

# Jacques Derrida

---

## Biała mitologia : metafora w tekście filozoficznym

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 77/3, 283-318

---

1986

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# III. P R Z E K Ł A D Y

## DEKONSTRUKCJONIZM W BADANIACH LITERACKICH. II

Pamiętnik Literacki LXXVII, 1986, z. 3  
PL ISSN 0031-0514

JACQUES DERRIDA

### BIAŁA MITOLOGIA METAFORA W TEKŚCIE FILOZOFICZNYM

#### Egzerga

Z filozofii retoryka. Z całego niemal tomu wydobyć tutaj kwiat, unieść go, upuścić, wydobyć całą krasę — tego ważkiego kwiatu, jakby odwracającego się od siebie, zwiniętego w sobie — ucząc się cierpliwości od szlifierzy drogich kamieni...

Metafora w tekście filozoficznym. Pewni, że rozumiemy każde słowo w tym zdaniu, śpiesząc się, by pojąć — wpisać — przenieść w dzieło filozoficzne, możemy od razu zabrać się do rozpatrzenia kwestii szczegółowej: czy istnieje metafora w tekście filozoficznym? w jakiej formie? do jakiego stopnia? czy jest czymś istotnym? czy przypadkowym? itd. Pewność wnet znika: zdaje się, że w ogóle metafora wymaga użycia języka filozoficznego, a przynajmniej zastosowania języka zwanego naturalnym w dyskursie filozoficznym, czyli użycia języka naturalnego i a k o języka filozoficznego.

Trzeba na to całej książki, a to znaczy filozofii, użycia [*l'usage*], a raczej dobrego użycia filozofii. Wiadomo, że podjęcie sprawy obiecuje więcej, niż przynosi. Zadowolimy się przeto jednym rozdziałem i użycie zastąpimy podtytułem — z użycie [*l'usage*]. Najpierw zajmiemy się pewnym zużyciem się siły metafory w filozoficznej wymianie. Owo zużycie nie jest wynikiem wyczerpywania się tropów, które — gdyby nie ono — pozostałyby nadal żywotne; przeciwnie, konstytuuje najczystsza historię i strukturę filozoficznej metafory.

---

[Jacques Derrida — zob. notkę o nim w: „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 2, s. 251.

Przekład według: J. Derrida, *Marges de la philosophie*. Paris 1972, s. 247—324. Rozprawę drukujemy ze skrótami, zostały mianowicie opuszczone dwa rozdziały: *L'Ellipse du soleil: l'énigme, l'incompréhensible, l'imprenable* oraz *Les Fleurs de la rhétorique: l'héliotrope*.]

Czy można to u z m y s ł o w i ć inaczej niż przez metaforę? stąd termin zużycie. Istotnie, nie można uchwycić zużywania się zjawiska językowego, nie opisując go jakimś przenośnym obrazem. Czym będzie we właściwym sensie terminu zużycie się jakiegoś słowa, wypowiedzi, znaczenia, tekstu?

Podjęmy ryzyko wyszukania w *Ogrodzie Epikura* przykładu (przykład tylko po to, by rozpoznać w nim pospolity rodzaj) metafory zużycia się (metafory), zniszczenia tej figury. Zauważmy, że egzerga tego rozdziału, metafora zapożyczona od Anatola France'a — filozoficzne zużycie się tej figury — szczęśliwym trafem opisuje również czynne zniszczenie egzergi.

Krótki dialog między Arystem i Polifilem, zamieszczony niemal pod koniec *Ogrodu Epikura* nosi podtytuł *Czyli o języku metafizyki*. Dwaj rozmówcy rozprawiają właśnie o figurze zmysłowej, która się kryje w każdym pojęciu metafizycznym i która się zużywa do tego stopnia, iż zdaje się niedostrzegalna. Pojęcia abstrakcyjne zawsze skrywają figurę zmysłową. Historia języka metafizyki łączy się z zatarciem jego skuteczności i zużyciem jego obrazowania. Chociaż w rozmowie nie pada to słowo, możemy jednak odszyfrować dwojaką rolę z u ż y c i a s i ę: jest to zatarcie przez ścieranie, wyjałowienie, wyczerpanie, to jasne, ale także jest to produkt dodatkowy kapitału, wymiana, która nie uszczuplając wstępnego wkładu, sprawia, że pierwotne bogactwo owocuje, powiększa obrót w formie zysku, czyli zwiększenia zainteresowania, pojawienia się nad-wartości językowej — te dwie historie sensu pozostają nierozdzielnie związane.

Polifil: Były to raczej rojenia. Przyszło mi do głowy, że metafizycy, gdy tworzą swe terminy, podobni są (znowu mamy tu obraz, porównanie, figurę po to, by oznaczyć metaforyzację) szlifierzom, którzy zamiast noży i nożycek toczyliby na swym kole medale i monety, by zatrzeć na nich napis [egzergę], cyfrę i rysunek. Gdy doprowadzili już do tego, że na ich monetach wartości pięciu franków nie można już rozemnać ani Wiktorii, ani Wilhelma, ani Republiki, mówią: „Monety te nie mają w sobie nic angielskiego, ani niemieckiego, ani francuskiego: postawiliśmy je poza czasem i poza przestrzenią; odtąd nie są już one więcej pięciofrankówkami: ich wartość jest nieoceniona i obieg nieograniczony”. Mówiąc tak, mają słuszność. Dzięki owej pracowitej robocie szlifierskiej słowa z dziedziny „fizyki” zostały przeniesione w dziedzinę „metafizyki”. Widzi się od razu, co na tym tracą; nie od razu się postrzeżę, co na tym zyskują<sup>1</sup>.

Nie chcemy traktować tych rojeń jako podstawy naszych wywodów, raczej idzie nam o pokazanie, jak zarysowuje się wewnętrzna logika naszego problemu, teoretyczne i historyczne warunki jego pojawienia się. Mamy tu przynajmniej dwa ograniczenia: 1. Polifil, jak się zdaje, chce

<sup>1</sup> A. France, *Ogród Epikura*. Przełożyli W. i J. Dąbrowscy. Warszawa 1922, s. 155. W tej samej książce mamy coś w rodzaju rojeń na temat figur alfabety, pierwotnego kształtu niektórych liter (*O rozmowie, jaką dziś w nocy miałem z pewnym cieniem w kwestii pochodzenia alfabetu*, s. 106).

uratować całość kapitału czy raczej jeszcze przed akumulacją kapitału, naturalne bogactwo, pierwotną cnotę zmysłowego obrazu, zhańbioną i ponizoną przez historię pojęcia. Zakłada w ten sposób — a jest to motyw klasyczny, *locus communis* w XVIII w. — że czystość zmysłowego języka zachowała się u źródeł mowy i że *etymon* pierwotnego znaczenia, aczkolwiek przykryty, da się zawsze ściśle określić. 2. Przejście od tego, co fizyczne, do tego, co metafizyczne, traktowane jest w myśl owego etymologizmu jako degradacja. Osądzając więc to, co filozof, bezwiednie, dokona z metaforami, posługuje się ów etymologizm opozycją filozoficzną, która przecież również ma swoje dzieje i swoją historię metaforyczną.

Potwierdza to dalszy ciąg dialogu: roztrząsa się w nim możliwość odnowienia czy odtworzenia, spod metafory, która ukrywa i zarazem się ukrywa, „pierwotnej postaci” monety zużytej, zatartej, wypolerowanej przez obieg pojęcia filozoficznego. Czy zatarcie [*l'effacement*]<sup>2</sup> nie oznaczałoby zawsze zatarcia pierwotnej postaci, gdyby ona sama siebie nie zacierała?

Wszystkie te słowa, czy to zniekształcone przez długie użycie, czy też wygładzone, czy nawet przekute specjalnie dla jakiejś konstrukcji umysłowej, wszystkie je możemy sobie przedstawić w ich postaci pierwotnej. Chemicy wynajdują odczynniki, dzięki którym na papirusach czy na pergaminie występuje atrament, zatarty doszczętnie. Dzięki tym właśnie odczynnikom odczytuje się palimpsesty.

Gdyby analogiczny sposób postępowania zastosować do pism metafizyków, gdyby rzucić światło na znaczenie pierwotne i konkretne, które stale acz niewidocznie tkwi pod znaczeniem abstrakcyjnym i nowym, odnalazłoby się wówczas myśli zgoła dziwne, a niekiedy może i pouczające<sup>3</sup>.

- Pierwotne znaczenie, pierwotna postać, zawsze zmysłowa i materialna (wszystkie wyrazy w mowie ludzkiej były ukute w kształcie materialnym i wszystkie one wyobrażały za dni swej nowości jakiś obraz, dostępny zmysłom. (...) te nazwy nie są w stanie ująć nieuniknionemu materializmowi naszego słownictwa) (s. 161—162).

nie jest właściwie metaforą. Jest to rodzaj przejrzystej figury równoznacznej ze znaczeniem właściwym. Staje się metaforą dopiero wówczas, gdy zaczyna jej używać język filozoficzny. Wówczas natychmiast pierwsze znaczenie i pierwsze przesunięcie ulegają zapomnieniu. Nie zauważa się już metafory i bierze się ją za właściwe znaczenie. Podwójne zatarcie. Filozofia byłaby więc tym procesem metaforyzacji, który sam siebie likwiduje. Na mocy definicji kultura filozoficzna byłaby zawsze zatarciem.

Jest to prawo ekonomiczne: aby pracę ścierania uczynić jak najmniej, metafizycy chętnie wybraliby z języka naturalnego słowa najbardziej zużyte:

<sup>2</sup> [Nieprzetłumaczalna gra słów: *effacement* — zatarcie, *face* — twarz, oblicze, również orzeł na monecie. — Przypis tłum.]

<sup>3</sup> France, *op. cit.*, s. 162. [Dalej odesłania wprost w tekście].

wybierają chętnie do polerowania słowa takie, które dochodzą do nich z zartartymi już nieco rysami. Tym sposobem oszczędzają sobie oni znacznej części mitregi. Niekiedy bywają jeszcze szczęśliwsi, zabierają się do słów, które będąc w długim i powszechnym użyciu, zatraciły od czasów niepamiętnych wszelki ślad rysów, które nosiły (s. 159—160).

I na odwrót, jesteśmy metafizykami, choć nic o tym nie wiemy, proporcjonalnie do zużywania się naszych słów. Polifil, aczkolwiek nie robi z tego specjalnego tematu ani kwestii, nie może jednak nie poruszyć najistotniejszego problemu: całkowitego zużycia się znaku. Czym to jest? I ta strata — tzn. ta nieskończona nadwartość — czyż nie jest tym, co metafizyk preferuje, kiedy np. stale wybiera pojęcia w formie negatywnej, *ab-solutny, nie-skończony, nie-dotykalny, nie-byt?*

Na trzech stronicach Hegla, wziętych na chybił trafił w jego *Fenomenologii* (książka nader rzadko, jak się zdaje, cytowana w środowiskach akademickich Francji w 1900 r.), wśród dwudziestu sześciu wyrazów, stanowiących przedmioty zdań ważkich, znalazłem dziewiętnaście terminów negatywnych i siedem pozytywnych: (...) Różne *ab, in, non* działają jeszcze energiczniej niż koło szlifierskie. Zacierają wam one za jednym pociągnięciem wyrazy jak najbardziej uwypuklone. Niekiedy co prawda zwracają wam one tylko te same wyrazy i oddają je wam z sensem odwróconym (s. 157—158).

Pomińmy dowcip; pozostaje do zbadania stosunek między metaforyzacją, która sama siebie likwiduje, i pojęciami w formie negatywnej. Funkcją tych ostatnich jest — przez zniesienie skończonego określenia — zerwanie więzi łączącej znaczenie z poszczególnym bytem czy wręcz z całością tego, co istnieje. Zawieszają one również swoją pozorną metaforyczność. (Określmy bliżej ów problem negatywności, uznając, nieco dalej, pokrewieństwo między Heglowskim zniesieniem — *Aufhebung* to także pewna strata i jednocześnie pewna korzyść — i filozoficznym pojęciem metafory).

Taką, o ilem to potrafił należycie zaobserwować, jest praktyka metafizyków, czy raczej „metafizyków”, gdyż jest to jeszcze jeden dziw, godny uwagi, że sama wasza nauka nosi nazwę negatywną, wziętą z porządku ksiąg Arystotelesowych, i że wy sami mianujecie siebie tymi, którzy idą po fizykach. Przypuszczam, że rozumiecie przez to, iż tamci są na wysokościach i że brać miejsce po nich, znaczy to wznosić się ponad nich. Niemniej uznajecie tym samym, że jesteście poza naturą (s. 157).

Mimo że metafora metafizyczna odwróciła wszystkie znaczenia, chociaż zatarła napisy fizyki, zawsze jednak można by odtworzyć pierwotny napis i odczytać palimpsest. Polifil oddaje się tej grze. Z pewnego dziełka, które „przebiega wszystkie systematy filozoficzne, począwszy od starożytnych Eleatów, aż do ostatnich eklektyków, i kończy na p. Lachelier”, wybiera nader abstrakcyjne i spekulatywne zdanie: „Dusza posiada Boga w takiej mierze, w jakiej bierze udział w absolicie” (s. 153—154). Następnie dokonuje szeregu podstawień etymologicznych czy filologicznych, których celem jest obudzić wszystkie

uśpione figury. Toteż nie zwraca uwagi na to, „w jakim stopniu [myśl ta] jest prawdziwą”, lecz „wyłącznie na formę słowną”. Ustaliwszy, że słowa „Bóg”, „dusza”, „absolut” itd. są s y m b o l a m i, a nie z n a k a m i, oraz że to, co symbolizowane, zachowuje naturalną więź z symbolem, Polifil uważa, że tym samym etymologiczne odtworzenie jest uprawnione (arbitralność byłaby zatem, jak sądzi również Nietzsche, tylko stopniem zużycia się tego, co symboliczne) i przedstawia wyniki swoich chemicznych czynności:

Miałem tedy słusność, doszukując się sensu, zawartego w słowach dusza, Bóg, absolut, które to słowa są symbolami, nie zaś znakami. „Dusza posiada Boga w takiej mierze, w jakiej bierze udział w absolicie”.

Czymże jest to zdanie, jeśli nie zbiorem małych symbolów, które dobrze już zatarto, zgoda, które straciły swój połysk i swą obrazowość, ale które pozostają w dalszym ciągu symbolami mocą swych właściwości przyrodzonych. Obraz sprowadzony w nich został do schematu. Ale schemat nie przestaje być jednak obrazem. Mogę więc bez zbytniego naciągania podstawić jeden zamiast drugiego. W taki właśnie sposób otrzymałem, co następuje:

„Tchnienie usiadło na tym, który jaśniej, w takiej mierze, w jakiej bierze udział w tym, który jest zupełnie rozwiązany” — skąd otrzymamy bez trudu: „Ten, którego tchnienie jest oznaką życia, człowiek, zajmie miejsce (wówczas, bez wątpienia, gdy tchnienie z niego uleci) w ogniu boskim, źródle i ognisku życia, a miejsce to będzie mu odmierzone według owej błogosławionej mocy, która mu została dana (przez demonów, jak sądzę) celem rozpowszechniania owego gorącego tchnienia, tej małej duszy niewidzialnej, w bezmiarach wolnych przestworów (prawdopodobnie błękitu niebios).

I zauważ przecie, że wygląda to snąć na fragment hymnu wedyckiego, że tchnie to starożytną mitologią Wschodu. Nie biorę na siebie odpowiedzialności za to, czym odtworzył ów mit pierwotny w ścisłej zgodzie z prawami, które rządzą rozwojem mowy.

To nie ma wielkiego znaczenia. Dość na tym, iż jest oczywistym, że odnaleźliśmy symbole i mit w zdaniu, które było nawskroś symboliczne i mityczne, gdyż było metafizyczne. Spodziewam się, że ci, Aryście, przekonał w sposób dostateczny, iż każda próba wyrażenia myśli abstrakcyjnej nie może być niczym innym, jak alegorią. Dziwnyć to zaiste los metafizyków, którzy, sądząc, iż udało im się ująć od świata pozorów, skazani są na to, by żyć wiecznie pośród alegorii. Poeci smutni, zajmują się oni odbarwianiem baśni antycznych, a nie są niczym innym, jeno zbieraczami baśni. Tworzą bezbarwną mitologię (s. 174—176).

Jedna formuła — krótka, skondensowana, oszczędna, niemal niema — rozciągnięta została w nie kończące się wyjaśnienie, jak u belfra chowającego się za czyimś autorytetem; obraca się w kpinę, która pojawia się zawsze, gdy mamy do czynienia z rozgadany i rozgestykulowanym tłumaczeniem wschodniego ideogramu. Parodia tłumacza, naiwność metafizyka, kiepskiego perypatetyka, który nie rozpoznaje swojej stylistyki i nie wie, dokąd go ona zaprowadzi.

Metafizyka — biała mitologia, która organizuje i odzwierciedla kul-

ture Zachodu; biały człowiek swą własną, indoeuropejską mitologię, swój *logos*, czyli *mythos* swojego idiomu, bierze za uniwersalną formę tego, co powinien chcieć jeszcze nazwać Rozumem. Nie przychodzi to łatwo. Aryst, obrońca metafizyki, w końcu wychodzi, zdecydowany nie rozmawiać więcej ze złym graczem: „Wychodzę nieprzekonany. Gdybyś rozmawiał ściśle według prawideł, łatwo by mi było obalić twoje argumenty” (s. 177).

Biała mitologia — metafizyka zatarła w sobie samej mit, który ją stworzył i który mimo wszystko pozostaje aktywny, żywotny, napisany białym atramentem — niewidoczny i przykryty rysunek na palimpseście.

Ten niesymetryczny i kłamiwy dialog nie zasługuje, by go umieścić na egzerdze tylko dlatego, że jest uderzający; a ponieważ uderza zarówno rozum, jak wyobraźnię, obciąża nasz problem niejaką teatralnością. Istnieją inne racje, by się nim zająć. W wielkim skrócie:

1. Wydaje się, że słowa Polifila należą do dziedziny, której historyczny i teoretyczny porządek, granice, wewnętrzne podziały, zmiany, trzeba dopiero zinterpretować. W interpretacji takiej, uwzględniającej problem retoryki, należy przeanalizować teksty Renana i Nietzschego<sup>4</sup>, którzy przypomnieli jako filolodzy metaforyczne ich zdaniem źródło pojęć, a zwłaszcza źródło tego, co zdaje się podtrzymywać właściwy sens, właściwość bycia własnym, czyli byt. Trzeba także zbadać teksty Freuda<sup>5</sup>, Bergsona<sup>6</sup>, Lenina<sup>7</sup>, którzy wyczuleni na działanie metafory w języku teo-

<sup>4</sup> E. Renan, *De l'origine du langage*, rozdz. V. W: *Oeuvres complètes*, t. VIII, 1848. — F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*. Przełożył z języka niemieckiego L. Staff. Warszawa 1907.

<sup>5</sup> Zob. np. tekst Breuera w *Études sur l'hystérie*, 1895, s. 183, i tamże tekst Z. Freuda, s. 234—235. — Z. Freud: *Le mot d'esprit*. „Idées”. „Nouvelle Revue Française”, p. 223—224; *Wstęp do psychoanalizy*. Przekład S. Kempnerówny i W. Zaniewickiego. Przedmowa L. Korzeniowski. Warszawa 1957, s. 233—234 (na temat metafory przedpokojowej); *Poza zasadą przyjemności*. Przełożył J. Prokopiuk. Warszawa 1976, s. 84—85; *Ma vie et la psychanalyse*. „Idées”. „Nouvelle Revue Française”, p. 111. Z drugiej strony co do używania schematów retorycznych w dyskursie psychoanalitycznym odsyłam oczywiście do: Lacan, *Écrits* (zob. J. A. Miller, *Index raisonné des concepts majeurs*); Benveniste, *Remarques sur la fonction de langage dans la découverte freudienne* (1956). W: *Problèmes de linguistique générale*. Paris 1966, oraz R. Jakobson, *Dwa aspekty języka i dwa typy zakłóceń afatycznych*. W: R. Jakobson, M. Halle, *Podstawy języka*. Autoryzowane wydanie polskie zmienione i rozszerzone. Tłumaczył L. Zawadowski. Warszawa 1964.

<sup>6</sup> Zob. H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*. Przełożył K. Bleszyński. W: *Myśl i ruch, dusza i ciało*. Warszawa 1963.

<sup>7</sup> W rozważaniach na temat dialektyki Hegla W. I. Lenin (*Zeszyty filozoficzne*. Przełożył z jęz. ros. K. Bleszyński. Warszawa 1956) najczęściej określa stosunek Marksa do Hegla jako „odwrócenie” (s. 207), „postawienie na głowie” (s. 30, 76), a także jako „pozbawienie głowy” („wyrzucenie z heglowskiego systemu tego,

retycznym i filozoficznym proponowali lub zgoła stosowali spiętrzenie sprzecznych metafor, aby w ten sposób neutralizować bądź lepiej kontrolować ich efekty. Rozkwit lingwistyki historycznej w XIX w. bynajmniej nie wystarcza, by wyjaśnić zainteresowanie, jakie okazywano metaforycznym nawarstwianiom się pojęć. Jest rzeczą oczywistą, że układ motywów nie napotyka żadnych linearnych ograniczeń chronologicznych ani historycznych. Kojarzone nazwy, które nieco wyżej zestawiliśmy, pokazują to dobitnie, i rozwarstwienie, które chcemy określić lub zachować, dokonuje się w łonie dyskursów oznaczanych jedną tylko nazwą. Opracowanie tych problemów musi być poprzedzone przez nowe określenie jedności wszystkich elementów.

2. Jeśli ktoś doszukuje się w pojęciu ukrytej historii metafory, to znaczy, że uprzywilejowuje kosztem systemu diachronię, to znaczy, że wyznaje tę symbolistyczną koncepcję języka, którą już króciutko ukazaliśmy: związek między *signifiant* i *signifié*, choć ukryty, powinien być i pozostać związkiem naturalnej konieczności, analogicznego uczestnictwa, związkiem podobieństwa. Metafora zawsze była określana jako trop podobieństwa; podobieństwa, które nie zachodzi po prostu między *signifiant* i *signifié*, lecz już między dwoma znakami, z których jeden oznacza drugi. Jest to jej właściwość najogólniejsza, upoważniająca nas do nazwania mianem metafory wszystkich przywołanych przez Polifila figur zwanych symbolicznymi lub analogicznymi (przenośnia, mit, baśń, alegoria). Jeżeli krytyka języka filozoficznego przeprowadzana jest z tych pozycji, to zwrócenie uwagi na metaforę — tę szczególną figurę — świadczy o akceptacji perspektywy właściwej symbolizmowi. Jest to równoznaczne z tym, że badacz nie będzie analizował składni, systematyki, lecz semantyczną „głębię”, że bardziej zainteresuje go wzajemne przyciąganie się tego, co podobne, niż układ pozycji, nazwijmy go „metonimicznym” w znaczeniu podanym przez Jakobsona<sup>8</sup>, który podkreśla powinowactwo między supremacją metaforyczności, symbolizmu (zarówno, powiedzmy, jako szkołą literacką, jak i koncepcją lingwistyczną) a romantyzmem (bardziej historycznym czy wręcz historyczystycznym i bardziej hermeneutycznym). Rozumie się samo przez się, że zagadnienie metafory, jak je tutaj ujmujemy, nie należy wcale do tej problematyki i nie podziela jego przesłanek, lecz przeciwnie, powinno dopiero je wyznaczyć. Nie idzie wszakże o to, by wzmocnić przez syme-

co nim rządzi: absolutu, Idei, Boga” itd., s. 76, 120) i jeszcze jako rozwinięcie „zarodków” albo „ziaren” (s. 163), a nawet jako „wyłuskiwanie jądra” (s. 114) itd. Na temat metafory w tekstach Marksa i w ogóle w literaturze marksistowskiej zob. zwłaszcza L. Althusser, *Czytanie „Kapitału”* [K. Marxa]. Wstępem opatrzył T. M. Jaroszewski. Przełożył W. Dłuski. Warszawa 1975. Zob. także L. Althusser, *Les Appareils idéologiques d'État*. „La Pensée”, czerwiec 1970, nr 151, s. 7—9. — Goux, *Numismatique I, II*. W: *Tel Quel*, s. 35—36.

<sup>8</sup> R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*. Paris 1963, s. 62.



trię to, co jest przedmiotem ataku Polifila; raczej o to, by zdekonstruować [*déconstruire*] te metafizyczne i retoryczne schematy, które znajdują się u podstaw jego krytyki, a zdekonstruować nie po to, by je odrzucić i odesłać do diabła, lecz aby je inaczej, na nowo przedstawić, oraz po to wreszcie, by wyznaczyć historyczno-problemowy teren, na którym systematycznie można by pytać filozofię o metaforyczne uzasadnienia jej pojęć.

3. Należałoby również zaproponować interpretację owej kategorii z użycia się. Wydaje się, że między tą kategorią i perspektywą metaforyczną istnieje więź systemowa. Odnajdziemy ją wszędzie tam, gdzie temat metafory jest uprzywilejowany. Metafora również pociąga za sobą założenie ciągłości [*présupposition continuiste*]: przede wszystkim historia metafory nie wydaje się przemieszczeniem połączonym z zerwaniami i ponownymi wpisaniem w system heterogeniczny, mutacjami, oddaleniami od źródła, lecz postępującą erozją, stałą utratą znaczenia, nieprzerwanym wyczerpywaniem się pierwotnego sensu. Empiryczna abstrakcja bez wyrwania z pierwotnego gruntu. Cytowani autorzy nie muszą dokonywać tego zawsze i w pełni świadomie, lecz dokonują za każdym razem, kiedy w zamyśle ich dominuje metaforyczny punkt widzenia. Pojęcie zużycia się metafory nie charakteryzuje konkretnego, historycznie i teoretycznie określonego systemu filozoficznego, ale raczej już pojęcie samej metafory. Należy do długiej historii metafizyki, którą właściwość zużycia się wyznacza lub jest przez nią wyznaczana. Tym właśnie zajmujemy się tu najpierw.

4. Paradygmaty monety, metalu, srebra i złota narzucają się z uporczywością godną uwagi zawsze wówczas, gdy usiłuje się określić proces metaforyczny. Zanim metafora — działanie językowe — odnajdzie swoją metaforę w działaniu ekonomicznym, jest konieczne, by jakaś analogia bardziej ogólna umożliwiła wymianę między tymi dwiema „sferami”. Analogia w obrębie języka reprezentowana jest przez analogię między językiem a czymś innym niż język. Jednakże to, co zdaje się tutaj „reprezentować”, co jest przenośnią, jest zarazem tym, co otwiera szerszą przestrzeń dla dyskursu o przenośni i nie daje się już zawrzeć w wąsko wyspecjalizowanej czy określonej nauce, w językoznawstwie lub filologii.

Zapis rachunkowy jest najczęściej miejscem skrzyżowania się, sceną wymiany między zjawiskiem językowym i ekonomicznym. Te dwa rodzaje *signifiant* uzupełniają się w problematyce fetyszyzmu, zarówno u Nietzschego, jak u Marksa<sup>9</sup>. W *Przyczyńku do krytyki ekonomii poli-*

<sup>9</sup> Zob. K. Marks, *Kapitał*. Warszawa 1950, t. I, s. 88: „Skąd bowiem płyną złudzenia systemu monetarnego? (...) A nowoczesna ekonomia, (...) czy nie chwytamy jej na fetyszyzmie, gdy traktuje o kapitale? (...) Gdyby towary mogły przemawiać, powiedziałyby: (...) Posłuchajmy tylko, jak dusza towaru obwieszcza ustami ekonomisty”.

tycznej Marks systematycznie opisuje proces zużywania się „pieniądza rachunkowego, przemawiającego różnymi językami”, analizuje relacje między „różnicą w nazwie” i „różnicą kształtu”, przemianę pieniądza rachunkowego w „złoto *sans phrase*” i na odwrót [przemianę złota w monetę], idealizację złota, które „staje się symbolem samego siebie ale nie może służyć jako symbol samego siebie” („Ale żadna rzecz nie może być swoim własnym symbolem” itd.)<sup>10</sup>. Odniesienie wydaje się raczej ekonomiczne, metafora zaś językowa. Nawet jeśli Nietzsche, przynajmniej pozornie, odwraca analogię, to — choć z pewnością nie jest to bez znaczenia — nie da się wszak ukryć, iż obydwaj używają wspólnych terminów i pojęcia wymiany:

---

<sup>10</sup> K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. W: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 13, Warszawa 1966, s. 100 i 105. Przypominamy tylko te teksty. Ażeby je zinterpretować z naszego punktu widzenia (krytyka etymologizmu, problemy dotyczące historii i wartości własności — *idion, proprium, eigen*), należałoby zwrócić szczególną uwagę na fakt, że Marks nie tylko tak jak inni (Platon, Leibniz, Rousseau itd.) krytykował etymologizm jako nienaukowy błąd czy nadużycie, jako zastosowanie wadliwej etymologii. Marks krytykuje etymologizm na przykładzie własności. Nie możemy tu przytaczać całej markowskiej krytyki Destutta de Tracy’ego, który igrał słowami *propriété* [własność, właściwość] i *propre* [własny, właściwy], tak jak „Stirner” utożsamiał słowa *Mein, Meinung* [mien, mon avis [mój, pogląd]; także Hegel uprawiał tę grę), *Eigentum* i *Eigenheit* (własność i indywidualność). Zacytujmy jedynie fragment mówiący o sprowadzaniu ekonomii do gry językowej oraz o redukcji wielopoziomowej specyfiki pojęć do wymaginowanej jedności jakiegoś etymonu (K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*. W: Marks, Engels, *op. cit.*, t. 3, s. 247): „Stirner» obalił powyżej komunistyczną koncepcję zniesienia własności prywatnej w ten sposób, że najprzód przemienił własność prywatną w »posiadanie [*Haben*]«, a następnie ogłosił czasownik »mieć [*haben*]« za słowo niezbędne, za wieczną prawdę, bo także w komunistycznym społeczeństwie może się zdarzyć, że będzie »miał« bóle brzucha. Zupełnie tak samo uzasadnia on tutaj niemożność zniesienia własności prywatnej: przekształca ją w pojęcie własności, wykorzystuje pokrewieństwo etymologiczne między słowami »*Eigentum* [własność]« i »*eigen* [własny, właściwy]« i ogłasza słowo »*eigen*« za wieczną prawdę, bo także w ustroju komunistycznym może się wszak zdarzyć, że bóle brzucha będą mu właściwe. Cała ta teoretyczna bzdura szukająca ucieczki w etymologii byłaby niemożliwa, gdyby rzeczywista własność prywatna, którą chcą znieść komuniści, nie została przekształcona w abstrakcyjne pojęcie własność w ogóle. Dzięki temu bowiem nie ma już, po pierwsze, potrzeby powiedzieć lub choćby wiedzieć cokolwiek o rzeczywistej własności prywatnej, a po drugie można bez trudu odkryć w komunizmie sprzeczność, gdyż po zniesieniu (rzeczywistej) własności można oczywiście z łatwością wynaleźć najróżniejsze rzeczy, które dadzą się podciągnąć pod pojęcie »własności w ogóle«. Krytyka otwiera i nie rozstrzyga ostatecznie problemów związanych z „rzeczywistością” własności oraz z „abstrakcyjnością” i pojęciem własności. A oto ciąg dalszy tych znaczących uwag (*ibidem*, s. 148—149): „Na przykład: *propriété* — własność i właściwość; *property* — własność i swoistość; *eigen* w sensie merkantylnym i w sensie indywidualnym; *valeur, value, Wert; commerce, Verkehr; échange, Austausch* itd. Wszystkich tych słów używa się dla oznaczenia zarówno stosunków komercyjnych, jak właściwości i stosunków między osobnikami jako

Czymże więc jest prawda? Mnóstwem zmiennych metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko — sumą międzyludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie uwzniośnione, przekształcone, przyozdobione i które, po długim używaniu, zdają się ludziom skończone, skanonizowane i przymuszające: prawdy są złudzeniami. Zapomniano, że są one rojeniami, metaforami, które zużyły się i straciły swoją moc zmysłowego oddziaływania (*die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind*), monetami, co straciły swój wizerunek (*Bild*) i które od tej pory nie są już traktowane jako pieniądze, lecz jako metal<sup>11</sup>.

Jeśli przyjmiemy rozróżnienie dokonane przez de Saussure'a, powiemy, że problematyka metafory wchodzi w zakres nie tylko teorii z n a c z e n i a, lecz również teorii w a r t o ś c i. De Saussure, gdy uprawomocnia to rozróżnienie, postuluje konieczność skrzyżowania osi synchronicznej i osi diachronicznej we wszystkich naukach o wartości, ale też tylko w nich. Rozwija przeto analogię między ekonomią a językoznawstwem:

dwoistość, o której mówimy (synchronia/diachronia), narzuca się już kategorycznie naukom ekonomicznym. W nich, odmiennie od tego, co się działo w poprzednich przypadkach, ekonomia polityczna i historia ekonomii stanowią dwie dyscypliny wyraźnie odgraniczone w obrębie tej samej nauki. <...> Postępując w ten sposób, jesteśmy posłuszni — przy czym nie zdajemy sobie z tego dobrze sprawy — wewnętrznej konieczności: otóż podobna konieczność zmusza nas do rozbicia językoznawstwa na dwie części, z których każda kieruje się swymi własnymi zasadami. Tu bowiem, podobnie jak w ekonomii politycznej, stajemy wobec pojęcia wartości; w obu tych naukach chodzi o system równoważników między rzeczami różnego rodzaju: w pierwszej jest to praca i płać, w drugiej — element znaczony i element znaczący<sup>12</sup>.

Chcąc zdefiniować pojęcie wartości, zanim jeszcze zostanie ono spreycyzowane jako wartość ekonomiczna czy wartość językowa, de Saussure opisuje jego najogólniejsze cechy, które będą mogły zapewnić — dzięki podobieństwu lub proporcjonalności — przejście metaforyczne lub analogiczne od jednego porządku do drugiego. Raz jeszcze okazuje się, że metaforyzacja przez analogię jest konstytutywna tak dla obu porządków [ekonomii i językoznawstwa], jak i dla stosunku między nimi.

Pięciofrankowa moneta znowu służy za przykład:

---

takimi. W innych językach współczesnych sprawa przedstawia się zupełnie tak samo. Jeżeli święty Maks poważnie zamierza wyzyskać tę dwuznaczność, to może bardzo łatwo dokonać szeregu nowych świetnych odkryć ekonomicznych, nie umiając ani słowa z ekonomii. I rzeczywiście — przytaczane przezeń nowe fakty ekonomiczne, które dalej zarejestrujemy, pozostają całkowicie w kręgu tej synonimiki”.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Introduction théorique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*. W: *Le Livre du philosophe*. Trad. A. K. Marietti. Aubier-Flammarion, s. 181—182. Ten motyw zatarcia, zblaknięcia obrazu odnajdziemy również w *Traumdeutung* (s. 302), ale nie tyle u Freuda, co u Nietzschego, motyw ów określa w sposób jednoznaczny i jednostronny teorię metafory. Ta ostatnia włączona jest w bardziej ogólną agonistykę.

<sup>12</sup> F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*. Tłumaczyła K. Kasprzyk. Warszawa 1961, s. 89.

A przecież wyjaśnienie tego zagadnienia (stosunku znaczenia do wartości) jest rzeczą konieczną, w przeciwnym bowiem razie narażamy się na niebezpieczeństwo zredukowania języka do zwykłej nomenklatury. (...) Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy przede wszystkim stwierdzić, że nawet poza obrębem języka, jak się zdaje, wszystkie wartości rządzą się tą paradoksalną zasadą: składają się one zawsze:

1. z rzeczy niepodobnej, dającej się wymienić na tę rzecz, której wartość mamy określić;

2. z rzeczy podobnych, które można porównać z tą rzeczą, o której wartość nam chodzi.

Oba te czynniki są niezbędne, aby mogła zaistnieć wartość. Tak więc dla oznaczenia, ile jest warta moneta pięciofrankowa, musimy wiedzieć: a) że można ją wymienić na określoną ilość czegoś innego, na przykład chleba; b) że można ją porównać z podobną wartością tego samego systemu, na przykład z monetą jednofrankową czy też z monetą innego systemu (dolarem itp.). Tak samo (podkreślenie moje) wyraz może być wymieniony na coś niepodobnego: wyobrażenie; poza tym może być porównany z inną rzeczą tego samego rodzaju: z drugim wyrazem. Wartości jego nie da się więc ustalić, gdy ograniczymy się do stwierdzenia, że może być „wymieniony” na takie czy inne pojęcie, czyli że ma takie czy inne znaczenie; trzeba ponadto porównać go z wartościami podobnymi, z innymi wyrazami stojącymi w opozycji względem niego. Zawartość jego jest prawdziwie określona dopiero za pomocą tego, co istnieje poza nim. Stanowiąc część systemu, wyraz przybiera nie tylko znaczenie, lecz także i przede wszystkim wartość, a to już zupełnie co innego<sup>13</sup>.

Wartość, złoto, oko, słońce itd. wciągnięte są, i wiemy to od dawna, w ruch tych samych tropów. Ich wymiana odbywa się przede wszystkim w retoryce i w filozofii. Uwaga de Saussure'a umieszczona na tej samej stronie da się przeto porównać z wersją Polifila („tchnienie usiadło”, „boski ogień, źródło i ognisko życia” itd.). Przypomina nam ona, że rzecz najnaturalniejsza, najbardziej uniwersalna, najbardziej realna, najjaśniejsza, odniesienie najbardziej zewnętrzne — słońce, od chwili, w której wchodzi (a wchodzi z a w s z e) w proces aksjologicznej i semantycznej wymiany, nie wymyka się całkowicie ogólnemu prawu wartości metaforycznej:

Wartość jakiegokolwiek składnika jest określona tym wszystkim, co go otacza; nie ma takiego wyrazu — nawet jeśli chodzi o wyraz oznaczający słońce — którego wartość można by natychmiast ustalić, jeśli się nie weźmie pod uwagę tego wszystkiego, co znajduje się wokół niego; są języki, w których nie da się w żaden sposób powiedzieć „usiąść na słońcu”.

W tym samym kontekście — ale nie ograniczając się do niego — należałoby na nowo odczytać<sup>14</sup> wszystkie teksty Mallarmégo poświęcone językoznawstwu, estetyce i ekonomii politycznej, wszystko, co napisał o znaku złoto, wygrywającym w tekście efekty przeciwieństw między

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 122—124.

<sup>14</sup> Podąłem taką interpretację w *La Double séance* (II). W: *La Dissémination*. Paris 1972.

tym, co właściwe i przenośne, metaforyczne i metonimiczne, między formą i treścią, składnią i znaczeniem, słowem mówionym i słowem pisanym, „nadmierem” i „niedostakiem”. Należałoby zwrócić szczególną uwagę na tę stronę, która uzasadnia tytuł *Złoto* w „fantasmagorycznych zachodach słońca”.

### Więcej metafory

Egzerga zatarta, jak więc odszyfrować w tekście filozoficznym figurę, zwłaszcza metaforę? Nikt nigdy nie udzielił na to pytanie odpowiedzi w jakimś systematycznym traktacie i jest to, rzecz jasna, fakt znaczący. Zamiast ryzykować tutaj prolegomena do jakiejś przyszłej metaforyki, spróbujmy raczej uchwycić zasadniczy warunek niemożliwości takiego zamiaru. Najsłabsze, najbardziej abstrakcyjne ograniczenie byłoby następujące: z racji swoich istotnych właściwości metafora pozostaje klasycznym filozofemem [*philosophème*], pojęciem metafizycznym. Jest więc uwięziona w sferze, którą ogólna metaforologia filozoficzna chciałaby opanować. Metafora wywodzi się z sieci filozofemów, które same odpowiadają tropom lub figurom, są im współczesne i systemowo z nimi zestrojone. Ta warstwa tropów „ustanawiających”, ten pokład „pierwszych” filozofemów (założmy, że cudzysłowy są tu wystarczającym środkiem ostrożności) nie włada samym sobą. Nie może sobą zawładnąć, ponieważ sam siebie zrodził, rośnie na swoim gruncie, podtrzymywany jest przez swą własną podstawę. Cała ta warstwa zatem ulega zniesieniu za każdym razem, gdy któryś z jej wytworów — w tym przypadku pojęcie metafory — na próżno usiłuje podporządkować sobie całą sferę, do której pojęcie to przynależy. Gdybyśmy chcieli uchwycić i poklasyfikować wszystkie możliwe metafory filozoficzne, przynajmniej jedna metafora zawsze pozostawałaby wyłączona poza system: przynajmniej ta, bez której nie można by stworzyć pojęcia metafory, tzn. dopowiadając rzecz do końca, metafora metafory. Ta metafora „*in plus*”, pozostając poza polem, które właśnie ona pozwala opisać, wyrывa się czy wyabstrahowuje się z tego pola, wymyka się z niego i w ten sposób w polu mamy jakby jedną metaforę „*in minus*”. Z powodu, który moglibyśmy nazwać skrótowo suplementarnością tropów, superata staje się mankiem i taksonomia czy historia filozoficznych metafor nigdy nie zostanie zbilansowana. [...]

Aby to wykazać, wyobraźmy sobie jak miałyby wyglądać taki historyczny i systemowy zarazem wykaz metafor filozoficznych. Najpierw trzeba by ustalić ściśle pojęcie metafory, starannie odróżnione — w ramach ogólnej tropologii — od wszystkich wyrażen, z którymi zbyt często się je miesza. Założmy tymczasowo, iż taka, definicja została przyjęta. Należy zatem stwierdzić, że do tzw. języka filozoficznego wprowadza się metaforę innego pochodzenia, albo raczej że znaczenia stają się metafo-

ryczne wówczas, gdy zostają przeniesione z ich właściwego miejsca. W ten sposób klasyfikowałyby się miejsce pochodzenia: istniałyby metafory biologiczne, organiczne, mechaniczne, techniczne, ekonomiczne, historyczne, matematyczne — geometryczne, topologiczne, arytmetyczne — (zakładając, iż mogą istnieć metafory matematyczne *sensu stricto*, problem, który trzeba jeszcze rozpatrzyć). Klasyfikacja ta, przyznająca zarówno indygenat, jak i prawo migracji, jest powszechnie uznana przez tych nielicznych, którzy badali metaforykę jakiegoś filozofa bądź konkretnego systemu.

Klasyfikując metafory według dziedzin, z których pochodzą, musimy koniecznie — i to się już zdarzyło — podzielić na dwa rodzaje wszystkie wypowiedzi „pożyczające”, czyli wypowiedzi źródłowe przeciwstawione wypowiedziom zapożyczonym, na takie, które wydają się same w sobie źródłowe<sup>15</sup>, i na takie, których przedmiot nie jest już źródłowy, naturalny, pierwotny. Pierwsze dostarczają metafor fizycznych, zwierzęcych, biologicznych, drugie — metafor technicznych, ekonomicznych, kulturowych, społecznych itd. To przeciwstawienie źródeł pochodzenia metafor (na *physis* i *techne* albo na *physis* i *nomos*) jest stosowane wszędzie. Zasada tego podziału nie zawsze jest wprost ujawniana. Niekiedy chce się zerwać z tradycją. Wynik jest taki sam. Powyższe zasady taksonomii nie wynikają z jakiejś szczególnej metodologii. Określa je pojęcie metafory oraz system metafor (np. przeciwstawienie źródła pochodzenia, *etymonu*, tego, co własne, temu, co inne). Dopóki zatem pojęcie metafory nie zostanie określone, to sama reforma metodologiczna nic nie wskóra. Np. Pierre Lousi w swojej pracy *Les Métaphores de Platon* zapowiada, że nie będzie porządkował metafor wedle modelu klasyfikacji „genealogicznej” ani migracyjnej. Woli — jak powiada — badać zasadę wewnętrznego powiązania metafor, aniżeli zajmować się kwestią zewnętrznego kryterium, jakim jest miejsce ich pochodzenia. Chodziłoby więc o to, by kierować się intencjami autora, tym, co autor chce powiedzieć, tym, co znaczy gra figur. Zamysł, zdawałoby się, tym bardziej uprawniony, że mamy tu do czynienia z dyskursem filozoficznym bądź uważanym za filozoficzny; przeto ważna jest, jak wszyscy wiemy, znacząca treść, sens, intencja prawdy itd. Dla każdego, kto chce odtworzyć platoński system metafor, wymogiem bezspornym jest zdanie sprawy z myśli Platona, jej znaczenia i jej wewnętrznej artykulacji. Bardzo szybko wszakże spostrzegamy, że wewnętrzna artykulacja nie jest artykulacją samych metafor, lecz idei „filozoficznych”, natomiast metafory odgrywają wyłącznie — nie bacząc na to, co chciałyby Louis —

<sup>15</sup> Takie, które najpierw spotyka się w przyrodzie, żądają jedynie, by je zerwać jak kwiaty. Kwiat zawsze jest młodością, najbliższą naturze i porankowi życia. Retoryka kwiatu np. u Platona ma zawsze taki sens. Zob. Platon: *Uczta*, 183e, 196ab, 203e, 210c; *Państwo*, 474e, 601b; *Polityka*, 273d, 310d itd.

rolę pedagogicznego ozdobnika. Natomiast ściśle filozoficzny układ myśli Platońskiej stanowi tu jedynie anachroniczną projekcję. Rozważmy najpierw kwestię metody:

Metoda tradycyjna w tego rodzaju badaniach polega na grupowaniu obrazów wedle dziedzin, z których autor je zaczerpnął. Metoda ta może być ostatecznie odpowiednia w odniesieniu do poety, dla którego obrazy są jedynie ozdobnikami, których piękno świadczy o wyjątkowym bogactwie wyobraźni. W takim przypadku niezbyt troszczymy się o głębszy sens metafory lub porównania, przede wszystkim bowiem interesuje nas ich oryginalny blask. Otóż wartość obrazów Platońskich nie polega tylko na ich świętości. Każdy badacz wnet dostrzeże, że nie są one zwykłymi ozdobnikami, lecz że celem ich jest wyrazić idee lepiej niż za pomocą długiego wywodu<sup>16</sup>.

Jest to ujęcie paradoksalne i zarazem tradycyjne. Rzadko metaforę poetycką traktuje się jako nieistotny ornament, zwłaszcza aby ją przeciwstawić metaforze filozoficznej. Rzadko uważa się, że dlatego właśnie zasługuje ona na badanie dla samej siebie i że ma własną tożsamość tylko z racji zewnętrżności *signifiant*. Natomiast nic nie jest bardziej klasyczne niż ta „ekonomiczna” teoria metafory przeznaczonej do oszczędzenia „długiego wywodu”<sup>17</sup> i będącej najpierw porównaniem. Louis jednakże utrzymywał, że przeciwstawia się tradycji:

<sup>16</sup> P. Louis, *Les Métaphores de Platon*. Rennes 1945, s. 13—14.

<sup>17</sup> Metafora i inne figury, zwłaszcza porównanie, są jednorodne; różnią się jedynie stopniem rozwinięcia. Najkrótsza ze słownych figur, metafora, jest spośród wszystkich innych również najogólniejsza i najoszczędniejsza. Ta oszczędnościowa teoria może powoływać się na Arystotelesa (*Retoryka*, ks. III, 4, 1406b. W: *Trzy stylistyki greckie. Arystoteles, Demetriusz, Dionizjusz*. Przełożył i opracował W. Małyda. Wrocław 1953, s. 16. BN II 75): „Także porównanie jest przenośnią, gdyż różnica jest mała. Kiedy poeta mówi o Achillesie: »jak lew runął«, jest to porównanie; jeśli zaś mówi »lew runął«, jest to przenośnia”.

Ten sam motyw pojawia się u Cycerona (*Mowca*. W: *Pisma krasomowcze i polityczne Marka Tuliusza Cycerona*. Przełożone przez E. Rykaczewskiego. Poznań 1873; *Rozprawa o stylu* [...] Z łacińskiego na polski język przez K. Żukowskiego przełożona. Wilno 1838), u Kwintyliana (*Institutio oratoria*, VIII, 6, § 4), u Condillaca (*De l'art d'écrire*, II, 4), u Hegla (*Wykłady o estetyce*. Przekład J. Grabowskiego i A. Landmana. Objasnieniami opatrzył A. Landman. Warszawa 1964, t. I, s. 643): „Pomiędzy przenośnią z jednej a porównaniem z drugiej strony można umieścić obraz. Łączy go bowiem z przenośnią tak ściśle pokrewieństwo, że jest to właściwie tylko obszerna przenośnia, która staje się dzięki temu bardzo podobna do porównania”. Wątek ten jest ciągle żywy (J. Vendryes, *Język*. Tłumaczył K. Libera. Warszawa 1956, s. 170: „Przenośnia jest skróconym porównaniem”). Warte uwagi wydają się tu nie same rozważania na temat oszczędnościowej roli metafory, co mechaniczny charakter podawanych przez nie wyjaśnień (skrót, oszczędność w ilości, skrócenie czasu i przestrzni itd.). Z drugiej strony owo prawo oszczędności funkcjonuje w tym przypadku nie tyle w samym procesie tworzenia figur, co w relacji między figurami już utworzonymi. Oszczędność w procesie tworzenia figur nie mogłaby być równie mechaniczna i zewnętrzna. Powiedzmy, że nadmierny ozdobnik nigdy nie jest niepotrzebny albo że to, co niepotrzebne, zawsze się może przydać. Nie mamy tutaj

Jeżeli potrzebne jest kryterium pozwalające odróżnić metaforę od porównania, powiedziałbym raczej, że porównanie jest zawsze czymś w rodzaju przystawki, z której łatwo zrezygnować, natomiast metafora jest dla sensu zdania czymś absolutnie niezbędnym<sup>18</sup>.

Oszczędnościowa procedura skracania nie dokonałaby się więc na jakiejś innej figurze, lecz bezpośrednio na wyrażeniu „idei”, sensu, z którymi metaforę łączyłaby więc wewnętrzna i istotna. Dzięki tej więzi właśnie metafora przestałaby być ozdobnikiem, przynajmniej „ozdobnikiem zbędnym” (niniejszy pogląd ma jako motto następującą sentencję Fénelona: „Każdy ozdobnik, który jest tylko ozdobnikiem, jest zbędny”). Nie ma nic zbędnego w tym drogocennym ozdobniku, jakim jest metafora; nic nie obciąża nieuchronnego rozwoju idei, naturalnego rozszerzania się sensu. Z żelazną logiką wynika z tego, że tak rozumiana metafora będzie bardziej „zbędna” niż kiedykolwiek, albowiem utożsamiając się z tym, co ją podtrzymuje, czyli ze znaczoną ideą, nie mogłaby się od niej odróżnić, a jeśli to tylko pod warunkiem opadnięcia jako znak „nadwyżkowy” i natychmiast zwiędły. Celem metafor znajdujących się poza sferą myślenia, należących do „wyobraźni”

jest wyrazić myśli lepiej niż drogą długiego wywodu. W tej sytuacji wydało mi się rzeczą interesującą zbadać, co to są za idee, co doprowadziło mnie do tego, że w miejsce klasyfikacji tradycyjnej wybrałem metodę inną, którą posłużył się już F. Dornseiff w swoim studium o stylu Pindara<sup>19</sup>. Metoda ta polegająca na grupowaniu metafor wedle wyrażanych przez nie idei ma tę wielką przewagę nad metodą tradycyjną, że pozwala uchwycić sposób myślenia pisarza zamiast interesować się wyłącznie jego wyobraźnią. Pozwala również, ściśle

---

ani czasu, ani miejsca, by przeanalizować tę stronę z *Vases communicants* (1932), na której Breton, dbały o retoryczne równoważniki zagęszczania bądź przemieszczania słów i o ich oszczędność, zastanawia się nad ozdobnikiem: „Niewątpliwie mam »kompleks« krawata. Nienawidzę tego przedziwnego ozdobnika męskiego garnituru. Od czasu do czasu zarzucam sobie (i usiłuję wytłumaczyć to psychoanalitykom), że poświęcam się tak nędznemu zajęciu jak wiązanie każdego ranka przed lustrem tego skrawka materiału, który ma jeszcze uwydatnić coś równie idiotycznego jak kłapy marynarki. To po prostu peszy. Tak jak automaty na monety, pokrewne dynamometrowi, na którym zwycięsko ćwiczy Nadsamiec Jarry’ego (»Przybywaj, o Pani!«), otóż tak jak owe automaty przez zniknięcie żetonów w szparze symbolizują seksualność i metonimicznie — część za całość — kobietę, tak samo — wiem o tym dobrze i nie byłbym zdolny udawać przed sobą czego innego — krawat wedle Freuda (*La Science des rêves*, s. 53) jest jedynie figurą penisa. Obrazuje go »nie tylko dlatego, że zwisa i że jest charakterystyczny dla mężczyzny, lecz dlatego, że można go wybrać wedle swego upodobania, którego to wyboru natura, na nieszczęście, odmówiła mężczyźnie«. Zob. także s. 66 n. w sprawie „zagęszczania” oraz stosowania „tego prawa skrajnego skrótów, które nadało współczesnej poezji jedną z jej najbardziej charakterystycznych cech”.

<sup>18</sup> Louis, *op. cit.*, s. 4. Louis korzysta tutaj z następujących prac: W. B. Stanford, *Greek Metaphor*. Oxford 1936. — H. Konrad, *Études sur la métaphore*, Paris 1939.

<sup>19</sup> F. Dornseiff, *Pindars Stil*. Berlin 1921.



określając sens każdego obrazu, dostrzec w niektórych dialogach metaforę przewodnią, którą autor „snuje” przez całe swoje dzieło. Wreszcie ma tę zaletę, że pozwala zauważyć ewolucję w stosowaniu metafor, pokazując obrazy nowe, pojawiające się w różnych dialogach przy wyrażaniu tej samej idei. Słowem metoda ta nie zaspokaja wyłącznie potrzeby klasyfikowania, lecz pozwala także lepiej zbadać rolę i wartość obrazów<sup>20</sup>.

Aby nie traktować metafory jako ozdobnika ze sfery wyobraźni czy retoryki, aby powrócić do wewnętrznej artykulacji języka filozoficznego, Louis sprowadza figury do sposobów „wyrażania” idei. Byłaby to w najlepszym razie akceptacja immanentnych badań strukturalnych przenoszących do retoryki (ale czy jest to w ogóle możliwe?) metodę M. Guéroulta czy też, mówiąc dokładniej, program V. Goldschmidta<sup>21</sup> (cytuując definicję paradygmatu z *Polityki*, 278c, Louis posuwa się do następującego stwierdzenia: „Wystarczy zastąpić *paradeigma* przez *metaphora*, aby otrzymać platońską definicję metafory”) <sup>22</sup>. Jednakowoż w tym przypadku za uzasadnieniem metodologicznym kryje się cała filozofia, której racje nigdy nie są badane: na metaforze spoczywa ciężar *w y r a ż a n i a i d e i*, wydobycia czy też przedstawienia treści pewnej myśli, którą oczywiście nazwie się „ideą”, jak gdyby każde z tych słów czy pojęć nie miało długiej historii (do której należy również Platon) i jak gdyby cała metaforyka czy ogólniej tropika nie odcisnęła na nich pewnych śladów. Autor, pełen rzekomego szacunku dla Platońskich rozróżnień, dzieli swą pracę na dwie wielkie części: *Poszukiwanie* i *Doktryna*, oraz dziewięć rozdziałów: *Działalność umysłu (refleksja i twórczość)*, *Dialektyka*, *Dyskurs*, *Człowiek*, *Dusza*, *Teoria poznania*, *Moralność*, *Życie społeczne*, *Bóg i świat*. Ileż anachronicznych kategorii i architektonicznych gwałtów narzuconych, pod pretekstem wierności, myśli Platona, który zalecał szacunek dla artykulacji żywego organizmu, a więc również dyskursu. Z faktu, że rozróżnienia te nie mają poza platonizmem żadnego sensu, nie wynika jeszcze, że można je z powrotem stosować wobec systemu Platona. Rozróżnienia te wreszcie nie zwalniają autora od dołączenia w aneksie wykazu ułożonego według kryterium tych opozycji, które ustaliliśmy nieco wyżej (*physis/nomos*, *physis/techne*). Natomiast tytuł aneksu brzmi: *Wykaz metafor i porównań ułożony według dziedzin, z których Platon je zapożyczył*. I. *Natura*; II. *Człowiek*; III. *Spółeczeństwo*; IV. *Odniesienia mitologiczne, historyczne i literackie*.

Czerpie się więc z jakiegoś oderwanego języka filozoficznego kryteria klasyfikacji metafor filozoficznych. Byłoby to być może usprawiedliwione, gdyby figury te stosowane były z całą premedytacją przez autora, który utożsamiałby się z systemem, bądź też wówczas, gdy mielibyśmy

<sup>20</sup> Louis, *op. cit.*, s. 14.

<sup>21</sup> V. Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*. P.U.F., 1947. Zob. zwłaszcza rozdz. III, *Paradigme et métaphore*, s. 104—110.

<sup>22</sup> Louis, *op. cit.*, s. 5.

do czynienia z opisem filozoficznej retoryki podporządkowanej jakiejś autonomicznej teorii stworzonej przed i poza jej językiem i posługującej się tropami tej teorii jako narzędziami. Niewątpliwie „platoński” ideał filozofii realizował się w tej przestrzeni, którą Platon ustanowił między filozofią czy dialektyką z jednej strony a retoryką (sofistyką) z drugiej. Właśnie tę przestrzeń i tę hierarchię musimy tu, pośrednio lub bezpośrednio, przeanalizować.

Omawiane wyżej trudności zwiększają się jeszcze, gdy rzecz dotyczy tropów „archaicznych”, które przypisały pojęciom „podstawowym” (*theoria, eidos, logos* itd.) określenia zaczerpnięte z języka „naturalnego”. I już znaki (słowa/pojęcia) występujące w powyższym zdaniu, poczynając od pojęcia tropu i *arche*, mają swój ciężar metaforyczny. Kategorie takie jak pojęcie, podstawa, teoria są metaforyczne i nie poddają się żadnej meta-metaforyce. Nie upieramy się przy metaforze wzrokowej, wedle której słońce umożliwia wszelki teoretyczny punkt widzenia. Pojęcie podstawy [*le fondamental*] odpowiada pragnieniu gruntu twardego i ostatecznego, terenu budowli, ziemi podtrzymującej sztuczną strukturę. Kategoria ta ma swoje dzieje, których interpretację zaproponował Heidegger<sup>23</sup>. Wreszcie pojęcie pojęcia nie może nie zachować (nawet jeśli się doń nie sprowadzi) schematu gestu panowania, biorąc, podtrzymując, pojmując i chwytając rzecz jako przedmiot. Zarówno w łacinie, jak w niemieckim. Zauważył to Hegel i mimochodem zdefiniował nasz problem, czy raczej określił go w wypowiedzi wyrażającej zarazem jego własną spekulatywną i dialektyczną logikę:

Główne zastosowanie znajduje przenośnia w zwrotach językowych, które rozpatrzeć tu możemy z następujących punktów widzenia:

a) Po pierwsze każdy język posiada już sam przez się znaczną ilość przenośni. Powstają one w taki sposób, że jakiś wyraz, który pierwotnie oznacza rzecz czysto zmysłową, przeniesiony zostaje na sferę duchową. „Ujmować (*fas-*

<sup>23</sup> Przedstawiając swoją teorię hypotypozy, I. Kant (*Krytyka władzy sądenia*. Przełożył oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Gałęcki. Tłumaczenie przejrzał A. Landman. Warszawa 1964, s. 300—302) odwołał się do przykładu „podstawy”. Hypotyzoza może być schematyczna (bezpośrednie przedstawienie unaoczniające pojęcie intelektu) albo symboliczna (pośrednie przedstawienie unaoczniające pojęcie czystego rozumu). „Sprawę tę mało jeszcze dotąd analizowano, choć bardzo zasługuje na głębsze zbadanie, nie tu jednak miejsce na zatrzymywanie się nad tym. Nasz język pełen jest tego rodzaju przedstawień unaoczniających opartych na analogii, wskutek czego wyraz nie zawiera właściwego schematu dla pojęcia, lecz jedynie symbol dla refleksji. I tak np. słowa »podstawa« (podpora, fundament), »zależać« (za czymś leżeć), »wypływać« z czegoś (zamiast wynikać), »substancja« (czyli jak wyraża się Locke: nosiciel akcydensów) oraz niezliczone inne słowa nie są hypotypozami schematycznymi, lecz symbolicznymi i wyrażają pojęcia nie za pośrednictwem bezpośredniej naoczności, lecz tylko na podstawie analogii do niej, tzn. przez przeniesienie refleksji o pewnym przedmiocie naoczności na zupełnie inne pojęcie, któremu, być może, żadna dana naoczna nigdy nie może bezpośrednio odpowiadać”.

sen)”, „pojmwować (*begreifen*)” i inne czasowniki odnoszące się do wiedzy posiadają, jeśli chodzi o ich właściwe znaczenie, treść całkowicie zmysłową, która zostaje jednak później porzucona i zastąpiona przez znaczenie duchowe. Sens pierwotny jest zmysłowy, późniejszy — duchowy.

b) Stopniowo wszakże zanika moment metaforyczny przy posługiwaniu się takim słowem, które na skutek przyzwyczajenia przestaje być wyrazem niewłaściwym i staje się właściwym; przyzwyczajenie bowiem, by w obrazie widzieć zawsze znaczenie, prowadzi do tego, że obraz i znaczenie przestają z czasem różnić się od siebie, a obraz zamiast konkretnego oglądu podaje nam bezpośrednio samo tylko abstrakcyjne znaczenie. Jeżeli np. mamy użyć wyrazu „ujmowanie” w znaczeniu duchowym, to nie przychodzi nam nawet na myśl wyobrażać sobie przy tym jakiegoś zmysłowego chwytu ręką. W językach żywych łatwo jest stwierdzić różnicę pomiędzy przenośniami rzeczywistymi a takimi, które przez stałe używanie spadły do poziomu wyrazów właściwych; w językach martwych natomiast sprawia to trudność, gdyż sama etymologia nie może tu niczego ostatecznie rozstrzygać. Chodzi tu bowiem nie o pierwotne pochodzenie wyrazu i dalszy jego rozwój językowy w ogóle, lecz głównie o to, czy jakiś wyraz, który zdaje się malowniczo coś opisywać i unaoczniać, nie stracił już w żywej praktyce językowej, wskutek zastosowania go w sferze duchowej, swego pierwotnego zmysłowego znaczenia i nie wzniósł się do znaczenia wyłącznie duchowego<sup>24</sup>.

Pojęciu używania się (*Abnutzung*), którego implikacje już przeanalizowaliśmy, odpowiada tutaj opozycja między metaforami rzeczywistymi i metaforami zatartymi. Tego rodzaju rozróżnienie pojawia się niemal zawsze w rozważaniach o metaforze filozoficznej: istnieją metafory wygasłe, którymi można się w ogóle nie zajmować, ponieważ autor o nich nie myślał, a efekt metaforyczny badany jest w polu świadomości. Rozróżnieniu na metafory rzeczywiste i metafory wygasłe odpowiada tradycyjne przeciwstawienie metafor żywych i metafor martwych<sup>25</sup>. Przede wszystkim proces metaforyzacji (powstawanie, a następnie zacieranie się metafory, przejście — za pomocą odwrócenia figur — od właściwego sensu zmysłowego do właściwego sensu duchowego) nie jest niczym innym jak procesem idealizacji. Kategorią rządzącą idealizmem dialektycznym jest *zniesienie* (*Aufhebung*), tzn. pamięć, która wytwarza znaki, interioryzuje je (*Erinnerung*), tworząc, niszcząc i zachowując zarazem odbieraną zmysłami zewnętrzną. Schemat ten wydobywa na jaw — po to, by ją uświadomić i rozwiązać — opozycję natura/duch, natura/historia oraz natura/wolność, opozycję, która wywodzi się z przeciwstawienia między *physis* a tym, co nie ma charakteru fizycznego, oraz związana jest z opozycją zmysłowe/duchowe, zmysłowe/inteligibilne, zmy-

<sup>24</sup> Hegel, *op. cit.*, t. 1, s. 636—637 (podkreślenie moje). Analogiczne rozważania na temat figur przywłaszczających znajdziemy u P. Valéry'ego w *Discours aux Chirugiens*. W: *Oeuvres*. Éd. de la Pléiade, t. 2, s. 919. Zob. także rozdział *Qual Quelle* w książce, w której mieści się niniejszy tekst.

<sup>25</sup> Opozycję tę analizuje Th. Spoerri w *La puissance métaphorique de Descartes* (Colloque de Royaumont 1957. Éd. de Minuit) oraz Ch. Perelman i L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation* (P.U.F., 1958).

słowe/sensowne (*sinnlich/Sinn*). Nigdzie system ten nie jest bardziej wyraźny niż u Hegla. Opisuje on pole możliwości metafizyki, do której należy również w ten sposób określone pojęcie metafory<sup>26</sup>.

Założmy wstępnie, że przyjmujemy te opozycje i że można na nich oprzeć program ogólnej metaforyki filozoficznej. Klasyfikując metafory genetyczne [*métaphores d'origine*] (naturalne), wkrótce znowu będziemy zmuszeni uciec się do mitologii czterech żywiołów. Tym razem nie idzie o rodzaj psychoanalizy wyobraźni materialnej, odnoszącej się do dość nieokreślonego zespołu, lecz o analizę retoryczną tekstu filozoficznego, przyjmując, że dysponujemy niezbitymi kryteriami, które pozwalają zidentyfikować dany tekst jako filozoficzny. Następnie nie można będzie uniknąć skrzyżowania tej ostatniej klasyfikacji dziedzin pochodzenia metafor z siatką bardziej ogólną, która ujmuje już nie tylko elementarne sfery zjawisk (tego, co się jawi), lecz także sfery receptywności, sfery zmysłowości. Oprócz tekstów matematycznych, co do których nie bardzo wiadomo, jak mogłyby dostarczać metafor *sensu stricto* (teksty te nie są związane z żadną określoną sferą ontyczną, nie mają zmysłowej treści empirycznej), wypowiedzi ze wszystkich innych dziedzin, o ile tylko nie są czysto formalne, dostarczają językowi filozoficznemu zmysłowych treści metaforycznych. Istnieje więc pokusa, by dzielić owe treści zgodnie z klasycznymi kategoriami zmysłowości. Zwykle przeto mówi się o metaforach wzrokowych, słuchowych, dotykowych (wchodzi tu także problematyka poznania), a nawet, choć rzadziej — co nie jest bez znaczenia — o metaforach węchowych<sup>27</sup> i smakowych.

<sup>26</sup> Wyjaśnia to brak zaufania, jaki przejawiał Heidegger (*Der Satz vom Grund*. Günther Neske, Pfullingen 1957) w stosunku do pojęcia metafory. Kładzie on szczególny nacisk na opozycję zmysłowe/niezmysłowe, która przecież, choć niezwykle ważna, nie jest cechą jedyną, ani najistotniejszą, ani najlepiej określającą metaforę. „Wystarczy tu następująca uwaga: ponieważ nasze słyszenie i widzenie nigdy nie są jedynie prostym odbiorem zmysłowym, nie należy zatem więcej twierdzić, że traktowanie myśli jako uchwyconej przez słuch (*als Er-hören*) i wzrok (*Er-blicken*) jest jedynie metaforą (*Übertragung*), przekształceniem tego, co rzekomo zmysłowe, w to, co niezmysłowe. Pojęcie »przekształcenia« i metafory (*Metapher*) oparte jest na rozróżnieniu, by nie rzecz — rozdzieleniu tego, co zmysłowe i niezmysłowe, jako dwóch dziedzin, z których każda istnieje dla siebie. Ustalony w ten sposób podobny rozdział między tym, co zmysłowe, i tym, co niezmysłowe, między tym, co fizyczne, i tym, co нефизyczne, jest podstawową cechą tego, co się nazywa „metafizyką”, i stanowi istotny rys myśli zachodniej. Skoro tylko uzna się, że owo rozróżnienie między tym, co zmysłowe, i tym, co niezmysłowe, jest niewystarczające, myślenie metafizyczne traci swój autorytet. Gdy tylko dostrzeże się owo ograniczenie metafizyki, automatycznie zanika determinująca funkcja (*massgebende Vorstellung*) »metafory«. Określa ona zwłaszcza sposób, w jaki przedstawiamy sobie byt języka. Dlatego właśnie często uciekamy się do metafory jako środka pomocniczego przy interpretacji dzieł poetyckich czy — ogólniej — artystycznych. Metaforyka istnieje jedynie w ramach metafizyki”.

<sup>27</sup> E. B. de Condillac, *Traktat o wrażeniach*. Z francuskiego przełożyła W. Wojciechowska. Warszawa 1958, s. 7: „Zdawało nam się, że należy zacząć

Jednakże tej empirycznej estetyce treści zmysłowych musi odpowiadać, jako warunek jej możliwości, transcendentalna i formalna estetyka metafor. Zaprowadzi nas ona ponownie ku apriorycznym formom przestrzeni i czasu. W istocie, czyż — od Platona po Husserla — nie nazywa się zazwyczaj metaforami temporalizującymi te metafory, które odnoszą się do słuchu nie tylko w sensie muzycznym, ale także odwołują się do usłyszenia, zrozumienia itd.? Nietzsche do tego stopnia rozszerza granice tego, co metaforyczne, że każdej głosowej wypowiedzi przypisuje moc metafory: czy aby nie przenosi się tu w czas mówienia tego, co jest w nim heterogeniczne?<sup>28</sup> I odwrotnie, czyż nie mówi się często, że każda wypowiedź metaforyczna jest specjalizująca wówczas, gdy pozwala wyobrazić sobie, zobaczyć, dotknąć? Bergson nie był odosobniony w swoim braku zaufania do metafor przestrzennych.

Jak dokonać tej ostatniej regresji? Jak stosować tę ostatnią opozycję przestrzeni i czasu, nie dotykając zarazem sedna tradycyjnego problemu filozoficznego (z tą transcendentalną estetyką oraz apriorycznymi formami czystej zmysłowości związany jest problem metafor matematycznych)? Skąd możemy wiedzieć, co oznacza temporalizacja i spacja pewnego sensu, pewnego idealnego przedmiotu, pewnej inteligibilnej treści, jeżeli nie zostało wyjaśnione, co znaczą „przestrzeń” i „czas”? A jak to wyjaśnić, zanim określimy, czym jest *logos* lub oznaczanie, *logos*, który spacio-temporalizuje, sam w sobie, wszystko, co wypowiada? co to jest *logos* jako metafora?

Już przeciwieństwa między sensem (*signifié* poza czasem i przestrzenią, jako sens i jako treść) a *signifiant* metaforycznym (przeciwieństwa

---

od powonienia, ponieważ ze wszystkich zmysłów ten zdaje się najmniej wzbogacać nasz umysł”.

<sup>28</sup> Sprowadzałyby się to, w sposób zresztą dość zdumiewający, do uznawania każdego *signifiant* za metaforę *signifié*, wówczas gdy w klasycznym rozumieniu metafory mamy tylko zastąpienie jednego *signifiant* przez inne, tzn. taką sytuację, w której *signifié* staje się również *signifiant* innego *signifié*. Czy chwyt Nietzschego nie polega tutaj na przypisaniu każdemu składnikowi dyskursu miana metafory, w miejsce tego, co klasyczna retoryka traktowała — w sposób zresztą równie dziwny — jako figurę szczególną, mianowicie jako metonimię znaku? Ta ostatnia polega, jak mówi Du Marsais (*Traité des tropes*, rozdz. II), na braniu „znaku za rzecz oznaczaną”. Zajmuje ona ostatnie miejsce na ustalonej przez Du Marsais liście pięciu rodzajów metonimii. Fontanier poświęca jej niecałą stroniczkę. Tłumaczy się to tym, iż użyty znak jest w danym przypadku częścią rzeczy oznaczanej, nie zaś samym twórczym figur dyskursu. Podane przykłady są przede wszystkim przykładami znaków symbolicznych, a nie arbitralnych (berło jako znak godności króla, buława — marszałka, kapelusze — kardynała, szabla na oznaczenie żołnierza, toga oznaczająca sędziego, „miecz oznaczający męczyznę i kądziel oznaczająca kobietę: przywilej przechodzący z miecza na kądziel oznacza przywilej, który przechodzi od mężczyzny na kobiety”).

tkwiące w tym składniku sensu, do którego należy całość metafory)<sup>29</sup> nawarstwiają się — to także metafora — w toku całych dziejów filozofii. Nie biorąc pod uwagę, że rozziew między sensem [*sens*] (*signifié*) a zmysłami [*sens*] (*signifiant*) ujawnia się w tym samym rdzeniu (*sensus*, *Sinn*). Można wraz z Heglem podziwiać hojność [*générosité*] tego pierwotnego pnia i spekulatywnie, dialektycznie badać tę tajemniczą przemianę znaczeń; zanim jednak zaczniesz stosować dialektyczne pojęcie metafory, trzeba koniecznie prześledzić ową podwójną transformację, która umożliwiła metaforę i dialektykę, pozwalając nazywać sensem [*sens*] to, co musi być obce zmysłom [*sens*].

Ogólna taksonomia metafor — a zwłaszcza metafor zwanych filozoficznymi — zakładałaby przeto rozstrzygnięcie najważniejszych problemów, które konstruują filozofię przez całe jej dzieje. W ten sposób metaforologia osiągnęłaby wobec dyskursu to, że rościłaby sobie pretensje do zdominowania go, że stworzyłaby go, opierając się na jawnej świadomości filozofa lub na systemowej bądź przedmiotowej strukturze jego tekstu; że odtworzyłaby oznaczanie [*vouloir-dire*] albo że rozszyfrowałaby symptom; że wyartykułowałaby lub nie metaforę idiomatyczną (właściwą jakiemuś filozofowi, systemowi lub szczególnemu korpusowi) z metaforyki ogólniejszej, bardziej wymagającej [*contraignante*], trwalszej. Pojęcie metafory wraz ze wszystkimi predykatami pozwalającymi określić jego zakres i rozumienie jest filozofemem.

Konsekwencja tego jest dwojaka i sprzeczna. Z jednej strony jest niemożliwe opanowanie z z e w n ą t r z metaforyki filozoficznej, gdy posługujemy się pojęciem metafory, które jest wytworem filozofii. Jedyne filozofia zdaje się zachowywać jakąś władzę nad swoimi metaforycznymi wytworami. Z drugiej wszakże strony, z tej samej racji, filozofia pozbawia się tego, co sobie daje. Skoro posługuje się narzędziami, które należą do jej własnej sfery, nie może zapanować nad swoją ogólną tropologią i ogólną metaforyką. Może je postrzegać tylko wokół ślepej plamy i ogniska głuchoty. Pojęcie metafory opisywałoby ów kontur, ale nie jest pewne, czy zdołałoby opisać również organizujący go ośrodek; to formalne prawo odnosi się do każdego filozofemu. Dzieje się tak z dwóch sumujących się powodów: 1) filozof nigdy nie odnajdzie w filozofemie tego, co w nim umieścił, a w każdym razie tego, co jako filozof chciał w nim umieścić; 2) podstawowe opozycje metaforologii (*physis/techne*, *physis/nomos*, zmysłowe/inteligibilne, przestrzeń/czas, *signifiant/signifié* itd.) ukonstytuowały się z biegiem historii języka metaforycznego, a ra-

<sup>29</sup> Ta skomplikowana struktura wywołuje wiele nieporozumień. Niektórych można uniknąć dzięki proponowanemu przez I. A. Richardsa (*The Philosophy of Rhetorics*. Oxford University Press, New York 1965, s. 100) rozróżnieniu na to, co podtrzymuje [*teneur*] metaforę, i to, co jest jej nośnikiem. *Sens*, znaczenie [*vouloir-dire*] (*meaning*) „musi być wyraźnie odróżnione od tego, co podtrzymuje metaforę”.

czej w toku procesu „tropizacji”. Choć nie możemy już określać tropów filozoficznych mianem metafor, to jednak nie tworzą one — i to z tych samych powodów — „właściwego” języka. Tylko przekroczywszy sferę różnicy między tym, co właściwe i niewłaściwe, można byłoby zdać sprawę z efektów i właściwości [*propriété*], i niewłaściwości [*non-propriété*]. Z definicji zatem nie istnieje kategoria ściśle filozoficzna pozwalająca określić pewną liczbę tropów, które uwarunkowały strukturację opozycji filozoficznych uważanych za „podstawowe”, „strukturujące”, „pierwotne”; tak samo stosują się do tej reguły te „metafory”, które jak np. słowa „trop” albo „metafora” stanowią rację takiej tropologii. Można by sobie pozwolić na zlekceważenie tego przedednia filozofii, zakładając, że sens, który te figury oznaczają, jest czymś całkowicie niezależnym od tego, co go niesie. Jest to teza filozoficzna, można by nawet powiedzieć, że jest to jedyna teza filozoficzna, ona bowiem tworzy pojęcie metafory, opozycję między tym, co właściwe, i tym, co niewłaściwe, istotne i przypadkowe, między oglądem i dyskursem, myślą i językiem, tym, co pojęciowe, i tym, co zmysłowe, itd.

Taka jest stawka. Ten zbiornik tropów i terminów prefilozoficznych — zakładając, że można doń dotrzeć (jak? — dotknąć, zobaczyć, zrozumieć?) — nie może mieć archeologicznej prostoty właściwego źródła, czystości historii początków. I wiemy też, że nie wchodzi w zakres ani filozoficznej retoryki, ani żadnej meta-filozofii, analogicznej do tej, którą Bachelard, psychoanalizując wyobraźnię materialną, nazywał meta-poetyką. Wiemy to już od chwili, w której poznaliśmy prawo suplementarności (między pojęciem i polem), traktowane jako całkowicie formalna konieczność. Przyjmijmy wstępnie to prawo za hipotezę. Spróbujmy ją zweryfikować, posługując się „przykładami”, i być może zarazem uda nam się wypełnić pojęcie metafory, prześledzić całą jej tradycję, tak filozoficzną, jak retoryczną, i uznać jednocześnie, że zasada jej przemian ogranicza jej plastyczność.

[...]

### Metafizyka zniesieniem metafory

I jakkolwiek wyznaczam w ten sposób dużą rolę tak mi sympatycznemu zastosowaniu metafory (ta figura retoryczna oddaje znacznie większe usługi ludzkim aspiracjom ku nieskończoności, niż zwykle wyobrażają sobie ludzie ulegli przesądom lub fałszywym ideom, co na jedno wychodzi), nie zmienia to faktu, że śmieszne usta rybaków pozostają nadal wystarczająco szerokie, żeby połknąć trzy kaszaloty. Ale powściągnijmy naszą myśl, bądźmy poważni i poprzestańmy na trzech małych słoniach, które się właśnie urodziły. [Lautréamont, *Pieśni Maldorora i Poezje*. Przekład, wstęp i przypisy M. Żurowskiego. Warszawa 1976, IV, s. 134]

Ogólnie biorąc, jest coś osobliwego w nieodpartej skłonności, która nam każe odnajdywać (a następnie wyrażać) podobieństwa i różnice ukryte w przyrodzonych właściwościach przedmiotów najbardziej sobie przeciwstawnych i niekiedy z pozoru najmniej odpowiednich do takich kombinacji, budzących miłe zaciekawienie i — rękę słowem honoru — bez najmniejszego trudu dających stylowi pisarza, który sobie funduje taką satysfakcję, niezwykle i niezapomniany wygląd puchacza pełnego dostojęstwa na wieki wieków [*ibidem*, V, s. 150].

Klasyczna retoryka nie może zatem zapanować nad całością, z której wyodrębnia się tekst filozoficzny. Nie tyle metafora znajduje się w tekście filozoficznym (ani w przyporządkowanym mu tekście retorycznym), co ten tekst w metaforze. Metafora przeto nie może już uzyskać miana metafizyki inaczej jak — by tak rzec — przez katachrezę, która przełamując filozoficzne złudzenie metafory, określa ją jako „metaforę nie-prawdziwą”.

Czy mimo to wciąż marzymy o jakiejś metafizologii, o dyskursie bardziej ogólnym, ale nadal filozoficznym dotyczącym metafor „pierwszego stopnia”, tych metafor nie-prawdziwych, które zainicjowały filozofię? Analizy zarysowujące się w ramach takiej meta-metaforyki nie byłyby pozbawione znaczenia. Sprowadzałyby się do przeniesienia w dziedzinę filozofii Bachelardowskiego programu „meta-poetyki”<sup>30</sup>. Jakie są granice takiego przekształcenia?

Pod tym względem Bachelard jest wierny tradycji: wcale nie uważa, iż metafora stanowi po prostu i zawsze przeszkodę w poznaniu naukowym czy filozoficznym. Może pomóc w krytycznym wyjaśnieniu pojęcia, obnażyć je jaką złą metaforę, wreszcie „zilustrować” nowe pojęcie. Niewątpliwie „werbalna przeszkoda” w procesie naukowego poznania często przybiera formę metafory („instrumenty metaforyczne”, „uogólniony obraz”, „metaforyczny charakter niewystarczających wyjaśnień” itp.<sup>31</sup>). Królestwo metafory rozciąga się zapewne poza ramy języka rozumianego jako wąsko pojęte wyrażenie słowne: „metafory uwodzą rozum”<sup>32</sup>. Jednakże z jednej strony psychoanaliza obiektywnego poznania musi ujawnić przede wszystkim „metafory bezpośrednie”:

<sup>30</sup> G. Bachelard, *Lautréamont*, Corti, 1956, s. 55.

<sup>31</sup> G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, s. 74—75; zob. również s. 15, 194, 195.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 78. Bachelard cytuje Van Swindena: „To wyrażenie: żelazo jest gąbką magnetyzmu, jest zatem metaforą, która oddala się od prawdy; i mimo to wszystkie wyjaśnienia opierają się na tym wyrażeniu, biorąc je w jego sensie właściwym. Co do mnie jednak, sądzę, że nie jest rzeczą słuszną (...), wiedząc,



Niebezpieczeństwo zagrażające ze strony metafor bezpośrednich kształtowaniu się umysłu naukowego polega na tym, że nie zawsze są one przemijającymi obrazami; rosną w łonie myślenia autonomicznego; dążą do uzupełniania się, do pełnego ziszczenia się w królestwie obrazu<sup>33</sup>.

Tym, co głównie interesuje Bachelarda, jest — jak zobaczymy — system metafor. Z drugiej strony metafora niebezpośrednia, skonstruowana, jest potrzebna wówczas, gdy „ilustruje” wiedzę zdobytą na podstawie złej metafory. Jej wartość jest zatem istotnie pedagogiczna:

Psychoanaliza obiektywnego poznania musi zatem zająć się, jeżeli już nie wymazaniem, to przynajmniej odbarwieniem tych naiwnych obrazów. Kiedy myślenie abstrakcyjne minie już ten etap, wówczas będzie czas na zilustrowanie (podkreślenie Bachelarda) racjonalnych schematów. Podsumowując, pierwotny ogląd jest przeszkodą w naukowym myśleniu; jedynie obrazowanie dokonujące się poza pojęciem, stopniowo ubarwiająca istotne cechy, może pomóc naukowemu myśleniu<sup>34</sup>.

Pod koniec *La Formation de l'esprit scientifique* Bachelard podaje najbardziej przejrzyste przykłady wyjaśniające owo pojęcie ilustrowania: przykłady nie tylko koła, jaja i owalu<sup>35</sup>, ale także słońca i ogniska, ośrodka, koła i elipsy. Przytoczmy jedynie konkluzję:

---

że — jak wskazuje rozum — są to wyrażenia błędne, mimo to nadal używać ich do wyjaśniania doświadczeń (1785). Mimo nieco zawikłanej formy myśl Van Swindena jest jasna: nie można równie łatwo, jak się rzekomo sądzi, ograniczyć metafor jedynie do królestwa wyrażań. Czy tego chcemy, czy nie, metafory urzekają rozum”. Nieco dalej Bachelard pokazuje, jak „nawet wielkie umysły są — by tak rzec — zablokowane przez swój pierwszy obraz”. „Metafizyka przestrzeni u Kartezjusza” byłaby zatem tylko metaforyką gąbki, „metafizyką gąbki” (s. 79).

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 81. Natomiast w *Discours préliminaire* w omawianej książce Bachelard przyjmuje istnienie metafor skonstruowanych i konstruujących, o statusie pośrednim, które zrywają ze zmysłową bezpośredniością oraz z naiwnym realizmem. Mieszczą się one w porządku „ilości przedstawionej, w pół drogi między konkretem i abstrakcją, w sferze pośredniej (...). Myśl naukową pociągają więc bardziej »konstrukcje« metaforyczne aniżeli realne, »układy przestrzenne« takie, że przestrzeń zmysłowa jest jedynie ich słabiutką namiastką” (s. 5).

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 78: „współczesna nauka posługuje się porównaniem z pompą, ażeby zilustrować (podkreślenie Bachelarda) niektóre właściwości generatorów elektrycznych; ale robi to po to, by wyjaśnić idee abstrakcyjne”; s. 80: „Widać tu wyraźnie kontrast między dwoma rodzajami mentalności: w mentalności naukowej stosuje się analogię hydrauliczną po zbudowaniu materii. Mentalność przednaukowa używa jej przed wyjaśnieniem teoretycznym”.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 233 n. Stosowny to moment, by przypomnieć, że wedle Bachelarda przeszkoda metaforyczna nie jest jedynie przeszkodą epistemologiczną, uporczywie podtrzymującą na polu nauki nienaukowe schematy, które wywodzą się z potocznego lub filozoficznego imaginarium. Czasami jest to przeszkoda filozoficzna, np. wtedy, gdy schematy naukowe bez zastanowienia wprowadza się w dziedzinę filozoficzną. W takim przypadku można by mówić o przeszkodzie

Nawet w prostym królestwie obrazów często z pożytkiem stosowaliśmy odwrócenie wartości. Tak samo rozwinęliśmy w naszym wykładzie następującą antytezę. Dla Arystotelesa elipsa jest wybrakowanym kołem, kołem spłaszczonym. Dla Newtona koło jest zubożoną elipsą, elipsą, której ogniska są nałożone jedno na drugie. Byłem zatem obrońcą elipsy: środek w elipsie jest bezużyteczny, ponieważ ma ona dwa różne ogniska; prawo powierzchni koła jest czymś banalnym; zastosowane do elipsy — prawo to jest odkrywcz. Próbowałem stopniowo i delikatnie uwolnić umysł od jego przywiązania do ulubionych obrazów. <...> Nie waham się również przedstawić ścisłości jako psychoanalizy intuicji oraz myślenia algebraicznego jako psychoanalizy myślenia geometrycznego. Nawet w królestwie nauk ścisłych nasza wyobraźnia jest sublimacją. Jest pożyteczna, może jednak być myląca, nie wiadomo bowiem, co się sublimuje, ani w jaki sposób się sublimuje. Może zatem oddać przysługi tylko pod warunkiem, że poddano psychoanalizie zasadę. Intuicja nigdy nie może być daną. Na zawsze musi pozostać ilustracją<sup>36</sup>.

Ta epistemologiczna dwuznaczność metafory pobudzającej, opóźniającej, idącej zawsze za biegiem myśli, odnosi się najczęściej do nauk przyrodniczych, które są przeto nieustannie krytykowane za swój teleologizm. Nigdzie analogie animistyczne i antropomorficzne (techniczne, społeczne, kulturowe) nie są tak swojskie jak w tych naukach. Czy istnieje gdzieś większa pokusa, by przyjąć metafory za pojęcia? I czy dla epistemologii oraz krytycznej historii nauk przyrodniczych istnieje zadanie pilniejsze niż rozróżnienie między słowem, metaforycznym nośnikiem, rzeczą i pojęciem? Rozważmy dwa przykłady spośród tych, które przeanalizował Georges Canguilhem. Pierwszy dotyczy „rozwoju teorii komórkowej”, z którą „silniej lub słabiej skojarzone są uczuciowe i społeczne wartości współpracy i zrzeszania się”<sup>37</sup>.

Co się tyczy komórki, zbyt wiele zasługi przypisuje się zazwyczaj Hooke'owi. Oczywiście, to właśnie on ją odkrył, trochę przez przypadek i igranie ucieśzną dziwnością pierwszych doświadczeń mikroskopowych. Robiąc doświadczenie z cienkim kawałeczkiem korka, Hooke zaobserwował jego budowę pełną prze-

epistemologicznej. Pewien naiwny scjentyzm filozofa może przekształcić język nauki w olbrzymi zbiornik metafor lub „modeli” dla powierzchownych teoretyków. G. Bachelard, *La Philosophie du non*, s. 3: „Nauka jawi się mu <filozofowi> jako szczególnie bogaty zbiór prawdziwych informacji, spójnych wiadomości. Inaczej mówiąc, filozof żąda od nauki po prostu przykładów”. Te zaś „są zawsze przywoływane, nigdy rozwijane. Zdarza się nawet, że przykłady naukowe są komentowane wedle zasad nie będących zasadami naukowymi, co prowokuje metafory, analogie, uogólnienia”. W tej samej sprawie zob. także zakończenie rozdziału o „różnych metafizycznych wyjaśnieniach pojęcia naukowego” oraz to, co Bachelard mówi o urojeniu analogicznym jako o urojeniu matematyzującym, gdy matematyka i arytmetyka mieszają się do roli metafory (s. 38—40).

<sup>36</sup> Bachelard, *La Formation...*, s. 237.

<sup>37</sup> G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*. Vrin, 2<sup>e</sup> éd., s. 49. Na temat tej problematyki metafory zob. także *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, zwłaszcza rozdziały zatytułowane *Modèles et analogies dans la découverte en biologie* oraz *Concept et la vie* (zwłaszcza s. 358—360).

gródek. On również wymyślił słowo, pod wpływem obrazu, przez porównanie przedmiotu roślinnego z plastrzem miodu, produktem zwierzęcym, który sam z kolei przyrównany został do wytworu człowieka, albowiem komórka jest to mały pokoik. Jednakże odkrycie Hooke'a nie zapoczątkowało niczego, nie stało się punktem wyjścia. Nawet samo słowo zagubiło się i odnalezienie zostanie dopiero w następnym wieku.

To odkrycie i ten wynalazek wymagają kilku uwag. Mamy do czynienia z komórką, przedmiotem biologicznym, którego nadmierne zabarwienie uczuciowe jest niewątpliwe i godne zastanowienia. Psychoanaliza poznania ma wszak na tyle pomyślne osiągnięcia, by rościć sobie prawo do godności gatunku naukowego, który — choć w sposób niezbyt uporządkowany — może być stale wzbogacany. Każdy przypomina sobie z lekcji biologii obraz struktury komórkowej istot żywych. Obraz ten jest stały w sposób niemal kanoniczny. Schemat nabłonka podobny jest do plastra miodu. Komórka — słowo to nie kojarzy się nam z mniczem ani z więźniem, lecz z pszczołą. Haeckel zauważył, że komórki wosku wypełnione miodem są doskonałym odpowiednikiem komórek roślinnych wypełnionych płynem komórkowym. Jednakże nie wydaje się nam, by wpływ pojęcia komórki na nasze umysły wynikał z tej pełnej odpowiedniości. A nade wszystko, kto wie, czy zapożyczając od pszczelego ula termin komórki na oznaczenie elementu żywego organizmu, umysł ludzki nie przejął również, niemal nieświadomie, pojęcia współpracy, której rezultatem jest plaster miodu. Tak jak komórka pszczelego plastra jest elementem budowli, tak pszczoły są — wedle wyrażenia Maeterlincka — jednostkami całkowicie wchłoniętymi przez republikę. Faktycznie, komórka jest pojęciem zarazem anatomicznym i funkcjonalnym, pojęciem elementarnego tworzywa i pracy jednostki, pracy częściowej i podporządkowanej<sup>38</sup>.

Przedstawiliśmy tutaj określone oddziaływanie tej zwierzęcej metafory ula na rozwój pewnej teorii. Nietzsche natomiast, jak wiadomo, drąży tę metaforę do głębi po to, by zobrazować metaforyczność pojęcia, metaforę metafory, metaforę samej twórczości metaforycznej:

Tylko dzięki niewzruszonej trwałości form wyjściowych pojawia się w ogóle możliwość tworzenia pojęć, od samych metafor poczynając. Owo tworzenie jest naśladowaniem przez metafory relacji czasowych, przestrzennych i liczbowych.

Pierwotnie, jak widzieliśmy, buduje pojęcia język, następnie nauka. Tak jak pszczoła pracuje jednocześnie przy budowie komórek i przy napełnianiu tych komórek miodem, tak nauka bez wytchnienia pracuje w tym wielkim kolumbarium pojęć, przy grobie intuicji, i buduje wciąż nowe i coraz wyższe piętra, kształtuje, czyści, odnawia stare komórki, usiłując przede wszystkim wypełnić ten grobowiec podwyższony do monstrualnych rozmiarów i podporządkować mu cały świat empiryczny, tzn. świat antropomorficzny. O ile człowiek czynu wiąże swoje życie z rozumem i pojęciami, aby nie zostać porwanym przez prąd i nie zagubić samego siebie, o tyle uczonego stawia swą chatkę w pobliżu wieży nauki, by pomóc temu pierwszemu i by samemu znaleźć ochronę w tym bastionie. Potrzebuje tej ochrony, istnieją bowiem groźne siły, które stale wywierają nań presję i „prawdzie” naukowej przeciwstawiają „prawdy” zupełnie innego rodzaju, znaczące coś wręcz przeciwnego<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 48—49.

<sup>39</sup> Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, s. 193—195.

Ten zabieg Nietzschego (uogólnienie metaforyczności przez pogłębienie pewnej określonej metafory) możliwy jest tylko pod warunkiem, że przyjmie się ryzykowną tezę, iż istnieje ciągłość między metaforą i pojęciem, podobnie jak między zwierzęciem i człowiekiem, między instynktem i wiedzą<sup>40</sup>. Ażeby ten sposób postępowania nie doprowadził w końcu do empirystycznej redukcji wiedzy i wymyślonej ideologii prawdy, konieczne jest zastąpienie klasycznego przeciwieństwa (podtrzymywane go lub zatartego) między metaforą a pojęciem zupełnie inną formułą. Ta ostatnia, nie wprowadzając całej metafizyki związanej z ową klasyczną opozycją, musiałaby jednak zdać sprawę ze specyficznego rozziwu — którego epistemologia nie może zlekceważyć — między tym, co nazywa ona efektami metaforycznymi, a rezultatami naukowymi. Niewątpliwie Nietzsche w swoim rozumowaniu wskazywał na konieczność takiej nowej artykulacji, która spowoduje inne usytuowanie i całkowicie nowe rozumienie wartości nauki i prawdy, a co za tym idzie, również paru innych wartości.

Takie przewartościowanie umożliwi zdefiniowanie „figury”, która nadal jednak odciska na „pojęciu” swój „znak”, po poprawieniu czy zgoła po porzuceniu tego modelu, „który właściwie rzecz biorąc, był zapewne jedynie metaforą”<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Aby zaznaczyć tę ciągłość, Nietzsche (*ibidem*, s. 183) opisuje metaforyczną tkaninę wytworzoną przez człowieka („w nienaruszalnych przedstawieniach przestrzeni i czasu”) jako pajęczynę. Zaznacza i uogólnia konkretną metaforę, której wydzwięk daje się dokładnie określić, np. w historii nauki. Canguilhem (*op. cit.*, s. 64—65) pisze w związku z *Traité des membranes* (1800) Bichata: „Słowo tkanina [*tissu*] zasługuje, by się przy nim zatrzymać. Jak wiadomo *tissu* pochodzi od *tistre*, archaicznej formy czasownika *tisser* [tkać]. O ile wyraz »komórka« wydał nam się obciążony ukrytymi znaczeniami z poziomu uczuciowego i społecznego, o tyle wyraz »tkanina« wydaje się nam nie mniej uwikłany w implikacje pozateoretyczne [*extra-théoriques*]. »Komórka« przywołuje na myśl pszczołę, a nie człowieka. »Tkanina« każe nam myśleć o człowieku, a nie o pająku. Tkanina jest *par excellence* dziełem ludzkim”. Por. także słowa Marksa (*Kapitał*, t. 1, s. 189): „Naszym założeniem jest praca w postaci właściwej wyłącznie człowiekowi. Pająk np. dokonuje czynności podobnych do czynności tkacza, pszczoła zaś budową swych komórek woskowych mogłaby zawstydzić niejednego budowniczego-człowieka. Ale nawet najgorszy budowniczy tym z góry różni się od pszczoły, że zanim zbuduje komórkę w wosku, musi ją przedtem zbudować we własnej głowie. Przy zakończeniu procesu pracy zjawia się wynik, który już przed rozpoczęciem tego procesu istniał w wyobrażeniu robotnika, a więc istniał idealnie. Robotnik nie tylko skutecznie zmienia formę tego, co otrzymał od przyrody; w tym, co mu dała przyroda, urzeczywistnia zarazem swój cel, który jest mu znany, który jest dla niego prawem określającym sposób jego działania i któremu musi podporządkować swoją wolę”.

<sup>41</sup> F. Nietzsche, *Le Tout et la partie dans la pensée biologique*. W: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, s. 332: „W tym więc punkcie eksperymentalna embriologia i cytologia sprecyzowały pojęcie struktury organicznej, które Claude Bernard powiązał zbyt ściśle z modelem społecznym, co było, właściwie rzecz biorąc, jedynie metaforą”.

Drugi przykład: kiedy biologiczne pojęcie krążenia krwi zastępuje się technicznym pojęciem nawadniania<sup>42</sup>, owo wyjaśnienie bynajmniej nie likwiduje całkiem figury. „Krążenie” nie jest przecież polewaniem ogrodu, jak to opisują *Timaios* [Platona]<sup>43</sup> i *O częściach zwierząt* [Arystotelesa]. „Krążenie [circulation]” krwi nie zakreśla dokładnie koła. Jeśli tylko nie uważamy koła za predykat (np. powrót do punktu wyjścia, zamknięcie obiegu), przybiera ono znaczenie tropu, przynajmniej metonimii, jeżeli nie metafory.

Czy tedy każde wyjaśnienie nie jest aby wyjaśnieniem metafory przez pojęcie? Czy wszystkie metafory nie są, mówiąc ściśle, pojęciami i czy zatem *sensowne* jest przeciwstawianie ich sobie? Czy dokonywane przez krytykę naukową poprawki nie zmierzą raczej od pojęć-tropów nieskutecznych, źle skonstruowanych, do pojęć-tropów skutecznych, subtelniejszych i bardziej odpowiednich dla danej dziedziny i określonej fazy procesu naukowego? Kryterium tego postępu bądź tej przemiany (jak np. „cięcie” czy też „gruntowne przekształcenie” i tyle innych form) nie jest jeszcze dokładnie określone, ale już teraz widać, że dwa zatarte w nim przeświadczenia rysują się jako problematyczne: 1) że przy wyznaczaniu tego kryterium trzeba posługiwać się terminologią retoryczną (np. „od metafory do pojęcia”); 2) że tropy nieuchronnie sytuują się w przednaukowej fazie wiedzy.

Inaczej mówiąc, istnieje także pojęcie metafory: ma ono również swoje dzieje, zakłada istnienie pewnej wiedzy, domaga się od epistemologii określonej konstrukcji, wyjaśnień, krytycznych reguł wprowadzania i likwidowania znaczeń.

Powróćmy do naszego pytania: czy można zrealizować w ramach filozofii Bachelardowski program metapoetyki? Bachelard proponuje, by postępować, tworząc zbiory [*groupes*] i diagramy. Zatrzymajmy się najpierw przy tym. Co się tyczy zbiorów:

Gdy rozważamy wolność metafor oraz ich ograniczenia, spostrzegamy, że niektóre obrazy poetyckie nakładają się jedne na drugie z niezawodnością i dokładnością pozwalającą stwierdzić, iż w poezji projektującej [*pro-*

<sup>42</sup> Zob. Canguilhem, *op. cit.*, s. 22—23.

<sup>43</sup> Biorąc pod uwagę czystą retorykę, Condillac (*De l'art d'écrire*, I, 2, rozdz. IV) surowo ocenia figury, jakich używa Platon („ten największy filozof i największy retor”), aby opisać ciało ludzkie, z którego zrobił „wymykającego się wyobraźni potwora”; zwłaszcza gdy „mówi, że krew jest pokarmem ciała: i po to — kontynuuje — by wszystkie części mogły otrzymać pożywienie, wydrążono, niczym w ogrodzie, liczne kanały, ażeby strumyki krwi żyłami wychodzącymi z serca — jakby ze swego źródła — mogły przepływać w tych wąskich przewodach ludzkiego ciała”. Condillac przeciwstawia tym metaforom sześć linijek Rousseau, które komentuje następująco: „kwiaty rozwijające się na lodydze zroszonej czystą falą stanowią piękny obraz tego, co we wzniosłej duszy może zrodzić miłość chwały”.

jective] są tylko jednym i tym samym obrazem. Np. zgłębiając psychoanalizę ognia, zauważyliśmy, że wszystkie „obrazy” ognia wewnętrznego, ognia ukrytego, ognia tłącego się pod popiołem, słowem ognia, którego nie widać i który zatem wymaga metafor, są „obrazami” życia. Projektujący związek jest tak prosty i dla wszystkich jasny, że bez trudu przekłada się obrazy życia na obrazy ognia i *vice versa*. Zniekształcenie obrazów musi tedy wyznaczać, w sposób ściśle matematyczny, zbiór metafor. Skoro tylko wyróżni się rozmaite zbiory metafor w konkretnym utworze poetyckim, można będzie zauważyć, że czasami niektóre metafory są chybione, ponieważ ich użycie burzy spójność zbioru. Wrażliwe ucho poetyckie reaguje oczywiście spontanicznie na owo błędne zastosowanie metafor i nie potrzebuje pedantycznej aparatury, którą tu stosujemy. Ale metapoetyka musi podjąć się klasyfikacji metafor i wcześniej lub później musi przyswoić sobie jedyną słuszną metodę, jaką jest wyznaczanie zbiorów<sup>44</sup>.

Przejdźmy teraz do kwestii opisywania metafor za pomocą diagramów (znowu przedstawienie sfery metametaforyki przez metaforę matematyczną, a mówiąc ściślej — geometryczną, tym razem metaforę odwołującą się do kwiatu):

Jeżeli niniejsza książka może być podstawą jakiejś fizyki czy chemii mazenienia, musi wypracować narzędzia obiektywnej krytyki literackiej w najściślejszym sensie słowa. Musi wykazać, że metafory nie są zwykłymi idealizacjami, które niczym sztuczne ognie wzlatują, by wybuchnąć na niebie i szeroko rozpostrzeć swój brak znaczenia. Przeciwnie, skoro poezja jest w pewnym sensie czystą i prostą składnią metafor, to metafory przywołują się wzajemnie i są ze sobą zgodne bardziej aniżeli wrażenia. Każdy zatem poeta musi nam umożliwić narysowanie diagramu, który wyjaśniałby kierunek i symetrię jego

---

<sup>44</sup> Bachelard, *Lautréamont*, s. 54—55. Model projektujący [*projectif*] pozwala tu dostrzec nie tylko syntaktyczną spójność metafor, ale nadto początkową i końcową jedność ich tematu, ich semantyczne ognisko. Wart zresztą uwagi jest dowód Bachelarda: wielorakie obrazy (obrazy ognia, nimi bowiem interesuje się głównie ta metaforologia) odsyłają do tego samego obrazu („jeden i ten sam obraz”), który je ogniskuje i który one odzwierciedlają; chodzi tu wszakże o ogień ukryty, „którego nie widać i który w konsekwencji wymaga metafory”. Owo „w konsekwencji” oznacza, iż to, czego się nie widzi, wymaga metafory. Wydaje się to oczywiste. Gdyby jednak zastosować tutaj tę równowagę (ogień przykry = to, co ukryte = życie), to okaże się, że wszystkie metafory są metaforami życia, że życie jest jakby ukrytym ogniskiem wszystkich metafor, tzn. metafor *physis*, metafor źródła i metafory metafor. Obieg znaczeń nie posunął nas zbyt naprzód i powracamy znowu do owej metafory tego samego, z którego cieniem już oswoiliśmy się. Dlatego właśnie nieco wyżej kładliśmy nacisk na fakt, że kategorie życia, metafory oraz metafory metafor są ze sobą powiązane w sposób konieczny. „Zatem metafora metafor jest dostępna umysłowi. Do pojęcia metafory metafor doszliśmy w naszej ostatniej książce *La Psychanalyse du feu*. Szczegółowe analizy dzieła Lautréamonta prowadziliśmy wyłącznie, mając na względzie *La Psychanalyse de la vie*” (s. 155). Winniśmy tu uznać ściśle wymogi przyjętego programu. Szacunek dla „wrażliwej duszy poetyckiej”, która „sama z siebie reaguje” na niekonsekwencje metafor, jest niemal odwieczny (od Arystotelesa po Condillaca i Hegla), tak samo zresztą jak niechęć do „ograniczania wolności poety” albo do kępowania „twórczości poetyckiej”.

metaforycznych odniesień, dokładnie tak samo jak wykres kwiatu utrwała kierunek i symetrię jego kwitnienia. Nie istnieje rzeczywisty kwiat bez tej geometrycznej zgodności. Analogicznie niemożliwy jest rozkwit poezji bez pewnej syntezy poetyckich obrazów. Nie należy wszakże dopatrywać się w powyższej tezie zamachu na wolność poety, chęci narzucenia twórczości poetyckiej jakiejś logiki czy, co wychodzi na jedno, jakiejś rzeczywistości. To dopiero potem, obiektywnie, po okresie kwitnienia, sądzimy, iż odkrywamy realizm i wewnętrzną logikę dzieła poetyckiego. Czasami obrazy naprawdę różne, zdawałoby się wrogie sobie, niejednolite, rozproszone, łączą się w cudowny obraz. Najdziwaczniejsze surrealistyczne mozaiki nagle uzyskują ciągłość<sup>45</sup>.

Czy to przypisywanie tak wielkiej roli skł ad n i, uporządkowanej logice wytworów metaforycznych, „metaforze metafor”, da się w ogóle pogodzić z samym pojęciem metafory? Czy możemy uznać ów priorytet składni, nie podważając tym samym semantycznego czy wręcz monosemicznego aspektu metafory? Sam Bachelard pojmuje składniową spójność jako wiązkę znaczeń lub tematów. Wielość metafor podporządkowana jest „jednemu i temu samemu obrazowi”, którego rozszczepienie jest jedynie projektującym systemem. Jedność, ciągłość znaczenia dominuje tutaj nad grą składni. Nieco wyżej próbowaliśmy wykazać, że we wszelkich charakterystykach pojęcia metafory zawsze i stale składnia jest elementem podporządkowanym; w innym miejscu<sup>46</sup> pokazaliśmy, jakie są istotne ograniczenia takiego ujęcia problemu metafory.

Czy taka metaforologia, przeniesiona w dziedzinę filozofii, nie odnajdzie w niej zawsze, z góry, tego samego, tej samej *physis*, tego samego sensu (sensu bycia jako obecność albo, c o w y c h o d z i n a t o s a m o, jako obecność/nieobecność), tego samego koła, tego samego ognia, takiego samego światła ukazującego się/skrywającego się, takiej samej wędrówki słońca? Czy wówczas, gdy szuka się metafory, można znaleźć coś i n n e g o aniżeli wciąż to samo? Czy byłoby to podobieństwo? Albo wówczas, gdy chce się określić o w ą d o m i n u j ą c ą metaforę zbioru, która ważna jest ze względu na swą zdolność jednoczenia, czy możemy znaleźć coś innego aniżeli metaforę d o m i n a c j i wzbogaconą o zdolność skrywania się, która pozwala na wymknięcie się władzy: Bóg lub Słońce?

Spróbujmy dla przykładu zarysować diagram metaforyki właściwej (czy uważanej za taką) Kartezjuszowi. Zakładając nawet, *concesso non dato*, że można ściśle wyodrębnić korpus metafor charakterystyczny tylko dla niego, trzeba by wydobyć spod warstwy metafor z pozoru dydaktycznych (tych, które opisał w swej psychologicznej i empirycznej analizie Spoerri: bluszcz i drzewo, droga, dom, miasto, maszyna, fundament i łańcuch) stratyfikację inną, mniej jawną, lecz równie systematycznie ułożoną, która nie znajduje się jedynie pod poprzednią, ale się z nią przeplata. Znajdziemy w niej wosk i pióro, odzienie i nagość, statek, ze-

<sup>45</sup> Bachelard, *La Psychanalyse du feu*, s. 213—214.

<sup>46</sup> Bachelard, *La Double séance, II*. W: *La Dissémination*.

gar, nasienie i magnes, książkę, patyk itd. Odtworzyć gramatykę tych metafor to wysłowić ich logikę w dyskursie, który nie uważa sam siebie za metaforyczny i który nazywamy systemem filozoficznym, to wydobyć sens pojęć i porządek racji. Ale znaczy to także, że w schematach powtarzających się stale i trwale, w systemach najdłuższych sekwencji ujawnimy tę „samą” metaforę, która tu i tam może funkcjonować odmiennie. Przede wszystkim jednak respektować filozoficzną swoistość tej składni to także uznać jej podporządkowanie sensowi, znaczeniu, prawdziwości filozoficznego pojęcia, *signifié* filozofii. Treść dominującej metafory, jaką jest koło heliotropu, odnosi się do tego najważniejszego *signifié* onto-teologii. Niewątpliwie tak ważne u Kartezjusza metafory światła i koła funkcjonują w jego systemie inaczej niż u Platona czy Arystotelesa, Hegla albo Husserla. Jeżeli jednak umieścimy się w punkcie najbardziej krytycznym i najbardziej Kartezjańskim postępowania krytycznego, w punkcie przesadnego wątpienia i hipotezy złośliwego ducha, w punkcie, gdzie wątpienie atakuje nie tylko idee zmysłowe, lecz również idee „jasne i wyraźne” oraz matematyczne pewniki, to jak wiadomo, okaże się wówczas, że tym, co pozwoli rozpocząć na nowo i kontynuować dyskurs, jego ostatecznym źródłem, jest *lumen naturale*. Ani przyrodzone światło rozumu, ani żaden ze znanych dzięki niemu aksjomatów nie są nigdy podane radykalnemu wątpieniu. Wątpi się zawsze w świetle. „Wszystko bowiem, co mi się ujawnia przez przyrodzone światło rozumu (jak np. że stąd, iż wątpię, wynika, że istnieję, itd.), żadną miarą nie może podlegać wątpliwościom”<sup>47</sup>. Wśród aksjomatów, które przyrodzone światło rozumu objawia mi jako prawdziwe, za każdym razem, na każdym etapie, istnieją takie pewniki, które pozwalają pokonać wątpienie i posuwać się dalej w porządku następujących po sobie racji, a zwłaszcza udowodnić istnienie Boga, który nie jest zwodzicielem.

Jest zaś rzeczą oczywistą dzięki przyrodzonemu światłu rozumu, że przynajmniej tyle musi być rzeczywistości w całkowitej przyczynie sprawczej, ile w jej skutku (s. 52); tak że to, iż zachowywanie różni się od stworzenia tylko pojęciowo, należy też do tego, co jest oczywiste dzięki przyrodzonemu światłu rozumu (s. 64). Z tego dostatecznie wynika, że nie może On być zwodzicielem, bo oczywiste jest dzięki przyrodzonemu światłu rozumu, że wszelkie oszustwo i wszelkie zwodzenie ma źródło w jakimś braku (s. 68—69).

Przyrodzone światło rozumu poprzedzające jakiegokolwiek pojawienie się czegoś określonego, poprzedzające jakąkolwiek ideę przedstawiającą, stanowi jakby sam eter myślenia i właściwego mu dyskursu. Jako przyrodzone ma ono swoje źródło w Bogu, w Bogu, którego istnienie zostało podane w wątpliwość, a następnie udowodnione dzięki niemu. „Nie

<sup>47</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii* (przełożyli M. i K. Ajdukiewiczowie) wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora (przełożył S. Świeżawski) oraz *Rozmowa z Burmanem* (przełożyła I. Dąmbaska), T. 1. Warszawa 1958, s. 50. [Dalsze odesłania bezpośrednio w tekście].



mam żadnego powodu, by się skarżyć, że Bóg nie dał mi większej zdolności pojmowania czy też doskonalszego światła przyrodzonego, niż mi dał” (s. 80). Unikając błędnego koła, którego tak się obawiał, Descartes wpisuje ogniwa rozumowania w koło przyrodzonego światła, które pochodzi od Boga i powraca do Boga.

Ta metaforyka niewątpliwie wyraża się w specyficznej składni; jako metaforyka jednak przynależy do składni bardziej ogólnej, do szerszego systemu, który obejmuje również platonizm. Wszystko rozjaśnia się w blasku słońca, w błyskach nieobecności i obecności, w świetle oślepiającym, promiennym, zachwycającym. Pod koniec *Medytacji trzeciej* istnienie Boga zostaje udowodnione po raz pierwszy dzięki przyrodzonemu światłu rozumu, którym On sam nas obdarzył, udając, że zniknął, i pozwalając nam szukać oślepiającego źródła jasności:

chciałbym zatrzymać się jakiś czas na kontemplacji najdoskonalszego Boga, rozważyć Jego cudowne przymioty i oglądać, podziwiać i uwielbiać niezrównane piękno tego niezmiernego światła, tyle, ile potrafi znieść wzrok mojego w pewnej mierze oślepionego nimi umysłu (s. 69).

Uwielbienie jest, rzecz jasna, zachwytem filozofa i ponieważ przyrodzone światło jest przyrodzone, Descartes nie rozciąga swoich rozważań tak szeroko jak teolog, tzn. ktoś, kto zadowala się metaforami, i komu należy je pozostawić:

Autor mógłby na podstawie swej filozofii dostatecznie wytłumaczyć stworzenie świata, według tego, co o tym mówi *Genesis*. (...) owa opowieść o stworzeniu tam zawarta jest przenośnią, dlatego również trzeba ją zostawić teologom. (...) To także, co się mówi o kataraktach otchłani, jest przenośnią; i ta metafora jest dla nas zakryta<sup>48</sup>.

Obecność zanikająca w promieniach swego oddziaływania, ukryte źródło światła, prawdy i sensu, zatarcie oblicza bytu — oto rezultaty p o r o t u sytuacji, w której metafizyka jest podporządkowana metaforze.

Metaforom [*aux métaphores*]. To słowo pisze się wyłącznie w liczbie mnogiej. Gdyby była możliwa tylko jedna metafora, co jest głębokim marzeniem filozofii, gdyby grę metafor można było sprowadzić do kręgu jednej rodziny lub jednego zbioru metafor, albo zgoła do jednej „centralnej”, „fundamentalnej”, „podstawowej” metafory, wówczas nie byłoby już prawdziwej metafory, a tylko dzięki tejże prawdziwej metaforze zapewniona byłaby czytelność tego, co właściwe. Otóż to, co metaforyczne, podlega składni, ponieważ występuje zawsze w liczbie mnogiej, co umożliwia, również w filozofii, t e k s t, który nie sprowadza się do historii swojego sensu (tzn. oznaczonego pojęcia, czyli metaforycznej treści, do t e z y), do widzialnej lub niewidzialnej obecności swojego tematu (czyli sensu i prawdy bycia). Ale z drugiej strony to, co metaforyczne, nie

<sup>48</sup> Descartes, *Rozmowa z Burmanem*. W: *Medytacje...*, t. II, s. 280—281.

sprowadza się do składni, przeciwnie rozsądza ją i dlatego metafora sama siebie znosi. Ponieważ może być tym, czym jest, tylko zacierając się, to też stale sama siebie niszczy.

Ta autodestrukcja idzie d w i e m a drogami, które są niemal styczne, a jednak różne, powtarzają się, naśladują i oddalają od siebie wedle pewnych praw. Pierwszy z tych sposobów polega na obronie przed rozpuszczeniem metaforyczności w składni, co groziłoby ostateczną utratą sensu: ta droga polega na zniesieniu [*relève*] metafory przez metafizykę we właściwym sensie bytu. Uogólnienie metafory może oznaczać tę paruzję. Metafizyka zatem pojmuje metaforę jako coś, co wstaje w jej horyzoncie albo w jej własnej głębi i wreszcie odnajduje w niej źródło swojej prawdy. Wędrowkę słońca interpretuje krąg odbijający światło, powrót do siebie bez zagubienia kierunku [*sens*], bez nieodwracalnej utraty. Ten powrót słońca do siebie — to uwewnętrznienie słońca — nie jest czymś charakterystycznym wyłącznie dla rozważań Platona, Arystotelesa, Kartezjusza itd. ani dla nauki logiki jako koła kół, ale również — i za jednym zamachem — dla każdego metafizyka. Widzialne zmysłami słońce, które wstaje na Wschodzie, pozwala się uwewnętrznic u schyłku swej drogi w oku i w sercu Zachodu. Zachód podsumowuje, podejmuje i ziszcza istotę człowieka „oświeconego przez prawdziwe światło” (*photizomenos photi alethino*)<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*. W przekładzie J. Grabowskiego i A. Landmana. Wstępem poprzedził T. Kroński. Warszawa 1958, s. 154—155: „W przeglądzie geograficznym wskazaliśmy w ogólnym zarysie bieg dziejów powszechnych. Słońce, światło świta w krajach Wschodu. Światło wyraża jednak prosty stosunek do siebie samego: światło, będąc samo w sobie czymś ogólnym, istnieje równocześnie jako podmiot w słońcu. Opisywano często scenę, kiedy ślepiec, który nagle odzyskał wzrok, widzi brzask poranny, stopniowo wzmagające się światło i wreszcie promienny blask wschodzącego słońca. Pierwsze jego uczucie w tej czystej jasności to całkowite zapomnienie o sobie i bezwzględny podziw. W miarę jak słońce wznosi się wyżej, podziw ten maleje. Zaczyna on stopniowo dostrzegać przedmioty otaczające, od nich zaś następuje zwrot do świata wewnętrznego i w ten sposób czyni się krok naprzód ku relacji: przedmiot — świat wewnętrzny. Wówczas od beczynnego przyglądania się przechodzi człowiek do czynu, wieczorem zaś ma już zbudowany gmach, który utworzył z blasku swego wewnętrznego słońca, a kiedy spojrzy nań wieczorem, budzi on w nim większy szacunek niż to poranne, zewnętrzne słońce. Teraz bowiem pozostaje on w relacji do własnego ducha, a to znaczy — w wolnej relacji. Jeśli zatrzymamy ten obraz w pamięci, będziemy mieli obraz całego pochodzenia dziejów powszechnych, codziennego wielkiego dzieła ducha.

Dzieje powszechne przesuwają się od wschodu na zachód; Europa jest niewątpliwie ich końcem, Azja ich początkiem. Dla dziejów powszechnych istnieje Wschód *kat eksochen*, aczkolwiek wschód sam przez się jest niewątpliwie czymś względnym; bo chociaż ziemia ma kształt kuli, to jednak dzieje nie okrążają jej dokoła, lecz posiadają swój jednoznacznie określony wschód: jest nim Azja. Stąd wschodzi zewnętrzne, fizyczne słońce, aby zająć na zachodzie. Ale wschodzi tu też inne słońce — wewnętrzne słońce samowiedzy, które roztacza szlachetniejszy blask.

Sam dyskurs filozoficzny opisuje metaforę przemieszczającą się i rozplywającą między dwoma słońcami. Ten kres metafory nie jest traktowany jako śmierć ani jako przesunięcie, lecz jako uwewnętrzniająca się anamneza (*Erinnerung*), skupienie sensu, zniesienie tego, co jest samą metaforycznością, przez to, co jest samą właściwością. Nieopanowanym pragnieniem filozofii jest wyrazić — znieść — uwewnętrznic — udialektycznic — opanować metaforyczny rozziew między źródłem a nią samą, znieść ten rozziew, który narodził się na Wschodzie. W świecie tego marzenia metafora rodzi się na Wschodzie w momencie, kiedy Wschód, zabierając się do mówienia, pracowania, pisania, zawiesza swoją radość, oddziela się od samego siebie i nazywa nieobecnością: niech będzie to, co jest. Przynajmniej taka jest opinia filozofii w jej wypowiedziach z dziedziny geografii tropów i historii retoryki.

Tak jak pierwsze pobudki, które kazały człowiekowi mówić, były pobudkami uczuciowymi, tak jego pierwsze wyrażenia były tropami. Jako pierwszy narodził się język metaforyczny, sens właściwy został odnaleziony jako ostatni.

Oraz „duch języków wschodnich” polega na tym, że są „żywe i metaforyczne”<sup>50</sup>.

Nie tylko greccy filozofowie jak Platon i Arystoteles, albo wielcy historycy i mówcy jak Tukidydes i Demostenes, ale także wielcy poeci, jak Homer i Sofokles — choć i u nich zdarzają się porównania — używają na ogół zawsze wyrazów w znaczeniu właściwym. Ich plastyczna surowość i prostota nie znosi takiej mieszanki, jaką zawiera w sobie metafora, i nie pozwala im odchodzić od jednolitego, jakby z jednego tworzywa odlanego, doskonałego materiału po

---

Dzieje powszechne są szkołą dyscypliny: od niepohamowania woli w stanie natury — do ogólności i subiektywnej wolności”.

<sup>50</sup> J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*. Éd. Ch. Pourset, s. 45 i 41. Zob. również E. B. de Condillac: *O pochodzeniu poznania ludzkiego*. Tłumaczył K. Brończuk. Kraków 1952. — *Logika czyli Pierwsze zasady sztuki myślenia*. Z oryginału francuskiego przełożył J. Znosko. Wstępem i przypisami opatrzył T. Kotarbiński. Warszawa 1952, s. 108: „Rodzenie się wyobrażeń i władz duszy musiało być w tych językach (tj. w pierwiastkowych pospolitych językach) widocznym, bo w nich pierwsze znaczenie wyrazu było wiadome, a podobność wszystkie inne nadawała. Wtedy w nazwiskach wyobrażeń pod zmysły nie podpadających znajdowano nazwiska tych wyobrażeń zmysłowych, od których one pochodziły; i zamiast uważania ich za nazwiska właściwe tych wyobrażeń, uważano je jako wyrażenia przenośne, które razem ich źródło ukazywały. Tak np. nie pytano się wtedy, czy wyraz *substantia* znaczy co innego, jak to, co jest pod spodem (*quod substat*); czy wyraz *rozważa* znaczy co innego, jak *ważyc*, *przeważać*, *porównywać*. Słowem, ani pomyślano zadawać tych pytań, które dzisiejsi metafizycy zadają: bo języki, wcześniej na wszystko odpowiadając, wszczynać ich nie dozwalały, i jeszcze zlej metafizyki nie było.

Dobra metafizyka wprzód nim języki zaczęła się i jej one winne to wszystko, cokolwiek mają najlepszego. Ale ta metafizyka była wówczas bardziej instynktem niż umiejętnością. Bo natura ludzi mimo ich wiedzy prowadziła; a metafizyka nie pierwszej umiejętnością została, aż dopiero wtedy, kiedy przestała być dobrą.” Zob. także Fontanier, *op. cit.*, s. 157.

to tylko, aby tu i ówdzie zebrać parę tzw. „kwiatków” wyrazu. Przenośnia bowiem powoduje zawsze przerwę w biegu wyobrażeń (...). Chętnie natomiast posługują się niewłaściwym wyrażeniem, a nawet nie mogą się bez niego obejść, kraje Wschodu, a zwłaszcza późniejsza poezja mahometańska, następnie zaś poezja nowożytna<sup>51</sup>.

Filozofia zatem określa metaforę jako tymczasowe zagubienie sensu, jako oszczędność, która jednak nie powoduje niepowetowanych szkód w dobytku, jako odwrót z pewnością nieunikniony, ale dziejący się w historii i w którego horyzoncie rysuje się, po zatoczeniu okręgu, powrót do właściwego sensu. Dlatego właśnie sposób, w jaki filozofia odnosi się do metafory, zawsze jest dwuznaczny: metafora jest czymś zagrażającym i obcym wobec oglądu (zobaczenia lub dotknięcia), wobec pojęcia (uchwycenia lub właściwej obecności *signifié*), wobec świadomości (bliskości własnej obecności); ale zarazem metafora jest współniczką tego, czemu zagraża, jest niezbędna w takiej mierze, w jakiej odwrót jest po-wrotem określonym przez funkcję podobieństwa (*mimesis* i *homoiosis*). Pod tym względem przeciwstawienia między oglądem, pojęciem i świadomością tracą wszelką ważność. Te trzy kategorie przypisane są porządkowi i ruchowi, tak samo jak metafora.

Stąd zatem wszelka teleologia znaczeń posługująca się filozoficznym pojęciem metafory podporządkowuje metaforę prawdzie, jej wytwarzaniu jako nagiej obecności, władzy języka pełnego i uwolnionego od składni, powołaniu płynącemu z czystego nazywania — bez zróżnicowania składniowego lub w każdym razie bez artykulacji w istocie nie dającej się nazwać [*innommable*] czy sprowadzić do zniesienia przez semantykę bądź do dialektycznej interioryzacji.

Drugim sposobem samozniszczenia metafory byłby lądząco podobny do filozoficznego. Tym razem samozniszczenie, przenikając i powielając pierwszy sposób, polegałoby na dodatkowym oporze syntaktycznym, na tym wszystkim, co (np. we współczesnej lingwistyce) likwiduje opozycję między semantyką a syntaksą, niweczy zwłaszcza filozoficzną hierarchię podporządkowującą składnię semantyce. To samozniszczenie również miałoby formę uogólnienia, jednakże tym razem nie chodziłoby już o rozwinięcie i potwierdzenie filozofemu; raczej o to, by rozciągając go nieograniczenie, pozbawić go określających go właściwości. I w rezultacie rozsadzić pocieszające podobieństwo między tym, co metaforyczne i co właściwe, przeciwieństwo, w którym to, co metaforyczne, i to, co właściwe, tylko odbijają się wzajem i odsyłają sobie swoje promieniowanie.

Metafora zatem zawsze nosi w sobie własną zgubę. Niewątpliwie jest to zarazem śmierć filozofii. Ten dopełniacz ma jednak dwojakie znaczenie. Czasami jest to śmierć filozofii, śmierć pewnego gatunku należącego do filozofii, który rozpoznaje się i spełnia w obliczu tej śmierci; czasami

<sup>51</sup> Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 1, s. 642.

jest to śmierć jakiejś filozofii, która nie dostrzega, że umiera, i nie odnajduje siebie w śmierci.

Arystoteles sądził, że rozpoznał w homonimii — w cechach sofisty — figurę tego, co podwaja i co zagraża filozofii: te dwa rodzaje śmierci powtarzają się i naśladują wzajemnie w heliotropie. Heliotrop Platona czy Hegla z jednej strony, heliotrop Nietzschego lub Bataille'a<sup>52</sup> z drugiej — by posłużyć się tu metonimicznymi skrótami. Ten kwiat zawsze nosi w sobie swoje podwojenie: wszystko jedno, czy będzie to nasienie, czy typ, przypadkowość zawarta w jego programie, czy też konieczność tkwiąca w jego diagramie. Heliotrop zawsze jest w stanie znieść samego siebie. I zawsze może stać się zasuszonym w książce kwiatem. Choćby nie istniał w żadnym ogrodzie, zawsze istnieje kwiat zasuszony w książce; i żaden język — z racji powtórzeń, w które pogrąża się bez końca — nie może zamienić się w antologię. Żadna ontologia nie potrafi zredukować tego dodatkowego kodu, który przecina pole języka, nieustannie przesuwa ogrodzenia, gmatwa linie, otwiera obwód.

Chyba że antologia będzie również litografią. Heliotrop jest także nazwą kamienia: cennego, zielonkawego, porysowanego czerwonymi żyłkami, kamienia, który jest rodzajem wschodniego jaspisu.

Przełożyła Wiktoria Krzemień

---

<sup>52</sup> Zob. także oprócz dobrze znanych tekstów Bataille'a niektóre z jego *Premiers écrits*. W: *Oeuvres complètes*. Éd. D. Hollier. Gallimard, 1970, t. 1: *L'Anus solaire, Le langage des fleurs, La mutilation sacrificielle de l'oreille coupée de Van Gogh, Le bas matérialisme et la gnose, Soleil pourri, Corps célestes* itd.