

Chaim Perelman

Analogia i metafora w nauce, poezji i filozofii

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 62/3, 247-257

1971

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

CHAIM PERELMAN

ANALOGIA I METAFORA
W NAUCE, POEZJI I FILOZOFII

Ponieważ analogia i metafora to narzędzia, przy pomocy których wyślawiamy się, przekazujemy myśli i usiłujemy oddziaływać na innych, muszą one naturalnie, jeśli mają skutecznie spełniać te zadania, być za każdym razem dostosowane do postawionego celu. Studiowanie analogii i metafory z punktu widzenia retoryki nie może więc ograniczyć się do zbadania ich w pewnym szczególnym kontekście i z pewnej swoistej perspektywy, mogłoby to bowiem doprowadzić do uznania za naturę ogólną czegoś, co związane jest ze swoistością użycia lub kontekstu.

I jakkolwiek słusznie F. Gonseth pisze, że „by nadać jakieś bardziej precyzyjne znaczenie słowom, których sens pozostaje otwarty, należy uwikłać je w takie sytuacje i takie rodzaje działalności, których wymogom nie będą mogły sprostać, jeśli nie będą określone dokładniej”¹, to retoryczne studia nad takimi pojęciami, jak analogia i metafora, wymagają przeanalizowania ich w wielu dziedzinach, miast ograniczać się do zbadania, czym są w jakiejś jednej dziedzinie — choćby tak doniosłej jak dziedzina nauki. Z punktu widzenia filozofii ograniczanie analogii do roli, jaką pełni ona w rachunku analogowym, byłoby równie śmieszne, jak próba wyprowadzenia sensu słowa „rzeczywisty” wyłącznie z jego użycia w wyrażeniu „liczby rzeczywiste”. M. Black ma zapewne rację mówiąc, że „wszelka nauka musi wyjść od jakiejś metafory, by za-

[Chaim Perelman (ur. w r. 1912 w Warszawie) — belgijski filozof zajmujący się głównie problemami etyki, logiki i retoryki. Ważniejsze dzieła: *De la Justice* (1951, przekład polski pt. *O sprawiedliwości* ukazał się w r. 1959 ze wstępem M. Ossowskiej); *La Nouvelle Rhétorique. Traité de l'argumentation* (1958, t. 1—2; pisane przy udziale L. Olbrechts-Tyteca), *Philosophie morale* (1969).

Przekład według: Ch. Perelman, *Analogie et Métaphore en science, poésie et philosophie*. „Revue Internationale de Philosophie” 1969, nr 87, z. 3—15.]

¹ F. Gonseth, *Analogie et modèles mathématiques*. „Dialectica” 1963, vol. XVII, s. 123—124.

kończyć się jakąś algebrą”², ale żaden poeta nie zgodzi się przecież z tezą, iż wartość ma tylko takie użycie metafory, które prowadzi do formalizacji. To, co w jednej dziedzinie jest skuteczne, w innej jest zupełnie bezużyteczne. Ponieważ przede wszystkim interesuje mnie rola analogii i metafor w filozofii, pożyteczne będzie, jak mi się wydaje, rozpatrzenie przedtem ich antytetycznego stosowania w nauce i w poezji.

Na wstępie chciałbym jednak zaznaczyć, że jakkolwiek przeciwny jestem nieuprawnionemu uogólnianiu pojęcia analogii właściwego jakiejś specyficznej dziedzinie, sądzę, że niepodobna ograniczać się do mglistych ogólników: podobnie jak teoria rzeczywistości nie musi badać wszystkiego, co w potocznym użyciu bywa określane jako rzeczywiste [*réel*] — kiedy np. termin ten rozumiany jest jako synonim „ważnego” [*d'important*] — my również musimy pominąć w naszych dociekaniach wszystkie te przypadki, kiedy to analogia jest synonimem dość słabego podobieństwa między porównywanymi przedmiotami. Pragniemy podkreślić, że dla nas analogia zachodzi tylko wtedy, gdy stwierdza się pewne podobieństwo stosunków, a nie tylko podobieństwo między przedmiotami. Kiedy twierdzi się, że *A* jest *B* (ten człowiek jest lisem) — według nas mamy do czynienia nie z analogią, lecz z metaforą, która jest skondensowaną analogią i którą omówimy później. Typowym schematem analogii będzie dla nas stwierdzenie, że *A* ma się do *B* tak jak *C* do *D* — \sqrt{A} i *B*, *C* i *D* mogą być jak najbardziej odmienne; ich niejednorodność jest wręcz konieczna, jeśli analogia nie ma się sprowadzić do prostej proporcji.

Jeśli analogia ma spełnić rolę argumentu, nader istotne jest, żeby pierwsza para (*A—B*) była pod jakimś względem mniej znana niż druga (*C—D*), która poprzez analogię winna ustrukturuować pierwszą. Parę stanowiącą przedmiot wypowiedzi określimy mianem *thema* [*thème*], drugą parę natomiast, stanowiącą podstawę przeniesienia — mianem *phora* [*phore*]³.

W proporcji arytmetycznej: dwa ma się do trzech tak jak sześć do dziewięciu i jak dziesięć do piętnastu, liczby: dwa, sześć i dziesięć to liczby różne — ich parzystość nie czyni ich analogicznymi. Między poszczególnymi parami zachodzi zresztą nie analogia, lecz równość stosunków — symetryczność stosunku równości sprawia, iż porządek, w jakim owe pary występują, jest obojętny. Natomiast *thema* i *phora* bynajmniej nie są — z punktu widzenia słuchacza — zamienne.

Jeśli *thema* ze względu na pewną swojskość jest znana tak dobrze, iż z punktu widzenia epistemologii *thema* i *phora* mogą być traktowane jed-

² M. Black, *Models and Metaphors*. Cornell University Press, 1962, s. 242.

³ Por. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *La Nouvelle Rhétorique. Traité de l'argumentation*. Presses Universitaires de France, Paris 1956, s. 501. Jeśli chodzi o bardziej szczegółowe rozważania na temat analogii i metafory, odsyłam do s. 499—549.

nakowo — wykraczamy już poza analogię i stwierdzamy tożsamość struktury. W takim przypadku specyficzność członów *thema* i członów *phora* przestaje wpływać na efekt analogii: *thema* i *phora* stają się różnymi przykładami tego samego stosunku xRy , gdzie wartościami x i y będą bądź człony *thema*, bądź człony *phora*.

Podobnie jak przy badaniu analogii nie można jej utożsamiać z pewnym podobieństwem między członami porównania [*termes*], tak nie będzie można, analizując następnie metaforę, za metaforę uznawać dowolnego tropu, w którym jeden termin zastępowany jest przez inny.

Co prawda Arystoteles określa w *Poetyce* (1457 b, 7—10) metaforę jako zwrot, w którym nazwę jednej rzeczy nadaje się drugiej, przy czym przeniesienie zasadza się na stosunku rodzaju do gatunku, gatunku do rodzaju, gatunku do gatunku albo na analogii. Wiadomo jednak, że tropy, w których podstawą przeniesienia jest bądź stosunek symboliczny („krzyż” zamiast „chrześcijaństwo”), bądź stosunek części do całości („żagle” zamiast „okręty”), rodzaju do gatunku („śmiertelni” zamiast „ludzie”) czy gatunku do rodzaju, nazywa się dziś *metonimiami* i *synekdochami*, przeciwstawiając je metaforom. Dlatego też będę zajmował się tymi tylko metaforami, które według definicji Arystotelesa oparte są na analogii i które rzeczywiście są tylko skondensowanymi analogiami.

By powrócić do Arystotelesa (1457 b, 10—13): o metaforze będziemy mówili (wychodząc od analogii: *A* ma się do *B* tak jak *C* do *D*) wówczas, gdy, aby wskazać *A*, mówi się *C* do *B*, lub gdy stwierdza się, że *A* jest pewnym *C*. Jeśli starość jest dla życia tym, czym zmierzch dla dnia, to metaforycznie określimy starość jako zmierzch życia lub powiemy, że starość to zmierzch. Zauważmy przy tym, że jeśli *thema* jest równie dobrze znana jak *phora*, wobec czego równie dobrze można powiedzieć „starość to zmierzch” jak i „zmierzch to starość”, to metafora ma charakter czysto ornamentacyjny. Wówczas jednak metafora będzie udatna jedynie w takim wypadku, kiedy przestaje mieć walor czysto werbalny, ponieważ pewne aspekty członów danej *phora* sytuują odpowiadające im człony *thema* w pożądanej perspektywie afektywnej. Dlatego to metafora „młodość jest porankiem” jest bardziej ekspresywna niż „starość jest zmierzchem”, jako że odczucia związane ze świeżością poranka, z faktem, iż nie trwa on długo, podkreślają te aspekty młodości, na które chciano zwrócić uwagę.

M. Black twierdzi — na pozór sprzecznie z moim zdaniem — że metafora opiera się na powiązaniu dwóch terminów, umieszczonych we właściwych sobie kontekstach, ze skojarzonymi z nimi miejscami wspólnymi⁴. W gruncie rzeczy jednak, skoro wspomniane konteksty są nie-

⁴ Black, *op. cit.*, s. 41.

odzwone dla zrozumienia, również dla niego metafora to ostatecznie nic innego jak skondensowana analogia, w której konteksty reprezentują domyślne terminy *B* i *D*. Mówiąc o kimś, że jest niedźwiedziem, lwem, wilkiem, wieprzem czy jagnięciem, określamy metaforycznie jego charakter, zachowanie lub miejsce wśród innych ludzi przez przypisywany danemu gatunkowi charakter, zachowanie lub miejsce w świecie zwierząt, próbując obudzić w stosunku do niego takie same reakcje, jakie powszechnie budzi ów gatunek.

Językoznawca, który podpisuje się pod moją definicją metafory, będzie jednakże skłonny poczynić pewne rozróżnienia, które uznaje za ważne ze swojego punktu widzenia. Będzie on wolał nazwać *katachrezą* raczej niż metaforą użycie metaforyczne pewnego terminu, które pozwała wskazać coś, dla oznaczenia czego nie ma w języku właściwego terminu (szyjka butelki, skrzydła drzwi, ramiona fotela); wymieniane w słownikach wyrażenia, które ze względu na częstość użycia nie są już odczuwane jako figury, lecz uważa się je za zwykły sposób wyrażania się, nazwie wyrażeniami o sensie przenośnym (jasna, głęboka albo zawiła myśl). Miano metafory zarezerwuje on dla metafor oryginalnych, w których *thema* i *phora* pozostały jeszcze wyraźnie niejednorodne. Zauważmy, że rozróżnienia te w pewnej mierze interesują retoryka, skoro bowiem katachrezy i wyrażenia o sensie przenośnym przyjmowane są spontanicznie i bez wysiłku, wystarczy nadać im przy pomocy odpowiedniej techniki pełny efekt analogii, by potrafiły strukturować naszą myśl i oddziaływać na naszą wrażliwość w sposób szczególnie skuteczny.

Styl naukowy rzadko ucieka się do metafor. Ale naukowiec — zwłaszcza w stadium początkowym, kiedy ma do czynienia z nową dziedziną dociekań — bez wahania daje się prowadzić analogiom. Analogie te odgrywają przede wszystkim rolę heurystyczną — występują jako narzędzia wynalazczości dostarczające badaczowi hipotez, które ukierunkują jego poszukiwania. Ważne jest nade wszystko, żeby były płodne, żeby otwierały nowe perspektywy badań: ostatecznie powinno się je wyeliminować, bowiem zebrane wyniki muszą być sformułowane w języku technicznym, którego terminy zaczerpnięte są z teorii związanych z badaną dziedziną. W końcu analogia zostanie zastąpiona przez pewien model, schemat czy prawo ogólne — najlepiej w stylu matematycznym — obejmujące *thema* i *phora*. W nauce analogia nie może mieć ostatniego słowa.

W poezji natomiast analogie spotkamy o wiele rzadziej niż metafory, które zdaniem niektórych autorów są wręcz duszą stylu poetyckiego, gdyż oddalają go od banalności mowy potocznej.

Jean Cohen, który odwołuje się do wprowadzonego przez H. Adank⁵

⁵ H. Adank, *Essai sur les fondements psychologiques et linguistiques de la métaphore affective*. Union, Genève 1939.

rozdzielenia między „metaforą eksplikatywną” i „metaforą afektywną”, uznaje tę ostatnią za charakterystyczną dla języka poetyckiego⁶. Poeta osiąga swój cel według niego jedynie przez odchylenia od zwykłego użycia, przywracając za pomocą metafory afektywnej sens swojemu przekazowi:

poeta oddziałuje na przekaz, by zmienić język. Poemat gwałci kod słowny [*code de la parole*] po to tylko, by język [*langue*] przywrócił ów kod przez przekształcenie go. Celem wszelkiej poezji jest właśnie osiągnięcie zmiany języka stanowiącej, jak się przekonamy, pewną metaforę myślową⁷.

Metafora w szerokim sensie, rozumiana jako synonim tropu, konieczna jest do złagodzenia „zuchwałstwa” przekazu wobec normy. Metafory poetyckie, zdaniem J. Cohena z zasady afektywne, rozumiałe są jedynie przez przeciwstawienie emotywnego i poznawczego sensu słów. Odwołując się do rozróżnienia, które po raz pierwszy spotykamy w znanej pracy Ogdena i Richardsa *The Meaning of Meaning* (1927), należałoby zwykły sens słowa, który można nazwać sensem denotacyjnym i który występuje w słownikach, przeciwstawić sensowi afektywnemu, który każde słowo posiada wirtualnie i który można nazwać jego sensem konotacyjnym⁸. Język poetycki, gwałcąc rozmyślnie normy kodu obiektywnego i uniemożliwiając zadowalającą komunikację danego przekazu poznawczego, zmusza tym samym czytelnika, który nie chce się zgodzić na bezsens, do nadania słowom — za pośrednictwem metafory afektywnej — właściwego sensu.

Poetycka metafora nie jest po prostu zmianą sensu — jest to zmiana typu czy natury sensu, przejście od sensu pojęciowego do sensu emocjonalnego⁹.

I właśnie zamiar ułatwienia takiego przeniesienia każe poecie tak często uciekać się do figur sugerowanych przez podobieństwo fonetyczne, powtarzanie dźwięków i sylab, przez wszelkiego rodzaju aliteracje.

Teza ta, jakkolwiek kusząca, upraszcza, jak mi się zdaje, rzeczywistość zjawiska, pomija bowiem to, co proces metaforyczny zawdzięcza najczęściej domysłnej analogii, której odtworzenie opiera się przede wszystkim na intelektualnych i twórczych władzach czytelnika i która ma podstawowe znaczenie w komunikowaniu myśli filozoficznej.

Użycie analogii w filozofii — użycie przede wszystkim poznawcze — odmienne jest od użycia jej zarówno w poezji jak i w nauce. Niektórzy filozofowie-poeci — jak Pascal czy Nietzsche — posługują się metaforami, ale najczęściej o b r a z y filozofów to jedynie analogie. Tyle przynaj-

⁶ J. C o h e n, *Structure du langage poétique*. Flammarion, Paris 1966, s. 113 i n.

⁷ *Ibidem*, s. 115.

⁸ *Ibidem*, s. 210—211.

⁹ *Ibidem*, s. 214.

mniej wypada skonstatować po uważnym przestudiowaniu fragmentów Kartezjusza przytoczonych przez Th. Spoerriego w jego sugestywnej pracy na temat *La Puissance métaphorique de Descartes*¹⁰. Th. Spoerri zwraca uwagę na fakt, iż „Kartezjusz prawie nie zna metafory w sensie ścisłym”¹¹, natomiast chętnie ucieka się do analogii. Myśl filozoficzna bowiem — nawet tak racjonalistyczna jak myśl Kartezjusza — nie może się bez nich obejść. Dla filozofa analogia to nie tylko przejściowe, pomocnicze narzędzie poszukującej myśli, bez którego filozof mógłby się obejść podobnie jak naukowiec, dochodząc do konkluzji. Jest to raczej zakończenie i sformułowanie jego argumentacji, od której daremnie wymagałibyśmy, by stała się na koniec algebrą. Nierzadko jednak nawet najbardziej wrogo usposobieni do języka obrazowego autorzy wynajdują swoje analogie, ożywiając wyrażenia przenośne należące do języka potocznego lub rozwijając jakąś katachrezę, która w danym wypadku wydaje się jedynym sposobem wyrażania się.

Kartezjusz, wychodząc od wyrażenia „łańcuch idei” [*l'enchaînement des idées*], przechodzi w naturalny sposób do mówienia o łańcuchu zdań, który nie jest mocniejszy od najsłabszego z ogniw:

Często bowiem — pisze w Siódmym Prawidle kierowania umysłem — ci, którzy zbyt szybko i z odległych zasad usiłują coś wysnuć, nie przebiegają tak dokładnie całego łańcucha pośrednich wniosków, aby wielu nierozważnie nie pominąć. Tymczasem oczywiście tam, gdzie się pomija nawet rzecz najmniejszą, natychmiast łańcuch zostaje przerwany i cała pewność wniosku upada¹².

Myśl nie wzdraga się zbyt wobec metafory, która jest tylko rozwinięciem wyrażenia „łańcuch myśli”, a której analogiczny charakter dostrzega się od razu, jeśli przeciwstawi jej się jakąś inną analogię. Przeciwwstawiając się dedukcyjnej, a zarazem jednowymiarowej koncepcji rozumowania u Kartezjusza i jego wizji rozumowania jako łańcucha, pisałem w tekście analizującym strukturę wypowiedzi argumentacyjnej:

kiedy chodzi o odtworzenie przeszłości, rozumowanie bardziej przypomina tkaninę, która jest o wiele mocniejsza niż każda ze składających się na jej wątek nici¹³.

Zależnie od tego, czy rozumowanie ujmuje się jako łańcuch czy też jako tkaninę, stosunek między całością wypowiedzi i jej elementami roz-

¹⁰ Th. Spoerri, *La Puissance métaphorique de Descartes*. „Cahiers de Royaumont”. Les Editions de Minuit, Paris 1957, s. 273—287.

¹¹ *Ibidem*, s. 276.

¹² [R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumem*. Przekład L. Chmaj. PWN, Warszawa 1958, s. 32.]

¹³ Ch. Perelman, *Évidence et Preuve*. W: *Justice et Raison*. Presses Universitaires de Bruxelles 1963, s. 151.

patrywany jest w innych perspektywach. Każda *phora* bowiem inaczej strukturuje *thema*, wydobywając na jaw pewne jej aspekty, inne zaś pozostawiając w cieniu. Bardzo słusznie zauważa M. Black, że metafora selekcjonuje, eliminuje i organizuje cechy przedmiotu podstawowego (*thema*), implikuje takie sądy na jego temat, które zazwyczaj są stosowne w odniesieniu do przedmiotu zastępczego (*phora*)¹⁴. W ten sposób — dodaje — opisując bitwę terminami zaczerpniętymi z gry w szachy, eliminuje się jej aspekt emocjonalny¹⁵.

Zrozumiałe jest, że w dyskusji filozoficznej często przeciwstawia się jednej analogii drugą, modyfikuje się lub rozwija analogię przeciwnika w takim kierunku, jakiego nie miał na myśli.

Widzieliśmy już, w jaki sposób przeciwstawienie tkaniny i łańcucha w roli *phora* prowadzi do odmiennej prezentacji słownego rozumowania. Zdarza się jednak często, że filozoficzna dyskusja wykorzystuje ten sam materiał tradycyjny, tę samą *phora*, którą na różne sposoby rozwija albo modyfikuje.

Metodę czy sposób zdobywania wiedzy porównuje się zazwyczaj do drogi, ale sposób wykorzystania tej *phora* dla unaocznienia tej czy innej perspektywy będzie w każdym przypadku nosił piętno tego, czym się dany autor zajmuje.

Pamiętamy znany obraz, którym Kartezjusz posłużył się w drugiej części *Rozprawy o metodzie*:

Jako człowiek kroczący samotnie i w ciemnościach postanowiłem jednak iść tak wolno i stosować tyle ostrożności we wszystkim, że gdybym nawet posuwał się bardzo nieznacznie naprzód, to przynajmniej ustrzegłbym się od potknięcia¹⁶.

Dla Leibniza natomiast, który kładzie nacisk na społeczny aspekt poznania, „rodzaj ludzki rozpatrywany w odniesieniu do nauk, które służą do naszego szczęścia”, podobny jest do gromady ludzi, której zaleca on „iść zgodnie i z zachowaniem porządku, dzielić między siebie poszczególne drogi, uczyć się rozpoznawać i usprawniać drogę”¹⁷.

Dla obu myślicieli, pomimo rozbieżności między nimi, wiedza doskonała istnieje w umyśle Boga — wystarczy ją odnaleźć; istnieje droga, trzeba ją tylko przejść. Dla Hegla natomiast Duch absolutny staje się — poznanie to droga, która sama siebie buduje. Tej bezosobowej koncepcji

¹⁴ Black, *op. cit.*, s. 44—45.

¹⁵ *Ibidem*, s. 42.

¹⁶ [R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Przekład W. Wojciechowska. PWN, Warszawa 1970, s. 20.]

¹⁷ W. G. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*. Gerhard, vol. VII, s. 157.

dialektyki przeciwstawiłbym wizję, która wyraźniej uwzględnia w postępie poznania tradycję, inicjację, ćwiczenie. Chcąc ją wyrazić, powiedziałbym, że nasze intelektualne poczynania wspomagane są przez rodziców i nauczycieli, że zanim zaczęliśmy budować nowe drogi i ulepszać dawne, korzystaliśmy z licznych dróg wytyczonych przez pokolenia, które żyły przed nami; że niektóre drogi niszczą się z powodu zaniedbania i pokrywają roślinnością, co sprawia, iż gubią się ich zarysy, które niekiedy z zadowoleniem odnajdujemy po wielu stuleciach opuszczenia; że niektóre drogi są tak strome, iż jedynie dobrze wyposażeni i długo ćwiczący się alpiniści odważają się na nie wchodzić.

Spinoza zamierzając „omówić drogę i metodę, które będą prowadziły nas do poznania rzeczy w taki sposób, w jaki ważne jest je znać”, będzie wolał przedstawić *phora*, której podstawą jest młot i inne narzędzia.

(...) by odkryć najlepsze metody poszukiwania prawdy, nie potrzeba jakiegokolwiek innej metody, żeby poszukiwać pierwszej, a dla znalezienia tej drugiej nie potrzeba zgoła trzeciej, i tak w nieskończoność, w ten sposób bowiem niepodobna by osiągnąć poznania prawdziwego, a nawet jakiegokolwiek poznania. Podobnie ma się rzecz z materialnymi narzędziami, do których niniejsze rozumowanie stosuje się również. Oto bowiem do wykuwania potrzebny jest młot, a żeby mieć młot, trzeba go wykonać. A przeto potrzebny jest jakiś inny młot oraz inne narzędzia, zaś by je posiadać, trzeba mieć jeszcze inne przyrządy, i tak w nieskończoność. A daremne byłoby próbować dowieść przy pomocy tego rozumowania, że ludzie w żaden sposób nie mogą kuć.

Jednakże na początku ludzie przy pomocy naturalnych narzędzi zdołali wykonać pewne bardzo łatwe przedmioty, choć z trudnością i niedoskonale, mając zaś owe przedmioty, wykonali inne, trudniejsze przedmioty, z mniejszym trudem i z większą doskonałością, i w ten sposób stopniowo, idąc od najprostszych prac do narzędzi, od narzędzi do innych prac i do innych narzędzi, doszli do wykonywania licznych nader trudnych dzieł, a bez wielkiego trudu. Podobnie też pojmowanie wskutek wrodzonej siły wykuwa sobie intelektualne narzędzia, dzięki którym zdobywa inne siły do innych prac intelektualnych, a dzięki tym pracom — inne narzędzia, czyli możliwość dalszych dociekań. W ten sposób posuwa się stopień po stopniu aż do szczytów mądrości¹⁸.

Pozwalając się prowadzić analogii Spinozy, w naturalny sposób dochodzimy do poglądów przeciwstawnych perspektywie klasycznego racjonalizmu, zgodnie z którym nasze idee wrodzone są jasne i wyraźne, a przy tym gwarantują prawdziwość sądów oczywistych zbudowanych z takich idei. Jeśli bowiem mamy oceniać nasze pierwsze narzędzia intelektualne na wzór narzędzi, o których mówi Spinoza, uwagę naszą zwraca ich niedoskonałość oraz społeczny i postępowy charakter wiedzy, która miast być rozważnym przedsięwzięciem samotnika czy choćby idącej zgodnie

¹⁸ B. Spinoza, *De la réforme de l'entendement*. W: *Oeuvres complètes*. Ed. de la Pléiade, Paris 1962, s. 111—112.

gromady ludzi, dla wydoskonalenia się wymaga wiekowej tradycji, ciągłego wysiłku wielu pokoleń, które opierają się na sobie w swoim pochodzie ku lepszej przyszłości. Przykład ten pokazuje, jak przyjęta przez pewnego autora analogia może być rozwijana w kierunku sprzecznym z jego własnymi konkluzjami.

Bezcelowe byłoby wszystkie te analogie poddawać w całej rozciągłości jakiejś weryfikacji doświadczalnej. Możliwe jest natomiast, że punkt widzenia urobiony przez analogię, okaże się w pewnych dziedzinach płodny, w innych zaś jałowy, że analogia zdoła pobudzić do jakichś szczegółowych zastosowań, do jakichś interesujących i owocnych badań, które mogą osiągnąć naukowo sprawdzalne wyniki. Zauważmy jednak, że częstokroć analogia prowadzi nie do sprawdzalnej doświadczalnie hipotezy naukowej, lecz do pewnej reguły postępowania, jak w znanej przypowieści Epikteta:

Jeśli dziecko włoży rękę do naczynia z wąską szyjką, żeby wyjąć sobie z niej fig i orzechów, i napełni nimi rękę — co nastąpi? — Nie będzie mogło jej wyjąć i rozplacze się. „Wyrzuć kilka — poradzi mu ktoś — a będziesz mógł wyjąć rękę”. Podobnie postępuj i ty ze swoimi pragnieniami. Pragnij niewiele, a osiągniesz to¹⁹.

Analogia Epikteta nie ma charakteru ani heurystycznego, ani afektywnego; dostarcza jedynie pewnego modelu postępowania. Niekiedy analogia filozoficzna podbudowuje lub wyraża całą aksjologię czy nawet ontologię.

Istnieje, jak wiadomo, cały zasób analogii, stanowiący stałą każdej kultury, a być może wspólny całej ludzkości. Rola słońca i światła w świecie widzialnym, występująca w rozważaniach na temat Boga, Dobra czy poznania jako *phora*, jest jedną z takich stałych w filozofii i religii Zachodu. Czerpała z niej natchnienie i tworzywo tradycja platońska, augustyńska, kartezjańska i oświeceniowa.

Cały tekst *Państwa* to jedna długa analogia między słońcem w świecie widzialnym a Dobrem w świecie inteligibilnym, której kulminacyjnym punktem jest mit Jaskini²⁰.

Jan Szkot Eriugena posłuży się przykładem światła i oczu dla wytłumaczenia stosunku między boską łaską i ludzką wolnością:

Podobnie jak człowiek otoczony gęstymi mrokami, chociaż posiada zmysł wzroku, nie widzi nic, bo nic nie może widzieć, dopóki nie pojawi się z zewnątrz światło, które czuje on nawet, kiedy oczy ma zamknięte, a które dostrzega, gdy otworzy oczy, podobnie jak wszystko, co go otacza; podobnie wola człowieka, dopóki znajduje się on w mroku grzechu pierwotnego i swoich własnych grze-

¹⁹ Perelman, Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, s. 512.

²⁰ Por. zwłaszcza *Państwo*, VI, 508 c.

chów, spętana jest przez jego własne mroki. Lecz kiedy pojawia się światło boskiego miłosierdzia, nie tylko niweczy ono noc grzechów i ich winy, ale uleczywszy chorą wolę, przywraca jej wzrok i czyni zdolną do oglądania owego światła, oczyszczając ją przez dobre uczynki²¹.

Wiadomo, jak dalece neoplatońskie koncepcje słońca jako odbicia, czy nawet syna Boga, wpłynęły na przyjęcie przez Kopernika i wiele innych umysłów hipotezy heliocentrycznej, w której „słońce, jakby na tronie królewskim zasiadając, kieruje rodziną planet, krążącą się dookoła”²².

Przez osobliwe odwrócenie kardynał Bérulle rozwija swój chrystocentryzm w przeciwstawieniu do heliocentryzmu starożytnych Egipcjan, którzy słońce nazywali Synem widzialnym niewidzialnego Boga. Kardynał Bérulle zareplikuje²³, iż „Jezus jest prawdziwym Słońcem, które patrzy na nas promieniami światła, błogosławi nam swoim widokiem i rządzi nami przez swój ruch: Słońcem, na które winniśmy spoglądać zawsze i zawsze wielbić. Zaprawdę Jezus jest Synem Boga jedynym”²⁴.

W oparciu o analogię ze światłem próbuje też Kartezjusz przekonać nas o jedności mądrości ludzkiej i naukowej metody, którą można opracować niezależnie od jej przedmiotu:

Wszystkie bowiem nauki nie są niczym innym jak ludzką mądrością, która pozostaje zawsze jedna i ta sama, chociaż stosuje się do różnych przedmiotów i nie większą od nich zapożycza rozmaitość niż światło słońca od różnorodności rzeczy, które oświeca²⁵.

Wariacje tego tematu rozwijane są w nieskończoność²⁶. By lepiej ukazać trwałość tej tradycji, chciałbym przytoczyć fragment z wypowiedzi Brunnera, który na wyzwanie, rzucone podczas *Entretiens de l'Institut*

²¹ J. Scot, *Liber de Praedestinatione* IV, 8, *Patrologie latine*. T. 122, s.374—375.

²² Por. Th. F. Kuhn, *Przewrót kopernikański*. Przekład S. A m s t e r d a m s k i e g o. Warszawa 1966, s. 202 [cytat z dzieła Kopernika *O obrotach sfer niebieskich* w tłumaczeniu M. Brożka].

²³ Por. C. Ramnoux, *Héliocentrisme et christocentrisme*. W: *Le Soleil à la Renaissance*. Presses Universitaires de Bruxelles, 1965, s. 449.

²⁴ Interesujące jest porównanie tego passusu z sygnalizowanym przez H. Blumenberga (*Kopernicus in Selbstverständnis der Neuzeit*. „Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz”. Stienen Verlag, Wiesbaden 1964, s. 366) fragmentem *Krytyki heglowskiej filozofii prawa*, gdzie Marks posługuje się metaforą eksplozywną, jak ją nazywa Blumenberg, pisząc, by człowiek rozumny „poruszał się (...) dookoła samego siebie, a więc dookoła swego rzeczywistego słońca. Religia jest jedynie urojonym słońcem, które porusza się dookoła człowieka dopóty, dopóki nie porusza się on wokół samego siebie” [K. Marks i F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne*. 1844—1846. Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 14]. Por. również tegoż autora *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Bonn 1960.

²⁵ Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, s. 3.

²⁶ Por. np. pierwszy rozdział w: R. Misrahi, *Lumière, commencement, liberté*. Plon, Paris 1969.

International de Philosophie w Oberhofen przez prof. F. Ayera domagającego się przedstawienia choćby jednej prawdy metafizycznej, odpowiedział:

Oto przykład prawdy metafizycznej. Sformułowana jest ona co prawda obrazowo. Nie umniejsza to przecież bynajmniej jej autentyczności — wręcz przeciwnie, obraz jest bowiem bardziej syntetyczny niż omówienie pojęciowe i często — tak jak w tym wypadku — kryje w sobie nieskończoną głębię medytacji.

Światło, które jest w tej sali, pochodzi od światła zewnętrznego. Otóż twierdzą, że między światłem, które jest tutaj, a światłem zewnętrznym zachodzi ten sam stosunek, co między światem i Bogiem. Jakoż światło w tym pokoju nie jest światłem, które jest na zewnątrz, jest bowiem mniej jasne niż tamto. A jednak całą swoją realność czerpie z owego światła zewnętrznego.

Prawda ta jest sprawdzalna na mocy wymienionych już kryteriów, a mianowicie przez swoją oczywistość, uniwersalność, przez radykalną moc wyjaśniającą oraz moc duchowego oczyszczania²⁷.

Niejednokrotnie dla lepszego wyjaśnienia *thema* modyfikuje się *phora*, zbliżając ją do *thema*, którą ma objaśnić. Jest to jeden z ulubionych zabiegów Plotyna, nazwany przez Emila Bréhiera korygowaniem obrazów²⁸. Innym zabiegiem jest poprawianie analogii przez zmodyfikowanie *phora*, użytej przez rozmówcę, w celu uzyskania odmiennego obrazu dyskusyjnej *thema*. Przytoczyliśmy już kilka przykładów takiego zabiegu. Leibniz posługiwał się tą techniką polemiczną z upodobaniem. Locke'owi, który porównuje umysł do pustego i nie ukształtowanego bloku marmuru, Leibniz odpowiada, że w owym bloku są żyły, które predestynują go do przyjęcia takiego a nie innego kształtu²⁹. W tym wypadku zmodyfikowanie *phora* ma prowadzić do lepszego poznania *thema*.

Całą historię filozofii można by napisać od nowa, kładąc akcent nie na budowę systemów, lecz na prowadzące myśl poszczególnych filozofów analogie, na sposób, w jaki korespondują one ze sobą, zmieniają się i dostosowują do punktu widzenia każdego z nich. Istnieje pewien materiał analogiczny, który przechodzi ze stulecia na stulecie i który każdy wykorzystuje na swój sposób. Wielość analogii, ich zdolność dostosowywania się do potrzeb i sytuacji nie pozwalają wprowadzić utożsamiać filozoficznej wizji z intuicją Bergsona i utrzymywać, że w pismach danego filozofa wyraża się na różne sposoby jedna i ta sama podstawowa intuicja. Niewątpliwe jest jednak, że żadna myśl filozoficzna nie potrafi się obejść bez analogii, które strukturują ją i czynią zrozumiałą, przy czym na równi z osobistym stylem filozofa wyrażają także tradycję, w którą się on wpisuje, którą rozwija i przystosowuje do wymogów swojej epoki.

Przełożył Janusz Lalewicz

²⁷ „Dialectica” 1961, s. 295.

²⁸ Por. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, s. 510.

²⁹ *Ibidem*, s. 521—522.