

# Paul de Man

---

## Epistemologia metafory

---

Nowa Krytyka 3, 111-132

---

1992

Artykuł został 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.

Paul de Man

## Epistemologia metafory \*

Metafory, tropy i język figuratywny w ogóle stanowią odwieczny problem, a niekiedy źródło jawnego zakłopotania, dla dyskursu filozoficznego i - szerzej - dla wszystkich dyskursywnych użyczeń języka, łącznie z historiografią i analizą literatury. Wydaje się, że filozofia musi albo odstąpić od swego podstawowego roszczenia do ścisłości i pogodzić się z figuratywnością swego języka, albo też całkowicie wyzwolić się z obrazowania. Jeśli zaś ten ostatni postulat uznaje się za niemożliwy do spełnienia, mogłaby przynajmniej nauczyć się trzymać je niejako w ryzach, ograniczając jego wpływ i zmniejszając w ten sposób epistemologiczną szkodę, jaką może ono spowodować. Wyrazem takiego właśnie dążenia są ponawiane raz po raz próby wytyczenia granic między wypowiedzią filozoficzną, naukową, teologiczną i poetycką, co pociąga za sobą problemy instytucjonalne, np. strukturę szkół i wyższych uczelni z ich podziałem na odpowiednie fakultety. Nastawienie to wiąże się także z ogólnie przyjętymi wyobrażeniami dotyczącymi różnic między różnymi szkołami filozoficznymi, czy też okresów i tradycji w filozofii, oraz z przekonaniem, że można pisać historie filozofii czy literatury. Tak więc zwykło się przyjmować, że zdrowy rozsądek brytyjskiej filozofii empirycznej swą wyższość nad pewnymi metafizycznymi wybrykami europejskimi zawdzięcza w dużej mierze tej właśnie zdolności - której dowodzą jej styl i powściągliwość formalna - ograniczenia poten-

---

\* Paul de Man: *The Epistemology of Metaphor*. "Critical Inquiry" nr 5, 1978. Artykuł ten został również przedrukowany w: S. Sacks (red.): *On Metaphor*. Chicago 1978 (The University of Chicago Press).

cialnie zgubnej siły retoryki. "Ci wyższego lotu - stwierdza (ironicznie) współczesny krytyk literacki w jednym z nowszych artykułów polemicznych - maszerują pod sztandarem Hegla i Filozofii Kontyentalnej, natomiast szkoła Zdrowego Rozsądku (w nauce o literaturze) obywa się bez żadnej filozofii, z wyjątkiem może Locke'a i domorosłego organicyzmu"<sup>1</sup>.

Wzmianka o Locke'u nie jest w tym kontekście wcale zaskakująca, jego stosunek do języka, zwłaszcza zaś do retorycznych wymiarów języka, można bowiem uznać za wzorcowy, a w każdym razie za typowy dla oświeczonej somodyscypliny w zakresie retoryki. Czasami wydaje mi się, że Locke niczego by bardziej nie pragnął niż tego, by wolno mu było zupełnie zapomnieć o języku, mimo iż musiałoby się to okazać bardzo trudne w rozprawie traktującej o umyśle i poznaniu. Po cóż zajmować się językiem, skoro pierwszeństwo doświadczenia jest tak oczywiste? "Wyznać więc muszę - pisze Locke w "Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego" - że gdy przystępowałem do pisania tej rozprawy o rozumie i jeszcze długo potem, wcale nie myślałem, aby były w niej w ogóle potrzebne jakieś rozważania dotyczące słów"<sup>2</sup>. Jednakże autor tak sumienny i znakomity, dochodząc do Księgi III rozprawy nie może już dłużej pomijać tego zagadnienia:

"[...] lecz kiedy zakończyłem badania nad pochodzeniem i składem naszych idei i zacząłem się zastanawiać nad zakresem i pewnością ludzkiego poznania, to przekonałem się, że ma ono tak bliski związek ze słowami, iż jeśli się naprzód nie rozważy osobno, jaka jest moc słów i ich znaczenie, to nie sposób mówić jasno i trafnie o poznaniu. Przez to bowiem, że przedmiotem poznania jest prawda, ma ono stale do czynienia ze zdaniem. A chociaż ostatecznie poznanie zatrzymuje się na rzeczach, to przecież tak dalece nie może się obejść bez słów, że zdawały się one nieodłączne od naszego ogólnego poznania. Rzecz można, że do tego stopnia stają one między naszym umysłem i prawdą, którą umysł pragnie rozważać i pojąć, że podobnie jak środowisko optyczne, poprzez które dostrzegamy rzeczy widzialne, niejasność wyrazów i zamieszanie

<sup>1</sup> G. Hartman: *The Recognition Scene of Criticism*. "Critical Inquiry", 4 (Winter 1977), s. 409.

<sup>2</sup> J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Przełożył B.J. Gawecki, przekład przejrzał C. Znamierowski. PWN, Bibl. Klasyków Filozofii, Warszawa 1955, t. 2, Ks. III, rozdz. 9, s. 139. Wszystkie dalsze odnośniki do tego wydania zawarte w tekście.

w nich nierzadko rozsuwa mgłę przed naszymi oczami i zwodzi umysł" (Ks. III, rozdz. 9, s. 139-140).

Nie ulega też żadnej wątpliwości, że za to, iż język jest tak mglisty i tak zaciemnia poznanie, winę ponosi jego najogólniej pojęta moc figuratywna. Pozwala ona na uwodzicielskie i bałamutne posługiwanie się językiem zarówno w wypowiedziach perswazyjnych, jak i tropach intertekstualnych, takich jak aluzja czy gra słów, w których między tekstami zachodzi złożona gra podstawień i powtórzeń. Poniższy ustęp jest wprawdzie dobrze znany, niemniej jednak zasługuje na przytoczenie go w całości:

"Ponieważ dowcip i fantazja spotykają się w świecie z lepszym przyjęciem niż sucha prawda i rzeczywiste poznanie, więc trudno byłoby uzyskać zgodę na to, że wyrażenia obrazowe i gra słów są niedoskonałością czy nadużyciem języka. Przyznaję, że w rozważaniach, w których szukamy raczej przyjemności i zadowolenia niż informacji i wiadomości, nie mogą takie ozdoby uchodzić za błędy. Gdy jednak zechcemy mówić o rzeczach, jak one są, to trzeba przyznać, że cała sztuka retoryki, poza tym, że wprowadza porządek i jasność, wszelkie wyszukane i obrazowe użycie słów, jakie wymyśliła sztuka krasomówcza, nie innemu służy celowi, niż poddawaniu błędnych idei, poruszaniu uczuć i sprowadzaniu przez to naszych sądów na manowce; są to więc sztuczki oszukańcze. Więc choćby krasomówstwo miało je uczynić uprawnionymi i zasługującymi na pochwałę w oracjach publicznych i przemówieniach do tłumów, to we wszelkich wypowiedziach, które mają pouczać i informować, z pewnością należy ich unikać: tam gdzie zależy nam tylko na prawdzie i na poznaniu, mogą być uznane jedynie za poważny błąd czy to samego języka, czy też tego, kto się nim posługuje. Nie warto przedstawiać, jakie są te sztuczki i jak rozmaite; podręczniki sztuki wymowy, tak przecież liczne, pouczą tych, którzy chcą się o tym dowiedzieć. Na jedno tylko mogę zwrócić uwagę: jak w małym stopniu zachowanie i postęp w zdobywaniu prawdy i poznania stanowi przedmiot troski i starań ludzkich, skoro opłaca się i przekłada sztukę zwodzenia! Oczywiście jest rzeczą, że ludzie chętnie łudzą innych i pozwalają ludzić siebie samych, jeśli retoryka, to potężne narzędzie błędu i oszustwa, ma swych ustanowionych profesorów, jest wykładana publicznie i cieszyła się zawsze bardzo dobrą sławą. I nie wątpię, że będzie mi poczytane za wielką śmiałość, jeśli nie za zuchwałstwo, że tyle przeciwko niej powiedziałem. Elokwencja, podobnie jak płeć piękna, zbyt wiele ma czarujących powabów, by mogła znieść jakąkolwiek przyganę; próżną też jest rzeczą wykazywać prze-

winy tej sztuki zwodzenia, kiedy ludzie znajdują przyjemność w tym, że ich zwodzi i oszukuje" (Ks. III, rozdz. 10, s. 169-171).

Trudno sobie wyobrazić lepszy popis krasomówczy niż to potępienie krasomówstwa. Wynika stąd jasno, że retoryka to coś, na co można sobie pozwolić tak długo, jak długo się wie, gdzie jest jej miejsce. Wszystko jest w porządku dopóki pozostaje - jak kobieta, którą zresztą przypomina ("podobnie jak płeć piękna") - na właściwym miejscu. Gdzie indziej, wśród poważnych męskich spraw ("gdy zechcemy mówić o rzeczach, jak one są"), staje się gorszącym zgrzytem - jak pojawienie się żywej kobiety w męskim klubie, gdzie jedyną tolerowaną formą obecności płci odmiennej mógłby być obraz, najchętniej akt (np. jako wyobrażenie Prawdy), oprawiony i powieszony na ścianie. Taki kwiecisty, pełen dowcipu ustęp o dowcipie stwarza z epistemologicznego punktu widzenia niewielkie niebezpieczeństwo, poza tym, że może być brany zbyt poważnie przez mniej błyskotliwych czytelników późniejszych. Kiedy jednak dwie strony dalej Locke mówi o języku jako "przewodzie", który "zakaza źródło poznania, bo jest ono w samych rzeczach", a czasem gorzej nawet - "kruszy i zamula owe rury, które przewodzą i rozdzielają poznanie ku powszechnemu dobru i pożytkowi ludzkości" - to użyty tu język, bynajmniej nie poetyckich "przenośni", lecz hydraulika, przez swą aż nazbyt obrazową konkretność musi zrodzić wątpliwość co do swej stosowności. Założenia dotyczące struktury umysłu są tak dalece idące, że można się zastanawiać, czy to metafory ilustrują poznanie, czy też poznanie jest może kształtowane przez owe metafory. I rzeczywiście, gdy Locke rozwija następnie swą własną teorię słów i języka, okazuje się ona w gruncie rzeczy pewną teorią tropów, choć oczywiście sam autor "Rozważań" byłby ostatnim człowiekiem, który by to sobie uświadamiał i przyznawał. Trzeba go czytać niejako wbrew jego wyrażanym *explicite* stwierdzeniom, lub nie biorąc ich pod uwagę; zwłaszcza zaś nie należy brać pod uwagę komunałów o jego filozofii, będących obiegową monetą w historiach myśli oświeceniowej. Trzeba udawać, że czyta się go ahistorycznie; jest to pierwszy i konieczny warunek, jeśli mamy żywić jakąś nadzieję na nieco rzetelniejszą historię filozofii. Innymi słowy, należy go odczytywać nie w kategoriach wyrażanych przezeń *explicite* stwierdzeń (szczególnie stwierdzeń o stwierdzeniach), lecz w kategoriach retorycznych posunięć samego tekstu, których nie sposób po prostu sprowadzić do intencji, czy dających się wskazać faktów.

Inaczej niż u Warburtona, Vico, czy oczywiście Herdera, teoria języka jest u Locke'a uderzająco wolna od tego, co obecnie określa się jako złudzenia "kratyłosowskie". Wyraźnie dowodzi on arbitralności znaku jako elementu oznaczającego, a jego pojmowanie języka jest jawnie semantyczne, nie semiotyczne; jest to teoria oznaczania jako zastępowania słowami "idei" (w określonym i pragmatycznym znaczeniu tego terminu), a nie teoria znaku językowego jako struktury autonomicznej. "Znaczenie dźwięków [...] nie jest czymś przyrodzonym, lecz zostało ustalone naszą wolą" (Ks. III, rozdz. 4, s. 43). W swych rozważaniach na temat używania i nadużywania słów, wychodzi więc Locke nie od samych słów, czy to jako bytów materialnych czy gramatycznych, lecz od ich znaczenia. Toteż ich klasyfikacja przebiegać będzie nie w kategoriach np. części mowy, lecz w ścisłym związku ze sformułowaną wcześniej teorią idei, dzielących się na idee proste, substancje i modi mieszane<sup>3</sup>; najlepiej omawiać je w takiej właśnie kolejności, ponieważ pierwsze dwie kategorie, w przeciwieństwie do trzeciej, odnoszą się do tego, co istnieje w naturze.

Wydaje się, że na poziomie idei prostych nie ma żadnych problemów, ani semantycznych, ani epistemologicznych, jako że esencja nominalna gatunku oznaczanego danym słowem jest tu tożsama z jego esencją realną; skoro idea jest prosta i niepodzielna, nie ma w zasadzie miejsca na grę czy ambiwalencję między słowami a rzeczą, czy między własnością a istotą. Jednakże z owego braku zróżnicowania wynika bezpośrednio daleko idąca konsekwencja: "[...] nazwy idei prostych nie dadzą się definiować[...]" (Ks. III, rozdz. 4, s. 37). Rzeczywiście nie dadzą się one definiować, definicja bowiem wiąże się z rozróżnieniami, a zatem nie jest już prosta. Dlatego też idee proste są w systemie Locke'a upośledzone; nie stanowią przedmiotów rozumienia. Ma to oczywiste, choć nieco szokujące implikacje - bo cóż może być ważniejsze niż zrozumienie pojedynczych idei, tych kamieni węgielnych naszego doświadczenia?

W gruncie rzeczy jednak o ideach prostych mówi się tu dużo. Pierwszym przykładem słowa oznaczającego ideę prostą jest u Locke'a "ruch", i autor "Rozważań" doskonale zdaje sobie sprawę, jak ważne miejsce w spekulacjach metafizycznych, zarówno w tradycji scholastycznej, jak i ścisłej kartezjańskiej, zajmuje zagadnienie

---

<sup>3</sup> Pozornym wyjątkiem od tej zasady byłby rozdział 7 Księgi III, w którym Locke głosi konieczność badania partykuł tak samo jak rzeczowników. Jednakże porównanie partykuł do "jakiejsz czynności albo intencji umysłu", której są "znakami" od razu przyporządkowuje je teorii idei (s. 116).

definicji ruchu. Niczego wszakże w tej bogatej literaturze nie dało się wynieść do poziomu definicji, która odpowiadałaby na pytanie: czym jest ruch?

"Także filozofom nowożytnym, którzy usiłowali odrzucić terminologię scholastyczną i wyrażać się zrozumiale, nie o wiele lepiej powiodło się definiowanie idei prostych, czy to przez wyjaśnianie ich przyczyn, czy inaczej. Czyż bowiem atomiści, którzy definiują ruch jako zmianę miejsca, robią coś więcej niż to, że podstawiają zamiast definiowanego słowa jego synonim? Czymże bowiem jest zmiana miejsca, czyli przejście, jak nie ruchem? I gdyby ich zapytać, czym jest przejście, czy mogliby wyjaśnić to lepiej niż przez ruch? Bo czyż powiedzenie "przejście to ruch z jednego miejsca na drugie" nie jest co najmniej równie właściwe i sensowne jak powiedzenie, że "ruch jest przejściem"? Mówić tak, to znaczy przekładać, nie zaś definiować[...]" (Ks. III, rozdz. 4, s. 40).

U samego Locke'a "przejście" skazane jest na przedłużanie w nieskończoność owego bezustannego ruchu nie wychodzącego nigdy poza tautologię: ruch to przejście, a przejście to przekład; przekład z kolei też oznacza ruch, nakłada ruch na ruch. To nie tylko gra słów, że "przekładać" oddaje się w języku niemieckim przez *übersetzen*, słowo będące samo przekładem greckiego *meta pherein*, czyli metafory. Metafora przypisuje sobie tę całościowość, do której definiowania rości sobie następnie prawo, w istocie jednak jest to tautologia jej własnej pozycji. Mówienie o ideach prostych to mówienie figuratywne, czyli przekład, i jako taki stwarza jedynie mylne pozory, złudzenie definicji.

Drugim omawianym przez Locke'a przykładem słowa oznaczającego ideę prostą jest "światło". Usilnie stara się on wyjaśnić, że słowo "światło" nie odnosi się do postrzegania światła i że rozumieć proces przyczynowo-skutkowy, dzięki któremu światło powstaje i jest postrzegane, to wcale nie to samo co rozumieć światło. W istocie rozumieć światło to umieć dokonać tego właśnie rozróżnienia między faktyczną przyczyną a ideą (czyli doświadczeniem) postrzeżenia, między apercepcją i percepcją. Jeśli potrafimy je od siebie odróżnić, mówi Locke, to światłem we właściwym tego słowa znaczeniu jest owa idea - wtedy jesteśmy najbliżsi właściwego znaczenia słowa "światło". Rozumieć światło jako ideę to rozumieć je właściwie. Jednakże słowo "idea" (*eide*) również znaczy światło, toteż mówiąc, że rozumieć światło to postrzegać ideę światła to to samo, co mówić, że rozumienie jest widzeniem światła światła, a zatem samo jest światłem. Zdanie: "rozumieć ideę światła" należałoby wtedy

przełożyć jako "rozświetlić światło światła" (*das Licht des Lichtes lichten*), i jeśli brzmi to niemal jak heideggerowskie przekłady presokratyków, nie jest to bynajmniej przypadek. Etymony mają skłonność do przechodzenia w uporczywe jękanie się tautologii. Tak jak słowo "przejście" jest przekładem ruchu, lecz go nie definiuje, tak "idea" jest przekładem światła, lecz go nie definiuje i, co gorsza, "rozumieć" jest przekładem rozumienia, ale go nie definiuje. Pierwsza idea, idea prosta, to idea światła w ruchu, czyli figura, lecz figura ta jest nie ideą prostą, a jedynie złudzeniem światła, rozumienia, czy definicji. Takie skomplikowanie się tego, co proste przebiegać będzie przez cały wywód, który sam jest przebiegiem tego komplikowania (ruchu).

Sprawy rzeczywiście się komplikują, gdy przechodzimy od idei prostych do substancji. Substancje można rozpatrywać w dwu perspektywach: albo jako zbiór własności, albo jako pewną esencję będącą podstawą owych własności. Przykładem ilustrującym ten pierwszy model substancji jest "złoto", w niektórych swych własnościach pokrewne światłu słonecznemu w ruchu. Struktura substancji uznawanych za zbiór własności rozchwiewa tę tożsamość esencji nominalnej z realną, którą przyjmował głosiciel idei prostych - wówczas przypominał wprawdzie jękającego się idiota, jednakże z epistemologicznego punktu widzenia był to idiota szczęśliwy. Po pierwsze, własności to nie po prostu idea ruchu, one rzeczywiście przemieszczają się i przenoszą. Złoto można znaleźć w najbardziej nieoczekiwanych miejscach, np. w ogniu pawia. "Myślę, że zgodzą się wszyscy, iż słowo to (złoto) oznacza ciało o określonej żółtej potyskującej barwie. Tę ideę dzieci łączą z tą nazwą; stąd błyszcząca żółta część ogona pawia jest dla nich we właściwym znaczeniu złotem" (Ks. III, rozdz. 9, s. 135). Im bardziej opis zbliża się do opisu metafory, tym częściej ucieka się Locke do zwrotu "we właściwym znaczeniu"; niewidomy, który nie może zrozumieć idei światła i dziecko nie potrafiące odróżnić tego, co figuratywne, od tego, co właściwe, powracają nieustannie w osiemnastowiecznej epistemologii jako ledwie zamaskowane metafory wspólnego nam wszystkim ograniczenia. Tropy bowiem nie tylko są, jak wskazuje ich nazwa, stałe w ruchu - podobne bardziej żywemu srebru niż kwiatom czy motylom, co do których można przynajmniej mieć nadzieję, że uda się je przyszpilić i włączyć do jakiejś starannej systematyki - ale mogą także całkowicie zniknąć, albo pozornie zniknąć. Złoto nie tylko ma pewną barwę i budowę, ale jest również rozpuszczalne.

"Z jakiej bowiem racji topliwość ma być częścią składową esencji oznaczonej słowem »złoto«, a rozpuszczalność w wodzie królewskiej



tylko jedną z własności złota [...] Ja mniemam, co następuje. Wszystkie te własności są zależne od rzeczywistej budowy złota i nie są niczym innym niż aktywną mocą albo bierną zdolnością ze względu na inne ciała, a wobec tego nikt nie ma prawa wyznaczać znaczenia słowa ›złoto‹ (jeśli ten wyraz ma oznaczać takie ciało istniejące w przyrodzie[...])" (Ks. III, rozdz. 9, s. 136-137).

Wydaje się więc, że własności nie składają się we właściwym znaczeniu tego zwrotu na jakąś całość, albo raczej, że składają się w sposób przypadkowy i niepewny. Jest to zresztą kwestia nie ontologii - tego, jak rzeczy są - lecz autorytetu, prawa wyrokowania, jak one są. Prawa takiego nie można nadać żadnemu powołanemu do tego ciała, gdyż w swobodnym użyciu języka potocznego dajemy się ponieść, jak dziecko, nieposkromionej figuratywności, kpiącej z najbardziej nawet autorytarnej akademii. Nie zdołamy wytyczyć i kontrolować granic oddzielających nazwę jednej rzeczy od nazwy innej; tropy nie tylko stale podróżują - są one częstokroć przemytnikami, i to prawdopodobnie przemytnikami towarów kradzionych. a co gorsza, nie sposób wykryć, czy robią to z zamiarem przestępczym, czy nie.

Być może trudność bierze się z błędnego pojmowania paradygmatu "substancji". Zamiast uważać je za pewien zbiór, za pewną sumę własności, należałoby może podkreślić to, co własności takie łączy razem. Można widzieć w substancji pewną podporę, podstawę własności (*hypokeimenon*). Tutaj przykładem będzie dla Locke'a "człowiek"; pytaniem, na które należy odpowiedzieć, staje się zatem pytanie: jaka esencja stanowi główny atrybut człowieka? Zagadnienie to w gruncie rzeczy sprowadza się do kwestii, czy główny atrybut, który jest pojęciem językowym, i esencja, która istnieje niezależnie od mediacji języka, mogą być tożsame. "Człowieka" jako stworzenie obdarzone językiem pojęciowym, uznaje się za taką istotę, w której zbieżność ta rzeczywiście zachodzi. Ryzyko epistemologiczne jest zatem większe w wypadku "człowieka" niż w wypadku "złota". Spiętrzają się jednak również trudności, bo na pytanie "jaka esencja jest głównym atrybutem człowieka" tradycja podsuwa nam dwie, być może nie dające się z sobą pogodzić odpowiedzi: człowieka można definiować w kategoriach jego wyglądu zewnętrznego (tak jak u Platona: *animal implume, bites, latis unguibus*), ale można także w kategoriach jego wewnętrznej duszy czy istoty.

"Dźwięk ›człowiek‹ może wprawdzie sam przez się równie dobrze oznaczać ideę złożoną, na którą składa się zwierzęcość i rozumność połączone w tej samej istocie, jak każde inne połączenie idei;

jednakże, gdy dźwięk ten występuje jako znak, który ma wyróżniać pewien gatunek stworzeń takich, jakie zaliczamy do własnego rodzaju, to postać zewnętrzna musi tak samo bezwarunkowo wejść w skład idei złożonej, oznaczonej nazwą <człowiek>, jak każda inna cecha, jaką znajdujemy w człowieku [...] kształt bowiem, jako cecha czołowa, zdaje się lepiej wyznaczać gatunek niż zdolność rozumowania, która nie występuje od początku, niekiedy zaś nie występuje wcale" (Ks. III, rozdz. 11, s. 185-186).

Jest to problem koniecznej więzi między tymi dwoma elementami pozostającymi do siebie w opozycji, między "wewnątrz" a "zewnątrz", czyli - zgodnie z ogólnie przyjętymi pojęciami - problem metafory jako figury opartej na komplementarności odpowiadających sobie na różnych biegunach elementów. Widzimy teraz, że nie jest to figura jedynie ozdobna i estetyczna, wywiera bowiem także silną presję etyczną, zmuszając do takich pytań, jak "zabić czy nie zabić". "Jeśli się tego nie uzna - mówi Locke - to nie wiem, jak można uwolnić się od zarzutu morderstwa tych, co zglądają ze świata potworki z powodu ich anormalnej postaci, nie wiedząc, czy mają one, czy nie, duszę rozumną, czego nie można rozpoznać bezpośrednio po urodzeniu zarówno u dziecka dobrze zbudowanego, jak u zbudowanego nienormalnie" (Ks. III, rozdz. 11, s. 186). Początkowo ustęp ten to oczywiście jedynie hiperboliczny przykład mający podważyć niekwestionowane założenie myślenia definicyjnego; rozumowanie takie, choć nie traktowane serio, ma jednak własną logikę, która będzie musiała podążać swoim torem. Jak bowiem mógłby ktokolwiek coś "uznać", jeśli niekoniecznie tak właśnie jest? Wszakże człowiek wewnętrzny i zewnętrzny niekoniecznie są tym samym człowiekiem, inaczej mówiąc, w ogóle "człowiekiem". Kłopotliwe zagadnienie (zabić czy nie zabić potworka) pojawia się tu pod płaszczykiem argumentacji czysto logicznej; ale już nieco dalej, w Księdze IV, rozdziale 4, zatytułowanym "O realności wiedzy", to co w Księdze III jest "tylko" argumentem, staje się kwestią o sporym ładunku etycznym<sup>4</sup>. Przedmiotem rozważań jest tutaj problem, co począć z "odmiercem" - niedorozwiniętym dzieckiem nazywanym tak dlatego, że naturalne u każdego byłoby przypuszczenie, iż zostało ono

<sup>4</sup> Przykłady wykorzystywane w rozumowaniach logicznych mają niepokojący zwyczaj życia potem swym własnym życiem. Sądzę, że żaden czytelnik pracy J.L. Austina *On Excuses* nie może zapomnieć "przypadku" pensjonariusza zakładu dla umysłowo chorych śmiertelnie oparzonego przez roztrzępanego pielęgniarza.

przez pomyłkę podmienione zamiast prawdziwego potomka. Substytucyjny tekst tropów zagarnął teraz rzeczywistość:

"Powiadacie, że nie ulega wątpliwości, iż normalnie zbudowany odmieniec jest człowiekiem i ma duszę rozumną, chociaż jej nie przejawia. Ale niechże jego uszy będą nieco dłuższe i bardziej spiczaste, nos bardziej niż zwykle spłaszczony, a już zaczniecie się wahać; niech twarz stanie się jeszcze węższa i dłuższa, a znajdziecie się w kłopotcie; niech podobieństwo do zwierzęcia jeszcze wzrośnie, tak że głowy naszego stworu nie da się już odróżnić od głowy zwierzęcia, a staje się on nagle potworem; i oto mamy dowód, że duszy rozumnej nie posiada i musi ulec zagładzie. Gdzież więc jest, pytam, słuszna miara, gdzie szukać granic, w których obrębie kształty danej istoty zawierają jeszcze duszę rozumną? Wobec tego, że powstawały płody ludzkie, które w połowie były zwierzęciem, w połowie człowiekiem, inne znów w trzech czwartych pierwszym, w jednej czwartej drugim, tak iż mogą okazywać wszelkiego rodzaju zbliżenia do jednej albo do drugiej postaci i rozmaite stopnie podobieństwa do człowieka lub zwierzęcia, wobec tego bardzo bym rad wiedzieć, jak wyglądają rysy twarzy, z którymi (zgodnie z omawianą hipotezą) daje się albo nie daje połączyć dusza rozumna. Jaka odmiana powierzchowności jest pewną oznaką, że w ciele jest taki mieszkaniec lub że go nie ma?" (Ks. IV, rozdz. 4, s. 265-266).

I choć następnie, w konkluzji tych rozważań, Locke namawia nas, by "porzucić potoczne pojęcia o gatunkach i esencjach" (s. 267), zeszlibyśmy wtedy do poziomu bezrozumnego jąkania prostych idei i zmienili się w filozoficznego "odmieńca", z wszystkimi przykrymi konsekwencjami, jakie właśnie wprowadzono. W miarę przechodzenia od zaledwie przyległości słów i rzeczy w wypadku idei prostych do metaforycznej zgodności własności i esencji w substancjach, napięcie etyczne poważnie wzrosło.

Tylko tym napięciem można tłumaczyć osobliwy dobór przykładów, jakie przedstawia Locke, gdy przystępuje z kolei do omawiania nadużyć języka przy modi mieszanych. Przytacza bowiem przede wszystkim zabójstwo, kazirodztwo, ojcobójstwo i cudzołóstwo - a przecież syrena czy jednorożec, nie mające żadnego odniesienia

w rzeczywistości, nadawałyby się tu równie dobrze<sup>5</sup>. Pełna lista przykładów - "ruch", "światło", "złoto", "człowiek", "zabójstwo", "ojcobójstwo", "cudzołóstwo", "kazirodztwo" - przywodzi na myśl raczej tragedię grecką niż ten świątły umiar, który zazwyczaj kojarzemy z autorem "On Government". Gdy się już zacznie rozważania nad figuratywnością języka, nie sposób przewidzieć, dokąd mogą one zaprowadzić. Zagadnienia tego nie można jednak nie poruszać, jeśli mamy w ogóle mówić o jakimkolwiek rozumieniu. Użycia i nadużywania języka nie da się od siebie oddzielić.

"Nadużywanie" języka to oczywiście też określenie pewnego tropu - katachrezy; w istocie właśnie jako katachrezę opisuje Locke *modi mieszane*. Są one - dzięki tkwiącej w języku mocy ustanawiania różnych rzeczy - zdolne do wynajdywania najfantastyczniejszych bytów. Mogą rozłożyć stukturę rzeczywistości i złożyć ją na nowo w najbardziej kapryśny sposób, łącząc mężczyznę z kobietą, lub istotę ludzką ze zwierzęciem, w kształtach sprzecznych z naturą. W najniewinniejszych katachrezach czai się coś monstrualnego: kiedy mówimy o nogach stołu czy obliczu ziemi, katachreza zmienia się już w prozopopeję i zaczynamy postrzegać świat utajonych duchów i poczwar. Przechodząc w swej teorii języka od idei prostych do *modi mieszanych*, Locke rozwija cały wachlarz, czy (by pozostać w kręgu obrazów związanych ze światłem) całe widmo czy tęczę tropów, odslaniając proces ich postępujących przekształceń, jakie nieuchronnie się dokonują, ilekroć podejmujemy, choćby najbardziej niechętnie czy prowizorycznie, zagadnienie języka jako figury. U Locke'a ewolucja ta zaczyna się od arbitralnej i metonimicznej przyległości dźwięków słów i ich znaczeń, w której słowo jest tylko znakiem w służbie czegoś istniejącego w naturze, kończy zaś katachrezą *modi mieszanych*, w której słowo można uznać za wytwarzające z siebie i poprzez siebie to, co oznacza, a co nie ma w naturze żadnego odpowiednika. Autor "Rozważań" surowo potępia katachrezę: "Kto [...] ma idee substancyj niezgodne z rzeczywistym istnieniem rzeczy, tego umysł jest uboższy w materiał prawdziwego poznania i zamiast tego ma chimeryczne urojenia [...] Kto wreszcie mniema, że nazwa <centaur> oznacza jakiś byt rzeczywisty, oszukuje sam siebie, biorąc błędne słowa za rzeczy" (Ks. III, rozdz. 10, s. 167-168).

<sup>5</sup> W ogólnym omówieniu *modi mieszanych* wymienia Locke "cudzołóstwo" i "kazirodztwo" (s. 50). Do zagadnienia *modi mieszanych* powraca on następnie w rozważaniach na temat nadużyć języka i jako przykłady podaje zabójstwo, morderstwo, ojcobójstwo, a także je prawnicze terminy odnoszące się do zabójstwa, np. "zabójstwo przypadkowe". Syreny i jednorożce wspomniane są w innym kontekście w Ks. III, rozdz. 3, s. 36.

Zgodnie jednak z jego własnym rozumowaniem, potępieniem tym zostaje objęty język w ogóle, nigdzie bowiem w toku wywodu nie udaje się uchronić bytu empirycznego przed zniekształceniem, jakie powodują tropy. Powstaje więc sytuacja nie do zniesienia - toteż uspokajające zakończenie Księgi III, zatytułowane "Środki zaradcze przeciwko wskazanym niedoskonałościom i nadużyciom" [języka] jest jedną z najmniej przekonujących partii "Rozważań". Zwróćmy się zatem do tradycji zapoczątkowanej przez dzieło Locke'a w nadziei znalezienia czegoś, co pomogłoby nam się wydostać z tego kłopotliwego położenia.

W rozprawie "O pochodzeniu poznania ludzkiego" Condillac nieustannie zaznacza, może nawet wyolbrzymia, wpływ jaki wywarły na nią "Rozważania" Locke'a. Co najmniej dwie jej części traktują *explicito* o zagadnieniu języka; w istocie bowiem systematycznie rozwija ona pewną teorię umysłu będącą w gruncie rzeczy teorią znaku, trudno więc wyodrębnić jakąś jej część, która nie opierałaby się na strukturze językowej. Bezpośrednio poświęcone tej kwestii są jednak rozważania o pochodzeniu języka, składające się na drugą część rozprawy, zatytułowaną "O języku i metodzie", oraz Księga V, "O abstrakcjach". Ta druga część, omawiająca pojęcie *langage d'action* - mowy mimicznej, zajmowała uwagę wielu, od Rousseau do Michela Foucaulta. Ale również księga o terminach abstrakcyjnych mówi o języku i to znacznie obszerniej niż zdawałby się wskazywać jej tytuł. Dałoby się wręcz wykazać, choć nie to jest tutaj moim celem, że następujące po niej rozdziały o *langage d'action* stanowią jedynie szczególny przykład ogólniejszego wzorca i szerszego ujęcia historycznego, jakie przedstawia ta właśnie księga. Czytana w powiązaniu z rozdziałem "Słowa", czyli o języku w ogólności z "Rozważań" Locke'a otwiera rozleglejszą perspektywę na tropologiczną strukturę wypowiedzi.

Na pozór ten fragment rozprawy traktuje o jednym tylko, dość ograniczonym użyciu języka, a mianowicie o abstrakcjach pojęciowych. Jednakże "abstrakcje" od początku definiowane są w taki sposób, że pole semantyczne tego terminu zostaje znacznie rozszerzone. Powstają one, mówi Condillac, "kiedy przestajemy myśleć o własnościach, którymi rzeczy się różnią, a myślimy tylko o jakościach,

w których one są zgodne (*conviennent*)<sup>6</sup>. Struktura tego procesu to znowu, ściśle rzecz biorąc, struktura metafory w jej definicji klasycznej. Mniej więcej sto trzydzieści lat później Nietzsche przeprowadzi dokładnie to samo rozumowanie, by wykazać, że takie pojęcie jak "liść" tworzy się przez "zrównanie nierównego", "dzięki arbitralnemu nieuwzględnieniu indywidualnych odmienności"<sup>7</sup>. Kilka zaś lat później niż u Condillaca ta sama teza pojawi się w "Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi" Rousseau, w jego analizie powstawania nazw<sup>8</sup>. W pełni uzasadniony jest wniosek, że kiedy Condillac używa terminu "abstrakcja", termin ten może być "przełożony" jako metafora lub - jeśli zgodzimy się z przedstawioną w odniesieniu do Locke'a tezą o sumującym się, narastającym przekształcaniu się wszelkich tropów - jako trop. Gdy tylko zechcemy uświadomić sobie ich implikacje epistemologiczne, pojęcia stają się tropami, a tropy pojęciami.

Ujawnianie tych implikacji przebiega u Condillaca w sposób przypominający fabułę niezwyklej opowieści. Najwyraźniej uznaje on znaczenie terminu "abstrakcja" jako uogólnienia, podkreślając, że nie do pomyślenia jest dyskurs, który by się nie posługiwał abstrakcjami: "Są one bez wątpienia bezwzględnie konieczne" (Ks. V, s. 95). Równocześnie jednak przestrzega przed zagrożeniem, jakie dla racjonalnego dyskursu stanowi ich uwodzicielska siła: bezspornie są one nie tylko niezbędne, ale także z konieczności ułomne, a nawet błędne - "Sprzeczność ta, jakkolwiek błędna, jest przecież niemniej konieczna" (Ks. V, s. 98). Co gorsza, abstrakcje mają zdolność niepohamowanego pleniения się; są jak chwasty lub rak - kiedy raz zaczniesz używać choćby jednej, pojawiają się wszędzie. Cechuje je "nadzwyczajna płodność" (Ks. V, s. 99), przy czym w tych pełnych wigoru roślinach, bez których żaden ogrodnik nie może się obyć, ale nad którymi nie potrafi zapanować, jest coś złowrogiego,

<sup>6</sup> Condillac: *O pochodzeniu poznania ludzkiego*. Tłumaczenie K. Brończyk. Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1952, Ks. V, s. 95. Wszystkie dalsze odnośniki do tego wydania zawarte w tekście.

<sup>7</sup> F. Nietzsche: *Teoriopoznawcze wprowadzenie o prawdzie i kłamstwie w sensie pozamoralnym*. Tłumaczenie K. Wolicki. "Teksty" 1980, nr 3.

<sup>8</sup> J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Przekład opracował, słowem wstępnym i przypisami opatrzył Henryk Elzenberg. PWN, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1956, s. 165.

coś, co przywodzi na myśl ogród Rappacciniego<sup>\*\*</sup>. Nawet wtedy, gdy ich ambiwalentną naturę zanalizuje się na wysokim poziomie rozumienia krytycznego, nikła jest nadzieja ich ujarznienia: "Nie wiem, czy po tym, co teraz powiedziałem, będzie można porzucić wreszcie wszystkie te urealnione abstrakcje; wiele przyczyn każe mi się obawiać czegoś przeciwnego" (Ks. V, s. 109)<sup>9</sup>. Jest to opowieść przypominająca fabułę powieści gotyckiej, w której ktoś stwarza potwora, by następnie wpaść całkowicie w jego moc i nie być w stanie go zgładzić. Condillac (którego bądź co bądź anegdotyczna historia filozofii przekazała potomności jako wynalazcę mechanicznego posagu zdolnego wachać róże) zdradza niemałe podobieństwo do Ann Radcliffe lub Mary Shelley.

Uświadomienie sobie, że język ma naturę tropu prowadzi do opowiadania, do opisanej wyżej sekwencji narracyjnej. Rozwinięcie w czasie początkowej komplikacji, strukturalnego węzła, świadczy o ścisłej współzależności - która nie musi być relacją komplementarności - między tropem a narracją, między węzłem a fabułą. Jeśli jakaś narracja mówi w istocie o tropologicznej strukturze swego języka, to będzie ona zarazem próbą wytłumaczenia tego faktu. Tak właśnie dzieje się w najtrudniejszej, ale i najciekawszej partii tekstu Condillaca.

Ustęp 6 Księgi o abstrakcjach zaczyna się opisem idei pierwszych czyli prostych; przypomina on wprawdzie opis Locke'a, główny akcent pada tu jednak raczej na idee niż na pierwsze, Condillac podkreśla bowiem pojęciowy aspekt wszystkich idei, bez względu na ich hierarchię. Rzeczywistość mającą być rzekomo rzeczywistością rzeczy samych w sobie przeciwstawia on temu co nazywa - nieco tautologicznie - "pewną prawdziwą rzeczywistością". Owa prawdziwa rzeczywistość mieści się nie w rzeczach, ale w podmiocie, którym jest również umysł jako nasz umysł (*notre esprit*); jest ona rezultatem operacji, jakiej umysł dokonuje na rzeczach, apercpcją ("dostrzec w sobie" - *apercevoir en nous*), a nie percepcją. Język opisujący tę operację to w tekście Condillaca - konsekwentniejszym pod tym względem niż tekst Locke'a - język opanowywania rzeczy

---

<sup>\*\*</sup> Ogród Rappacciniego - aluzja do znanego opowiadania N. Hawthorne'a *Córka Rappacciniego*; jest to powieść z cyklu niesamowitych, o magu hodującym w swym ogrodzie trujące rośliny przynoszące śmierć wszystkiemu co żyje - przyp. tłum.

<sup>9</sup> Francuskie słowo *realiser* użyte jest w ścisłym znaczeniu technicznym. Abstrakcje bierze się za obiekty "realne" w ten sam sposób, w jaki według Locke'a słowa bierze się mylnie za rzeczy. Przyczyna tego błędu staje się jasna w dalszych partiach tekstu.

przez podmiot: rzeczy stają się "prawdziwie realne" tylko dzięki temu, że nimi zawiądnęto, że zostały pojmane z całą tą siłą, jaką implikuje etymologia niemieckiego słowa *Begriff*, oznaczającego pojęcie. Zrozumieć to pojąć i nie wypuszczać tego, co się pochwyciło. Condillac mówi, że wrażenia będą rozważane przez umysł tylko wtedy, gdy zostaną w nim "zamknięte" (*enfermées*), gdy już "się w nim mieszczą". W miarę zaś jak przechodzimy od osobowego podmiotu "my" (*nous*) do gramatycznego podmiotu wszystkich tych zdań ("nasz umysł" - *notre esprit*), staje się jasne, że owo działanie umysłu jest także działaniem podmiotu.

Dlaczego jednak podmiot musi się zachowywać tak gwałtownie i władczo? Odpowiedź jest oczywista: bo tylko w ten sposób może ustanowić swe własne istnienie, swą własną podstawę. Rzeczy same w sobie nie są ani oddzielne, ani określone; nikt nie potrafiłby powiedzieć, gdzie kończy się jedna, a zaczyna druga. Są one jedynie ciągłymi zmianami, "modyfikacjami". Uznając, że miejscem, gdzie zachodzą te nieustanne zmiany jest on sam, umysł stabilizuje się jako ich podłoże, *lieu de passage*, przez które musi przejść wszelka rzeczywistość: "[...] modyfikacje te zmieniają się i następują ciągle po sobie w jego [naszego umysłu] istocie, która wydaje mu się stałym gruntem pozostając wciąż tym samym" (Ks. V, s. 97). Użyta tu terminologia to mieszanina Locke'a i Kartezjusza (lub Malebranche'a). Podmiot pojmany jako przymusowa stabilizacja nie dająca się oddzielić od dokonywanej przez tenże podmiot operacji rozchwiania rzeczywistości to pewna odmiana kartezjańskiego *cogito* - z tą tylko różnicą, że funkcję, jaką w drugiej i trzeciej Medytacji spełnia hiperboliczna wątpliwość, przejmuje tutaj, w obrębie tradycji zapoczątkowanej przez Locke'a, poznanie empiryczne. Hiperboliczna wątpliwość, u Kartezjusza będąca aktem umysłu, rozciąga się teraz na całą dziedzinę doświadczenia empirycznego.

Akt samoustanawiania się podmiotu ma u Condillaca (podobnie jak u Kartezjusza) zdecydowanie wyraźniejszy niż u Locke'a status refleksji. Czasownikiem, który najczęściej łączy się z podmiotem "umysł" jest czasownik "zastanawiać się"<sup>\*\*\*</sup>: "Umysł nasz jest zbyt ograniczony, żeby mógł zastanawiać się..."; "umysł nie może zastanawiać się nad czymś, czego nie ma...". Refleksja to analityczny akt rozpoznawania różnic i artykułowania rzeczywistości: owe artykułacje nazywa się abstrakcjami i miałyby one obejmować każdy dający się pomyśleć akt nazywania lub predykcji. Tu jednak wkrada się

<sup>\*\*\*</sup> Fr. *reflechir*, tak jak używany przez autora odpowiednik angielski *to reflect*, to 'zastanawiać się', ale także 'odbijać, odzwierciedlać'; w wywodach zarówno Condillaca jak i autora czasownik ten używany jest w obu znaczeniach naraz - przyp. tłum.



swego rodzaju ontologiczne szachrajstwo: podmiot (czyli umysł) po to, by w ogóle być, musi oprzeć się na czymś, co nie jest nim samym, a co tutaj określa się jako "modyfikacje" ("pewne wrażenia światła, barwy itd. lub pewne czynności duszy..." - Ks. V, s. 97), niemniej te modyfikacje są tak samo pozbawione bytu jak umysł - odcięte od jego różnicującego działania są niczym. Uznając je wszakże za podobne w tym względzie do siebie samego, umysł widzi je, jak w zwierciadlanym odbiciu, jako będące zarazem nim samym i czymś innym od siebie. Umysł "jest" o tyle tylko, o ile "jest jak" one, bo równie niezdolny do tego, żeby być. Przypisywanie bytu uwarunkowane jest tu zatem stwierdzeniem pewnego podobieństwa, ale podobieństwo to jest złudzeniem, ponieważ występuje na etapie poprzedzającym ustanowienie rzeczy.

"Jakże więc te modyfikacje, wzięte w sposób abstrakcyjny, czyli w oderwaniu od istoty (umysłu), do której należą, a która im odpowiada o tyle tylko, o ile one w niej się mieszczą, mogą stać się przedmiotem umysłu? To dlatego, że umysł nie przestaje uważać ich za istoty. [...] Popada ze sobą w sprzeczność. Z jednej strony rozpatruje te modyfikacje bez żadnego związku z własną istotą, a wtedy stają się one niczym; z drugiej zaś strony, ponieważ nicości ująć nie można, uważa je za jakąś rzecz i przypisuje im wciąż jeszcze tę samą rzeczywistość, w jakiej najpierw je dostrzegał, chociaż ona nie może już im odpowiadać" (Ks. V, s. 98).

Byt i tożsamość są wynikiem pewnego podobieństwa, które nie jest w rzeczach, ale zostaje ustanowione aktem umysłu, akt umysłu zaś może być tylko aktem werbalnym. A skoro werbalność oznacza w tym kontekście dopuszczanie podstawień opartych na iluzorycznych podobieństwach (decydujące jest w tym wypadku złudzenie nieistnienia jako cechy wspólnej), umysł, czyli podmiot, jest główną metaforą, metaforą metafor. Cała moc tropów, która u Locke'a jest rozproszona, choć stale wyczuwalna, skupia się tu w kluczowej metaforze podmiotu jako umysłu. To, co u Locke'a było ogólną i zawartą jedynie *implicite* teorią tropów, u Condillaca staje się wyraźniejszą teorią metafor. Prowadzona w trzeciej osobie narracja Locke'a o rzeczach w świecie, tutaj staje się autobiograficzną wypowiedzią podmiotu. Niezależnie od różnic, jakie wykazują te dwie narracje, obie są przecież alegorią tej samej tropologicznej aporii. Teraz jednak staje się ona groźniejsza, gdyż - jako podmioty - jesteśmy *explicite* w tę narrację wpisani. Czujemy się zatem bardziej niż kiedykolwiek zmuszeni zwrócić się po pomoc gdzie indziej i, jeśli pozostanie

stajemy w tej samej tradycji filozoficznej, oczywiste wydaje się szukanie jej u Kanta.

Zagadnienie tropów i retoryki Kant rzadko omawia wprost, porusza je jednak w tym ustępie "Krytyki władzy sądzenia", który traktuje o różnicy między schematami a językiem symbolicznym. Wychodzi od terminu "hypotypoza", który w takim szerokim rozumieniu, w jakim używa go Kant, oznacza to, co można by za Peirce'm nazwać elementem ikonycznym w przedstawieniu. Hypotypoza to uzmysłowienie czegoś, co niedostępne zmysłom, nie dlatego, że po prostu znajduje się w danym momencie poza ich zasięgiem, lecz dlatego, że składa się - w całości lub części - z elementów zbyt abstrakcyjnych dla przedstawienia zmysłowego. Figura najbliższa hypotypozie to prozopopeja; w swym najwęższym znaczeniu prozopopeja udostępnia zmysłom - w tym wypadku słuchowi - głos, który jest poza ich zasięgiem, ponieważ jest to głos osoby już nie żyjącej, w najszerszym, a także w etymologicznym swym sensie oznacza natomiast sam proces obrazowania jako nadawanie oblicza temu, co jest go pozbawione.

W ustępie 59 "Krytyki władzy sądzenia" ("O pięknie jako symbolu moralności")<sup>10</sup> zajmuje się Kant głównie różnicą między hypotypozami schematycznymi i symbolicznymi. Zaczyna od sprzeciwu wobec niewłaściwego użycia terminu "symboliczny" na określenie tego, co dzisiaj nazywamy logiką symboliczną. Symbole matematyczne używane w algorytmach są w istocie znakami i jako "nie zawierające w ogóle niczego, co należy do naoczności ( *Anschauung*) przedmiotu" (s. 299) nie powinny być nazywane symbolami. Ich ikoniczne własności nie pozostają w żadnym związku z ikonicznymi własnościami przedmiotu, nawet jeśli ma on takie. Inaczej jest w prawdziwej hypotypozie: tam zachodzi między nimi pewien związek, ale może to być związek dwojakiego rodzaju. W wypadku schematów, które są przedmiotami intelektu (*Verstand*), odpowiadająca im apercepcja jest aprioryczna, czego przykładem mógłby być zapewne trójkąt lub jakakolwiek figura geometryczna. Natomiast w wypadku symboli będących przedmiotami rozumu (*Vernunft*), pokrewnymi abstrakcjom Condillaca, żadne zmysłowe przedstawienie nie może być odpowiednie, tzn. współmierne (*angemessen*), toteż podobieństwo zostaje tam jedynie "podłożone" na zasadzie analogii (*unterlegt*, co można by przełożyć w ten sposób, że tworzy się "leżą-

---

<sup>10</sup> I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*. Przełożył oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Gafecki, tłumaczenie przejrzał A. Landman. PWN, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1964 (odnośniki do tego wydania zawarte w tekście).

ce u podstaw" podobieństwo między symbolem i rzeczą, którą ma ona symbolizować). Kant ilustruje następnie dość obszernie różnicę między podobieństwem faktycznym a podobieństwem opartym na analogii. W analogii uzmysłowione własności analogonu nie są takie same jak własności pierwowzoru, lecz funkcjonują zgodnie z podobną zasadą formalną. Państwo monarchii oświeconej na przykład będzie symbolizowane przez ciało organiczne, w którym część powiązana jest z całością w sposób harmonijny i niewymuszony, natomiast właściwym symbolem państwa despotycznego będzie maszyna czy urządzenie takie jak kierat. Każdy rozumie, że państwo nie jest ciałem czy maszyną, a tylko funkcjonuje jak któreś z nich, i że funkcjonowanie to oszczędniej przekazuje symbol, dając o nim lepsze wyobrażenie, niż obszerne abstrakcyjne wyjaśnienia. Wygląda więc na to, że wreszcie udało nam się w pewnym stopniu zapanować nad tropami, jako że z wywodów Kanta wynika, że są takie tropy, na których można - z epistemologicznego punktu widzenia - polegać. Rzeczownik "trójkąt" używany w geometrii to wprawdzie trop, hypotypoza pozwalająca przedstawić pewną abstrakcję przez zastąpienie jej określoną figurą, przedstawienie to jest jednak w pełni racjonalne i *angemessen*. Skoro więc wykazano, że można nie wychodząc poza ogólną sferę tropów, jaką wyznacza hypotypoza, przejść od porządku symbolicznego, który rzeczywiście jest nieprecyzyjny i dlatego też istnieje w ograniczonym trybie "tylko" (słowo *bloss* występuje w tym ustępie czterokrotnie), do racjonalnej precyzji schematów, to wydaje się, że epistemologiczne niebezpieczeństwo, które tak niepokoiło Locke'a i Condillaca, zostało zażegnane. Niebezpieczeństwo to znika bowiem przy wyraźnym rozróżnianiu języka symbolicznego od schematycznego. Przedstawienie jest albo schematyczne, albo symboliczne i krytyczny umysł może w sposób rozstrzygający odróżnić jedno od drugiego.

W tym miejscu Kant przerywa swój wywód dygresją na temat aż nazbyt często przeoczonej figuratywności języka filozoficznego; to ważne zagadnienie zostanie omówione jedynie skrótowo, bo choć "zasługuje na głębsze zbadanie", to nie miejsce ani czas po temu - w istocie nigdy nie podjął on tej kwestii w sposób systematyczny. Terminologia filozofów roi się od metafor. Kant przytacza kilka przykładów: "podstawa" (*Grund*), "zależec" (*abhängen*), "wyptywać" (*fliessen*) oraz, powołując się na Locke'a, "substancja". Wszystkie te hypotypozy są symboliczne, a nie schematyczne, co oznacza, że z epistemologicznego punktu widzenia nie można na nich polegać. To tylko "przeniesienie refleksji o pewnym przedmiocie naoczności na zupełnie inne pojęcie, któremu, być może, żadna dana naoczna nigdy nie może bezpośrednio odpowiadać" (s. 301-302). Pojawienie

się w tym zdaniu zwrotu "być może", chociaż sprawia on wrażenie wtrąconego mimochodem, jest w najwyższym stopniu zaskakujące. Cały dotychczasowy wywód miał przecież wykazać, że wiemy na pewno, czy jakieś przedstawienie bezpośrednio odpowiada danemu pojęciu, czy też nie; teraz zaś, wskutek owego "być może", rodzi się pytanie, czy decyduje o tym natura rzeczy czy też jedynie nasze założenie. Czy sama różnica między schematami a symbolami jest różnicą *a priori*, czy też jest tylko "podkładana" (*unterlegt*) w nadziei, że zabieg ten pozwoli zdefiniować to, czego nie sposób określić bezpośrednio? Z chwilą gdy pojawia się stwierdzenie, choćby rzucone tylko mimochodem, że rozstrzygnięcie jest "być może" możliwe, teoria hypotypozy schematycznej przestaje być tak przekonująca. Tekst rozwija się tak, jak gdyby początkowo Kant nie zdawał sobie sprawy z metaforycznego statusu określenia *unterlegen*, którego użył omawiając podstawę zasadniczego rozróżnienia między dwiema podstawami unaoczniających przedstawień, i dopiero rozważania dotyczące możliwego niebezpieczeństwa niekontrolowanych metafor, takich jak pokrewne obrazy oparcia, podstawy itd., rozbudziły w nim wątpliwości co do ścisłości rozróżnienia, którego nie da się wszak utrzymać, jeśli język, w którym się je formuluje, wprowadza ponownie elementy nierozstrzygalności zamiast je eliminować. Nie jest bowiem oczywiste, że ikoniczne przedstawienie, jakim można się posłużyć do zilustrowania jakiegoś pojęcia rozumowego, jest rzeczywiście figurą. Wobec podobnego zagadnienia staje w swej rozprawie Rousseau<sup>11</sup>, dochodzi jednak do wniosku, iż określone przedstawienie, jakie nieodzownie rodzi każde pojęcie ogólne, jest psychologicznym epifenomenem związanym z pamięcią i wyobraźnią, a nie tropem pojęciowym należącym do sfery języka i poznania. To, co Kant nazywa hypotypozą schematyczną nie byłoby więc wcale elementem poznania, lecz po prostu środkiem mnemotechnicznym, odpowiednikiem - w dziedzinie psychologii percepcji, a nie języka - znaku matematycznego. W takim zaś wypadku zdanie jawnie umieszczające rozstrzygnięcie tego, czy jakieś przedstawienie odpowiada swojemu przedmiotowi, czy nie, w porządku "być może" ujmuje zagadnienie ściślej niż alternatywa albo-albo, mimo - lub raczej wskutek - swego niezdecydowania. Jeśli różnicę między sądami *a priori* i sądami symbolicznymi można wyrazić jedynie za pomocą metafor, które same są symboliczne, to trudności Locke'a i Condillaca nie zostały przewyżczone. Nie tylko nasze poznanie Boga, będące przedmiotem końcowych rozważań w analizowanym tu ustę-

<sup>11</sup> J.J. Rousseau: *op.cit.*, s. 166.

pie, ale także poznanie poznania musi pozostać symboliczne. Ten kto bierze je za schematyczne i nadaje mu atrybuty przewidywalności i transcendentalnego autorytetu, właśnie przez język, popada w reifikację (jest to figura przeciwstawna prozopopei); ten zaś, kto sądzi, że symboliczność należy uważać za trwałą własność języka, popada w estetyzm - "poprzez który nie poznaje się w ogóle nic, a więc także nic pod względem praktycznym" (s. 302).

We wszystkich trzech omawianych tu wypadkach mamy z początku do czynienia z nie pozbawioną niejakiego zadufania próbą ujarznienia tropów przez uznanie po prostu ich istnienia i ograniczenia ich wpływu. Locke sądził, że aby wykluczyć retorykę z dysput filozofów wystarczy tylko zachować wysoką powagę etyczną, połączoną z czujnością wobec tych, którzy chcieliby ją naruszyć. Condillac ogranicza się do rozważenia dziedziny abstrakcji, tej sfery języka, która nie pociąga ani poetów, ani filozofów empirycznych; wydaje się, że jest on zdania, iż wszystko będzie dobrze, jeśli nie będziemy ulegać pokusie brania tych kłopotliwych terminów za realności. Kant z kolei wydaje się nie przypisywać całemu zagadnieniu zbyt wielkiego znaczenia; uważa, że utrzymywanie należytego porządku i przestrzeganie dyscypliny krytycznej zdoła zrehabilitować retorykę i uczynić ją godną poszanowania z epistemologicznego punktu widzenia. U każdego z nich jednak zachowanie wyraźnych granic oddzielających od siebie retorykę, abstrakcję, symbol i wszystkie inne formy języka okazuje się niemożliwe. Za każdym więc razem wyłania się niepewność spowodowana asymetrią binarnego modelu, przeciwstawiającego figuratywność właściwemu znaczeniu danej figury. Rodzi to niepokój, który przebija w tekstach Locke'a i Condillaca; wykazanie, że podobne wahania mącą też spokój krytycznej filozofii Kanta, wymagałoby znacznie dłuższego wywodu, świadczyć o nich może wszakże już choćby nieco zaskakująca wzmianka teologiczna na końcu omawianego przez nas ustępu. Wyraźne zacieranie takich oznak niepokoju w analizowanych tekstach jest jednak o wiele mniej ważne niż przekorne struktury samych tych tekstów, a to właśnie wydobywa lektura uwzględniająca ich własną retorykę.

Jak nas dopiero co nauczył Kant, gdy pojawia się ryzyko, że sprawy staną się zbyt trudne, lepiej odłożyć to, co wynika z jakiejś obserwacji, na inną okazję. Pragnę tylko podkreślić daremność usiłowania wyparcia na dalszy plan retorycznej struktury tekstów w imię bezkrytycznie przyjmowanych z góry modeli tekstu, takich jak transcendentalna teleologia czy, na drugim biegunie, po prostu kod. Kwestionuję nie samo istnienie kodów literackich, a tylko ich rozszerzenie do reprezentowania powszechnie obowiązującego i wyczer-

pującego modelu tekstu. Kody literackie są subkodami pewnego systemu - retoryki - który sam kodem nie jest; retoryki nie da się bowiem oddzielić od jej funkcji epistemologicznej, choćby nawet była to funkcja negatywna. Niedorzecznością jest pytać, czy kod jest prawdziwy czy fałszywy, niepodobna jednak pytania tego pominąć, gdy w grę wchodzi tropy - a jak się zdaje, wchodzi one zawsze w grę. Ilekroć pytanie to się odrzuca, wzorce figuratywne ponownie przenikają do systemu pod płaszczykiem takich kategorii formalnych, jak biegunowość, powtarzalność, oszczędność wzorców, bądź w takich tropach gramatycznych, jak przeczenie i pytanie. Znowu całościowo opanowują systemy usiłujące zlekceważyć przeobrażającą siłę figuratywności. Dobry semiotyk nader szybko odkrywa, że w istocie zajmuje się retoryką.

Równie kontrowersyjne są implikacje, jakie wynikają z przedstawionych tu paralelnie rozumowań, dla historii literatury i estetyki literatury. Historyk tkwiący w sidłach wzorców periodyzacji może uznać za niedorzeczne czytanie tekstów pochodzących z epoki Oświecenia tak, jak by się czytało "Teoriopoznawcze wprowadzenie" lub "Białą mitologię" Jacquesa Derridy. Jeśli wszakże założymy, czysto spekulatywnie, że ci właśnie historycy przyznaliby, iż można czytać Locke'a, Condillaca i Kanta tak, jak myśmy ich tu czytali, musieliby dojść do wniosku, że nasza literacka współczesność przywróciła łączność z "prawdziwym" Oświeceniem, przesłoniętym dotąd przez dziewiętnastowieczną romantyczną i realistyczną epistemologię, pokładając zaufanie w retoryce podmiotu bądź przedstawienia. Można zatem mówić o ciągłości tradycji od Locke'a, poprzez Rousseau i Kanta, aż po Nietzschego, ciągłości, z której niewątpliwie należałoby wyłączyć m.in. Fichtego i Hegla. Czyż jednak jesteśmy zupełnie pewni, że umiemy właściwie odczytywać retorykę Fichtego i Hegla? Skoro przyjmujemy, że jednakowo ambiwalentny - a systematycznie pomijany - stosunek Locke'a i Nietzschego do retoryki pozwala ich umieszczać w tym samym porządku myślowym, nie ma powodu zakładać *a priori*, że podobnego rozumowania nie dałoby się przeprowadzić w odniesieniu do Fichtego czy Hegla. Musiałoby ono pójść oczywiście całkiem innym tokiem, zwłaszcza w wypadku Hegla, niemniej jednak byłoby zupełnie możliwe. Jeśli zaś uznamy, znowu czysto spekulatywnie, że syntagmatyczne narracje należą do tego samego systemu co paradygmatyczne tropy (choć niekoniecznie są wobec nich komplementarne), musimy przyjąć możliwość, że to artykulacje przebiegające w czasie, takie jak narracje czy historie, są korelatem retoryki, a nie na odwrót. Zanim więc pokusimy się o jakąś historię retoryki czy literatury lub nauki o literaturze, trzeba by najpierw ułożyć pewną retorykę historii. Jednakże

retoryka sama w sobie jest dyscypliną nie historyczną, lecz epistemologiczną, i niewątpliwie tym właśnie tłumaczyć należy fakt, że wzorce historycznej periodyzacji przynoszą tak doskonałe wyniki jako środki heurystyczne, tak dalece zarazem sprowadzając na manowce w rozumowaniu. Stanowią przecież jeden z możliwych sposobów dotarcia do opartej na tropach struktury tekstów literackich, a tym samym nieuchronnie podrywają swój własny autorytet.

I wreszcie z rozumowania naszego wynika, że relacji i różnicy między literaturą i filozofią nie można ujmować jako różnicy między kategoriami estetycznymi i epistemologicznymi. Wszelka filozofia, w takiej mierze, w jakiej opiera się na obrazowaniu, skazana jest na literackość, wszelka zaś literatura, jako depozytariusz tego właśnie problemu, jest do pewnego stopnia filozoficzna. Pozorna symetria tych stwierdzeń nie jest wszakże tak uspokajająca jak mogłaby się wydawać, bo w tym, co zdaje się o łączyć literaturę i filozofię jest, jak w wywodzie Condillaca o umyśle i przedmiocie, brak tożsamości czy swoistości zarówno jednej, jak i drugiej.

Wbrew powszechnemu mniemaniu literatura nie jest terenem, na którym niepewna epistemologia metafory znajduje oparcie w przyjemności estetycznej, mimo iż takie uświelenie niewątpliwie stanowi istotny czynnik owego systemu. Udowadnia ona raczej, że możliwość złączenia się w jedno ścisłości i przyjemności jest złudzeniem. Prowadzi to w rezultacie to trudnego pytania, czy wzorce tropologiczne pokrywają całe semantyczne, semiologiczne i performacyjne pole języka; pytania, które można zadać dopiero wtedy, kiedy już w pełni poznamy zdolność rozpleniwania się języka figuratywnego i jego niszczyielską moc.

Z języka angielskiego tłumaczyła  
MARIA BOŻENNA FEDEWICZ