaforyczny), w którym występuje zasada analogii, zakłada również pewien rodzaj wynikania „wyjaśniającego”. Według Jerzego Kmity:

„mechanizm kodu metaforycznego oparty jest na wynikaniu: zdanie metaforyczne pośrednio komunikuje to, co stwierdzają pewne jego niefikcyjne konsekwencje. Istnieje uderzająca analogia między strukturą kodu metaforycznego, a strukturą tak zwanego kontrfaktycznego okresu warunkowego. Mianowicie jeśli zdanie *Z'* jest metaforyczne, zaś *Z''* artykułuje zawartość komunikacyjną przyporządkowaną przez kod metaforyczny schematowi fikcyjnemu wyznaczonemu przez *Z'*, to wówczas okres warunkowy: »Gdyby *Z'* to by *Z''* jest ‘prawdziwy’« (w sensie potocznym). [...] Wygłaszając zdanie metaforyczne: »Człowiek jest wilkiem« wygłaszamy tym samym fragment kontrfaktycznego okresu warunkowego: »Gdyby człowiek był wilkiem to by ...«, mając jednocześnie na myśli jakiś jego niefikcyjny następnik, np.: »Człowiek jest bezwzględny w stosunku do swoich współbraci«, »Człowiek ma skłonność do przynależenia do grupy bezwzględnej w stosunku do obcych«, itp.; następnik ten wynika z poprzednika na gruncie pewnej części wiedzy potocznej dotyczącej zachowania i »charakteru« wilków”<sup>2</sup>.

Analogia natomiast określa możliwe podobieństwa, występujące przy porównywaniu cech przedmiotów lub cech opisanych w założeniach semantycznych, których odniesienia stanowią owe przedmioty. Jerzy Kmita uważa, że:

„Zgodnie z teorią analogii zdanie metaforyczne jest pewnego rodzaju skrótem porównania; zamiast mówić: »Człowiek jest jak wilk«, mówimy »Człowiek jest wilkiem«, stwierdzając w ten sposób, że istnieją cechy wspólne dla człowieka i wilka. Tak ujęte zdanie metaforyczne nie odkrywa żadnych nowych cech u wilka i człowieka, lecz bazuje na dostrzeżonych już uprzednio i »zafiksowanych« cechach wspólnych”<sup>3</sup>.

Jak można zauważyć, zasada analogii obejmuje mniejszy zakres treści niż wynikanie logiczne w sensie wyjaśniającym. Sądzę, że metafora jest niezgodna z pewnymi uogólnieniami logicznymi i niekiedy również z normami językowymi. Jeżeli weźmiemy pod uwagę fakt, że logika i normy językowe chronią zrozumiałość znaczeń, opartą na zasadzie niesprzeczności logicznej i podstawowych kategoriach teorii mnogości, fundujących odniesienia semantyczne, takie jak: obiekty, zbiory, relacje i systemy relacyjne, możemy wówczas stwierdzić, iż metafora nie poddaje się formalnej semantyce. Jeżeli przyjmujemy, że metafora występuje w naturalnym języku (*physis*), natomiast formalizacja semiotyczna wiąże się z *nomos*, to trudno jest ustrzec się od uchybień formalno-językowych, nie naruszając swoistości metafory. I odwrotnie.

Metafora opiera swoją kondycję na związkach w języku naturalnym, co przejawia się jej użyciem w tymże języku. Jednocześnie jest ona tworem kulturowym, a więc odnosi się także do praw języka (*nomos*). Zestawienie wyrażen

<sup>2</sup> J. Kmita, *Wyjaśnianie naukowe a metafora*, „Studia Filozoficzne”, 1967 nr 3, ss. 152-153.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 157.

tworzących metaforę pod kątem „epistemicznego pęknięcia” praw języka jest naturalną przypadłością jego użycia w ludzkich wypowiedziach. Człowiek jako *animal symbolicum* porównuje miana, które posiadają sprzeczne ze sobą znaczenia – jak to ujmuje Eco<sup>4</sup>. Włoski semiotyk, zestawiając ze sobą „zwierzęcość” z „tworzeniem symboli”, doprowadza do trudności w dokładnym określeniu opozycji *physis* – *nomos* języka i zdefiniowania metafory bez popadania w tautologię. Eco prezentuje tautologiczną definicję metafory, mówiąc, że: „Metafora występuje zawsze wówczas, gdy zachodzi coś nie dającego się wyłuszczyć, i co użytkownicy języka postrzegają jako metaforę właśnie”.

Posiłkując się intencjami Umberta Eco, można podjąć próbę rozumienia jego koncepcji przez pryzmat opozycji: formalizacja – metafora (maksymalne uporządkowanie języka – minimalne uporządkowanie języka, prawie chaos). Idąc za wskazaniem J. Kmity należy pamiętać, że świat otaczający nas – tak jak wdziera się wszystkimi zmysłami w naszą świadomość – jest chaosem. Jeżeli nie chcemy się w nim zgubić, to obmyślamy pewne idealnie przejrzyste porządki, które stanowią tło porównawcze – magazyn szablonów do porównywania z jego chaosem. Tworzące świat „zadany” obłoki kształtów (to też metafora) chwilowo przynajmniej zbliżają się do niektórych z owych szablonów. Te właśnie szablony wykorzystujemy. Nie ma jednak potrzeby, aby typowe wyobrażenia wiązane ze słowem „metafora” eksplikować w kontekście unormowane – chaotyczne. Intuicja, która prowadzi sposób myślenia J. Kmity o metaforze, jest następująca: odbierane przez nas sygnały empiryczne oraz ich grupy uczymy się kojarzyć w naszym kulturowym otoczeniu (w sposób „pochwalany” przez to otoczenie) z sygnałami empirycznymi słów i ich ugrupowań. Metafora intencjonalna powstaje wówczas, gdy to, co odbieramy, narzuca nam się jako odmienne od tego, na co nauczono nas reagować stosownymi słowami lub grupami słów, my zaś tę odmienną próbujemy przekazać za pomocą tego, czego nauczyliśmy się. Tak oto syntaksy nie „łamujemy”, ale „majsterkujemy” na założeniach semantyki.

Dla mnie szczególnie znamienne jest ostatnie przytoczone tutaj spostrzeżenie J. Kmity. Wprowadza ono w jego rozumienie metafory jako komunikatywnej jednostki językowej, której semantyka jest zawsze pewnego rodzaju przekształceniem „macierzystej”, by tak rzec, semantyki związanej z odnośnym językiem potocznym. Termin „semantyka” oznacza układ powszechnie respektowanych w danej wspólnocie komunikacyjno-językowej (kulturowej) sądów dyrektywalnych, przyporządkujących poszczególnym jednostkom odnośnego języka określone odniesienia przedmiotowe zwane właśnie semantycznymi<sup>5</sup>. Kiedy mówimy o metaforach i ich semantyce siłą rzeczy mówimy o języku naturalnym, gdyż tylko w nim one się jawią. Ponadto analogie są czymś wtórnym względem pojęcia me-

<sup>4</sup> U. Eco, *op. cit.*, s. 88.

<sup>5</sup> Por. J. Kmity, *Metafora filozoficzna*, w: *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, pod red. A. M. Kanińskiego, A. Szahaja, Kolegium Otryckie, Warszawa 1987, s. 285.

tafory scharakteryzowanego za pomocą pojęcia założeń semantyki. Założeń, których empiryczność budzi wątpliwości.

Według Umberto Eco – w tradycyjnym określeniu – metafora wyrażana w ustnej wypowiedzi wydobywa odniesienia do zmysłowych doświadczeń<sup>6</sup>. Włoski myśliciel zastanawia się przy tym, czy metafora jest sposobem wyrażania posiadającym wartość poznawczą? Według Jerzego Kmity, dopiero z określonej perspektywy społecznej czy (lepiej) kulturowej można przyznawać konkretnej metaforze wartość poznawczą lub odmawiać jej tej wartości. Myślę, że treści metafor nie są dosłowne tylko przenośne, o czym należy pamiętać. Dyskusje o powiązaniach metafor z „rzeczywistością” nie mogą być zamknięte i wyczerpane raz na zawsze, ze względu na otwartość samej metafor, jak również jej miejsca i roli w kulturze. Kultura podlega zmianom w poszczególnych epokach i nie istnieje ostatnie słowo zamykające kulturowy dialog.

Tradycyjnie ujmujemy metaforę jako: przenoszenie miana jednego przedmiotu na inny przez relację analogii, ale jak zauważa Eco: analogia sama w sobie jest metaforyczną relacją<sup>7</sup>. Opisując ową relację, powołuje się on na Arystotelesa, przy tym myśl greckiego filozofa została wzbogacona o dociekania św. Tomasza z Akwinu oraz ujęta w kontekstach problemów semantyki formalnej, epistemologii i metodologii nauk, przede wszystkim we współczesnej ich postaci.

Arystoteles w rozważaniach na temat metafor<sup>8</sup> określa w sposób do dziś uważany za klasyczną formułę analogii – relację, na której opiera się myślenie metaforyczne. Przywołując Arystotelesa, Umberto Eco na przykładzie jego koncepcji, przedstawia relację metaforyczną w następujący sposób:

„Metafora przez analogię albo przez proporcję jest metaforą z czterech warunków, które już nie są  $A/B = C/B$  (na przykład szczyt jest z rodzaju ostrych rzeczy tak samo jak ząb), ale  $A/B = C/D$  (czara jest dla Dionizosa jak tarcza dla Aresa), sugeruje Arystoteles. W ten sposób tarcza może być określana jako czara Aresa albo czara jako tarcza Dionizosa. Podobnie starość ma się do życia jak zachód słońca (wieczór) do dnia i tak starość może być określana jako zachód słońca (wieczór życia), a wieczór jako starość dnia”<sup>9</sup>.

Należy tutaj zwrócić uwagę, że U. Eco – który powołuje się na Arystotelesa – interesuje ujęcie analogii i proporcji w kontekście metafor w sensie kulturowym, natomiast samego Arystotelesa w sensie ontologicznym<sup>10</sup>. Definicja metafor opierająca się na proporcjonalnym układzie uchodziła zawsze za doskonałą ze względu na zwięzłość i przejrzystość. Pomimo to taka budowa metafor może

<sup>6</sup> Por. U. Eco, *op. cit.*, s. 89

<sup>7</sup> Por. *ibidem*, s. 89

<sup>8</sup> Arystoteles, *Poetyka, Retoryka*, przeł. H. Podbielski, PWN Warszawa 1988, ss. 351-353 (1457b 5-30).

<sup>9</sup> U. Eco, *op. cit.*, s. 94

<sup>10</sup> Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, ss. 172-174 (1131a-1131n).

budzić pewne wątpliwości. Połączenie czary z Dionizosem występuje na mocy kulturowego zwyczaju, podobnie jak połączenie tarczy z Aressem. Jednakże zakładana tutaj zasada analogii narzuca pytanie: dlaczego Dionizos powinien być umieszczany w relacji z Aressem, a nie na przykład z Ateną?<sup>11</sup> Mówiącego dookreślają kulturowe konteksty, uniemożliwiając nazwanie włóczni czarą Ateny. Kulturowe konteksty pozwalają mówiącemu porównywać tarczę i czarę przez relację podobieństwa, ponieważ obie są okrągłe i wklęsłe.

Ale co łączy Dionizosa z Aressem? Przecież Dionizos jest bogiem radości, a Ares bogiem wojny. Ares i Dionizos są podobni, ponieważ obaj są bogami, ale niepodobni z powodu swego działania<sup>12</sup>. To niepodobieństwo nie ma większego znaczenia dla użycia metafory, ponieważ chodzi tu o porównanie tarczy i czary, a nie o porównanie działań bogów greckich.

Innym przykładem metafory, zbudowanej na relacji analogii, jest przywołanie porównania pojęcia Boga z pojęciem biblioteki<sup>13</sup>: Eco powiada „Biblioteka jest być może substytutem Boga”. Jeżeli respektujemy – tak jak to czyni włoski myśliciel – założenie, że Bóg jest rozumiany jako „wszechwiedzący”, to owo pojęcie „wszechwiedzący” wiąże się z „pamięcią ludzkości”. Przyjmując zaś, że „uniwersalną bibliotekę” można pojmować właśnie jako „pamięć ludzkości”, stworzymy analogię pomiędzy pojęciem Boga a pojęciem „idealnej biblioteki”. Tak więc „wszechwiedza” Boga jest „podobna” do „wielkiej biblioteki”. W związku z taką interpretacją możemy przyjąć, że biblioteka nie tyle jest substytutem Boga, co Jego metaforą. Eco, choć waha się w swej wypowiedzi, poniekąd potwierdza tę wersję interpretacji: „Tak więc wizja Boga to wizja uniwersalnej biblioteki”.

Czy mamy tu do czynienia z relacjami ontologicznymi, czy też struktura samej semantyki języka gwarantuje metaforyczne przenoszenie za pomocą podobieństwa? Jeśli uważamy, że relacje ontologiczne są związane z semantyczną interpretacją języka, to mamy wówczas podstawę do wiązania ich struktury semantycznej języka z owymi relacjami. Należy jednak odróżnić relacje ontologiczne kategorii teoriomnogościowych od takiej czy innej opcji metafizycznej. Owe kategorie mają charakter formalny i najlepiej odpowiadają kategoriom gramatycznym wyrażen językowych. Stanowią w tej sytuacji semantyczne odniesienia przedmiotowe języka. Pozostaje tu problem „realności” semantycznych odniesień przedmiotowych i ich związku z metaforycznym przenoszeniem.

Metaforyczne przenoszenie w myśl reguły podobieństwa przedstawia Eco według Johna Wilkinsa. Wilkins zauważa, iż:

„Na przykład cząstki należące do kategorii *Metaphorical – Like* wskazują, że przyporządkowane do nich wyrazy powinny być rozumiane w sensie przenie-

<sup>11</sup> Por. U. Eco, *op. cit.*, s. 95.

<sup>12</sup> Por. *ibidem*, s. 95.

<sup>13</sup> D.S. Schiffer, *Labirynt świata*, Warszawa 2001, ss. 154-155.

śnym. I tak dołączając ową cząstkę do wyrazu »rdzeń« (korzeń), tworzy się słowo »pierwotny«, dodając ją do słowa »światło« tworzy się słowo »oczywisty«. Wreszcie są i takie, które wydają się odnosić do relacji typu przyczyna – skutek, treść – forma, funkcja – działalność<sup>14</sup>.

W uwzględnionych przez Eco przykładach można odróżnić podobieństwo z racji założeń semantycznych w sensie przenośnych zestawień od podobieństwa przedmiotów w sensie ontologicznym, na które owe zestawienia mogą wskazywać. Reguły semantyki, które stanowią relacje zachodzące między słowami a ich odniesieniami przedmiotowymi, nie są przez Eco poddane próbie dokładnego wyliczenia i można się jedynie ich domyślać. Domyślne jest też rozumienie pojęcia „realności” owych odniesień semantycznych, gdy przenośności i innych relacji nie interpretujemy w kontekście kultury.

Jeżeli pojęcie „realności” traktujemy jako wytwór kultury, możemy w dalszym ciągu respektować nierozdzielność semantyki od „realnie” istniejących odniesień przedmiotowych, w sensie kulturowym. Kultura oparta na strukturze semantycznej języka, pomimo trudności z formalizacją metafor, spowodowaną brakiem ich „pokory” wobec semantyki formalnej i przejawiającą się wnoszeniem zakłóceń znaczeniowych, zakłada prawdziwość metaforycznego przenoszenia. Struktura semantyczna języka oznacza przez określoną cechę co najmniej dwa wyrażenia np.: wyrażenie „pies” i wyrażenie „zakonnik” w metaforze „psy Boga”. Metafory tej używano w XII w. w odniesieniu do dominikanów, zaś cechą wspólną dla obu znaczeń jest w tym przypadku „wierność”. Psy bronią swych panów, a zakonnicy bronią podstaw religii<sup>15</sup>. Mamy tutaj do czynienia również z analogią pomiędzy psami a dominikanami, ale nie jest to analogia jestestw, ponieważ dominikanie są ludźmi, a nie psami. Jest to po prostu analogia postaw. Można mieć wątpliwości czy analogia postaw nie jest w pewien sposób związana z analogią jestestw.

Analogia jestestw według Eco, w nawiązaniu do św. Tomasza, ma pierwszeństwo:

„Akwinata (mówiąc o Bogu) zwraca się do źródła *analogia entis*. O tyle, o ile doskonałość Boga przewyższa Jego stworzenia, to nie można o Nim mówić jednoznacznie, ani nie można ograniczać się do mówienia o Nim dwuznacznie; musimy o Nim mówić przez analogię albo, innymi słowy, za pomocą proporcji pomiędzy przyczyną a skutkiem [...]. Czy jest to przypadek logicznej i lingwistycznej sztuczki, czy też faktycznej ontologicznej sieci. Tłumacze nie są zgodni. Gilson dopuszcza, że »to, co Święty Tomasz nazywa naszą wiedzą o Bogu polega na naszym uzdolnieniu do kształtowania twierdzących wniosków o Nim«. My musimy – pisze Eco – tylko dodać kilka dalszych twierdzeń, nie zagrażających Tomistycznej ortodoksji, że analogia mówi jedynie o wiedzy, którą ludzie mają o rzeczywistości mowy, o ich sposobie kształtowania pojęć, a nie o samej rzeczywistości. Metafora wypro-

<sup>14</sup> U. Eco, *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, przeł. W. Soliński, Gdańsk-Warszawa 2002, s. 260.

<sup>15</sup> Por. U. Eco, *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington 1976, s. 280.

wadzona z tej wiedzy jest *suppositio impropria*, oparta na proporcji pomiędzy *intentiones secundae*, gdzie wyrażenie (pies) nie oznacza (ustnie lub wzrokowo) prawdziwego psa, ale raczej słowo »pies« lub pojęcie »psa«. We wszechświecie zrozumiałym za pomocą proporcji między Bogiem a rzeczami, podstawowy mechanizm jest faktycznie fundowany na identyczności między imionami, nawet jeżeli dla Tomasza (w przeciwieństwie do nominalistów) owe imiona odbijają własności rzeczy<sup>16</sup>.

Gilson pisze o ujęciu Boga przez św. Tomasza z Akwinu jako bytu, którego istotą jest Jego istnienie<sup>17</sup>. Jest to najdoskonalszy i idealny przykład identyczności imienia i bytu tak, jak to tylko można ująć w języku.

Święty Tomasz z Akwinu, jak się wydaje, ma rację, gdy mówi o zasadzie identyczności, ponieważ również z formalno-językowego punktu widzenia nie da się ująć imion własnych, nazwisk i nazw, jako kategorii myślenia logicznego, inaczej niż przez tę zasadę. Zasada identyczności jest relacją dwuczłonową podobnie jak analogia, ale zachodzi nie między dwoma różnymi przedmiotami, lecz między jednym przedmiotem i nim samym. W tym przypadku tak jak o przedmiotach możemy mówić o imionach, nazwiskach i nazwach. Zarówno imiona, nazwiska, jak i nazwy nie poddają się charakterystyce formalnej przez abstrakcję, można jedynie odnosić je do siebie samych. Przy tym, tak jak już wcześniej wspomniano, nie ma znaczenia, czy owe nazwiska, imiona i nazwy odbijają własności rzeczy czy nie.

Realista metafizyczny nie podzielałby jednak zdania, iż imiona odnoszą się do siebie samych, a nie do rzeczywiście istniejących własności osób. Zarzut, jaki można przedstawić realistom, jest prosty: wszystko przemija i pozostają w ludzkiej pamięci jedynie imiona, nazwiska oraz nazwy i to nie wszystkie. Tak twierdzi oczywiście nominalista, który jednakże zapomina, że „realność kulturowa” trwa dłużej niż on by sobie tego życzył, w myśl swoich założeń filozoficznych. Idąc za przykładem św. Tomasza z Akwinu, trzeba stwierdzić, iż imiona „odbijają” realnie istniejące rzeczy. Święty Tomasz wyraźnie zajmuje stanowisko umiarkowanego realisty, którego – uwspółcześniając – możemy nazwać „kulturowym”. Zauważamy, iż jest on zarówno ostrożnie nastawiony w stosunku do skrajnego realizmu metafizycznego, jak i do nominalizmu. Z takiego punktu widzenia materia realnego świata jest, jak się zdaje, dostępna naszym zmysłom i stawia nam opór, ale pojmowany przez nas kulturowo, a nie w sposób bezpośredni. Medium stanowi tu przede wszystkim język, na którym opiera się cała kultura. W związku z tym nie można zapominać, iż imiona, nazwiska i nazwy, podlegające zasadzie identyczności, mają podstawowe obok zdań znaczenie logiczno-językowe i w związku z tym zachodzi pytanie o granice formalizacji języka.

<sup>16</sup> U. Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, ss. 104-105.

<sup>17</sup> Por. E. Gilson, *Tomizm*, przekł. J. Rybałt, M. Tazbir, PAX, Warszawa 1998, ss. 107, 121, 122 („Bóg na pytanie Mojżesza o swoje imię odpowiada: JESTEM KTÓRY JESTEM”).

Umberto Eco próbuje zakreślić te granice, aby wyraźniej przedstawić sytuację metafory. Według włoskiego semiotyka nie możemy ignorować faktu, że formalna semantyka w wysiłku przekształcania siebie w logikę naturalnych języków czyni ostatecznie ważne kroki ku zmniejszeniu „skandalu” metafory; usiłuje ona rozszerzyć logiczne warunki prawdy, które pozwalają na rozpoznanie „prawdziwości” wyrażeń metaforycznych – wyrażeń, które mówiąc o świecie „kłamia”. Eco sugeruje tutaj, że w najlepszym razie formalna semantyka może definiować miejsce, które metaforyczny rachunek mógłby zajmować w granicach swojej podstawy – znów jeszcze nie wyjaśniając, co znaczy rozumienie metafory.

Gdybyśmy potrafili wyczerpująco i w sposób raz na zawsze zamykający dyskusję odpowiedzieć na pytanie: jak właściwie „działa” metafora, stałaby się ona sprawą zwykłej zabawy. Zabawa ta zamykałaby się w ramach skończonych pomysłów, w związku z tym w pewnym momencie przestałaby być „zabawna”. Przy tym nie prowadziłaby do innowacji i poszukiwania coraz ciekawszych spojrzeń na świat. Eco sugeruje, że nie ma idealnego formalnie kontekstu i precyzyjnych reguł interpretacji metafory. Pozostaje nam stwierdzenie, iż jest ona dla nas nadal pewnego rodzaju zagadką, pomimo powszechnego jej użycia. Owa zagadkowość „broni” jej specyfiki i wzbudza zainteresowanie *epistemic break* (epistemicznym pęknięciem), powodującym „kłamstwo” metafory.

Jeżeli przyjrzymy się przykładom podawanym przez Eco, takim jak: „dziewczyna jest brzozą”, to zauważymy, że stwarzanie ich treści domaga się manifestacji metafory i jej świata odniesień, gdyż inaczej mamy do czynienia z niepoprawnym semantycznie wyrażeniem lub „kłamstwem”. Drugi z rozpatrywanych przykładów: „imperator wchodzi”, to wyrażenie, które samo w sobie jest semantycznie niedwuznaczne i powinno odnosić się w szczególnych okolicznościach np. do dyrektora, który wchodzi do biura. Ten przykład niemetaforyczności zachodziłby tylko w absurdalnym wszechświecie, w którym metafory ukazują się jedynie w wyrażeniach izolowanych od ich kontekstów i w którym byłby przyjęty tylko jeden system semantyczny. Taka sytuacja sprawdza się tylko w teoriach semantyki formalnej. Faktycznie sąd tego rodzaju jak: „imperator wchodzi” jest wydawany w kontekście, w którym było już mówione lub natychmiast będzie powiedziane, że dyrektor wchodzi do biura, podczas gdy z jednej strony ukazany jest obraz biura, do którego dyrektor wchodzi i gdy jednocześnie wskazuje się osobę, która rozpoznaje biuro i dyrektora jako kogoś, kto nie jest imperatorem. Drugi przykład odnosi się do pierwszego: dziewczyna nie jest brzozą, tak jak dyrektor nie jest imperatorem<sup>18</sup>.

Kontynuując ten wątek, Eco stwierdza, że „metafory są wytwarzane na podstawie bogatego kulturowego zrębu oraz na podstawie tego, że istnieje wszechświat [...], który decyduje semiotycznie o identyczności i różnicach własności”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Por. U. Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, s. 110.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 127.



Wszechświat ten nie domaga się dla siebie sztywnej hierarchizacji, tylko pochodzi od metaforycznego tworzenia interpretacji, przekształcającej go względem nowych punktów odniesienia podobieństwa i odmienności. Ta sytuacja nieograniczonej semiozy nie wyklucza istnienia tropów w wielorakich warunkach<sup>20</sup>. To właśnie dzięki metaforom semioza wciąż prowadzi w swojej nieograniczoności do coraz to nowych interpretacji. Metafory, które są niedosłowne i niejednoznaczne, wzbogacają kulturę możliwościami nowych spojrzeń. Droga tworzenia kultury pozostaje wciąż otwarta. W momencie gdy metafory konwencjonalizują się i przestają pobudzać do myślenia, zastępują je inne, bardziej twórcze.

Według U. Eco metafora restrukturyzuje system semantyczny, wprowadzając nieistniejące poprzednio możliwości. Wynałazcza metafora stwarza nowe związki (relacje) w systemie semantycznym. Jeżeli przyjmiemy, jak to czyni Eco, że nieograniczona semioza jest kołem, to metafora wskazuje pojęcie możliwego związku od wnętrza nieograniczonej semiozy, nawet jeżeli nowy związek restrukturyzuje koło, sam będąc uwikłany w inne już strukturyzowane związki. Dlatego też możemy stwierdzić, iż metafora tworzy się z wewnętrznego niepokoju semiozy.<sup>21</sup> „Zaniepokojenie” semiozy powoduje fakt, że nie udaje się nigdy zrestrukturyzować systemu semantycznego w ostatecznym spójnym kształcie. Semioza jest procesem nieograniczonym (nieskończonym), ale to nie oznacza, że nie posiada swoich układów odniesienia, a w szczególności – dla dzieł metaforycznych podlegających interpretacji.

Interpretacje spełniają się wraz z rekonstruowaniem semiotycznego sądzenia. Jeżeli sądzić jest wynalazcze, to nie może być łatwo przyjmowane, ponieważ system semiotyczny nie wchłania go od razu. Aby je przyjąć, potrzebuje kontekstów, które byłyby do niego właściwie odniesione. Należy pamiętać, iż przy „zaniepokojeniu” procesu semiozy, szuka ona dla nowych sądów właśnie owych interpretacyjnych odniesień, które są z reguły dla nich bliskie i utrwalone współcześnie. Wówczas sądy ustanawiane przez metafory dają dodatkową wiedzę, jak dementować dotychczasowe doznania świata. Dzieje się tak przede wszystkim w obrębie obiegowej świadomości nauki.

Jednym z najważniejszych układów odniesienia dla istnienia dzieła jako metafory, w procesie nieograniczonej semiozy, jest współczesna epistemologia. Metafory epistemologiczne są takimi, które charakteryzują się:

„strukturalnymi rozwiązaniami stanowiącymi pochodną obiegowej świadomości teoretycznej (związanymi nie tyle z określoną teorią, co z przyswojonym ogólnym przekonaniem) i stanowią one, w sferze działalności twórczej, odzwierciedlenie określonych zdobyczy współczesnych metodologii naukowych”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Por. ibidem, s. 127.

<sup>21</sup> Por. U. Eco, *The Role of The Reader*, Indiana University Press, Bloomington 1984, s. 86.

<sup>22</sup> U. Eco, *Dzieło otwarte*, przeł. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, Warszawa 1994, s. 165.

Zadziwiający jest fakt, który opisuje Eco, że w ten sposób na polu nieokreśloności kwestionuje się zasadę przyczynowości, logiki dwuwartościowe, relacje jednoznaczne i zasadę wyłączonego środka. Wydaje się, że trzeba zachować te zasady jako przypisane, logiczne „granice”. Jak bowiem można mówić i pisać o nieograniczoności, nie przyjmując, że istnieje jakaś ograniczoność, a więc, że istnieją „granice”?

Owe granice są przekraczane w sprzecznościach występujących w dziełach literackich:

„*Ulisses* potraktowany jako metafora [...] sytuacji epistemologicznej, może jawić się jako przeogromny traktat z fizyki kwantowej, który paradoksalnie stosuje podział materiału taki sam jak *Suma teologiczna* i często wykorzystuje pojęcia i przykłady z fizyki greckiej (taki więc traktat, w którym mówi się »locus« mając na myśli elektron, jako falę o nieokreślonym położeniu lub też »kwant energii«, mając na myśli Arystotelesową *dynamis*). Na tej wieloznacznej i niestabilnej podstawie stworzone zostaje dzieło, mające walor objawienia, dlatego właśnie, że sprzeczności występujące w jego poetyce, są tymi samymi sprzecznościami, które istnieją w całej kulturze”<sup>23</sup>.

Owe kulturowe sprzeczności nie są więc obce – jak już wspominaliśmy – współczesnej metodologii nauk, borykającej się nie tylko z niewspółmiernościami semantycznymi i logicznymi teorii, ale również, a może przede wszystkim, z problemem pojmowania czasu we współczesnej nauce. Nowoczesne powieści odczuwają ten „puls metodologii nauk”, bardzo często znakomicie go odzwierciedlając.

Umberto Eco zauważa fakt, że w *Finnegans Wake* Jamesa Joyce’a – choć w mniejszym stopniu niż we wcześniejszym *Ulissesie* – mamy do czynienia z przetransponowaniem w strukturę dyskursu zjawisk opisanych przez współczesne metodologie nauk:

„W ten sposób dzieło staje się wielką metaforą epistemologiczną. Należy podkreślić, że chodzi tu o metaforę, a więc nie o dosłowny przekład sytuacji epistemologicznych, ale o propozycję sytuacji strukturalnie analogicznych. Ponadto w tych granicach dzieło nie powinno i nie może być porównywane z ustalonym systemem, którego miałyby być ortodoksyjnym obrazem. Chodzi raczej o ustalenie motywów, których źródła można by odnaleźć w zdobyczach nauki często rozbieżnych, jak gdyby autor chaotycznie dostrzegał możliwość postrzegania rzeczy inaczej niż to przewiduje tradycja i zaczął stopniowo wprowadzać do języka »inną« optykę – znajdując w języku całą gamę perspektyw zdolnych współistnieć tam, gdzie w wypadku serii ścisłych definicji merytorycznych jedna opcja wykluczyłaby inne. I tak na przykład w powieści tej [*Finnegans Wake* – A.M.] można zauważyć kryzys pojęcia czasu, tożsamości, związku przyczynowego, który przywodzi na myśl odważne hipotezy kosmologiczne, wykraczające poza horyzonty teorii względności, niepokojące już same w sobie”<sup>24</sup>.

Ta niepokojąca płynność i nieograniczoność znajduje swoje odzwierciedlenie w całej współczesnej kulturowej twórczości semiotycznej (nie tylko w

<sup>23</sup> U. Eco, *Poetyki Joyce’a*, przekł. M. Kośnik, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, ss. 118-119.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 155.

nauce). Semiotyka formalna nie jest w stanie określić dokładnie źródeł nieograniczonej semiozy oraz problemów metafory. Owe źródła i problemy związane są z zagadką poznania wszechświata, który już nie jest kosmosem, a staje się czymś w rodzaju chaosmosu. W pojęciu chaosmosu nawet relatywność i względność przestają być zrozumiałe. Świat nieograniczonej semiozy przybiera podobny wymiar.

Proces nieograniczonej semiozy zakłada metaforyczną interpretację, czyli inaczej mówiąc, interpretację wskazującą na niejednoznaczność, a nawet – jak twierdzi Eco – odsłaniającą kłamstwo metafory. Przy tym nieograniczona semioza nie odżegnuje się zupełnie od reguł kulturowych służących takiej interpretacji, a jedynie zakłada niedookreśloność tych reguł. Eco pisze, iż:

„Metafora nie może być zdefiniowana w sensie dosłownym. Z punktu widzenia ekstensjonalnego (nawet w odniesieniu do świata możliwego) nie mówi ona nigdy prawdy, czy też nie mówi czegoś co adresat mógłby spokojnie zaakceptować jako prawdę dosłowną. Kłamstwo metafory jest tak oczywiste (kobieta nie jest łabędziem, rycerz nie jest lwem), że gdyby metafora została rozumiana dosłownie, wypowiedź »zakleszczyłaby się« z powodu niewytłumaczalnego »skoku topicznego«. Trzeba interpretować metaforę jako figurę”<sup>25</sup>.

Możemy zadać sobie w związku z tym pytanie: Czy tak rozumiana metafora nie posiada żadnych własności, które uprawomocniają ją w jakimś możliwym świecie? Umberto Eco odpowiada na to pytanie w następujący sposób:

„Również ja nie mogę myśleć, że metafory przedstawiają możliwe światy [...]. W najprostszej formie – metafora to skrócone porównanie: »Tom jest lwem«, które oznacza, że Tom w ustalonym określeniu ma jakieś własności lwa (powiedzmy: odwagę i męstwo). To naturalne, iż jeśli ujmemy tę metaforę literalnie znajdzie się ona w sytuacji nieudanego porozumiewania się lub przynajmniej nielogiczności semantycznej, ponieważ niemożliwe jest – w rzeczywistym świecie – być jednocześnie człowiekiem i zwierzęciem. Ale jeżeli przyjmiemy to jako figurę mowy i interpretujemy konsekwentnie, to powie nam coś, co nie może być kwestionowane z punktu widzenia naszej wiedzy o świecie: to powie nam, że tak jest w rzeczywistym świecie. Tom ma (przypuszczalnie) te własności. Ta metafora jest niedwuznaczna i może pokazywać fałszywe wyrażanie się o rzeczywistym świecie (ktoś może zaprzeczać, że Tom jest naprawdę odważny), ale nie jako prawdziwe wyrażanie się o prawdziwym świecie. Jeżeli opierając się na sprzeczności, mówię że w świecie Homera Achilles jest lwem, mówię coś prawdziwego w świecie Homera, o ile mamy doświadczenie w świecie historycznym, co do tego czy to jest prawda, czy nie, podsumowanie jest bezstronne. Nawet najbardziej mroczna metafora, nie mająca przedstawienia alternatywnego świata, jest prostą naocznością, sugerując że spojrzenie pewne indywidualnego świadectwa świata jest charakteryzowane przez niebezpieczeństwo własności”<sup>26</sup>.

Niebezpieczeństwo własności polega na tym, iż w „świecie metaforycznym” owe własności nadają metaforze z jednej strony prawdziwość istnienia

<sup>25</sup> U. Eco, *Czytanie świata*, przekł. M. Woźniak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 199.

<sup>26</sup> U. Eco, *The Limits of Interpretation*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1994, ss. 68-69.

odmienną niż w „świecie realnym”, a z drugiej strony przechodzącą do tego świata. W XII-wiecznej kulturze europejskiej dominowanie jako wierni Bogu byli nazywani Jego psami. Wierność jest nie tylko w tym układzie odniesienia własnością metaforyczną, ale zdaje się przenikać do świata kultury naznaczonego realnością. „Świat metaforyczny” i „świat realny” przenikają się nawzajem i współlistnieją w ludzkim świecie kulturowym. Również we współczesnej kulturze mamy do czynienia z metaforami – nawet na polu nauki. Użyta przeze mnie metafora: „puls metodologii nauk” przyrównuje metodologię do „serca nauki”. Alternatywa: kontekst metaforyczny – kontekst realistyczny nie opiera się wcale w tym przypadku na prostej naoczności czy – inaczej mówiąc – na empirii. Czy metodologia nauk jest „sercem nauki” i czy można sprawdzić to naocznie?

Podsumowując uwagi Eco o metaforze, możemy stwierdzić, że kiedy staramy się metaforę rozumieć dosłownie, powinniśmy uznać, że wskazuje ona w danym kontekście interpretacyjnym na niemożliwość takiego rozumienia. Metafora jest figurą, a nie idealnie prawdziwą semantycznie wypowiedzią, respektującą logiczne prawa: tożsamości, sprzeczności i wyłączonego środka. Nie oznacza to jednak, iż nie posiada ona w ogóle odniesień semantycznych i że nie należy jej przypisywać zasad logicznych. Chodzi jedynie o to, by pamiętać, iż jej semantyka jest „nieprecyzyjna”, a nawet nie oznajmia, z punktu widzenia logiki formalnej, prawdziwego kulturowo ukonstytuowanego stanu rzeczy. Czy na przykład metafora: „noc podżgana elektrycznością” może być wypowiedzią podlegającą ocenie logicznej. Może, ale w świetle takiej oceny jest to absurd. Zadajmy sobie w związku z tym pytanie: Po cóż tworzyć wyrażenia, które „kłamią”, a nawet, jak mówi Eco, wywołują „językowy skandal”? Jeżeli przyjmiemy, że człowiek jako „istota symboliczna” lubi zagadki i tajemnice, a konsekwencja formalno-logiczna go „paraliżuje”, to czym stałoby się dla niego kultura bez metafory? Czym stałoby się jego „istnienie” bez metafory?