

Fatima Siručić

Filozofski fakultet, Sarajevo
Filozofija/sociologija

O metafori*

1. METAFORA

Metafora označava realnost izvedenu od pravoga (prvobitnoga) značenja bilo da je metaforička razmjena viđena kao trenutak gubitka naslućujući buduće oživljavanje ili samo kao ukrašavajući ili vanjski dodatak (suplement) pravom (prvobitnom) značenju. Umjesto nekritičkog pridavanja važnosti metafori, umjesto prostog njezina upravljanja protiv filozofije, Derridino ponavljanje pitanja o metafori jest ispitivanje filozofskoga koncepta metafore, njezinih granica, i kako je to urađeno u Bijeloj mitologiji, filozofskoga pokušaja da sistematski ispita metaforično porijeklo vlastitih pojmova (ideja, koncepata). Drugim riječima, Derridina reformulacija pitanja o metafori usmjerena je na fundamentalnu komplikaciju između filozofskoga određenja koncepta metafore i očigledno rušilačkoga pokušaja da se izazove filozofija na temeljima po kojima su njezini pojmovi skriveni tropi. Prije nego da sudjeluju u ovom dvostrukom pothvatu, Derridini naponi uključuju analizu pretpostavki ove problematike i pokušaj da razgraniči metafizičke i retoričke sheme koje ih konstituiraju. Ova analiza podrazumijeva temeljnu sumnju nad konceptom metafore kao metafizičkim konceptom; shodno tome, Derrida ne surađuje s ovim konceptom metafore kao da je on posjedovan unutar njegovih granica i kao da on, sam po sebi, ima bilo kakve odlučujuće pogodnosti koje bi potencijalno bile prijeteće za logocentrizam.

Ipak ne postoji, naravno, takva stvar kao što je čisti metafizički koncept. Kada bi koncepti mogli biti čisto metafizički, oni bi se oduprli svim pitanjima koja se na njih odnose. Kao rezultat, Derrida se uz to može pozvati i na izvjesnu nesvodljivost metafore s obzirom na njezinu mogućnost i sažetost njezina retoričkoga ponavljanja i filozofske konceptualizacije.

Fokusirajući se na ovu specifičnu nesvodljivost, Derrida pokazuje da je metafora metafizičko ime za nešto starije od filozofske razlike između pravoga (prvoga) i metaforičnoga i koje bi, prema tome, moglo biti u poziciji da uznemiri konceptualnu grobnicu filozofije. Shodno tome, radije nego naprosto pokušaj obrtanja klasične hijerarhijske opozicije pravoga i figuralnoga, filozofskoga i metaforičkoga, Derrida cilja na nešto što je samo veoma neprikladno nazvano metaforičkim

* Tekst Fatime Siručić objavljen u izvorniku, dakle nije prilagođen hrvatskom standardnom jeziku.

bez bivanja pravoga u samom sebi. Vrsta metafore koja je u pitanju jest u odlasku; ona se povlači.

Postojanjem (bivanjem) u redu niti koncepta niti metafore, *nesvodljivo u pitanju* izmiče redu imenice u općem unutar kojeg, kako Derrida pokazuje u analizama Aristotelove Poetike i Retorike, mjesto zauzima filozofska razrada metafore, izlaganje koje povezuje metaforu, putem teorije mimesisa, do doktrine o bitku ili ontologiji.

Ono je neimenovano ne zbog neke romantičarske nostalgije za neizrecivim niti zbog ograničenih sposobnosti čovjeka kao konačnog bića koje bi bilo previše usko da izrazi što je to što ga nadvladava, već zbog ove pretjerane pozicije njezine nesvodljivosti u pogledu na opoziciju pravoga i figuralnoga, Bitka i bića, Boga i ljudi, pozicije koja izmiče logici koja povezuje logos i Bitak zajedno. Derrida ovo određuje kao quasimetaforičnost ili, naprosto, metaforičnost. (Gasché, 1986:294-295)

Metaforičnost, tada, nije kvaliteta koja pretpostavlja neku već konstituiranu i filozofski određenu metaforu niti je neka divlja produkcija, neposredovana pojmovima, metaforama kao kvalitetama pripisanim nekom književnom jeziku. Ona otvara samu igru između pravoga i metaforičnoga, čini je mogućom i, kao takva, ona je, prema mišljenju Rodolpha Gaschéa, nosilac atributa sastavno (suštinsko) ili transcendentalno, a ne kvaliteta koje su joj tradicionalno pripisivane.

Metaforičnost je transcendentalni koncept vrsta...

Predstava o metaforičnosti koju je unaprijedio Derrida nije niti u suprotnosti sa filozofskim konceptom metafore (a ne može ni postojati niti jedna druga), niti naprosto identična sa onim što filozofija naziva ukrasnom poetskom funkcijom metafore niti ona daje pogled na metaforu kao na momenat u procesu mišljenja. Metaforičnost, u značenju kakvo joj pripisuje Derrida, odnosi se na nešto strukturno fenomenalno, na nešto u redu konceptualnog, transcendentalnog, ali koje se uprkos svojoj raznorodnosti u odnosu na tzv. stvarni svijet također kombinuje sa dodatnim (suplementarnim) i ukrašavajućim načinom retoričke figure poezije. (Gasché, 1986:295)

Kao rezultat dekonstrukcije metafore, i tzv. pravog i literarnog, metaforičnost nosi *strukturu* koja se računa za razliku između figuralnog i pravog i koja uključuje osobine koje su, po pravilu, starije od onih tradicionalno pripisanih transcendentalnom i empirijskom. Kao »izvorna« sinteza, metaforičnost je više izvorna od onog što je ranije pripisano transcendentalnosti, i ona se, takođe, kombinuje sa najviše vanjskim kvalitetama metafore, sa metaforičkom izvanjskosti prema konceptu (pojmu). Rodolph Gasché definira je kao nefenomenologizovani *quasitranscendental*.

Dakle, Rodolph Gasché preduzima analizu Bijeleske mitologije kako bi detaljnije okarakterisao status metaforičnosti, u prethodno navedenom smislu, tako što ispituje, kako sam navodi, različite načine kojima je Derrida vođen u izlaganju svog mišljenja.

Već je, dakle, ustanovljeno, da je metaforičnost nešto strukturno fenomenalno što služi opravdanju filozofske razlike između pravog i figuralnog. Ovo stanovište razlikuje se bilo od određenja literarne kritike ili filozofije, a pukotina koja u njemu stoji širi se i konačno se odnosi na sam Derridin rad.

2. VIŠESTRUKO ZNAČENJE BIĆA

Višestruko značenje bića, unutar problematike klasične filozofije, potiče iz analogije. Ona svoje korijene ima u Aristotelovom određenju relacije između bića i njegovih višestrukih značenja. Međutim, i prije nego što je Aristotel logički obradio pitanje analogije (višeznačnosti) bića i postavio njeno određenje, ovaj odnos »udupljavanja« (prelaz iz neposrednosti u višestruke posredovanosti) javlja se i kod Platona kada se u filozofskoj tradiciji, prvi put, dešava rascjep između realnosti i svijeta ideja. Ovo postavljanje razlikovanja, u stvari, omogućuje samo kretanje tj. prenošenje značenja.

»U okvirima našeg razmatranja, slika pećine označava definitivan prijelom svijeta na ovaj zemni i onaj idealni i definitivno otpuštanje tih dijelova u prazan prostor povijesti. Kao da povijest neće reći ništa drugo nego da je smisao eksteritorijalan. Možda smo po tome, još uvijek, platoničari. Otuda vrhunska metafora nije nikada upravo srazmjerna smislu. Metafora je, zapravo, lijepi izraz besmislenih vremena. Onih vremena koja se lome, preobražavaju, u kojima se bit udaljava toliko da je treba posredno i posredovano iskazivati. I sa druge strane, metafora je onda možda i jedini oblik i možda jedina mogućnost da se o tome udaljenom i odbjeglom – ipak već nešto kaže...

Razoreno jedinstvo čovjeka i svijeta, gubljenje identiteta, pokazalo je da, u najboljem slučaju mišljenju, a prema tome i jeziku, preostaje bavljenje sličnim. Pogledajmo ove riječi: slika, sličnost, sličiti itd. One pokazuju da se više ne bavimo stvarima samim već tek njihovim (s)likovima. Suština i smisao su iza ili iznad vidljivog, neposrednog prirodnog. Filozofija postaje metafizika ili tačnije, metodologija kojom se utvrđuju različiti načini promišljanja udaljenje suštine i odbjeglom smisla, a filozofski jezik se sve više nabija bogatstvom značenja kroz koja ime i smisao uzajamno prizivaju jedno drugo: što je smisao udaljeniji, što se život sam više giba ili epohalno lomi, kazivanje o tome dobija i više značenja. Utoliko je i metafora – kao forma koja već po sebi, jeste prenošenje značenja, jeste posredovanje – središnje mjesto mišljenja koje hoće dokučiti udaljeno i još nepostalo, gibljivo i ono što nam nije tek tako neposredno uhvatljivo.« (Živanović, 1990:41)

Aristotelu se uvod u pitanje o analogiji bića otvara prilikom njegove klasifikacije stvari prema njihovim imenima, sa kojim u uskoj vezi stoji i sama metafora jer ona, prema Aristotelovom mišljenju, pripada lexisu (govornom, jezičkom izrazu), u čijoj osnovi stoji IME (onoma). On razlikuje tri vrste imena: homonimi (stvari kojima je zajedničko ime-onoma, ali ne i pojam-logos), sinonimi (stvari kojima je zajedničko ime i identitet pojma) i *paronimi* (stvari koje se, jedna od druge, razli-

kuju po padežu i dobijaju naziv prema svom izvornom imenu). Ovo treće područje, područje nastanka paronima otvara nove mogućnosti mišljenja. Prema mišljenju Paula Ricoeura one su nemetaforičke i izrazito transcendentne sličnosti između prvobitnih značenja bića. Međutim, ovdje se pitanje odnosa između filozofskog i literarnog diskursa, mogućnosti, ili neizbježnosti, njihove intersekcije, tek uvodi: Šta je, u stvari, biće? Prema Aristotelovom mišljenju, ovdje preuzetom iz Ricoeurove recepcije istog, biće nije rod i diskurs o biću predstavlja područje beskonačnog istraživanja, a ontologija je »nauka koja se traži«. Ipak, pretpostavljena je neka prvobitna supstancija (ousia), zasebna kategorija koja ne pripada nizu ostalih kategorija ali koja stoji u odnosu sa njima u procesu kategorizacije iz kojeg dolazi do višeznačnosti (uređene polisemije) bića. Ona je, dakle, posljedica predikativne (predikati – sve kategorije osim supstancije) funkcije, determinacije, uvećavanja prvobitnog značenja bića.

»Biće je uzimano u različitim značenjima, no ta su značenja tako uređena da se sva izvode, manje ili više izravno, iz jednog temeljnog značenja koje je atribucija sekundarne supstancije jednoj prvotnoj supstanciji (prva atribucija – ne može biti interpretirana kao odnos elemenata prema skupu ili kao odnos dijela prema cjelini; ostaje krajnja intuitivna datost čije se značenje kreće od inherencije do proporcije i od proporcije do proporcionalnosti.)... Bićima se mora nazivati SUPSTANCIJA i druge kategorije... dodavajući ili oduzimajući neku kvalifikaciju bića. Prva kategorija, SUPSTANCIJA, okružena je cijelim sklopom kriterija koji proizilaze iz čitavog jednog rada misli o uvjetima predikacije.« (Ricoeur, 1981:292)

Ovo je samo jedan vid analogijskog procesa koji se čini »pravim, čistim« i, kao takvim, primjenjivim za filozofski diskurs. Ipak, pitanje o analogiji ne javlja se samo prilikom procesa predikacije. Analogija u smislu »proporcije« pripada principu četvrte vrste metafore i Aristotel je određuje kao metaforu »po analogiji« ili »proporcionalnu metaforu«. Rodolph Gasché napominje da neki autori, među kojima je i Paul Ricoeur, smatraju da je Aristotel poznavao analogiju samo u značenju matematičkih proporcija i relacija razuma i da nikada, u stvari, ne primjenjuje koncept analogije kada govori o višestrukom značenju bića. Prema mišljenju Paula Ricoeura, matematičko značenje analogije kao kvantitativne proporcije ne može biti primijenjeno na relaciju između značenja bića i bića samog, i za biće samo koje više ne može biti postavljeno u relaciju prema drugom. Sa druge strane, Rodolph Gasché smatra da:

Teorija analogije bića implicira da je biće u sebi relaciono – biće je u sebi i kao takvo razlika tj. samo-relacija koja ponavlja sebe u i kroz sebe. Samo do stepena do kojeg je biće razlika može se reći da može da bude analogično.

Što se tiče strukture same metafore, Aristotel joj pripisuje dvije funkcije: *poetsku i retoričku*. U osnovi i jedne i druge leži njihova zajednička jezgra – *epifora imena*. Ovim, dakle, dolazimo do samog područja intersekcije. Ona (epifora) u osnovi znači neku vrstu kretanja, premještanja, koje za cilj ima produkciju smisla i to u okviru svih jezičkih jedinica koje nose neko značenje, a ona sama predstavlja prom-

jenu značenja. Kao takva, epifora je zajednička jedinica logosu, imenici i glagolu, dakle, ulazi u okvire lexisa, područja u kome se, prema Aristotelovom mišljenju, a koje Derrida ističe u Bijeloj mitologiji, dešava sama metafora. Prema tome, metafora je, u stvari, epifora riječi.

»Govoriti metaforički o metafori nije nikako kretanje u krugu budući da mjesto pojma dijalektički proizilazi iz same metafore. Prema tome, kad Aristotel određuje metaforu kao EPIFORU riječi, izraz epifora pojmovno je definiran svojim uvođenjem u mrežu međuznačenja gdje je epifora okružena višim pojmovima kao što su physis, logos, onoma, itd. Epifora je na taj način otrgnuta od svoje metaforičnosti i ustanovljena kao pravo značenje, premda je, kako kaže Derrida, »površina tog diskursa i dalje pod djelovanjem metaforičkoga.« (Ricoeur, 1981:333)

Da bi potkrijepio svoju tvrdnju o važnosti pitanja o analogiji bića u okviru filozofske tradicije, koje je u neposrednoj vezi i sa opravdanjem Derridae kao važećeg transcendentnog filozofa, Rodolph Gasché u nastavku preduzima analizu jednog dijela »Bitka i vremena« Martina Heideggera smatrajući da se tu ponovo javlja ovo pitanje i to u okviru analize osnovne strukture samog Daseina (Tu-bitka). Dasein-Bitak u svijetu nosi samu mogućnost jezika.

»Razumijevanje Daseina se mora kretati u okviru njegove strukture; Dasein ne pretstavlja samo još jedno ime za subjekt ili čovjeka (anthropos) – njegova struktura se razumijeva na način esencijalno prelingvističke, nepropozicionirane, predpredikativne i netematske. Stvari koje Dasein susreće, koje ga okružuju, nisu čisti objekti kojima on naprosto dodjeljuje svoje atribute.« (Gasché, 1986:299)

U okviru analize Tu-bitka Heidegger određuje egzistencijalnu konstituciju ovog »Tu«, tj. sam njegov bitak kao: **čuvstvovanje, razumijevanje i govor**. Ovo su, dakle, tri osnovna egzistencijala Tu-bitka pri čemu se u čuvstvovanju, kao bitku samog »Tu«, ogleda njegova raspoloženost, bačenost u svijet, u razumijevanju se nalazi njegova egzistencijalna mogućnost (bitak ovog »Tu« konstituira se putem razumijevanja i njegovog karaktera projekta), a govor (Rede) kao egzistencijalno-ontološki temelj, sama artikulacija razumljivosti jeste izvorno određujući za prva dva. Karakter projekta, koji se nalazi u osnovi razumijevanja, ogleda se kroz vlastitu mogućnost oblikovanja u kome se biće dokučuje u svojoj mogućnosti. »Karakter mogućnosti svaki put odgovara vrsti bitka razumljenog bića.« (Heidegger, 1985:172) i to kroz izlaganje ili interpretaciju i to na način »kao nešto« izričito istaknuto onog izričito razumijevanog »nečega kao nečega« iz njegove priručnosti.

Ovo **Kao** osnova je za razumijevanje i fundamentalna struktura logosa kao govora (Rede). Ono tvori strukturu jasnosti onog što je razumijevano i time konstituira i samu interpretaciju.

»Smotreno-izlažuće ophođenje s okolnosvjetski Priručnim, koje »vidi« to Priručno kao stol, vrata, kola, most, ne treba razlagati neko smotreno izloženo nužno već i u nekom određenom iskazu. Svako pred-predikativno jednostavno viđenje Priručnoga sâmo je po sebi već razumijevajući-izlažuće.

Ali zar izostanak toga »Kao« ne ništi jednostavnost nekog čistog opažanja nečega? Viđenje tog izgleda uvijek je već razumijevajući-izlažuće. Ono u sebi krije izričitost odnosâ upozorenja (Zato-da) koji pripadaju cjelini svrhovitosti, iz koje biva razumljeno jednostavno Sretajuće. Artikulacija Razumljenoga u izlažućem približavanju bića po niti vodilji »Nečega kao nečega« slijedi *prije* tematskog iskaza o tome. U njemu se Kao ne pojavljuje najprije, nego samo biva izrečeno prvo, a to je moguće jedino tako što je prisutno kao izrecivo. To, što u jednostavnom motrenju može izostati izričitost nekog iskazivanja, ne daje pravo na to, da se tom jednostavnom viđenju odrekne svako artikulirajuće izlaganje, a ujedno i Kao-struktura. Jednostavno viđenje najbližih stvari u imanju posla s...nosi u sebi strukturu izlaganja tako izvorno, da je upravo jednom tako reći *bez-kao* shvaćanju nečega potrebna izvjesna preinaka. Imanje-samo-još-pred-sobom nečega prisutno je pak u čistom zurenju kao *Ne-više-razumljenju*. To bez-kao shvaćanje jedna je privacija *jednostavno* razumijevajućeg viđenja, ne izvornija od njega, nego izvedena iz njega. Ontička neizrečenost »Kao« ne smije zavesti onamo, da se ono previdi kao apriorno egzistencijalno ustrojstvo razumljenja.« (Heidegger, 1985:169–170)

Interpretacija je, dakle, izdavanje primarne artikulacije onog razumljivog prema Kao-strukturi, što je apriori artikulacija. Interpretacija čini jasnim da je svo razumijevanje primarno artikulirano prema strukturi »nečega kao nečega« ili drugačije »u pogledu na nešto«.

Govor u smislu Rede samo je prevod logosa. On označava logičku artikulaciju Daseinovog predrzumijevanja bitka i, prema tome, korespondira ontološkoj fundamentalnoj strukturi značenja Bitka. Značenje Bitka ovisi o njegovoj artikulaciji u uslovima Kao-strukture.

»Vladanje riječi sija kao ono što čini da stvar bude stvar. Riječ počinje da sija kao sakupljanje koje najprije ono što je prisutno donosi u njegovu prisutnost. Najstarija riječ za tako smišljeno vladanje riječi, jeste logos: saga koja, pokazujući, dopušta da se bivstvajuće pojavi u svom jeste. Ista riječ, međutim, riječ za kazivanje, u isti mah je i riječ za biće, to jest za prisutnost prisutnoga. Saga i biće, riječ i stvar, jedno drugom pripadaju na prikriven, jedva promišljen i nezamišljiv način. Svako suštinsko kazivanje osluškuje unatrag prema toj prikrivenoj sapripadnosti sage i bića, riječi i stvari. Oboje, pjevanje i mišljenje, jesu osobito kazivanje ako ostaju predati tajni riječi kao onom što je najvrijednije njihovog mišljenja i time zauvijek struktuirani u svoju srodnost.« (Heidegger, 1982:217–218)

Iz ove analize Rodolph Gasché želi da pokaže kako je i sam Bitak nestalan, njegova značenja kao i artikulacija tih značenja kojoj usljeđuju i samo razumijevanje i interpretacija prikrivena su jedna drugim tako da je i sam Bitak u sopstvenoj odgođenosti.

»Bitak je diferencija; on je analogičan u smislu u kojem je artikulisan unutar sebe kao jedinstvo svojih istovrsnih značenja. Bitak je ništa u samome sebi, ali je veoma logična artikulacija samih njegovih razumijevanja unutar kojih se pojavljuje u mnoštvu nesvodljivih značenja.« (Gasché, 1986:301)

Sada Rodolph Gasché želi da pokaže da Derridino tretiranje metafore nije samo nastavak na ono što je o istom problemu razvio Heidegger, već da ono seže u još osnovnije strukture logosa i mnogo starije probleme od analogije bitka. Pokušaće da pokaže kako Derridina kritika filozofije jezika ili lingvistike otvara sebe u istraživanju osnovnih struktura koje su značajne za fenomen jezika, a istovremeno se bitno razlikuju od konačnih transcendentálnih struktura kod Heideggera.

3. GENERALIZACIJA ANALOGIJE

Rodolph Gasché želi da naglasi kako Derridin način tretiranja koncepta metafore, povezano sa pitanjem analogije bića, nije samo proizvoljno nametanje ove veze već je potkrijepljeno određenim tekstovima, a Derrida jasno prepoznaje ovu povezanost.

Sama mogućnost nauke o jeziku zavisi od suštine kategorije koju Derrida sagledava na sljedeći način:

»Kategorije za Derridu predstavljaju figure (*skhemata*) prema kojima je »prosti izraz« biće izrečen na nekoliko načina, odnosno kroz nekoliko tropa. Sistem kategorija je sistem okretanja formulacije bića. On unosi problematiku analogije bića, njegovu dvosmislenost i nepovezanost, u komunikaciju sa problemom metafore u opštem. Aristotel jasno povezuje ovu problematiku u potvrđivanju da najbolja metafora usklađuje sebe sa analogijom proporcionalnosti. Ovo bi bilo dovoljno da pokaže da se pitanje metafore ne mora više postavljati u okvirima metafizike nego stila metafore i upotrebe figura u dopunskom uljepšavanju ili sporedne pomoći filozofskog diskursa.« (Gasché, 1986:303)

»Metaforičko je polje u cjelini otvoreno svim figurama koje igraju na odnosima sličnog i nesličnog u bilo kojem području mislivoga.« (Ricoeur, 1981:332)

Dakle, problem metafore ulazi u okvire oba problema, analogije i bića. Ipak, Derrida se uzdržava od pojašnjenja relacije koja postoji između ova dva problema iako u svojim radovima više puta povezuje ova dva problema (analogije i metafore) s obzirom na problem bića.

Ono što Derrida primjećuje u Bijeloj mitologiji, kroz razmatranje Aristotelovih spisa Retorika i Poetika, jeste to da prvobitno Aristotelovo shvatanje analogije kao jedne vrste metafore – metafore prema analogiji – prerasta u njegovom drugom spisu (Retorici) u paradigmu metafore. U Bijeloj mitologiji Derrida govori o Aristotelovoj koncepciji metafore na sljedeći način: Aristotel razlikuje *dianoiu* (misao) i *lexis* (govorni, jezički izraz). Misao pripada području retorike, a drugo područje je ono u kojem se dešava metafora i to putem izraza u kojem je sama misao još nevidljiva, skrivena. Ovo područje je, u stvari, područje nominalizacije koje teži potpunim i samostalnim značenjima ali, u okviru njega, nalazi se i polje imena (onoma) koje omogućava dešavanje metafore. Figura ili trop je ime koje pripada polju phone semantike, isto kao i glagol, i ono se ogleda samorazumljivošću i time

što stoji u neposrednoj vezi sa predmetom odnosno jedinicom smisla. Dakle, IME je, kao elemenat metafore, prva semantička jedinica, najmanji element koji označava čiji su dijelovi po sebi bez značenja, a jedina razlika koju ono nosi, s obzirom na glagol, jeste njegova bezvremenost. Ostali dijelovi rečenice, koji nisu nositelji smisla i značenja, ne pripadaju ovom poretku (veznici, članovi, prijedlozi). Metafora se, dakle, sastoji od supstancije vlastitih imena koja su nosioci smisla i imaju postojano izvorište koje je uvijek jedinstveno i nezamjenjivo. Odigravanje metafore je povezano sa vrijednošću energeie koja se ispoljava u procesu metaforičkog premiještanja određenog značenja koje iz besmisla koji prethodi govoru ulazi u jezik (govorni izraz) koji treba da pokaže stvar kakva je ona po sebi. Ovaj proces bi trebao da rezultira samom istinom, ali Derrida upozorava i na mogućnost postojanja rđavih (neistinitih) metafora koje nastaju kao posljedica (ne)aktivnosti stvari odnosno misli. Metafora je figura svih figura jer omogućava kretanje, prenošenje izraza (sa) jednog predmeta na drugi, i to s roda na vrstu ili s vrste na rod ili sa vrste na vrstu ili na osnovu analogije.

Analogija je metafora par excellence.

- 1) Metafora u opštem, mjesto od jednog postojećeg do drugog, ili od jednog označenog značenja do drugog, utvrđena je početnom potčinjenosti bitka postojanjem (existent), analogijskim pomjeranjem, zamjenom za Bitak.
- 2) Metafora je, kao posljedica mimesisa i homoiosisa, manifestacija analogije.

Dakle, prema ovom, analogija je fenomenalno fundamentalniji način premještanja od *epiphore* koja je sastavni dio metafore.

Rodolph Gasché dalje navodi da u svojim pojedinačnim analizama Condillaca i Kanta Derrida ističe da »fundamentalni analogizam« iz kojeg je metafora izvedena nije samo princip metodskog i univerzalnog spoja za filozofiju već opšti princip par excellence utoliko ukoliko se odnosi na pravo ime bića. Unutar metafizike analogija obezbjeđuje kontinuitet svakog izvođenja i homogenizaciju suprotnih redosljeda. Koncept analogije i njegov proizvod je, u stvari, sam most koji, kada je u pitanju Kantova koncepcija, povezuje ponor između potpuno heterogenih svjetova Prirodnog i Etičnog.

»Ona služi da ispuni ponor i da misli razliku.« (Gasché, 1986:304) Međutim, ovo popunjavanje ne iscrpljuje samu funkciju analogije jer se ona u ovom procesu ponovo vraća *logosu, razumu (uzroku) i riječi* kao osnovi.

»U metafizici, analogija je odstranjena na neanalogijskom logosu kao njegovoj osnovi (izvoru).« (Gasché, 1986:304) Ono što uređuje svaku analogiju i što samo nije analogično jeste *logos* analogije prema kojem se sve kreće, ali on sam ostaje uvijek izvan (bez) sistema koji usmjerava prema njegovom kraju i izvoru (porijeklu), njegovo ušće i izvorište.

Ovako objašnjen *logos* analogije asocira na Derridinu postavku centra i transcendentnog označitelja kao i sunca kao najboljeg primjera za metaforu, figure svih figura koje opisuje luk mimesisa koji metafora pravi. Ono je nedostupno, ali omogu-

ćava svemu dostupnost i predstavlja trop svih tropa, heliotrop koji omogućava svako kretanje, a ujedno je i samo kretanje svih kretanja.

Pokušaj pravilnog imenovanja analogije može se izvesti samo kroz analogije analogija što čini analogiju beskrajno otvorenom (bez dna). Ona dakle ostaje u pripadnosti jezika i zakona različitosti, odnosa i proporcionalnosti koji ga karakterišu. Iako služi kao most između heterogenosti i za homogenizaciju razlika, analogija može izazvati i negativne produkte – analogije analogija što se u jeziku (diskursu) ogleda u vidu besmislica i frivolnih značenja. Ovo dvojstvo analogije ukazuje na to da je pravo ili literarno značenje analogije nelogično. Stoga, analogija znači pravilo, a ne logos (zakon).

Generalizovani analogizam, prethodno obrazlagan, prema mišljenju Rodolpha Gaschéa, treba da posluži da se uzme u obzir sljedeće:

1. Fundamentalni analogizam u metafizici koji, pod formom analogije bića, osigurava jednoznačnost i pravo ime Bitka kroz idealizaciju i istovremenu destrukciju analogije stavljanjem metafore protiv metafore u ratu jezika protiv samoga sebe, kraće kroz metafizički *Aufhebung* (»smjena« osjetilnog i istrošenog u duhovnom značenju koje je postalo pravim izrazom) analogije, metafore i drugih retoričkih figura. Bitak sam u apsolutnom otporu prema svakoj metafori;
2. Neiskorjenjiva analogijska priroda pravog imena Bitka i nesvodljiva množina koja razdvaja različita značenja Bića i precizno obilazi pravo ime Bića.

Postoje različita tumačenja.

- uvođenje problematike analogije u okvire transcendentnog govora o biću je rezultat spoljnog pritiska diskursa teologije na diskurs filozofije;
- filozofski diskurs održava (čuva) svoj suverenitet ogoljavanjem matematičke predstave analogije od njene konceptualne strogosti, gubitak kroz koji on stiče neophodne transcendentne kvalitete polja na koje je primijenjen;
- neko može prepoznati u ovoj redukciji mišljenja o analogiji pokret sličan hegelijanskom *Aufhebung*u kroz koje je mišljenje koje je strano filozofskom diskursu pretvoreno u istinu bića.

Bez obzira na ova različita stanovišta koja se tiču odnosa pitanja o analogiji i bića (bitka), ona se sastaju u jednom, a to je mišljenje da ovaj odnos ima dubok uticaj na samu koncepciju bića (bitka), iako ovaj uticaj ne mora biti neophodno kontrolisan *Aufhebung*om. »Ako pojam (koncept) bića – koncept (pojam) za koji se pretpostavlja da je najoriginalniji, jedinstven i nezamjenljiv – može biti uopšte pod uticajem analogije, tada se ova mogućnost mora upisati u sam pojam bića. Ako biće može biti izrečeno u više značenja, to je zato što ime bića nije pravo ime. U tom slučaju, međutim, analogija ili metafora ne iznenađuju biće iz vana. Mogućnost bića koje je zahvaćeno analogijom mora, tada, pridoći biću iznutra.« (Gasché, 1986:306) U stvari, analogija bića je ono što Derrida naziva metaforičnost ili elementarno (osnovno) prenošenje.

»Ova nesvodiva metaforičnost *kao takvog* ne može biti zanemarena u postupku idealizacije zbog toga što prostor udupljavanja i ponavljanja koji ona otvara, unutar kojeg biće može biti u relaciji sa samim sobom, jeste sam uslov idealizacije.« (Gasché, 1986:306)

»Uopštenost, univerzalnost – koja je »uopšteno sam izvor« – je jasno izvedena od izvora, od generalizacije analogije ili metaforičnosti.« (Gasché, 1986:306)

Dakle, na osnovu ovog, Rodolph Gasché želi dalje da razvije raspravu o problemu između opšteg kao pravog, izvornog, Bitka (bića) itd. i opšteg analogizma koji istovremeno konstantno čini nepodesnim i partikulazira opšte.

4. QUASIMETAFORIČNOST

Rodolph Gasché napominje kako bi, prema nekim tvrdnjama (npr. Ricoeur – Živa metafora), ovaj esej (Bijela mitologija) mogao da se protumači kao još jedna od filozofskih pozicija koja se bavi čisto pitanjem koncepta metafore. Međutim, po njegovom mišljenju, ovaj esej se ne bavi samo sa ovim problemom. »'Bijela mitologija'« je tekst koji razmatra o diferenciji (i njenoj ekonomičnosti) između metafore i koncepta (pojma).« (Gasché, 1986:307)

Rodolph Gasché kaže da, ako se pretpostavi, da su oboje tj. i metafora i pojam nesvodljivi u pogledu jednog prema drugom, tada Derrida ispituje više opštu analogiju koja dopušta metafori i pojmu da se međusobno povežu i da organizuje izmjene koje se među njima dešavaju. Fokusiranje na uređenu igru unutar koje se dešavaju ove izmjene podrazumijeva (relativnu) autonomiju i metafore i pojma, i isključuje bilo kakvo konačno svođenje pojma metaforom.

»Daleko od toga da bi se pojam metafore iskazao kao da je puka idealizacija svoje vlastite istrošene metafore. Naprotiv, pomlađivanje svih mrtvih metafora i iznalaženje novih živih metafora koje metaforu preopisuju dopuštaju nam da se na samu metaforičku proizvodnju nacijepi nova pojmovna proizvodnja.« (Ricoeur, 1981:333–334)

Prema ovom, obje pozicije koje su izložene u Bijeloj mitologiji, a to su, sa jedne strane, da je filozofija bijela mitologija i, sa druge strane, da je filozofija oslobodena svih metafora nisu iskorištene u smislu njihovog uveličavanja već više u pokaznom smislu i to prema logici koja podrazumijeva ovakav postupak. Ovakva logika ne ograničava se niti na jedno od posebnih područja (retoriku, filozofiju, metafiziku), već podrazumijeva širi pogled na diskurs figure koja nije ograničena niti na jednu lokalnu ili posebnu nauku, lingvistiku ili filologiju. S obzirom na uslove mogućnosti opšte metaforologije prema kojima bi svi filozofski pojmovi bili skrivene, istrošene ili mrtve metafore, ovakav (širi) način obuhvatanja diskursa figure je, za Rodolpha Gaschéa očigledan.

Dakle, Derrida utvrđuje da opšta filozofska metaforologija ne može nikada u potpunosti da demistifikuje filozofski diskurs i oslobodi sopstvene pojmove metafo-

ričkih uvjerenja. Ako bi pokušala sistematski da istraži sopstvene pojmove i da ih oslobodi metafore, opšta metaforologija bi trebala da pretpostavi bar jedan pojam, pojam metafore, koji bi izbjegao opravdanju za metaforičnost svih filozofskih pojmova. Takođe, bar jedna metafora, metafora pojma metafore koja omogućuje filozofsku metaforologiju, ne bi mogla da se klasifikuje. Prema tome, uvijek postoji jedna metafora koja izlazi iz okvira mogućnosti generalizacije jer čim bi ona morala da posluži za svođenje svih ostalih pojmova u kojima su sadržane metafore, ona tada postaje složenija i ne može se naprosto izjednačiti sa nepravilnom figurom ili pravilnim pojmom. Ova metafora metafore ukoliko nije izvedenica pojma ili krajnje označeno, izmiče filozofskom pojmu metafore.

»Doista, »smjena« pomoću koje se istrošena metafora prikriva u figuri pojma nije bilo kakav ili bilo koji nevažni jezički čin, to je filozofski čin *par excellence* koji u »metafizičkom« poretku kroz vidljivo cilja na nevidljivo, kroz osjetljivo na razumljivo, nakon što ih je prethodno odvojio. Postoji dakle samo jedna »smjena«; metaforička je »smjena« istodobno i metafizička«. (Ricoeur, 1981:327)

U ovom se ogleda, kako ga naziva Paul Ricoeur, »*paradoks metafore*«.

»Ta efikasnost istrošene metafore, koju je smijenila proizvodnja pojma, a on joj je izbrisao trag, ima kao konačnu posljedicu da je sam diskurs o metafori uhvaćen u univerzalnu metaforičnost filozofskog diskursa. U tom se smislu može govoriti o paradoksu metafore koja podrazumijeva samu sebe... Paradoks je u ovom: ne postoji govor o metafori koji ne bi bio iskazan u pojmovnoj mreži koja je i sama metaforički začeta. Ne postoji nemetaforička tačka s koje se ne bi vidio red i granice metaforičkog polja. Metafora se iskazuje metaforički. Stoga i riječ »metafora« i riječ »figura« svjedoče o tom ponovnom vraćanju metafore. Teorija metafore upućuje kružnim tokom na metaforu teorije, a ova određuje istinu bića u terminima prisutnosti. Od tog časa više ne može biti riječi o principu ograničenja metafore, nema više određenosti čiji odreditelj ne bi sadržavao i svoje određeno; metaforičnošću se ne može apsolutno ovladati.« (Ricoeur, 1981:326).

Samu relaciju između jedne i druge figure, od (ne)pravog do nepravog, metafore i pojma Derrida zamjenjuje klasičnom opozicijom. Iz navedenih razloga, Derrida zahtijeva jedan širi pogled na diskurs figure koji ne bi bio opterećen čvrstim utvrđivanjem razlike između metafore i pojma njihovim konačnim svođenjem. On bi bio zasnovan na jednoj drugačijoj artikulaciji koja bi se nalazila u okviru *opšte metaforičnosti* koja bi omogućila i metafori i pojmu da uđu u međusobnu relaciju iz koje bi se prepuštali uzajamnoj razmjeni. Ovakva artikulacija omogućila bi pojmu da bude idealizovani duplikat osjetne slike, ali bez dopuštanja samome sebi konačne redukcije na osjetilnu osnovu, a opšta metaforičnost organizovala bi razmjene, njihovu opštost i univerzalnost bez tematiziranja u tradicionalnoj filozofiji. Dakle, nasuprot opštoj filozofskoj metaforologiji koja je, prema Derridinom mišljenju, nemoguća zbog postojanja metafore metafore koja uvijek izmiče krajnjoj kategorizaciji (klasifikaciji), konačnom svođenju, on zahtijeva jednu opštu meta-

forologiju koja bi omogućila samo kretanje između metafore i pojma i određivala pravila tog kretanja, ali koja se nikada ne bi našla u okvirima filozofskog ispitivanja. Dalje, Rodolph Gasché želi detaljnije da okarakterise pitanje nesvodljive metaforičnosti.

Prema Derridinom mišljenju, metafora ostaje, u svojim bitnim karakteristikama, uvijek klasični filozofem, metafizički pojam. Ona je potekla iz mreže filozofema koji odgovaraju tropima ili figurama. Dakle, ako bi se probalo izvesti konačno svođenje metafore ili klasifikacija svih metaforičkih mogućnosti u filozofiji, to bi se odigravalo u polju samog njenog nastanka (toposa) i uvijek bi se našla bar jedna metafora koja izmiče klasifikaciji – metafora metafore ili »trop osnivač« ili »prvi« filozofem ili »određujući trop«. On kreira lanac ostalih starih tropa dajući time karakter »prirodnog« jezika tzv. »osnovnim« filozofskim pojmovima (*theoria, eidos, logos*, etc.) međutim, Derrida se pita da li se ovi određujući tropi, koji stoje u osnovi čitave filozofske retorike i proizvode ostale filozofeme, mogu nazvati metaforama i zaključuje da njihovo izostavljanje niti proglašava književnu ili poetsku prirodu filozofije niti vrši generalizaciju metafore kao figure.

»Međutim, smisao se pojma nikako ne svodi na njegovu shemu. Ono što upravo valja misliti jest da napuštanje osjetilnog značenja ne samo da daje nepravi izraz, već pravi izraz na pojmovnoj razini. Preobraćanje trošenja u misao ne znači samo trošenje. Kad te dvije radnje ne bi bile odvojene, ne bi se moglo govoriti o pojmu trošenja ni o pojmu metafore: zapravo, ne bi bilo filozofema. Filozofem postoji jer pojam može, zato što je misao, biti djelatna u metafori koja je sama mrtva.« (Ricoeur, 1981:332).

»Sve dok istraživanje u okviru tropoloških pokreta stoji u osnovama osnovnih pojmova filozofije i vodi samo sebe u generalizaciju, postoji jedan koji dekonstruira granice ispravnosti filozofema.« (Gasché, 1986:310)

Međutim, sa druge strane, postoji mogućnost da i sami osnovni tropi ili metafora metafore nisu naprosto osnovni, već da su i oni nastali tokom tropoloških pomjeranja kao produkti katahreze pojmova, a potom i metafora ovih pojmova.

»Dakle, metafora metafore je neistinita metafora, »filozofski fantom« metafore na osnovama filozofskih vrednovanja ispravnosti, konceptualnosti, bića (bitka), i tako dalje i njihovih izvedenica, kao što su neprikladnost, figuralnost (metafora), ništavnost.« (Gasché, 1986:311)

Rodolph Gasché nastavlja opravdavanje Derridine filozofske pozicije razmatrajući osnovne crte njegove razrade strukture metaforičnosti koju izvodi u svom djelu »Povlačenje metafore« (*The Retrait of Metaphore*). Derrida se u navedenom djelu bavi analizom tropološkog pokreta.

U osnovi artikulacije koja je izvornija od razlike između metafore i koncepta, što rascjepkuje, presijeca i ponovo urezuje, leži trait (karakter, crta, osobina). Crta je, u stvari, njihov zajednički izvor i pečat njihovog saveza koja ostaje jedna i različita od njih, i ako može da predstavlja nešto, onda je ispravno i u potpunosti izvorna. Ali, ona dolazi do izražaja tek prilikom sopstvenog povlačenja (*the retrait of trait*)

tako da je, u svojoj osnovi, samo to povlačenje i, prema tome je i sam akt osnivanja, utemeljenja i definisanja, u stvari samo-brisanje. Upravo radi navedenog, izvorna tropološka pomjeranja metaforičnosti izgledaju kao prava, pojam, Bitak (biće) itd. do samog uništenja njihove relacije prema crtama. Međutim, s obzirom da se pitanje crte pojavljuje i kod Heideggera i stoji u vezi sa pitanjem o Bitku, ovaj način istraživanja metaforičnosti pokazuje da i Derrida, kroz njegovo istraživanje, pokušava da dođe do pitanja o Bitku.

»Preciznije, ovo je preduzimanje koje ispituje unutar opštosti najopštijeg i pravog – opštosti Bitka. To je pokušaj da se poveže, jednom nefenomenološkom sintezom, opšte ili univerzalno i Bitak.« (Gasché, 1986:312) Dalje, Rodolph Gasché povlači distinkciju između etimologijskog empirizma i transcendentalne filozofije u čije okvire smješta i Derridina razmatranja. Prvom zamjera što pitanje o Bitku određuje redukcijom filozofskih pojmova na govorne figure, trope i pojedinačne retoričke operacije iznosa (značenja) prema činjenično-genetičkim deskripcijama, uz pomoć dostupnih empirijskih oruđa sa kojima sa pravom apsolutno odoljevaju ovi empirijski lingvistički korijeni. Ono što ovakvoj konačnoj lingvistici nedostaje je upravo sam Bitak. Takođe, Rodolph Gasché navodi i Derridinu zamjerku istom, a to je da ovi empirijski pristupi ne mogu da odrede prekid metafore mišljenjem o metafori kao takvoj, sa kojim procijepljena metafora kao takva, ili metaforičnost, postaje mišljena kao kretanje samog Bitka.

Derridino pitanje o Bitku koje se pokazuje kao njegovo istraživanje nesvodljive metaforičnosti osnivajućih tropa stoji u vezi sa Heideggerovim istraživanjem osnovne strukture logosa (kao-strukture), a oba potiču od znatno starijeg problema analogije bića pa, prema tome, i Bitka (bića) kao takvog, a pojedinačno se ovo pitanje odnosi i na sam jezik tj. bitak jezika. »Za Heideggera, bitak (biće) jezika obitava u kao-strukturi koja karakteriše logos; za Derridu ono se podudara, unutar konteksta ovdje navedene problematike, sa metaforičnošću kako je prethodno naznačena.« (Gasché, 1986:313)

Derridino istraživanje unutar quasimetaforičnosti je, u stvari, pokušaj radikalnijeg pomjeranja pitanja o Bitku. On ostvaruje ovo pomjeranje na taj način što 1) pokazuje da Bitak (biće), pravo i samo ne izbjegava lancu i sistemu razlika – »Bijela mitologija« – primjer sunca kao vrhovne metafore takođe upućuje i na Bitak (prema analogiji): »Bitak (biće) nije Jedno ili jedinstveno: 'određenje istine bića (bitka) u prisustvu prolazi kroz zaobilazni put... (a)tropskog sistema'«. (Gasché, 1986:314) i 2) produbljuvanjem pitanja o Bitku kroz sistematsko istraživanje pokreta quasimetaforičnosti koje ono određuje.

»Iako je pojam u svojoj univerzalnosti nesvodljiv na metaforu, figuru ili trop, njegov status kao pojma (njegova razumljivost i univerzalnost) zavisi od njegove mogućnosti da se prepusti metaforizaciji. Opšta metaforizacija, ili quasimetaforizacija, jeste ime za tu mogućnost koja uvodi (pušta, otvara) univerzalnost pojma. U isto vrijeme ona ograničava njegovu univerzalnost na osnovu njegove generalizacije, generalizacije koja ne može biti podvedena pod univerzalnost ukoliko (pošto) je kasnije narasla na sopstvenom tlu.« (Gasché, 1986:314)

Pomjeranje pitanja o Bitku javlja se dvostruko:

1. kao upisano u sistem razlika,
2. kao funkcija quasimetaforičnosti.

Dakle, povlačenje tj. nastupajuća crta omogućuje dolazak Bitka kao pravog imena za nemetaforički izvor metafore. Međutim, sama metaforičnost naziva »izvor« neizbježnom iluzijom, iluzijom izvorišta. Ovo čini da izvorište (arhe) koje predstavlja i osnovni filozofski pojam više ne može biti razumijevano u tom značenju. Prema tome, niti osnivajući tropi ne mogu biti posmatrani u ovom kontekstu. Ovdje je, dakle, riječ o nesvodljivoj metaforičnosti jer čak i kada bi postojala neka izvorna ili istinska metafora, ona bi bila određujuća za sve »pravo« oko nje... Takođe, posmatrano u rečeničnom nizu, javlja se problem nerazmrsive množine tako da ostatak sintakse metaforičnosti osnivajućih tropa vode širenju metaforičkog u predlogičko, unutar kojeg metafora uništava samu sebe. Ova smrt unutar metafore dostiže iza tradicionalne opozicije mrtvih i živih metafora.

»U Derridinom značenju, metaforičnost je struktura upućivanja koja računa na mogućnost i nemogućnost filozofskog diskursa, još ne toliko da ovaj diskurs može biti tumačen kao literarni (osjećajan, fiktivan itd.) zbog svog neizbježnog pribjegavanja metafori i poetskim uređajima, već toliko da je on opšti diskurs nad univerzalnim. Literarna dimenzija filozofskog teksta je po prirodi da ukaže, ostavljajući uračunavanje, na ovo konstituiranje neizvornog filozofije. Viđena iz ove perspektive, metaforičnost je transcendentalni pojam vrste.« (Gasché, 1986:316) Na osnovu ovog zaključka, Rodolph Gasché naziva metaforičnost quasitranscendentalom čime želi da pokaže da je struktura i funkcija metaforičnosti slična transcendentalima, a da u stvari ona to nije. »Quasitranscendentali su uslovi mogućnosti i nemogućnosti s obzirom na veoma konceptualnu razliku između subjekta i objekta, čak i Daseina i Bitka... Oni nisu konačni...Umjesto da budu postavljeni unutar tradicionalnog konceptualnog prostora koji se prostire od pola konačnog do onog beskonačnog, quasitranscendentali su na granici prostora organizovane kontaminacije koji oni otvaraju.« (Gasché, 1986:317) Na kraju, Rodolph Gasché podvlači razloge zbog kojih Derridin rad na pitanju metafore ne može biti naprosto smješten u polje literarne kritike:

- metafora kao figura ili trop u Derridinom je radu nadvladan opštijim mišljenjem o metaforičnosti;
- s obzirom na pojedinačni status quasitranscendentalna, koji je određen veoma jasnim filozofskim problemima na koje se odnosi, Derridina teorija o metaforičnosti ne može biti od bilo kakvog neposrednog interesa za književnu teoriju;
- problematika metaforičnosti predstavlja radikalni izazov za opštost i univerzalnost discipline kao što je literarni kriticizam.

Jedino u slučaju prevladavanja navedenih teškoća, što bi značilo »otvaranje nove vrste »racionalnosti« i nove prakse »saznanja« (Gasché, 1986:318), književni kriticizam može steći osnove za postavljanje pitanja kakvim se samo ovo izlaganje bavilo.

U razgovoru sa Florianom Rötzerom sam Derrida daje odgovor na pitanje koje se tiče odnosa literature i filozofije u njegovim radovima:

»To je optužba da moji tekstovi na određenoj tački upravo miješanjem *genreova* postaju literarni tekstovi te da su zbog toga otpali od filozofije koja proizvodi diskurs koji je podložan pravilima argumentacije, verifikacije itd. To uopšte nije ono što ja činim. Prije svega, time se prihvaća opreka između filozofije i literature koja pretpostavlja jedan stari pojam filozofije i literature: da je literatura diskurs bez pravila u kome se moć uobrazilje žrtvuje pustolovini. Vjerujem da literatura nije uopšte takva. S druge strane ta opreka pretpostavlja da je filozofski diskurs posve neliteraran, da je slobodan od metafora i retorike te da je sve retoričko i metaforičko u njemu propadanje i nezgoda. Pokušao sam promisliti to tradicionalno razlikovanje između literature i filozofije. na toj granici radim. Šta radim nije ni filozofija u upravo spomenutom, ograničenom smislu niti jednostavno literatura. To je drugi tip teksta koji proizvodi druga pravila i na druga se pravila odnosi, koja ne odgovaraju niti tom preveć tradicionalnom pojmu filozofije niti onom samo dosjetljive ili fantastične literature. Da bih o tome mogao više reći, morali bismo zajedno istražiti neke tekstove u kojima se bavim literaturom. Morali bismo istražiti i način, kako pišem svoje tekstove. Morao bi biti obavljen mikrološki posao da bi se vidjelo, da li se i zašto uistinu radi o literaturi, te da li argumentativni postupci bivaju održani ili ne. Pri tome bih pokušao pokazati da argumentativni postupci bivaju najstrože održani, naravno u drugom kontekstu, s drugim pravilima koja ja proizvodim, koja ja predlažem, koja se ne mogu lako dešifrirati, ali koja postoje. Nisam nikada rekao da je filozofija literarni *genre*, kako mi određeni ljudi podmeću. Veze između literature i filozofije kompliciranije su, nego što, izgleda, misle oni koji mi proturječe.« (Derrida, 1993:142–143)

Isto tako, Derrida govori i o razlici *genreova* i mogućnosti njihove prevodivosti jednog u drugi:

»Nema inkompatibilnosti, nema neprevodivosti. Ako bih to što činim htio sumarno sažeti, rekao bih služeći se analogijom, da pokušavam pisati tekstove, dakle, producirati novi kontekst u kom bi se npr. estetski i filozofski tekst mogli dati prevesti jedan u drugi, a da ne izgube razliku. Pokušavam izraditi novu »kritiku rasudne moći« koja dopušta, kao što je već Kant pokušao, razumijevanje kompatibilnosti estetskog diskursa ili estetske produkcije i npr. biologije, biološke znanosti. Sve je to, naravno, samo analogija, jer se u današnje doba ne može reproducirati »Kritika rasudne moći«; no radi se o nečem tako sličnom. Radi se o tipu teksta u kom se ono, što se do sada nazivalo filozofskim, logičkim ili znanstvenim te poetskim ili estetskim, može međusobno prevesti (pod prijevodom ne razumijem pak jednostavnu transparentnu ekvivalentnost), jedno s drugim čvrsto povezati (gref-fer) ili jedno s drugim spajati, pa tako ovi spojevi dopuštaju da se to i u tekstu prepozna, u današnjem, ne u modernom tekstu.« (Derrida, 1993:143-144)

LITERATURA:

Derrida, Jaques: *Razgovori*. Književna zajednica – Novi Sad, OKTOIH – Podgorica, OJIP Duga, 1993.

Gasché, Rodolph: *The Tain Of The Mirror. Metaphor*. Harvard University Press, 1986.

Heidegger, Martin: *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed, 1985.

Heidegger, Martin: *Mišljenje i pjevanje*. Beograd: Nolit, 1982.

Ricoeur, Paul: *Živa metafora*. BibliotekaTeka, GZH, 1981.

Živanović, Miodrag: *Filozofija i metafora*. Sarajevo: Svjetlost, 1990.