

Paul Ricoeur

Meta-foryczne i meta-fizyczne

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (54), 183-198

1980

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Świadectwa

Paul Ricoeur

Meta-foryczne i meta-fizyczne *

Spór o *analogiam entis* nie wyczerpuje możliwości wymiany między dyskursem spekulatywnym a dyskursem poetyckim. Dyskusja w istocie uruchomiła tylko intencje semantyczne obu dyskursów, podatnych na podejmowanie siebie w sposób refleksyjny, jak o tym świadczy samo pojęcie intencji czy nastawienia semantycznego, zaczerpnięte z fenomenologii Husserlowskiej. Bo dla takiej świadomości, która chce „być uzasadnioną ze źródeł ostatecznej samoodповідzialności, „czepać z podstaw ostatecznych” i w ten sposób uważać się za „ostatecznie samoodповідzialną”, racje przywołane przez świadome myślenie o sobie samym są równoważne jego motywom realnym¹.

Pojawił się jednakże, zasadniczo wraz z Nietzschem, „genealogiczny” sposób zapytywania filozofów, który nie ogranicza się do przyjęcia ich deklarowanych intencji, ale podaje je w podejrzenie i przez to odwołuje się od racji do motywów i interesów. Między filozofią a metaforą wychodzi na jaw implikacja zupełnie innego rodzaju, która wiąże je raczej na poziomie ukrytych założeń niż deklarowanych intencji. Nie tylko porządek pojęć jest odwrócony, skoro filozofia staje przed metaforą, zmieniony zostaje sam sposób wynikania, skoro to, co nie myślane w filozofii poprzedza to, co nie wypowiedziane w metaforze.

Przywoływałem począwszy od wprowadzenia wspomniałą maksymę Heideggera: „Metaforyka istnieje jedynie wewnątrz metafizyki”.

* Fragment z *La métaphore vive*. Paris 1975 Seuil, s. 356—374.

¹ E. Husserl: *Nachwort zu den «Ideen I»*. Tłum. polskie: *Postowie do moich «Ideei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii»*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Wybrał i wstępem opatrzył M. J. Siemek. Warszawa 1978.

Maksyma ta zakłada, że trans-gresja meta-fory i trans-gresja meta-fizyki byłyby tylko jednym i tym samym przeniesieniem (*transfert*). Stwierdza się w ten sposób wiele rzeczy: z jednej strony, że zawarta *implicite* w całej tradycji retorycznej ontologia jest ontologią „metafizyki” zachodniej typu platońskiego i neoplatońskiego, gdzie dusza przechodzi z miejsca widzialnego do miejsca niewidzialnego; z drugiej strony, że meta-foryka znaczy tyle, co przejście (*transport*) od sensu właściwego (*propre*) ku sensowi obrazowemu (*figuré*); w końcu, że jedno i drugie przejście jest jednym i tym samym *Uebertragung*.

W jaki sposób dochodzi się do tych twierdzeń?

U samego Heideggera kontekst znakomicie ogranicza nośność owego ataku na metaforę, aż nawet można myśleć, że stałe użycie, które Heidegger czyni z metafory, ma w końcu większą wagę niż to, co ubocznie przeciw metaforze mówi.

W pierwszym tekście, gdzie wyraźnie wspomina się o metaforze — w VI wykładzie *Der Satz vom Grund*² — kontekst jest dwojaki. Kontekst pierwszy stworzony jest poprzez sam zarzys rozważań, które cofają się do wcześniejszej analizy „zasady podstawy”. Heidegger zauważa, że można *widzieć* (*sehen*) jasno jakąś sytuację, a mimo wszystko nie *oglądać* (*er-blicken*) tego, co się rozgrywa: „Widzimy wiele, a oglądamy mało...”. Jest to przypadek zgodny z zasadą: „nic nie jest bez podstawy”. Widzenie (*Sicht*) nie dorasta do przenikliwości wglądu (*Einblick*). Otóż przybliżać się ku temu, co podlega oglądowi, to wyraźniej słyszeć (*hören*) i zachować w słuchu (*im Gehör behalten*) pewne determinujące akcentowanie (*Betonung*). Akcentowanie to pozwala nam postrzegać harmonię (*Einklang*) między „jest” a „podstawą”, między *est* a *ratio*. Takie zatem jest zadanie: „Myślenie musi dostrzec we wglądzie to, czego się słucha... myślenie jest dostrzeganiem-w-słuchu, które dostrzega poprzez wgląd”. Inaczej mówiąc: „Myśleć to słyszeć i widzieć”.

Pierwszy kontekst jest zatem utworzony przez siatkę pojęć „widzieć”, „słyszeć”, „myśleć”, „harmonia”, która podtrzymuje myślenie rozważające związek między *ist* i *Grund* w formule Zasady Podstawy.

Drugi kontekst tworzy się przez wprowadzenie pewnej interpretacji w postaci zarzutu („Ale szybko pozwoliliśmy sobie uznać...”). Ktoś powiada: „Jeśli myśleć znaczy tyle, co słyszeć i widzieć, może być tylko (*nur*) tak w sensie obrazowym (*übergetragen*)...”. W istocie, w poprzednich rozważaniach „słuch i widzenie zmysłowe zostały przeniesione (*hinübergetragen*) i podjęte w dziedzinie percepcji niezmysłowej, tzn. w myśleniu. Podobne przeniesienie nazywa się po grecku *metaferein*. Podobna transpozycja jest w ję-

² M. Heidegger: *Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1957 Neske.

zyku uczonym metaforą”. Zarzut zatem jest taki: „Jedynie w sensie metaforycznym, obrazowym myślenie może (*darf*) być nazywane słuchem i oglądem w sluchu, widzeniem i oglądem w widzeniu”. Jednakże, pyta Heidegger, kto wypowiada owo „może”? Ten, dla kogo słuchanie i widzenie w sensie właściwym (*eigentlich*) są rzeczą ucha i oka. Na co filozof odpowiada, że nie ma najpierw jakiegoś zmysłowego słyszenia i zmysłowego widzenia, które zostawałyby następnie przeniesione na plan niezmysłowy. Nasze słuchanie i nasze widzenie nigdy nie są prostą recepcją zmysłową. Zatem, kiedy nazywa się myślenie nasłuchem i wglądem, nie oznacza się go jedynie jako (*nur als*) metafory, „mianowicie (*nämlich als*) transpozycji w dziedzinę niezmysłową tego, co rzekomo (*vermeintlich*) zmysłowe”.

W takim oto dwojakim kontekście ustanowiona została równoważność dwóch przeniesień: metafizycznego przeniesienia zmysłowego w niezmysłowe, metaforycznego przeniesienia właściwego w obrazowe. Pierwsze jest decydujące (*massgebend*) dla myśli zachodniej, drugie jest „decydujące dla sposobu, w jaki przedstawiamy sobie bycie mowy”. W tym miejscu pojawia się zdanie wtrącone, do którego wrócimy: „Dlatego metafora używana jest często jako pomocniczy środek przy interpretacji dzieł poetyckich czy, ogólniej, artystycznych”. I tutaj właśnie pada maksyma: „Metaforyka istnieje tylko wewnątrz granic metafizyki”.

Dwojaki kontekst maksymy jest ważny: pierwszy narzuca nie tylko ton aluzji lub dygresji, lecz typ przykładów, które wyznaczają od razu pole rozważań. O jakie metafory tu chodzi? Gdy idzie o treść, w żadnym wypadku nie o metafory poetyckie, lecz o metafory filozoficzne. Filozof, zamiast znaleźć się naprzeciw innego niż swój dyskurs, dyskursu, który funkcjonuje inaczej niż jego dyskurs, staje naprzeciw metafor stworzonych przez właściwy dyskurs filozoficzny. Z tego względu to, co czyni Heidegger, gdy jako filozof interpretuje poetów, jest tysiącokrotnie ważniejsze od tego, co mówi polemicznie nie przeciw metaforze, ale przeciw zwyczajowi nazywania metaforami pewnych wypowiedzi filozoficznych.

Drugi kontekst osłabia jeszcze bardziej ewentualną nośność w pierwszej chwili urzekającej deklaracji. To zarzucający (*objectant*), który mówi: metafora według niego nie tylko nie jest wierszem w miniaturze, lecz pozostaje prostą transpozycją sensu izolowanych słów: „widzieć”, „słyszeć”... To w dalszym ciągu zarzucający, który, aby interpretować owe metafory w jednym słowie, wprowadza podwójne rozróżnienie na właściwe i obrazowe, widzialne i niewidzialne. I wreszcie on to ustanawia równoważność (*nämlich*) obu par pojęć. Od tej chwili metaforyka staje się „jedynie” metaforyczna; równocześnie zarzut staje się ograniczeniem (*darf*). Tak oto zarzucający znalazł się pod egidą platonizmu, z którym następnie Heidegger może sobie łatwo poradzić.

Nie widzę ze swej strony żadnej racji, aby rozpoznać się w owym zarzucającym. Zastosowane do osobnych słów rozróżnienie na sens właściwy i sens obrazowy jest starzyzną semantyczną, której nie ma potrzeby doczepiać do metafizyki, aby ją rozgromić. Jakakolwiek lepsza semantyka wystarczy, aby ją zdetronizować jako „decydującą” koncepcję metafory. Co zaś do jej użycia w interpretacji dzieł poetyckich czy artystycznych, chodzi nie tyle o samo wypowiedzianie metaforyczne, co o bardzo szczególny styl interpretacji, interpretacji alegoryzującej, która istotnie zgodna jest z „metafizycznym” rozróżnieniem na zmysłowe i niezmysłowe.

Pozostaje twierdzenie, że rozdzielenie zmysłowego i niezmysłowego jest „fundamentalnym rysem tego, co nazywa się «metafizyką» i co nadaje zachodniemu myśleniu jego istotne rysy”. Obawiam się, że jedynie użycie siły, niemożliwe do usprawiedliwienia, układa filozofię zachodnią na tym łożu Prokusta. Daliśmy już do zrozumienia, że inna ontologia niż metafizyka zmysłowego i niezmysłowego odpowiadać może semantycznemu nastawieniu metafor prawdziwie poetyckich. Ją właśnie przywołamy z większą precyzją przy końcu tego studium.

Zresztą Heidegger sam nam mówi, jak te „uwagi” (*Hinweise*) powinny być przyjmowane: „Chciałyby nas skłonić do przezorności, abysmy nie przyjmowali zbyt szybko za prostą metaforę (*nur als Uebertragung*) i nie traktowali zbyt lekko tego, co było przed chwilą powiedziane o myśleniu jako (*als*) o oglądzie w słuchu i widzeniu”. Całe nasze przedsięwzięcie również jest obrócone przeciw tej „prostej metaforze”.

Otóż to jawne ostrzeżenie ma drugą pozytywną stronę w niestematyzowanym użyciu metafory w tym samym tekście, który komentujemy. Prawdziwa metafora nie jest „uczoną teorią” metafory, lecz wypowiedzianiem, które zarzucający zredukował do prostej metafory; mianowicie: „Myślenie ogląda słuchając i słucha oglądając”. Mówiąc w ten sposób Heidegger tworzy odchylenie (*écart*) w stosunku do zwykłej mowy, utożsamianej z myśleniem przez przedstawienie; ów „skok” umieszcza mowę, powiada Jean Greisch, „pod znakiem darowizny, którą konotuje wyrażenie *es gibt*. Między «jest» a *es gibt* przejście nie jest możliwe”³. Czy owo odchylenie nie jest odchyleniem prawdziwej metafory?

Rozważmy w istocie, co czyni z tego wypowiedzenia metaforę. Jest to, na poziomie całego wypowiedzenia, harmonia (*Einklang*) między *ist* i *Grund* w „nic nie *jest* bez *podstawy*”. Harmonia owa jest tą samą harmonią, która jest widziana — słyszana — myślana. W ten sposób harmonia wypowiedzenia pierwszego stopnia — zasady podstawy — jest również harmonią wypowiedzenia drugiego stopnia: tą, która rozumie myślenie jako (*als*) ogląd w słuchu i wi-

³ J. Greisch: *Les mots et les roses. La Métaphore chez Martin Heidegger*. „Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques” 1973.

dzeniu. Jeśli o tę harmonię chodzi, nie jest ona spokojnym współbrzmieniem: V wykład *Der Satz vom Grund* poucza nas raczej, że rodzi się z wcześniejszej niezgodności. Dwie wypowiedzi w istocie pochodzą z zasady podstawy. Wypowiedź racjonalizującą myślenia przedstawiającego wypowiada się tak: „Nic nie *jest* bez *przyczyny*”. Wypowiedź zaczerpnięta z poezji duchowej Angelusa Silesiusa mówi: Róża jest bez przyczyny. Kwitnie z powodu że kwitnie, Nie troszczy się o siebie, Nie pragnie być widziana”. Nic nie jest bez przyczyny. A tymczasem róża jest bez przyczyny. Bez przyczyny, ale nie bez powodu. Ta migotliwość, czyniąc zasadę podstawy bardziej nieprzenikliwą, zmusza do słuchania samej zasady: „Trzeba zatem zważać na jej intonację (*Ton*), na sposób, w jaki jest akcentowana”. Odtąd zasada rozbrzmiewa z „dwoma różnymi akcentowaniami (*Tonarten*)”, pierwszym, które podkreśla *nic* i *bez*, drugim, które podkreśla *jest* i *podstawa*. Drugie, uprzywilejowane przez VI wykład, od którego wyszliśmy, wymaga więc kontrastu z pierwszym, które jest akcentowaniem myślenia przedstawiającego.

To ta sama walka między myśleniem przedstawiającym a namysłem (*pensée méditante*), która w *Unterwegs zur Sprache*⁴ tworzy prawdziwą metaforę w tym samym miejscu, gdzie odrzucona zostaje metafora w sensie metafizycznym. Kontekst i tu jest ważny. Heidegger usiłuje oderwać się od koncepcji, jaką myślenie przedstawiające tworzy sobie z mowy, gdy traktuje ją jako *Ausdruck*, „wyrażenie”, tzn. uzewnętrznienie wnętrza, a więc dominację wnętrza nad zewnętrzem, panowanie subiektywności nad instrumentalnością.

Aby towarzyszyć krokom filozofa poza to przedstawienie, dane są nam słowa Hölderlina, który nazywa mowę *die Blume des Mundes*. Poeta mówi jeszcze: *Worte, wie Blumen*. Filozof może przyjąć te wyrażenia, bo sam określił sposoby mówienia jako *Mundarten*, sztukę ust, narzecza, w których znów się krzyżują ziemia, niebo, śmiertelni, bogowie. Oto więc cała sieć, która drży i wstępuje w relacje międzyznaczeniowe. Wówczas to pada potępienie, identyczne z głoszonym w *Der Satz vom Grund*: „Jesteśmy więźniami metafizyki, jeśli przyjmujemy za metaforę owo określenie Hölderlina w zwrocie *Worte, wie Blumen*”. Co więcej, wyrażając sprzeciw wobec interpretacji Gottfrieda Benna, który sprowadza *Wie* do „jak”, porównania, Heidegger oskarża go o redukcję poetyckiego słowa do okazji z „zielnika” w kolekcji „zasuszonych roślin”. Poezja raczej już idzie w górę stoku, którym stacza się mowa, gdy martwa metafora udaje się na spoczynek w zielniku. Czym zatem jest prawdziwa poezja? To ona, powiada Heidegger, „pobudza najrozleglejsze wizje”, ona „każe podejmować słowa od początku”, ona „pozwala objawić się światu”.

Lecz czyż nie to samo robi *żywa* metafora?

⁴ M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959 Neske.

Jednak metafora „kwiatu” zastosowana do mowy skierować może na drogę całkiem przeciwnej refleksji, takiej właśnie, obok której przemyka się uwaga Heideggera o interpretacji Gottfrieda Benn'a. Kwiat, który rozkwita, kończy któregoś dnia w zielniku, tak jak *użycie (usage)* kończy się *zdarciem (usure)*.

Stwierdzenie to wiedzie nas od ograniczonej krytyki Heideggera do bezgranicznej „dekonstrukcji” Jacquesa Derridy w *Mythologie blanche*⁵. Czy entropia językowa nie jest istotnie tym, o czym filozofia żywej metafory chce zapominać? Czyżby od rośliny z zielnika „metafizyka” zależna była bardziej niżli od alegoryzującej interpretacji metafor już danych w mowie? Czyż nie bardziej wywrotowe niż myślenie Heideggera byłoby takie myślenie, które wsparłoby uniwersalne podejrzenie wobec metafizyki zachodniej gwałtowniejszym podejrzeniem skierowanym ku nie wypowiedzianemu w samej metaforze? Otóż niewypowiedziane w metaforze to metafora zużyta (*usée*). Metaforyczność działa w niej bez naszej wiedzy, za naszymi plecami. Nadzieja na utrzymanie analizy semantycznej jakimś sposobem w metafizycznej neutralności wyraża jedynie niewiedzę o równoczesnej grze nie ujawnionej metafizyki i zużytej metafory⁶.

Można rozróżnić dwa twierdzenia w zwartym splocie dowodzenia J. Derridy. Pierwsze odnosi się do skuteczności zużytej metafory w dyskursie filozoficznym, drugie do głębokiej jedności przeniesienia metaforycznego i analogicznego przeniesienia od bytu widzialnego do bytu inteligibilnego.

Pierwsze twierdzenie ujmuje z drugiej strony całą naszą pracę zmierzającą do odkrycia żywej metafory. Posunięciem mistrza jest tu wejście w metaforyczność nie przez drzwi narodzin, ale, jeśli wolno mi tak powiedzieć, przez bramę śmierci. Pojęcie zdarcia (*usure*) zawiera coś zupełnie innego niż pojęcie nadużycia (*abus*), które widzieliśmy przeciwstawiane użyciu u autorów anglosaskich. Niesie własną metaforyczność, co nie dziwi w koncepcji, która rozwija się precyzyjnie, aby dowieść bezgranicznej metaforyczności metafory. W swoim przedeterminowaniu pojęcie wnosi przede wszystkim geologiczną metaforę osadzania się, erozji, wycierania przez tarcie; do

⁵ J. Derrida: *Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)*. „Poétique” 1971 nr 5. Przedrukowane w: *Marges de la philosophie*. Paris 1972 Minuit.

⁶ „Interesować nas będzie przede wszystkim pewne zdarcie siły metaforycznej w wymianie filozoficznej. Zdarcie nie dołączałoby się niespodzianie do energii tropicznej, która w innym razie miałaby zostać nietknięta; przeciwnie, tworzyłoby właściwą historię i strukturę metafory filozoficznej”. „Należałoby również zaproponować w interpretacji tę wartość *zdarcia*. Zdarcie wydaje się mieć systemowy związek z perspektywą metaforyczną. Odnajduje się je wszędzie, gdzie temat metafory będzie uprzywilejowany”. I nieco dalej: „Ten rys — pojęcie zdarcia — bez wątpienia nie należy do ograniczonej konfiguracji historyczno-teoretycznej, ale z całą pewnością do samego pojęcia metafory i do długiej metafizycznej sekwencji, którą determinuje i która go determinuje”.

tęgo dołącza się numizmatyczna metafora zniszczonego reliefu medalu lub jednostki monetarnej; z kolei ta metafora przywołuje wiele razy dostrzegany związek, m. in. przez Saussure'a, między wartością lingwistyczną a wartością monetarną: bliskość, która nasuwa podejrzenie, że zdercie rzeczy używanych i zużytych nie obywa się bez zdzierstwa lichwiarzy⁷. Tym samym pouczający paralelizm między wartością lingwistyczną a wartością ekonomiczną może być doprowadzony aż do punktu, w którym sens *właściwy* i *własność* objawiają nagle pokrewieństwo w tej samej aurze znaczeniowej; kontynuując ten ciąg skojarzeń będzie się podejrzewać, że metafora mogłaby być „lingwistyczną wartością dodatkową”, działającą bez wiedzy mówców w taki sposób, w jaki na polu ekonomicznym produkt ludzkiej pracy dany jest naraz jako nierozpoznawalny i zewnętrzny w ekonomicznej wartości dodatkowej i fetyszyzmie towarowym.

Jak widać, ustanowienie tej siatki przekracza możliwości jakiegokolwiek semantyki historycznej i diachronicznej, a tak samo możliwości leksykografii i etymologii. Ustanowienie to podejmuje taki „dyskurs o figurze”, który rządziłby zjawiskami ekonomicznymi i zjawiskami językowymi. Zwyczajne badanie dyskursu według jawnych intencji, prosta interpretacja przez grę pytań i odpowiedzi już nie wystarcza. Heideggerowska dekonstrukcja powinna teraz wziąć do pomocy genealogię nietzscheańską, psychoanalizę freudowską, marksistowską krytykę ideologii, tzn. narzędzia hermeneutyki podejrzeń. Tak uzbrojona krytyka jest w stanie zdemaskować *nie myślane* połączenie *skrytej* (*dissimulée*) metafizyki i *zużytej* metafory.

Jednak skuteczność martwej metafory uzyskuje pełen sens dopiero wówczas, gdy ustala się równanie między zderciem, które dotyczy metafory, a ruchem wznoszenia, który ustanawia tworzenie pojęć. Zdercie metafory skrywa się w „*relève*” pojęcia. Przez „*relève*” (luzowanie, zmiana warty) J. Derrida bardzo szczęśliwie tłumaczy Hegłowskie *Aufhebung* (zniesienie). Zatem ożywiać metaforę to zdemaskować pojęcie.

Derrida wspiera się tu na szczególnie wymownym tekście Hegla z *Estetyki*, który wychodzi od stwierdzenia, że pojęcia filozoficzne są najpierw znaczeniami zmysłowymi przeniesionymi (*übertragen*) w porządek duchowy i że ustanowienie właściwego (*eigentlich*) znaczenia abstrakcyjnego jest nierozłącznie związane z zatarciem metaforyki w wyjściowym znaczeniu, a więc z zapomnieniem owego znaczenia, które z właściwego stało się niewłaściwym. Otóż Hegel nazywa *Aufhebung* to „zluzowanie” zmysłowego i zużytego znaczenia przez znaczenie duchowe, które się stało właściwym wyrażen-

⁷ Słowo *usure*, które tłumaczę jako „zdercie”, ma dwa znaczenia: ‘zużycia’, ‘wyczerpania’ oraz ‘lichwy’. Derrida pisze równocześnie o „lichwie metafory” i „zużyciu metafory” (przyp. tłum.).

niem. Tam, gdzie Hegel widzi odnowienie sensu, Derrida dostrzega tylko zdarcie metafory i ruch idealizacji przez zatajenie metaforycznego źródła: „Ruch metaforyzacji (źródło a potem zatarcie metafory, przejście od właściwego zmysłowego sensu do właściwego sensu duchowego poprzez zwroty figur) jest niczym innym jak ruchem idealizacji”. Ten ruch idealizacji, wspólny Platonowi i Heglowi, uruchamia wszystkie charakterystyczne opozycje metafizyki: natura — duch, natura — historia, natura — wolność, jak również zmysłowy — duchowy, zmysłowy — myślący, zmysłowy — sens. System ten „opisuje przestrzeń możliwości metafizyki, a tak zdefiniowane pojęcie metafory do niej przynależy”.

Zwróćmy uwagę, że nie chodzi tu o genezę pojęcia empirycznego, lecz o genezę pierwszych filozofów, które artykułują pole metafizyki: *theoria*, *eidōs*, *logos* itd. Teza brzmi zatem następująco: tam, gdzie zaciera się metafora, podnosi się pojęcie filozoficzne. Daje się w tym rozpoznać zdanie Nietzschego: „prawdy są iluzjami, o których zapomniano, że nimi są, metaforami, które się zużyły i postradały siłę uzmysłowienia, monetami z zatartym stemplem, które teraz jedynie jako metal wchodzi w rachubę, nie jako monety”⁸. Stąd i tytuł eseju, „Biała mitologia”: „Metafizyka zatarła w sobie fabularną scenę, która ją utworzyła, a która mimo to pozostaje aktywna, ruchliwa, wpisana białym atramentem, jak niewidzialny i ukryty w palimpseście rysunek”.

Skuteczność zużytej metafory, zlurowana w ten sposób przez stworzenie pojęcia, które zaciera jej trop, powoduje w ostatecznej konsekwencji, że dyskurs o metaforze sam jest ujęty przez uniwersalną metaforyczność dyskursu filozoficznego. Z tego względu można mówić o paradoksie samozawierania się metafory.

Paradoks jest następujący: nie istnieje dyskurs o metaforze, który by nie był wypowiedzany w pojęciowej siatce, również stworzonej metaforycznie. Nie istnieje niemetaforyczne miejsce, skąd dostrzegałoby się ład i granice pola metaforycznego. Metafora wypowiada się metaforycznie. Toteż słowo „metafora” i słowo „figura” świadczą o rekurencji metafory. Teoria metafory odsyła cyklicznie do metafory teorii, która określa prawdę bytu w kategoriach obecności. Skutkiem tego nie wiadomo, skąd by wziąć zasadę odgraniczenia metafory czy definicję, której *definiens* nie zawierałby *definiendum*; metaforyczność jest absolutnie nie do opanowania. Projekt rozszyfrowania figur w tekście filozoficznym sam się niweczy; należy raczej „rozpoznać w jego założeniu warunek niemożliwości takiego projektu”. Złoże pierwszych filozofów, samo będąc metaforyczne, „nie panuje nad sobą”. Warstwa ta — wedle udatnego wyrażenia autora — „unosi się więc za każdym razem, gdy jeden z jej twórców — tutaj pojęcie metafory — na próżno stara się zrozumieć

⁸ F. Nietzsche: *Teoriopoznawcze wprowadzenie o prawdzie i kłamstwie w sensie pozamoralnym*. Tłum. K. Wolicki. „Teksty” 1980 nr 3(51), s. 170 (przyp. tłum.).

według swych praw całość pola, do którego przynależy”. Niechby się nawet powiodło z porządkowaniem figur, co najmniej jedna metafora wymyka się: metafora metafory, która byłaby „metaforą *in plus*”. I konkluzja: „Pole nigdy nie jest nasyczone”.

Ta pokretna taktyka, to zrozumiałe, jest tylko epizodem w rozleglejszej strategii dekonstrukcji, która zawsze i wszędzie polega na niweczeniu przez aporie metafizycznego dyskursu. Toteż nie trzeba przypisywać „konkluzjom” eseju większego znaczenia niż jako punktu orientacyjnego w dziele, które podżega do wielu innych przewrotowych akcji. Jeśli podaje się w wątpliwość autodestrukcję metafory przez sublimację w pojęciu, tzn. w samoobecnej idei, pozostaje „inna autodestrukcja”, ta zaś przechodziłaby przez ruiny wielkich opozycji, najpierw semantyki i składni, potem obrazowego i właściwego, a dalej krok po kroku zmysłowego i inteligibilnego, konwencji i natury, krótko mówiąc — przez wszystkie opozycje, które ustanawiają metafizykę jako taką.

W ten sposób dzięki wewnętrznej krytyce użytej metafory znów natrafiliśmy na poziom, gdzie mieściła się deklaracja Heideggera: „Metaforyka istnieje tylko wewnątrz granic metafizyki”. Istotnie, „zluzowanie” (*relève*), dzięki któremu zużyta metafora skrywa się w figurze pojęcia, nie jest zwyczajnym faktem językowym, to gest filozoficzny *par excellence*, który w porządku „metafizycznym” mierzy w to, co niewidzialne poprzez widzialne, w myślnie poprzez zmysłowe, uprzednio je rozdzieliwszy. Jest zatem tylko jedno „zluzowanie” (*relève*): „zluzowanie” metaforyczne jest również „zluzowaniem” metafizycznym.

Wedle tego drugiego twierdzenia prawdziwa metafora jest metaforą wertykalną, wstępującą, transcendentną. W ten sposób określona, „metafora zdaje się wiązać całkowicie użycie języka filozoficznego, bez reszty użycie języka naturalnego w dyskursie filozoficznym, a nawet użycie języka naturalnego *jako* języka filozoficznego”.

Aby zrozumieć siłę tego twierdzenia, odwołajmy się do naszych własnych analiz gry podobieństwa. Nie dziwi, że gra ta odnoszona była do analogii, jeśli analogia oznacza w bardzo szczególnie sposób proporcjonalność, jak w *Poetyce* Arystotelesa, bądź jeśli mniej technicznie określa wszelkie odwołanie do podobieństwa w „zbliżaniu” „oddalonych” pól semicznych. Teza, którą rozważamy teraz, zaczyna znów głosić, że wszelkie użycie analogii, pozornie neutralne wobec tradycji metafizycznej, bezwiednie spoczywałoby na metafizycznym pojęciu analogii, które określa ruch odsyłania od widzialnego do niewidzialnego; pierwotna „ikoniczność” zostałaby tu opanowana (*contenue*): to, co zasadniczo tworzy „obraz”, byłoby całkowicie widzialne; jego podobieństwo z tym, co niewidzialne nadałoby mu charakter obrazu; w efekcie cała pierwsza transpozycja byłaby przeniesieniem sensu z empirii do „miejsca inteligibilnego”. A zatem ważne jest, aby zdemaskować za pomocą metody, która nie ma już nic wspólnego z gramatyką logiczną Maxa Blacka, tę meta-

fizykę analogii nawet w pozornie najbardziej niewinnych użyciach metafory. Zresztą sama retoryka klasyczna nie przestaje zdradzać się mimo woli: czy tylko przypadkiem tak regularnie powraca, pod pozorem przykładu, przeniesienie nieożywionego w ożywione? W ten sposób Fontanier stara się uciec do owej dialektyki nieożywionego i ożywionego, aby zbudować rodzaje metafory, kiedy ustala paralelizm z dwoma innymi podstawowymi tropami (metonimią i synekdochą), których rodzaje pochodziłyby z logicznej analizy stosunku powiązania (*connexion*) i stosunku korelacji. W przypadku metafory rodzaje nie należą już do porządku logicznego, lecz ontologicznego.

Tak więc, czy się mówi o charakterze metaforycznym metafizyki, czy o charakterze metafizycznym metafory, uchwycić należy wspólny ruch, który unosi słowa i rzeczy poza..., *meta*...

Ów uprzywilejowany kierunek metafory metafizycznej wyjaśnia natarczywość (*insistance*) kilku metafor-kluczy, które obdarzone są przywilejem skupiania i koncentracji ruchu „metafizycznego luzowania”. Na pierwszym planie tych metafor — Słońce.

Wydawałoby się, że Słońce jest po prostu świetnym przykładem. Właśnie — jest „najbardziej świetnym, w największym stopniu oświecającym, światłem najbardziej naturalnym, jakie istnieje”. Już u Arystotelesa Słońce dostarcza wielce niezwyklej metafory (*Poetyka*, 1457b), ponieważ, aby nazwać jego moc rodzenia, brak jest słowa, uzupełnia to metafora siewu. Według J. Derridy jest to objaw pewnej decydującej cechy: ze względu na swą natarczywość „ruch, który pozwala obracać słońcem w metaforze”, okazuje się tym samym, który „obracał metaforę filozoficzną ku słońcu”. Istotnie, dlaczego metafora heliotropiczna jest tak szczególnie? Ponieważ mówi o „paradygmacie tego, co zmysłowe i tego, co metaforyczne: to obraca (się) i kryje (się) regularnie”. Jest to uznanie, że „obróć słońca zawsze będzie trajektorią metafory”.

Widać tu fantastyczne uogólnienie: „Za każdym razem, gdy istnieje jakaś metafora, istnieje gdzieś bez wątpienia słońce, ale za każdym razem, gdy jest słońce, zaczęła się metafora”. Zaczęła się metafora: jako że wraz ze słońcem zjawiają się metafory światła, spojrzenia, oka, figury idealizacji *par excellence* od czasów Platonskiej *eidos* aż po *Ideę* Hegłowską. Z tego względu „metafora «idealizująca» jest konstytutywna dla filozofemu w ogólności”. Otóż to właśnie, jak poświadcza Kartezjańska filozofia *lumen naturale*, światło metaforycznie mierzy w *signifié* filozofii. „Do tego zwierchniego *signifié* onto-teologii zawsze powróci zawartość dominującej metafory: to koło heliotropu”. Do tej samej siatki dominujących metafor przynależą metafory podstawy-zakładania i po-bytu — powrotu, metafory zawłaszczania (*réappropriation*) *par excellence*. I one oznaczają

samą metaforyczność: metafora 'po-bytu (*demeure*⁹) jest właśnie w istocie „metaforą metafory: wyobcowanie, byt-poza-u-siebie, lecz jeszcze w po-bycie, poza u-siebie, lecz w jakimś u-siebie, w którym odnajduje się, rozpoznaje, zbiera i zwiera, poza sobą w sobie. Jest to metafora filozoficzna jako wybieg w (lub ze względu na) zawłaszczenie, paruzję, samoobecność idei w swoim świetle. Metaforyczna trasa Platonskiej *eidos* aż po Heglowską Ideę”.

Tak więc dzięki stabilności, dzięki długowieczności dominujące metafory zapewniają epochalną jedność metafizyki: „Obecność znikająca we własnym promieniowaniu, ukryte źródło światła, prawdy i sensu, przysłonięcie oblicza bytu, taki byłby natarczywy powrót tego, co przytwardza metafizykę do metafory”.

Tym samym paradoks samozawierania się metafory przestaje objawiać się jako paradoks czysto formalny: wyraża się materialnie przez samozawieranie dominujących metafor światła i pobytu, w których metafizyka oznacza siebie samą w pierwotnej metaforyczności. Światło i przebywanie, obrazując idealizację i zawłaszczenie, obrazują sam proces metaforyzacji i ustanawiają rekurencję metafory wobec niej samej.

* * *

Uwagi krytyczne, które tu proponuję, z oczywistych przyczyn nie mogą dotyczyć całego programu dekonstrukcji i rozplenienia (*dissemination*), ale zaledwie argumentacji wyciągniętej z tajnych układów zużytej metafory i metafizycznego tematu analogii. Nadto ta właściwie polemiczna faza mojego przewodu jest nieodłączna od pozytywnego oczyszczenia ontologii założonej przez teorię metafory, rozwiniętą w pozostałej części studium.

Sprawdź jako taką tezę o nie nazywanej skuteczności zużytej metafory, tymczasem zaś abstrahować będę od tezy, która utożsamia zniesienie (*relève*) metaforyczne i zniesienie metafizyczne. Hipoteza specyficznej płodności zużytej metafory jest silnie atakowana przez analizę semantyczną wyłożoną w rozdziałach wcześniejszych. Analiza ta skłania do myślenia, że martwe metafory nie są już metaforami, lecz dołączają się do znaczeń dosłownych, aby przez to rozszerzać polisemię. Kryterium delimitacji jest oczywiste: metaforyczny sens słowa wymaga kontrastu z sensem dosłownym, który w pozycji predykatu razi stosowność (*pertinence*) semantyczną. Pod tym względem studium leksykalizacji metafory, Le Guerna na przykład, walnie przyczynia się do rozproszenia fałszywej zagadki zużytej metafory. Przy leksykalizacji znikają w istocie cechy podtrzymujące heurystyczną funkcję metafory; zapomnienie sensu potocznego pociąga za sobą zapomnienie odchylenia wobec izotopii

⁹ *Demeure* znaczy tyle co 'zamieszkiwanie', 'pobyt', ale też w pewnych zwrotach 'zwlóka'. Tasiemiec przyimkowo-zaimkowy, który pojawia się nieco niżej, po francusku brzmi mniej sztucznie, bo *chez-soi* (u siebie) znaczy tyle co 'własny ką'. Analogiczne polskie „na swoim” nie jest do tego stopnia zleksykalizo-

kontekstu. Toteż jedynie znajomość etymologii słowa pozwala zrekonstruować we francuskim *tête* (głowa) łacińskie *testa* — garncezek — i ludową metaforę, z której nasze francuskie słowo się wywodzi; w obecnym użyciu metafora jest do tego stopnia zleksykalizowana, że stała się właściwą nazwą; znaczy to tyle, że wnosi do dyskursu zleksykalizowaną wartość, bez odchylenia ani redukcji odchylenia. Zjawisko jest zatem mniej interesujące, niż się na początku wydawało. Le Guern szacuje nawet, iż leksykalizacja „dotyczy bardzo niewielkiej liczby metafor spośród tych wszystkich, jakie tworzy mowa”¹⁰.

Skuteczność martwej metafory może być majoryzowana, jak mi się wydaje, tylko w koncepcjach semiotycznych, które narzucają prymat nazywania (*dénomination*), a więc substytucji sensu, tym samym zabraniając analizie przechodzić na stronę prawdziwych problemów metaforyczności związanych, jak wiadomo, z grą stosowności i niestosowności semantycznej.

Lecz jeśli problem nazywania jest w ten sposób majoryzowany, dzieje się tak bez wątpienia dlatego, że przywiązuje się do opozycji właściwego i obrazowego znaczenie właśnie metafizyczne, które rozprasza bardziej precyzyjna semantyka. W istocie rozbija się iluzję, jakoby słowa zawierały w sobie sens właściwy, tzn. pierwotny, naturalny, źródłowy (*etymon*). Otóż nic w poprzedniej analizie nie upoważnia do takiej interpretacji. Niewątpliwie, dopuściliśmy, aby metaforyczne użycie jakiegoś słowa zawsze mogło być przeciwstawione jego użyciu dosłownemu, ale „dosłowny” nie znaczy „właściwy” w sensie „źródłowy”, lecz po prostu „obiegowy”, „pococzny”; dosłowny sens jest sensem zleksykalizowanym. Nie ma więc potrzeby metafizyki „właściwości”, aby usprawiedliwiać różnicę między sensem obrazowym a dosłownym; użycie w dyskursie, a nie Bóg wie jaki urok pierwotności czy początku określa różnicę między tym, co dosłowne a tym, co metaforyczne. Co więcej, rozróżnienie na dosłowne i metaforyczne istnieje tylko poprzez konflikt dwu interpretacji: pierwsza, korzystając tylko z wartości już zleksykalizowanych, ulega niestosowności semantycznej; druga, powołując nową stosowność semantyczną, domaga się od słowa wykrzywienia (*torsion*), które przemieszcza w nim sens. Zatem lepsza analiza semantyczna procesu metaforycznego wystarczy do rozproszenia mistyki „właściwości” bez równoczesnego obalania metafory.

Prawdą jest, że język filozoficzny w swej pracy nazywania zdaje się przeczyć sądowi semantyka, który dotyczy rzadkości zleksykalizowanych metafor. Powód jest prosty: tworzenie nowych znaczeń, związane z wyłanianiem się nowego sposobu zapytywania, stawia język w położeniu semantycznego niedostatku; wówczas to zleksy-

wane (przyp. tłum.).

¹⁰ M. Le Guern: *Semantique de la métaphore et de la métonymie*. Paris 1973 Larousse.

kalizowana metafora pojawia się w funkcji zastępstwa. Ale, co wspaniale dostrzegł Fontanier, chodzi o trop „z konieczności i w najszerszym znaczeniu, aby zastąpić słowa, których brak w języku dla pewnych idei” (*Les figures du discours*); krótko mówiąc, chodzi o *katachrezę*, która zresztą może być metonimią czy synekdochą równie dobrze jak metaforą. Gdy więc mowa jest o metaforze w filozofii, trzeba całkowicie odróżniać stosunkowo banalny przypadek „ekstensywnego” użycia słowa z potocznego języka, który ma na względzie odpowiedź na niedostatek nazywania, od przypadku osobiście bardziej interesującego moim zdaniem, w którym dyskurs filozoficzny ucieka się w śmiały sposób do żywej metafory, aby wydobyć nowe znaczenia z semantycznej niestosowności i ujawnić nowe aspekty rzeczywistości na ostrzu innowacji semantycznej. Wynika z tego pierwszego rozważania, że namysł nad zdarciem (*usure*) metafor jest bardziej zwodniczy niż rzeczywistość poruszający. Jeśli wywarł na tyłu umysłach prawdziwą fascynację, stało się tak może z powodu niepokojącej płodności zapomnienia, która zdaje się w nim wyrażać, ale również ze względu na środki do odradzania się, jakie zdają się trwać w najbardziej wygasłych wyrażeniach metaforycznych. Raz jeszcze semantyk przychodzi tu z pomocą. Wbrew temu, co bardzo często się twierdzi, zauważa Le Guern, „leksykalizacja pociąga za sobą całkowite zniknięcie obrazu tylko w szczególnych warunkach”. W innych przypadkach obraz jest osłabiony, lecz pozostaje odczuwalny; dlatego „prawie wszystkie zleksykalizowane metafory mogą odzyskać pierwotny rozkwit”. Jednakże przywrócenie do życia martwej metafory jest pozytywną operacją deleksykalizacji, która równa się nowemu tworzeniu metafory, zatem i metaforycznego sensu; pisarze otrzymują go poprzez przeróżne, bardzo złożone i mistrzowskie zabiegi: podstawienie synonimu, który tworzy obraz, przydanie nowszej metafory itd.

W dyskursie filozoficznym odmłodzenie martwych metafor jest szczególnie interesujące w przypadku, gdy te pełnią zastępstwo semantyczne; ożywiona metafora znów przybiera funkcję fabuły i opisu, charakterystyczną dla żywej metafory, porzuca zaś funkcję prostego zastępstwa na planie nazywania. Deleksykalizacja nie jest więc w żadnej mierze symetryczna wobec wcześniejszej leksykalizacji. Skądinąd odnowienie wygasłych metafor w dyskursie filozoficznym wykorzystuje bardziej złożone sposoby postępowania niż przywoływane wyżej; najbardziej zasługuje na uwagę pobudzenie motywacji etymologicznych, posunięte aż do fałszywej etymologii: sposób postępowania drogi już Platonowi, powszedni jest u Hegla i Heideggera. Kiedy Hegel słyszy „ujmować prawdę” w *Wahrnehmung*, kiedy Heidegger słyszy „nieskrytość” w *alêtheia*, wówczas filozof draży sens i tworzy w ten sposób coś takiego, jak żywa metafora. Zatem analiza martwej metafory odsyła do pierwszego założenia (*fondation*), którym jest żywa metafora.

Tajemna płodność martwej metafory traci jeszcze bardziej swój urok, kiedy przyjmie się słuszną miarę do jej wkładu w tworzenie pojęć. Ożywienie martwej metafory nie jest w żadnym razie demaskacją pojęcia: najpierw przez to, że ożywiona metafora działa inaczej niż metafora martwa, lecz dlatego przede wszystkim, że pojęcie nie ma całkowitej genezy w sposobach postępowania, przez które metafora została zleksykalizowana.

Z tego względu rozpatrywany wyżej tekst Hegla nie wydaje mi się usprawiedliwiać tezy o zmwowie między metafora a *Aufhebung*. Tekst ów opisuje dwie operacje, które przecinaia się w tym samym miejscu — w martwej metaforze — lecz które pozostają różne; operacja pierwsza, czysto metaforyczna, tworzy z właściwego (*eigentlich*) znaczenia znaczenie przeniesione (*übertragen*) w porządek duchowy; druga operacja czyni z tego niewłaściwego (*uneigentlich*), jako że przenośnego wyrażenia, właściwe abstrakcyjne znaczenie. Ta druga operacja jest konstytutywna dla „zniesienia-zachowania”, które Hegel nazywa *Aufhebung*. Jednak obie operacje, przeniesienie i „zniesienie-zachowanie”, są różne. Jedynie druga czyni z niewłaściwego rodem ze zmysłów właściwy duchowy sens. Zjawisko zużycia (*Abnutzung*) jest jedynie warunkiem, aby druga operacja powstała na podłożu pierwszej.

Ta para operacji zasadniczo nie jest różna od tego, co Kant poimuje jako tworzenie pojęcia w swoim schemacie. I tak pojęcie „zakładania” obrazuje się w schemacie przez „grunt” i „konstrukcję”, jednakże sens pojęcia nie sprowadza się w żadnym razie do jego schematu. Do myślenia jest właśnie to, że porzucenie zmysłowego sensu nie daje jedynie niewłaściwego wyrażenia, lecz właściwe wyrażenie na poziomie pojęciowym; przekształcenie (*conversion*) zdarcia (*usure*) w myślenie nie jest samym zdarciem. Gdyby te dwie operacje nie były rozróżnione, nie sposób byłoby mówić nawet o pojęciu zdarcia ani o pojęciu metafory; prawdę mówiąc, nie byłoby filozofemów. Filozofem istnieje, ponieważ pojęcie może być czynne jako myślenie w metaforze, która jest martwa. To, o czym Hegel właściwie myślał, jest życiem pojęcia w śmierci metafory. Dlatego, że nie słyszymy już „jąć” w „pojęciu”, „pojęcie” ma właściwy sens filozoficzny. Wykonuje się więc jedynie połowę pracy, gdy ożywiło się w pojęciu martwa metafora; pozostaje jeszcze do dowiedzenia, że żadne abstrakcyjne znaczenie nie zostało stworzone przez zdarcie metafory; dowód taki nie należy już do porządku metaforycznego, lecz do analizy pojęciowej. Jedynie ta analiza może dowieść, że Idea Hegla nie jest Ideą Platona, choć prawdziwe byłoby stwierdzenie za J. Derrida, iż tradycyjny багаż metafizyczny „przedłuża system Platona w systemie Hegla”. Jednak to przedłużenie nie równoważy stosownego określenia sensu Idei u jednego i drugiego filozofa. Żaden dyskurs filozoficzny nie byłby możliwy, nawet dyskurs dekonstrukcji, gdyby zaniechano podejmowania tego, co J. Derrida słusznie uznaje za „jedyną tezę filozoficzną”,

mianowicie, „że sens poświadczony poprzez figury należy do natury rzeczy ściśle niezależnej od tego, co ją przenosi”.

Wystarczy z kolei zastosować do pojęcia metafory owe uwagi o formowaniu pojęcia w schemat, aby rozwiązać paradoks metaforyczności wszystkich definicji metafory. Metaforyczne mówienie o metaforze nie jest w żadnym wypadku cyrkularnością od chwili, gdy postawienie pojęcia dialektycznie poprzedza samą metaforę. Toteż kiedy Arystoteles definiuje metaforę przez epiforę słowa, wyrażenie „epifora” jest pojęciowo określone dzięki wprowadzeniu do siatki międzyznaczeniowej, w której epifora okolona jest znacznieszymi pojęciami *phusis*, *logos*, *onoma*, *sēmainein* itd. *Epiphora* zostaje w ten sposób wydobyta z własnej metaforyczności i ustanowiona we właściwym sensie, chociaż, jak powiada Derrida, „powierzchnia tego dyskursu w dalszym ciągu jest nękana przez metaforykę”. Do pojęciowego przekształcenia martwej metafory, podskórnej w wyrażeniu *epiphora*, przyczynia się późniejsze określenie pojęcia metafory, czy to poprzez metodę różnicowania, która pozwala identyfikować ją między różnymi strategiami *lexis*, czy to przez egzemplifikację, która daje indukcyjną podstawę pojęciu określonej operacji. Dorzućmy, że konceptualizacji różnych metafor sprzyja nie tylko leksykalizacja metafor używanych, jak w przypadku słowa „transpozycja”, ale również odmłodzenie zużytej metafory, oddające do usług formacji pojęciowej heurystyczne użycie żywej metafory. Jest to przypadek innych metafor metafory, wiele razy przywoływanych w tym dziele: ekranu, soczewki, nakładania, przeciążenia, widzenia stereoskopowego, napięcia, wzajemnego ożywienia, migracji etykiet, idylli i bigamii itd. Nic nie stoi na przeszkodzie, by fakt językowy, jaki ustanawia metafora, był opisywany ponownie za pomocą różnych „fikcji heurystycznych”, powoływanych zarówno przez nowe żywe metafory, jak i metafory martwe, a później odnowione. Daleko więc do tego, by pojęcie metafory miało być jedynie idealizacją własnej zużytej metafory, odmładzanie wszystkich martwych i znajdowanie nowych żywych metafor, na nowo opisujących metaforę, pozwala zaszczerpić nowe tworzenie pojęciowe na właściwym tworzeniu metaforycznym.

Toteż złudzenie otchłani, jakie tworzy „to zawieranie się definiowanego w definicji”, zostaje rozproszone, kiedy prawidłowo hierarchizuje się pojęcie epifory i jej schemat.

Możemy teraz rozważyć wspólny Heideggerowi i Derridzie rdzeń teoretyczny, a mianowicie' mniemaną znowę między metaforyczną parą właściwego i obrazowego a metafizyczną parą widzialnego i niewidzialnego.

Uważam ze swej strony ten związek za niekonieczny. Przypadek Fontaniera, przywoływany nieco wyżej, jest pod tym względem początkowy. Jego definicja metafory — „przedstawianie jakiejś idei pod postacią innej, bardziej urzekającej lub bardziej znanej” — nie zawiera w żadnym razie rozdziału na rodzaje, które zostają

wyprowadzone później z rozważań przedmiotowych. Toteż jego wyjściowa definicja jest ilustrowana niezliczonymi przykładami, które nie dopuszczają żadnego przeniesienia widzialnego w niewidzialne: „Łabędź z Cambrai, pyszny orzeł z Meaux...”, „gryzące wyrzuty”, „odwaga żadna ryzyka i sławy”, „to, co dobrze się rozumie, wypowiada się jasno” itd.; wszystkie te przykłady dają się interpretować w kategoriach zawartości i nośnika (*teneur, vehicule*), ogniska i kadru (*foyer, cadre*). Myślałbym chętnie, że poślizg, który powoduje przejście od definicji metafory wywiedzionej operacyjnie do definicji wywiedzionej z rodzaju przedmiotów, jest wywołany z jednej strony traktowaniem metafory w kadrze słowa, gdzie rodzaje przedmiotów służą za przewodnika w identyfikacji rodzajów słów, z drugiej strony teorią substytucji, która ustawicznie poświęca aspekt predykatywny, a zatem składniowy, aspektowi paradygmatycznemu, a więc klasom przedmiotów. Wystarczy sprowadzić teorię metafory z planu słowa na plan zdania, aby przerwać ten poślizg.

Jeśli zatem teoria metafory-substytucji przedstawia jakieś pokrewieństwo z „luzowaniem” tego, co zmysłowe przez to, co inteligibilne, teoria-napięcia (*tension*) odbiera tej ostatniej wszelkie uprawnienia. Gra niestosowności semantycznej daje się pogodzić z wszystkimi zamierzonymi błędami podatnymi na tworzenie sensu. Nie metafora zatem wznosi gmach platonizującej metafizyki; to raczej metafizyka opanowuje proces metaforyczny, aby zmusić go do pracy na własną korzyść. Metafory słońca i pobytu rządu tylko wtedy, jeśli obiera je dyskurs filozoficzny. Całość pola metaforycznego otwarta jest na wszelkie figury, które grają na stosunkach podobieństwa i niepodobieństwa, w jakichkolwiek regionach myślenia by się znajdowały.

Co zaś do przywileju nadanego właściwemu dyskursowi metafizycznemu — przywileju, który kieruje przecinką ograniczonej strefy metafor, gdzie dyskurs ten się schematyzuje — właśnie on wydaje się owocem podejrzenia, które rządzi strategią dekonstrukcji. Kontrprzykład, jaki proponuje Arystotelesowska filozofia metafory, jest pod tym względem wyborny. To ją przywołamy ostatni raz przy końcu tego studium.

przełożył Tadeusz Komendant