

FILOSOFIE

DESTITUIREA METAFOREI ȘI ÎNSCRIEREA FIGURII: O TRECERE SPRE ONTO-TROPOLOGIE

Adrian T. Sîrbu

Institutul de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca
Departamentul de Cercetări Socio-Umane

Résumé. *Partie d'un chantier plus vaste consacré à l'exploration philosophique du thème de la figure (en général du figural) dans ses inscriptions mondaines – d'où le titre d'« onto-tropologie » –, l'étude s'attaque à un premier volet d'une telle problématique, à savoir une discussion des principales positions théoriques par lesquelles la philosophie « linguistique » moderne et contemporaine (et subsidiairement les disciplines du langage et des discours) s'attachent à interpréter de nouveau la très ancienne question de la métaphore. Il ne s'agit pas seulement du fait que, traditionnellement, l'explication des sens figurés (analogiques, allégoriques, etc.) sont du ressort d'une théorie de la figure (et de la figuration) appartenant à différentes versions de la rhétorique ou de la poétique, de l'exégèse ou de la stylistique, voire de l'esthétique littéraire de la présentation d'une pensée, etc., tandis que du point de vue de l'accès à la vérité philosophique la métaphore était mise dans une sévère quarantaine logico-épistémologique. Il y va encore de la nécessité de penser le plus loin possible, sur les lignes ou les traces (à la traque aussi) de la démarcation du métaphysique, les conséquences remarquables d'une singularité historico-théorique ayant eu lieu déjà dans la philosophie de la deuxième moitié du XX^{me} siècle : l'intensité ou l'ampleur de l'intérêt voué, sur le fond des évolutions d'ensemble de la vie intellectuelle de notre époque-monde, par tous les courants philosophiques significatifs – notamment dans la philosophie analytique, d'une part, et dans les diverses versions de philosophie herméneutique de l'autre part (déconstruction y compris) – à la théorie de la métaphore comme telle et, donc, aux enjeux du métaphorique en lui-même.*

Mots-clé: *métaphore, figure, métaphysique, déconstruction, ontologie, onto-tropologie.*

1. METAFORĂ, METAFOROLOGIE...

Ce poate fi, filosofic vorbind, interesant în privința metaforei? Exceptând, desigur, simplul fapt că se întâmplă să constatăți că mulți teoreticieni (de orice fel și în diferite sensuri ale cuvântului) au simțit că merită ori chiar e cazul să se

pronunțe asupra *acestui* subiect. Printre ei, dacă se face socoteala¹, sunt destui filosofi de primă mărime. Mă grăbesc, de asemenea, să spun că am în vedere în primul rând dezbaterile filosofice *contemporane*, amploarea și subtilitatea lor (atingând performanțe ale astuției nemaiîntâlnite de la scolastică încoace)², ca și bogăția și varietatea aspectelor metaforei considerate demne de a fi luate în discuție în aceste dezbateri care, oricât de focalizate și-ar dori să fie, sfârșesc inevitabil prin a fi provocatoare și filosofice; mă gândesc, totodată, și la numărul de semeni ai noștri *aflați în viață* care au crezut de cuviință să intre în joc. De altfel, cât îi privește pe autorii din trecut care s-au pronunțat în vreun subiect, oricare ar fi acela, întotdeauna ei sunt convocați ca „predecesori”, sunt citați să compară la judecata actuală în funcție de pregnanța interesului prezent în subiectul respectiv; conștiința filiațiilor e pur retrospectivă și are mai puțin o valoare factual probatorie³, cât una tactică, ținând de mizele actuale ale dezbaterii.

Cititorul acestui text s-ar putea simți îndreptățit să pretindă o explicitare, dacă nu chiar o definiție (prealabilă sau nu) a noțiunii metaforei. Această exigență poate părea rezonabilă, cu atât mai mult cu cât în continuare nu urmează să examinăm ca atare, sau nu în primul rând, vreo teorie sau o explicație anumită a ceva desemnat – nemijlocit, transparent, neechivoc – ca obiect al cunoașterii prin eticheta verbală „metaforă”. Deși, făcând această precizare, am și semnalat tocmai complicația care ne va reține atenția, să concedem totuși butadei care afirmă că claritatea e politețea filosofilor. Să spunem atunci că interesul principal al rândurilor de față vizează – într-o primă instanță – nu numai dimensiunile ireductibil metaforice ale emergențelor sensului, ci deopotrivă și conceptualizările – de fapt, strategiile descriptive – susceptibile să dea seama de multiplele fațete și încarnări culturale ale „fenomenului metaforic”. Ipoteza de lucru ghidând din fundal șirul reflecțiilor

¹ W. A. Shibles, *Metaphor: An Annotated Bibliography and History*, The Language Press, Whitewater (Wis.), 1971 (414 p.); J.-P. Van Noppen, *Metaphor: A Bibliography of Post 1970 Publications*, J. Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, 1985 (497 p.); idem, *Metaphor II: A Classified Bibliography of Publications: 1985 to 1990*, J. Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, 1990 (350 p.).

² Asta dacă ignorăm sau ne propunem să nu invocăm anumite dezbateri, de asemenea contemporane, din logica matematică și din filosofia logicii, ori din epistemologia cea mai riguroasă (și mai intolerantă) care mizează totul pe șansele de succes ale reconstrucției axiomatice a raționalității imanente atribuite științei de practicienii acestui demers metateoretic revendicându-se de la Carnap și Hempel. Există însă aici un paralelism semnificativ, atât între discuția despre metaforă și aceste genuri de dezbateri metateoretice, cât și între toate aceste dezbateri contemporane, luate la un loc, și acele *Summae* și *Quaestiones (disputatae* ori *quodlibetales*) prin care scolastica rămâne caracterizată în memoria noastră culturală (cf. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome premier: *L'Antiquité et le Moyen Âge*, Fascicule 3: „Moyen Âge et Renaissance”, P.U.F., Paris, 1967, p. 586–587 și *passim*). Ele toate sunt veritabile „logomahii”, nu numai în conținut ori din punctul de vedere al mijloacelor cu care se poartă, ci și în privința mizelor lor. Sunt, așadar, niște „bătălii pentru logos” în sensul în care, prin ce tematizează ele, ceea ce se explicitează e câmpul însuși al raționalității discursive (cu limitele sale intransgresabile cu tot), iar ele însele se prezintă ca întruchiparea exemplară a standardelor de inteligibilitate ale unei epoci.

³ Într-adevăr, predecesorii ni-i inventăm ulterior (J. L. Borges).

următoare este aceea că diversele răspunsuri filosofice la provocările suscitade de metaforă, pe de o parte, și, pe de alta, traseul sinuos al fenomenalizării depline a metaforicității în ea însăși (dacă putem spune astfel) reprezintă una și aceeași dinamică istorico-culturală. Dar să începem cu începutul.

Să amintim atunci – sub beneficiu de inventar – că „metaforă” este numele atribuit îndeobște unui fenomen a cărui descriere liminară, schematică și formală, ar fi următoarea: o conjugare a doi termeni⁴, fixată sau condensată într-un al treilea, distinct (el poate ca atare fi un cuvânt, o sintagmă sau chiar un eșantion discursiv), semnalând un anumit efect de sens specific, în principiu ireductibil. Acest efect, sub aspectul dinamicii sale, a putut fi descris în mod divers – ceea ce deja obligă la părăsirea schematismului unei puneri în ecuație pentru o (la fel de liminară) trecere în revistă – prin diverși termeni operaționali. Astfel, esența metaforei a putut fi explic(it)ată ca un procedeu de „transfer / transpunere” (nu altceva spune în fond numele ei grec: *metaphora* < *metapherein*), cu un efect perceptibil ca „analogie” (ori „comparație”, ori „asemănare”), și realizat ca „substituție” (de simplă „plasticizare” expresivă ori de felul „deplasare-condensare-sublimare”) sau, dimpotrivă, printr-o „interacțiune” ireductibilă între termenii săi („coliziune” – *metaphorical clash*, „tensiune / torsiune” – *metaphorical twist*). Acestea ar fi câteva dintre variantele „standard” ale descrierilor funcționale care au avut curs în teoretizarea metaforei în ultimele decenii.

Cât privește eficiența sau funcția sa de ansamblu, metafora a fost dintotdeauna descrisă (și de asemenea valorizată) drept catachreză ori tabuizare, ori, dintr-un alt unghi, ca devianță de la norma lingvistică uzuală sau ca ornare a vorbirii; la această din urmă caracterizare adăugându-se, după caz, nuanțele potrivit cărora metafora ar fi un procedeu împrumutând exprimării fie vivacitate și pregnanță persuasivă, fie un caracter simbolic și poetic. Metafora a fost astfel apreciată ca un instrument conferind figurativitate („corporalitate”, „relief” perceptibil) și / sau acuitate gândirii (și implicit vorbirii), ori, dimpotrivă, a fost blamată ca o strategie discursivă (retorică) pernicioasă adresându-se doar emoțiilor și sensibilității (în detrimentul inteljecției pure). Mai recent, s-a vorbit despre finalitatea metaforei în termeni de „reconfigurare / reordonare a unui spațiu semantic (sau conceptual)” prin intermediul unei „vederi-ca” (*seeing-as*) – un proces de „filtrare” (*screening*) și/sau „modificare” a structurilor noastre perceptuale și cognitive. S-a mai vorbit despre metaforă ca de o „redescriere referențială prin intermediul unei ficțiuni” implicând o „eroare / transgresiune categorială” (*category-mistake*) calculată sau creativă. Metafora (sau cel puțin un anumit gen de metaforă) a fost văzută astfel ca slujind „revelării unui mister”, fiind în serviciul unei ireductibile „inovații” semantice, cognitive sau chiar epistemice

⁴ Termenii (sau elementele, sau functorii) metaforei (privite ca operație, procedeu, proces) pot fi „cuvinte”, „expresii”, „noțiuni”, „reprezentări”, „clase”, „câmpuri semantice”, dualități funcționale și reciproce „topic” / „vehicle”, „frame” / „focus”, „sisteme semiotice” etc. – terminologia variază în funcție de teorie și de *scara* la care se consideră fenomenul.

(metafora ca modalitate privilegiată a oricărei „creații de semnificații” noi), ori ca fiind menită să articuleze „vehemența ontologică” a anumitor enunțuri (poetice sau speculative).

În fine, sub aspectul încercării de a i se sugera într-o manieră condensată, dar pregnantă, importanța sau demnitatea transcendentală (în sfârșit recognoscibilă – se pretinde), în deceniile din urmă termenului „metaforă” i-au fost atașate o serie de caracterizări esențiale (ele însele intens conotate metaforic), cum ar fi: „radicală” (E. Cassirer), „revelatorie” (L. Blaga), „bazică” (*root-metaphor*, St. Pepper), „fundamentală” (H.-G. Gadamer), „nucleară”, „sublimă” (cu referire la cele anonime, încorporate în miturile și ritualurile unei culturi), „vie” (P. Ricoeur).

Cu același titlu de *aide-memoire*, să mai evocăm și faptul că dacă în organizarea tradițională a cunoașterii metafora revenea în mod distinct competențelor retoricii și ale poeziei (și, mediat prin acestea, domeniului mai larg al „umaniorelor”, *i.e.* competenței filologice, exegetice etc.), odată cu declinul culturii clasice – prin sfârșitul lent al marii tradiții retorice greco-latine care o susținuse și-i dăduse prestanța sa inconfundabilă – chestiunea metaforei, pierzându-și contextul epistemic ce-i motivase și determinase însemnătatea inițială⁵, s-a văzut depozată de orice distinctivitate intelectuală. Practic, timp de câteva secole bune (întreg Evul Mediu și o bună parte din modernitate), metafora n-a constituit – în pofida unor excepții notabile, dar absolut izolate, ca Vico⁶ sau Nietzsche⁷ – decât un subcapitol anodin al taxinomiilor retoricii tropologice⁸ sau în tratatele de poezie

⁵ Factura acestei importanțe poate fi sugerată prin evocarea împrejurării că reflecția tematică asupra metaforei în gândirea occidentală începe cu Aristotel. Dar mai importantă decât rapelul istoriografic mi se pare evocarea, pe scurt, a manierei în care Stagiritul a inaugurat problematica metaforei. Numindu-o (botezând-o) pentru prima dată ca atare, el o și de-finește (*i.e.* o sesizează, discriminează, circumscrie) ca fapt relativ distinct al limbajului (*lógos semantikós*) și astfel îi poate descrie unele trăsături esențiale pe care să le fixeze într-o definiție noțională. Iată definiția binecunoscută a lui Aristotel: „Metafora este transferul asupra unui lucru al unui nume ce desemnează alt lucru, transferul sau al genului asupra speciei, sau al speciei asupra genului, sau al speciei asupra speciei, sau conform raportului de analogie” (cf. *Poetica*, 1457 b 6-9; de asemenea, *Rhetorica*, III, *passim*).

⁶ G. Vico, *Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor*, București, Univers, 1972, (cf. Cartea a II-a, Secțiunea a 2-a: „Logica poetică”, p. 243–284).

⁷ Fr. Nietzsche, *Despre adevăr și minciună în înțeles extra-moral*, „Viața românească”, anul LXXXV, ian. 1990, nr. 1, p. 85–93; cf. și Fr. Nietzsche, *Rhétorique et Langage*, textes traduits, présentés et annotés par Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, in *Poétique*, Seuil, 1971, pp. 99–142. Pentru o lectură și o analiză exhaustivă a tuturor implicațiilor filosofice ale tematizării nietzscheene a metaforei, a se vedea Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore* (2^{ème} édition revue et corrigée), Paris, Galilée, 1983. Tot aici, adosat locului menționării lui Nietzsche, ar merita evocată și teoria rousseausistă a metaforei (/ metaforicului), din *Essai sur l'origine des langues* (publicat postum, 1781; în rom., *Eseu despre originea limbilor*, trad., prefată și comentarii de Eugen Munteanu, Iași, Polirom, 1999), disecată și prezentată de J. Derrida în *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 381–397. J.-J. Rousseau, cu al său „limbaj originar al pasiunilor”, ocupă o poziție intermediară interesantă, singularizantă, între Vico, congenerii lui Enciclopediști (raționalist-materialiști – Condillac, de exemplu), retorica tropologică a secolului său (cf. nota următoare) și Nietzsche însuși.

⁸ De exemplu, C. Ch. Du Marsais, *Des tropes* (1730), P. Fontanier, *Manuel classique pour l'étude des tropes ou Eléments de tropologie* (1830, mai cunoscut sub titlul său modern, *Figurile*

normativă, acestea din urmă reprezentând versiunile sclerozate școlastic, amputate, vidate de orice semnificație socio-culturală, teoretică sau estetică majoră ori distinctă, ce au ilustrat fazele ultime ale agoniei și descompunerii acelei părți din filosofia greacă ce se adresa (și răspundea) *logosului* în ipostazele sale de cuvânt viu, puternic, convingător ori seducător – fie prin abilitatea umană (*techné*), fie grație (a ce era considerat ca datorându-se) inspirației divine (*mania* profetică ori poetică)⁹. Astfel, chestiunea metaforei a străbătut cea mai mare parte a modernității ca simplu element, alături și de-a valma cu o grămadă de alte reminiscențe făcând parte din inventarul pasiv al acelei moșteniri culturale eteroclite, prăfuite, care constituie ceea ce astăzi am numi „pre-istoria” diverselor științe socio-umane. Abia în decursul celei de-a doua jumătăți a secolului 20 statutul intelectual al metaforei a cunoscut modificarea semnificativă, ba chiar spectaculoasă, cu a cărei evocare am și deschis șirul considerațiilor de față.

Ceea ce e însă cu adevărat frapant în această revenire în actualitate a metaforei este că ea s-a produs, înainte de toate și nemijlocit, prin redescoperirea metaforei ca obiect susceptibil de chestionare majoră chiar înăuntrul cadrelor și preocupărilor reflexive (și cu instrumentarul conceptual) aparținând *filosofiei moderne*, iar nu, așa cum ne-am fi putut aștepta, ca reelaborare particulară, cumulativă, la nivelul (sau ca subdiviziune a) obiectului vreuniei dintre disciplinele succesoare ale vechilor „umanoare”. Firește că, privind retrospectiv evoluția lucrurilor (și lăsând deoparte științele socio-umane cu o origine și de o relevanță pur moderne), e posibil să spui că problemele metaforei, pe tot (și cu tot) parcursul hiatusului istoric al vizibilității lor, au continuat să rămână virtual în administrarea epistemică, mai atentă sau mai neglijentă, a succesivelor versiuni „neo” ale vechilor discipline retorico-literare (în general, ale limbii și textelor). Dar chiar și așa, veritabila înnoire a tratărilor pozitive, specializate ale aspectelor din problematica metaforei corespunzătoare stadiului contemporan al acestor discipline, cu un cuvânt, înprospătarea reflecției asupra metaforei, nu a survenit decât ca urmare a (sau adiacent) impulsurilor „speculative” provenite din provocările suscitade de *redescoperirea filosofică* a metaforei.

O altă trăsătură caracteristică – ce poate apărea și ca o curiozitate de natură istorico-filosofică – în privința amorsării dezbaterii general(izat)e de astăzi în jurul metaforei, este și faptul că, deși se pot găsi (retrospectiv) câteva antecedente

limbajului, cf. ediția românească apărută la Univers, București, 1977, în traducerea adnotată și prefațată de Antonia Constantinescu), R. Whately, *Elements of Rhetoric* (1841).

⁹ „Înainte [...] de taxinomia figurilor, a existat marea retorică a lui Aristotel; dar înaintea acesteia, a existat *folosirea sălbatică a cuvântului* [subl. mea] și ambiția de a capta prin mijlocirea unei tehnici speciale puterea lui [...]. Retorica lui Aristotel este o disciplină domesticită, solid legată de filosofie prin teoria argumentației [...]. Retorica grecilor nu numai că avea un program, mult mai vast decât cea a modernilor, ci își întemeia toate ambiguitățile statutului său pe raportul cu filosofia” (P. Ricoeur, *Metafora vie*, București, Edit. Univers, 1984, p. 21). „Retorica a murit atunci când gustul de a clasifica figurile a înlocuit în întregime sensul filosofic ce însoțea uriașul imperiu retoric, unea laolaltă părțile și lega totul de *organon* și de filosofia originară” (*ibidem*, p. 20).

„continentale” semnificative¹⁰, impulsul filosofic de care aminteam a venit în mare parte tocmai din cercurile reprezentanților filosofiei (zise) analitice¹¹, ceea ce a făcut ca, inițial, impactul lui să fie cu atât mai dramatic în acest mediu cultural și filosofic (datorită habitusurilor de gândire provenite din propria tradiție empiristă și

¹⁰ În afară de Nietzsche, amintit ceva mai devreme, ar fi vorba de Ernst Cassirer, cu ultimul capitol (*Puterea metaforei*) din *Sprache und Mythos*, apărută inițial ca nr. VI din *Studien der Bibliothek Warburg*, 1925 (ed. Fritz Saxl), republicat în engleză în traducerea Susannei K. Langer ca *Language and Myth*, Dover Publications Inc., New York, 1953 (p. 83 *sqq*): explicare a metaforei ca operație originară, în omotetie cu ceea ce sunt pentru el limbajul și mitul, a activității simbolizante a spiritului în genere, decurgând din sistematicul său neokantianism culturologic elaborat în *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. 1 (*Die Sprache*) și 2 (*Das mythische Denken*), mai ales (ed. princeps: 1923, respectiv 1925, urmat în 1929 de vol. 3, *Phänomenologie der Erkenntnis*), reeditată la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987 / 88 / 90 (1953 / 54). Și, desigur, Lucian Blaga, cu *Geneza metaforei și sensul culturii*, în *Opere*, vol. 9 (*Trilogia culturii*), București, Edit. Minerva, 1985, p. 335–475 (ed. princeps în 1937).

Prin forța lucrurilor, ca să zicem așa, dar deopotrivă prin caracterul profund idiosincronic al manierei sale de a gândi în filosofie, Blaga rămâne tot mai mult, că ne place ori nu, și în pofida ambițiilor sale, un marginal în raport cu articulațiile, respectiv siajele și turnurile mari ale gândirii occidentale; atât în ce privește discuția metaforologică, cât și, mai ales, în privința gândirii lui de ansamblu (e.g., neognosticismul său metafizic, dar în cheie post- și neokantiană culturologică, morfologismul lui *kulturphilosophisch* în linia Goethe-Frobenius-Jung, totul metisat laolaltă și permeat de un fel de neoromantism filosofico-istoric și politico-cultural, cu o tacită, dar intensă miză herderiană, responsabilă de vibrantul său naționalism cultural). Iar această alunecare în obscuritate / uitare a contribuțiilor lui filosofice pare, odată cu trecerea deceniilor, să devină ceva iremediabil. De aceea, pentru o justă plasare (/ recuperare) în context metaforologic contemporan a tematizării de către el a metaforei, pe de o parte – și admițând că teoria blagiană a metaforei, altminteri puternică și originală, ar putea fi separată, fără prea mari artificii, de filosofia sa –, iar pe de alta pentru o „traducere”, o reinterpretare actualizantă a ceea ce, din sensul proiectului său filosofic, mai prezintă interes (înainte de toate datorită aderențelor la acesta a teoriei lui a metaforei), este fructuos să ne raportăm la câțiva exegeți care să ne orienteze cu o mână sigură. Astfel, pentru teoria metaforei sunt de citat analizele reconstructive ale lui Mircea Borcilă, poetician neohumboldtian / coserian (v. *Elemente de filosofie a limbii în gândirea lui Lucian Blaga*, „Revista de Filozofie”, fasc. 16, nr. 12, 1969, p. 1485–1491; „Paradoxul funcțiilor metaforice în poezia lui Blaga”, în „Tribuna”, nr. 4 (iunie), 1987, p. 2; *De la Blaga la Coseriu: o teorie a metaforei*, comunicare la simpozionul organizat în cadrul Festivalului „Zilele Lucian Blaga”, secțiunea Filologică, Cluj-Napoca, 8–11 mai 1992 (transcriere de înregistrare audio); „Teoria blagiană a metaforicii «nucleare»”, în „Steaua”, an XLIV, aug.-sept., nr. 8-9, 1993, p. 59; *Dualitatea metaforicului și principiul poetic*, în M. Borcilă (ed.), *Eonul Blaga. Întâiul veac*, București, Edit. Albatros, 1997, p. 263–283) sau ale filosofului Aurel Codoban (*Metaforă și ontologie*, în „Tribuna”, nr. 21 (22 mai), 1986, p. 6). Iar pentru o încadrare teoretic-filosofică mai largă, cu *aggiornamento*, dar cele două dimensiuni sunt, cum spuneam, legate totuși, a se vedea Eugenio Coseriu (*Estetica lui Blaga în perspectivă europeană*, în M. Borcilă (ed.), *Eonul Blaga...*, ed. cit., p. 17–32) sau, din nou, A. Codoban (*Filosofia ca gen literar*, ediția a 2-a, revăzută și adăugită, Cluj, Idea, 2005, în spec. p. 107–111).

¹¹ Semnalul îl dă Max Black, prin articolul său revoluționar (mai ales în contextul anglo-saxon) *Metaphor*, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S. 55 (1954-55), p. 273–294, iar apoi își reia ideile și le amplifică (lărgind în același timp și „breșa”) în *Models and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1962. Black însuși este anticipat de teoreticianul literar I. A. Richards (*The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, 1936), dar tezele sale despre metaforă trec neluate în seamă de către mediul filosofic profesional.

a *common sense philosophy*)¹². Această împrejurare a influențat și ea, cu siguranță, turnura inedită a gândirii contemporane a metaforei.

Așadar, prin ce anume metafora poate interesa interogația și reflecția filosofică? Cum se întâmplă ca metafora – un fapt, respectiv o chestiune adesea percepute ca fiind destul de circumscrise, chiar locale – să fi deturnat în beneficiul ei o parte nu neglijabilă din totalul energiei discursive cheltuite în dezbaterile teoretice ale timpului nostru? Ce anume face ca metafora – ținând până nu de mult de domeniul unor preocupări savante destul de depărtate, de nu total străine de cele filosofice (retorică, poetică, stilistică literară) – să reușească să se facă acceptată sau percepută ca o provocare *comensurabilă* cu masivitatea intereselor speculative, de regulă eminentamente strategice cât privește mizele intelectuale, ale filosofiei?

Fără să fie cazul să intrăm pe terenul – alunecos, minat de riscul *parti-pris*-urilor – al unei discuții în toată regula privind accepția (și, implicit, importanța) convenită astăzi acestei îndeletniciri intelectuale care e filosofia, mi se pare totuși important să precizăm sensul în care e convenabil să *continuăm* să gândim filosofia, iar asta fiindcă din multe puncte de vedere acest lucru a devenit, între timp, destul de neclar (mă refer la „timpul” nostru, al modernității târzii, raportat la alte epoci când statutul filosofiei era ferm stabilit și incontestabil). Pe de altă parte, tocmai fiindcă împărtășesc opinia despre inutilitatea unei „definiții” generale a filosofiei – ca orice altă practică culturală modernă, nici ea nu mai subzistă decât sub forma unor demersuri reflexive și/sau analitice specializate, multiple, particulare, exprimate în discursuri ori texte nu întotdeauna direct convertibile reciproc până la capăt (datorită incompatibilității vocabulelor, spre a nu mai pomeni nimic despre ireductibilitatea a ce se cheamă o *écriture*) –, să ne mulțumim cu o justificare practică a sensului pe care prefer să-l acordăm vocabulei „filosofie”, exact anume în lumina a ceea ce indicasem drept mizele sale intelectuale strategice. Să convenim, așadar, să subsumăm titlului „Filosofie” orice construct teoretic (de azi sau de ieri) ratașabil de o manieră sau alta acelei tradiții savante de-a lungul și prin intermediul căreia cultura occidentală și-a inventat – și apoi și-a întreținut (și-a transmis și reformulat în mod repetat), în pas cu evoluția/ desfășurarea ei globală¹³ – o tehnică intelectuală pentru a

¹² Să ne gândim fie și doar la Th. Hobbes (*Leviathan*, I, cap. 4 și 5) sau la J. Locke (*Eseu ...*, III, cap. 10).

¹³ De această evoluție nu poate fi, desigur, disociată nici dimensiunea expansiunii sale pe seama și împotriva altor culturi, inițial perfect străine, printr-un imperialism colonizator care i-a asigurat nu doar suplimentarea exponențială a resurselor materiale ale acestei expansiuni pe seama altora, dar și contextul și scena reală – mereu lărgită – a exportării standardelor, valorilor și semnificațiilor sale și, astfel, generalizarea implacabilă, pe ruinele fostelor culturi tradiționale, a propriului model (socio-) cultural. Ea e verificabilă prin extensia planetară pe care și-a creat-o acest tip de cultură-lume, cea în care trăim astăzi cu toții (pe care, din comoditate, continuăm să-l numim *occidental*, fără însă ca această expresie să mai aibă un înțeles geografico-cultural). Alături și împreună cu *tehnosciența* (cu calculul ei și produsele sale intelectuale și reproducerea lor lărgită pe calea industriilor și tehnologiilor cu care prelucrăm natura, inclusiv cea proprie), odată cu *capitalismul* ca mod de organizare socială a practicilor economice (producție de mărfuri tot mai intensificată, desfacere pe piețe tot mai lărgite/ multiplicare, valorizare tot mai financiarizată) și ca finalitate supremă a rezultatului acestora (aproprierea privată sau a-socială a bogățiilor astfel create), prin invenția *revoluției* ca maniera privilegiată de auto-înnoire

stabili criteriile distincte de relevanță și, totodată, de *inteligibilitate* potrivit cărora, în cadrul normelor discursive și textuale (deja extrem de sofisticate) ale acestei culturi, putem spune în genere că ceva „este” (în sensul propriu, intransitiv, „absolut” din punct de vedere gramatical și semantic, al cuvântului). Astfel, pe lângă discursurile care – de la Parmenide (Platon, Aristotel etc.) și până la Heidegger – se străduiesc în mod explicit să elaboreze (și să gândească ori să interpreteze în timp ce-o construiesc) și, astfel, să ateste semnificația aceasta radicală a lui „a fi” (distilând-o, ca să spunem așa, din diversele contexte ale experienței umane a lumii în care ea e infuză), potrivit acestei caracterizări, vor trebui prin urmare considerate ca ținând de filosofie, într-un fel sau altul, și toate demersurile reflexive prin care inteligibilitatea oricărui „lucru” (fapt, artefact, fenomen, text, imagine, reprezentare ori câmp al experienței) va fi derivată dintr-o raportare, oricât de mijlocită, la formele în care – în diversele noastre practici culturale – implicăm evidența acelei semnificații.

Reluând atunci discuția despre convergența uimitoare a metaforei cu filosofia, e limpede că, dacă așa ceva se întâmplă, e numai fiindcă (trebuie că) are loc o ajustare reciprocă, o redimensionare concomitentă, legată, a percepțiilor noastre despre rangul diverselor preocupări teoretice, ca și o redistribuire a competențelor, mai bine zis o metisare a lor în câmpul activităților savante¹⁴. Că asta este ceea ce, efectiv, se întâmplă (și) în cazul conivenței dobândite de metaforă

immanentă, prin ruptură, a fundamentelor etico-politice ale societății, reiterate nedefinit, multiplicată (inclusiv prin exportul de revoluții, „progresiste” sau „reacționare”), dar și diluată apoi sub forma reprezentării normative sub care înțelegem aproape toate schimbările/ transformările/ difuziunile ideologice, tehnologice și socio-culturale prin care trecem, de la mode la modurile producției economice (și care astfel îi și epuizează potențialul de sens), această capacitate de expansiune și înglobare sau fagocitare/ dizolvare a tot ceea ce se opune metabolismului său, inclusiv propriul său trecut, reprezintă una dintre figurile în care se încarnează devenirea-lume a modernității prin care însuși Occidentul își construiește „identitatea”, „ipseitatea” (sau „esența”, *Wesen*, în sens heideggerian) sa (temporal-) ontologică (sau „istorială”, *geschichtlich*, în același lexic).

¹⁴ Situația aceasta, generală de altfel în cultura actuală, este astfel descrisă de unul dintre marii antropologi contemporani: „Această confuzie a genurilor e mai mult decât faptul ca Robert Houdin sau Richard Nixon să apară ca personaje de roman ori ca niște omucideri comise în Middle West să apară descrise ca și cum ar fi fost imaginate de autorul unui roman de «serie neagră». Există anchete filosofice care par a fi demersuri de critică literară (să ne gândim la [...] Sartre vorbind de Flaubert), discuții științifice care au aerul de a fi «bucăți» de literatură [...], fantezii baroce prezentate ca observații empirice de un umor glacial (Borges, Barthelme), tranșe de istorie constând în ecuații și în tabele statistice sau în mărturii dinaintea unui Tribunal (Fogel și Engerman, *Le Roy Ladurie*), documentare care se citesc ca veritabile confesiuni (Mailer), parabole pozând ca etnografie (Castañeda), tratate teoretice construite ca povestiri de călătorie (Lévi-Strauss), argumente ideologice turnate în tiparele unor anchete istoriografice (Edward Said), studii epistemologice construite ca pamflete politice (Paul Feyerabend), polemici metodologice devenite memorii personale (James Watson). [...] mai așteptăm doar o teorie cuantică în versuri sau o biografie în limbaj algebric. Firește, într-o anumită măsură, genul acesta de lucruri au existat dintotdeauna [...]. Dar harababura prezentă a varietăților discursului a sporit într-atât, încât devine dificil deopotrivă să cataloghezi autorii (Ce este Foucault – istoric, filosof, sociolog, teoretician politic? Ce să faci din Thomas Kuhn – istoric, filosof, sociolog al cunoașterii?), precum și să clasezi lucrările (Ce este *După Babel* al lui George Steiner – lingvistică, critică, istorie a culturii? [...])” (Clifford Geertz, *Genres flous: la réfiguration de la pensée sociale*, in *Savoir local, savoir global*, P.U.F., Paris, 1986, p. 27–28).

– mai direct sau mai mediat – cu filosofia, stau mărturie nu doar cantitatea cercetărilor consacrate metaforei în ultimele decenii¹⁵, ci și diversitatea de domenii sau discipline în atenția și sub incidența cărora metafora, sub diverse aspecte ale sale, a putut deja intra: de la pedagogie la retorică și critica ori teoria literară; de la teoria argumentării la lingvistica generală; de la poetica literară și etnopoetică la semantica și psihologia cognitivă, ori de la psihanaliză la antropologia culturală sau filosofia științei; sau de la semiologie și pragmatica discursului la diversele ontologii regionale¹⁶ și... chiar teologie.

Dinspre celălalt versant al conjuncției care ne suscită reflecția, așadar dinspre „generalitatea” filosofiei, în înțelesul generic pe care tocmai l-am precizat¹⁷, asistăm la o altă atestare impresionantă a acestei convergențe. Practic, se poate spune că nu există astăzi vreun curent filosofic influent care, prin reprezentanți dintre cei mai prestigioși, să nu fi abordat, într-o formă sau alta, problemele metaforei; iar sensul acestei afirmații ne cere să excludem din această evaluare considerațiile rapsodice, incidentale sau pur ocazionale care ar putea fi recenzate în această privință (aici limitele sunt pur și simplu cele ale informației/ documentării bibliografice disponibile) în favoarea a ceea ce s-ar putea clasifica drept veritabile „programe de investigație” filosofică a metaforei.

¹⁵ Evaluarea cantitativă brută a acestor cercetări (cf. și n. 1, *supra*) poate produce asemenea perplexități încât trebuie că doar ironia sănătoasă e reacția care, dizolvând mai întâi tracul, să ne îngăduie apoi asumarea efectivă a unei reflecții la problemele ridicate de metaforă. Astfel, criticul Wayne C. Booth a făcut odată o extrapolare statistică potrivit căreia (evident, dacă lucrurile continuă în felul acesta) în anul 2039 vor exista mai mulți studioși ai metaforei decât locuitori ai planetei! Transcriu întreg pasajul pentru a restitui contextul (foarte serios, de altfel) în care această ironie era plasată: „Discuțiile explicitate asupra a ceva numit metaforă s-au multiplicat astronomic în ultimii 50 de ani. Această creștere nu este în mod simplu paralelă cu vastul spor general de scrieri savante și critice. Și shakespeareologii s-au multiplicat, ca și specialiștii în Homer, Dickens sau Charles al II-lea. Dar studioșii metaforei au proliferat efectiv (*positively pullulated*). Bibliografiile indică mai multe titluri pentru 1977, de exemplu, decât pentru – ei bine, adevărul e că refuz să fac socoteala, dar aș paria în câștig că anul 1977 a produs mai multe titluri decât întreaga istorie a gândirii de dinainte de 1940. Vom avea în curând, fără îndoială, mai mulți metafizicieni decât metafizicieni – sau ar trebui spus «ciocli» (*metamorticians*)*, îmbălsămători ai metaforei moarte? Am făcut de fapt pe calculatorul meu de buzunar extrapolarea la anul 2039; în acel moment vor exista mai mulți studioși ai metaforei decât oameni” (*Metaphor as Rhetoric: The Problem of Evaluation*, in S. Sacks (ed.), *On Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1979, p. 47).

* Joc de cuvinte intraductibil bazat pe americanismul *mortician*: antreprenor de pompe funebre.

¹⁶ E vorba de ontologie ca elucidare a unor sensuri regionale, relativ autonome, ale ființei, și nu în calitate de „ramură fundamentală” (o sintagmă de două ori metaforică) în arhitectonica unei articulare sistematice a vreunei filosofii generale (metafizică), care de altfel nici nu mai poate fi cu adevărat concepută astăzi. Cât privește implicațiile reciproce dintre metaforă (respectiv chestiunea acesteia) și „ontologia fundamentală” în accepția precisă, heideggeriană a termenului, câteva aspecte ale felului în care, după mine, sunt ele de gândit vor fi schițate în cele ce urmează.

¹⁷ Chiar stipularea acestei accepții mă va face ca, din motive de consecvență, să fiu total de acord cu oricine va observa că generalitatea filosofiei devine o simplă licență de exprimare și nu are nicio conotație substanțială; este vorba așadar de generalitatea văzută ca un tip de semnificație construită în cadrul unei practici discursive considerate în globalitatea prestațiilor sale, potrivit alurii lor de ansamblu și de încercarea (strădania și tensiunea, de asemenea experiența și proba) gândirii de a se menține pe această curbă de nivel – inclusiv luându-i în seamă „curbura”.

Maniera aceasta de a caracteriza contribuțiile de principiu (mai mult sau mai puțin punctuale, focalizate) și/sau teoriile (articulate mai amplu și sistematic) în dezbateră contemporană asupra metaforei drept *programe* de cercetare, mai înainte de toate, este sugerată de două împrejurări. Prima justificare s-ar sprijini pe constatarea că diversele teze formulate rând pe rând în privința metaforei, pe lângă conținutul lor asertoric, prezintă în același timp un vădit caracter constructiv sau proiectiv; majoritatea se vor a fi niște elucidări constituind oarecum tot atâtea puncte de plecare propuse în *reconstrucția* (reformularea, redefinirea) problemei, sau măcar momente, marcate ca atare, de inflexiune în (re)lansarea discuției. Efectul de ansamblu, afară de faptul că tocmai acesta e „mecanismul” care lărgște concentric și nedefinit dezbateră, este acela că astfel – și aici rezidă a doua justificare pentru care am ținut să remarc natura inevitabil *programatică* a acestor cercetări – asistăm la situația în care o chestiune (aparent) circumscrisă, definită, virtual exhaustibilă (și ar fi de presupus că aceste trăsături ar caracteriza „lucrul însuși” aflat în discuție), se pretează unei dezbateri nesfârșite, așadar unei intelcții cu adevărat caleidoscopice, angajând (și chiar debordând oarecum) reflecția filosofică în cvasitotalitatea formulelor sale contemporane. În câteva decenii, dintr-un „*non subject*” (cum se spune în mediile academice anglo-saxone despre ceva ce nu poate constitui obiectul unei discuții savante serioase), metafora s-a transformat într-un „megasubiect” de dispută teoretică¹⁸ sau – formulat dintr-un alt unghi de vedere (depășind accepția strict gnoseologică) – a devenit un *hiperobiect*¹⁹.

Suplimentar, poate că este deja timpul să precizăm și explicit ceva ce pesemne va fi fost sugerat prin descrierea acestei situații, și anume că, în acest context, termenul „metaforă” nu mai desemnează ocurențele locale, punctuale și reperabile nemijlocit empiric ale fenomenului metaforic, ci fenomenul însuși, sub unul sau altul dintre aspectele – proteice, după cum se vede – ale dimensiunii sale generice (orice va fi însemnând lucrul acesta). Astfel, spre a exemplifica o asemenea trecere în revistă, dacă luăm ca reper o departajare, mai mult sau mai puțin convențională, a orientărilor filosofice contemporane (și a etichetelor lor) obținută pe calea felului cum putem grupa contribuțiile de genul acesta în problema metaforei, vom putea deosebi abordările (din cadrul filosofiei) analitice de cele fenomenologice, cele semiologico-structuraliste (și neo-/ poststructuraliste) de cele neokantiene, cele (neo)humboldtiene de cele hermeneutico-filosofice etc. Oricum, interesul principal nu este tipologia în sine (ca orice tipologie, ea e susceptibilă

¹⁸ Filosoful Mark Johnson vorbea de o ... „*Metaphormania*”: „Suntem în mijlocul unei manii a metaforei. Cu numai trei decenii în urmă situația era exact opusă: poeții creeau metafore, toată lumea le folosea, iar filosofii (lingviștii, psihologii etc.) le ignorau. Astăzi părem posedați de către metaforă” (în prefața la M. Johnson (ed.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981, p. ix. Acest „noi” implicit, persoana I-a plural la care e pus subiectul gramatical al acestei (d)enunțări consensuale, amabile, a efectelor furorii metaforei, se referă expres la „comunitatea” filosofilor sau a teoreticienilor în general („lingviștii, psihologii etc.”) asimilați acesteia.

¹⁹ Conotațiile baudrillardiene ale acestei vocabule, prin trimiterea expresă pe care o face la noțiunea de *hiperrealitate* a filosofului francez, sunt de bună seamă deliberate.

oricând de amendamente și revizuirii: e suficient să nuanțăm sau să modificăm ceva la criteriile de ordonare), ci documentarea prezenței marcate (și a abundenței acestei prezențe) a metaforei – a obiectului teoretic numit așa – în câmpul tematic al filosofiei contemporane. *Dar, mai ales, ne interesează obținerea, pe această cale, a unei chei de acces la „rațiunile”* (sau, dacă asta sună prea pretențios, măcar la sesizarea corectă a circumstanțelor culturale și teoretice – într-un cuvânt, o cheie de acces la „miezul” contextului acesta intelectual, al nostru, în fond) *care să ne facă inteligibilă această ajustare remarcabilă, îndeajuns de semnificativă în sine*²⁰.

Dacă nu mă înșel, această „revoluție” (căreia îi convine bine sensul etimologic al cuvântului, adică al unei „reveniri”, chit că ea poate apărea drept ceva perfect surprinzător, neașteptat) este una prin care are loc conjuncția dintre, pe de o parte, o foarte veche problemă, relativ circumscrisă, redescoperită după secole de obsolescență, și redeschisă, în mod „dramatic”, *ca problemă* prin reformularea ei radicală (ca și prin extensia uluitoare a câmpului sau multiplicarea câmpurilor ei de aplicație) – ceea ce am putut evidenția drept „chestiunea metaforei” – și, pe de altă parte, o stare de lucruri caracterizând filosofia contemporană prin care aceasta din urmă se dovedește atât de disponibilă, atât de *intim* interesată în asumarea acestei chestiuni, din moment ce „explozia” interesului față de „ceva (ce continuă să fie) numit «metaforă»”²¹ are loc tocmai în cadrul ei, și nu altcândva. Să mai notăm și că, în măsura în care această descriere este corectă, avem de a face în privința advenirii pe care o discutăm – aceea a coajustării raportului reciproc dintre miza inteligibilă atribuită metaforei și filosofie – și cu ceva de natura unei acolări trans-istorice (sau a unui helix istorico-temporal – ca să folosesc, provizoriu, o „imagine”), ceea ce face ca această conjuncție să se lase gândită mai degrabă ca *eveniment*, deopotrivă în istoria gândirii și a destinului metaforei în cultura occidentală. Răspunsul căutat va fi atunci și o indicație în privința, sau chiar o atestare directă a *kairos*-ului acestui eveniment-turnură (eveniment în sau „de” turnură a lucrurilor) ce poate fi caracterizat, cu un cuvânt împrumutat de la Heidegger, drept *istorial* – fie și indirect, în măsura în care evenimentul în cauză se află cu certitudine prins, antrenat într-o mișcare sau o reaşezare de planuri legate, deopotrivă, de gândire și de realitate (istorico- și socio-culturală, economică, politică etc.), care cu siguranță este așa.

Am făcut în treacăt o remarcă (și, de asemenea, câteva aluzii) privitoare la ambiguitatea ce intervine atunci când luăm în considerare accepția termenului (conceptului de) „metaforă” la acest nivel strategic. Spuneam, totodată, că epoca noastră este momentul în care statutul intelectual al fenomenului/ proceselor metaforic(e) înregistrează o *cotitură* decisivă în raport cu istoria anterioară a

²⁰ „Nu au mai existat vreodată colocvii dedicate metaforei, în nicio cultură, până în momentul în care propriul nostru secol nu a ajuns la jumătatea cursului său. Nu mai devreme de anul 1927, John Middleton Murry, deplângând superficialitatea majorității discuțiilor despre metaforă, a putut spune «Nu există prea multe [demne de interes]». Dacă luăm de bună ceea ce spunea el, atunci ceea ce facem noi prin acest simpozion apare ca făcând parte dintr-o *mișcare intelectuală care e* – spre a folosi cuvântul pe care Thukydides l-a folosit pentru a instaura sensul propriului său demers istoric – *una dintre «cele mai mari» din istoria gândirii*” (W. C. Booth, *lucr. cit.*, p. 47). (Sublinierea îmi aparține.)

²¹ cf. n. 15.

acestui. În evocarea acestei circumstanțe sunt de discriminat două aspecte care, deși comunică, din punct de vedere analitic ele pot fi dissociate și chiar trebuie să fie prezentate separat, unul după altul, pentru ca legătura dintre ele să poată fi expusă. În realitate însă, și anticipând întrucâtva „capătul” fără de capăt ori încheiere al acestei discuții, sau „destinația” ei, dacă se vrea, ele cred că interferează; mai mult, cred că sunt inextricabile, constituind, de fapt, și compunând laolaltă aversul și reversul unei aceleiași chestiuni, *dacă* ea e văzută și cuprinsă „îndărăt”, pentru a zice așa, *dinspre* punctul ei de *fugă*, care, ca orice fugă, e una „înainte”. Și anume, sarcina gândirii evenimentului ori ad-ventului metaforic. Sau, mai direct spus, a gândirii metaforei – sau „metaforei”: paleonim ce vine să indexeze, în timp ce continuă să numească ceva foarte vechi („arhaic” ori „primordial”), o *metábasis eis állo génos*²² nemaiîntâlnită – ca figură ex-presă sau amprentă manifestă, efectivă, descifrabilă, lizibilă (până) la suprafața lor, a efectelor unor transformări legate (și reglate reciproc), deopotrivă transformări de epocă-lume istorică, cu „realitățile” de ansamblu (sociale, economice, politice, culturale, intelectuale) ce-i fac conținutul „contemporan”, și transformări cerute (*i.e.* im-puse, de dinăuntru, de natura lucrurilor sau de „lucrurile însele”) manierei noastre de inteliecție/ înțelegere filosofică (ori „postfilosofică”, în orice caz post-metafizică) a zisei epoci-lumi; pentru a o putea gândi la propriu, în felul (și potrivit felului) în care ea însăși ni se dă. Altfel spus, *meta-phorá – translatio, transitio, transgressio* (dar și *transmissio* și *traditio, Überlieferung, Übertragung*), în sfârșit, *Verschiebung*²³ – drept, cel puțin, una dintre *figurile* „insignii” (așadar, și „heraldice”, și emblematice) ale lui „*Ereignis*”²⁴. Adică, ale ceea ce, dincolo de textul heideggerian, dar nu „în afara” indicațiilor și orientărilor decisive ale acestuia, vrea să numească această vocabulă-gândire, și în al cărui advent – pe traseul lui, mai precis –, se știe, e implicată mai

²² Cf. Aristotel, *Anal. Post.*, I, 7, 75a 38; *De Caelo*, I, 1, 268b 1 *sqq.* Această „conversie într-un alt gen” sau „transgresiune într-un alt domeniu” exprima la Aristotel (în dependență de onto-logica sa, mediată de „proiecțiile” transcendental-logice interne ale categoriilor gramaticale ale limbii naturale în care, grație căreia, dar și în răspăr cu care a croit o „știință” a „ființei”) o prohibiție în procedeele demonstrației; în practica modernă a cunoașterii este, în schimb, ceea ce face posibilă, bunăoară, așa-numita „interdisciplinaritate” și, parcă și mai mult, „imperialismele” epistemice (*extensia*, prin efracție ori, cel mai adesea, influența prin autocolonizare a câte unei maniere de cercetare, devenită paradigmă, model de inteligibilitate, asupra unor alte domenii ale fiindului, respectiv roirea „utilitară”, pe această cale, a tot felul de câmpuri de „aplicații practice”).

²³ Și fără îndoială că vor mai fi fiind și alte cuvinte „speculative” (sau pur și simplu gânditoare) care să numească asta, gândind-o. Amestec idiomurile – greacă, latină și germană – din care convoc aceste numiri (idiomuri, în plus, ce sunt cele mai prestigioase, filosofice și culturale, în Occident) pentru ca, „între ele” și neutralizând astfel, ca să zic așa, efectele semantice *de dicitur* ale exprimării, să sugerez că ele desemnează mișcări reale.

²⁴ Un simplu rapel de explicație terminologică, aici (întrucât nu poate fi vorba nicicum de o discuție tematică a gândului, pentru care ar trebui convocate, în rezonanța lor reciprocă și „concurrentă”, și citite, pentru a înțelege ce comandă apelul acestui gând și destinația căreia el încearcă să-i răspundă, câteva importante texte heideggeriene „târzii”): „*Ereignis*, termen recunoscut ca intraductibil de însuși Heidegger, căruia el nu-i mai dă sensul obișnuit de eveniment [fără să i-l retragă totuși – *n. mea*], ci pe acela de apropiere, pe care i-l recunoaște etimologia populară, care îl face, în mod eronat, să deriveze din *eigen*, menținându-i în același timp veritabila etimologie care trimite la *Auge*, ochi, care îi dă sensul de apariție.” (Françoise Dastur, *Heidegger et la pensée à venir*, Vrin, Paris, 2011, p. 120.)

mult de o singură accepție a unei inflexiuni, „volte”, „cotituri”, „răsuciri” sau chiar „răsturnări”, epocale – în lexic heideggerian, „*Die Kehre*”²⁵).

Primul aspect, așadar, se referă la ceea ce, împrumutând titlul unui brilliant eseu al lui Paul de Man, putem conveni să desemnăm drept o întrebare privitoare la „epistemologia metaforei”, dar pe care, pentru a evita totuși suprapunerea cu teza (și demonstrația, seducătoare, dar nițel abruptă a) criticului deconstructivist²⁶, prefer s-o indexez mai curând drept *chestiunea metaforo-logică* (i.e. una referitoare la logicitatea (dez)articulării câmpurilor metaforicului, în multiplicitatea diversă și eterogenă de locuri unde ceva identificabil drept metaforă apare). Formulată direct,

²⁵ Cf. Jean Grondin, *Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, P.U.F., Paris, 1987. Să-mi fie îngăduit să redau un pic *in extenso* formularea condensată a rezultatelor acestei exegeze; ea nu doar că este „luminoasă” în sine, dar mi se pare și indispensabilă pentru sprijinul solid oferit reflecției mele de aici. Citez de la p. 123–125 (în propria mea traducere): „Iată cele cinci aspecte ale virajului [*tournant*] care ne-au reținut atenția de-a lungul acestui studiu. Această multiplicitate nu exclude unitatea. De la un viraj la altul, pare aparentă o concretizare sporită. Din exterior, virajul nu este decât un eveniment subiectiv sau biografic (I). O intrare în relație cu textele îi face să apară deîndată dimensiunea tematică (II), localizată mai întâi în tranziția de la „Ființă și timp” la «Timp și ființă» (III). Sensul acestei formule nu va fi dezvăluit decât în virajul *aletheio*-esențialist (IV) [de la tema conferinței *Despre esența adevărului* (1930/1943) – *n. mea*] care se împlineste ca depășire apropiatoare a metafizicii și a uitării ei a ființei. Adevărul și esența își dezvelesc propria finitudine (sau își dezvăluie datoria către finitudinea care le-a dat naștere). În sfârșit, această finitudine va fi așezată pe un temei ontologic: virajul se efectuează în dezvăluirea retragerii ființei și în răsturnarea metafizicii pe care el o lasă să se prevestească (V). // De pe acest sol ontologic (*die Kehre* în ființă), este posibil [...] de reconstruit filosofia și, în parte, cronologia virajului. Ideea unui viraj în ființă (V) se profilează pornind de la confruntarea lui Heidegger cu metafizica și ultimul său avatar, tehnica, definită prin dominația punerii în stare disponibilă a fiindului. Or, ființa, indisponibilul însuși, rezistă la această punere în disponibilitate, eclipsându-se. Eclipsa ființei, indisponibilitatea ei și aceea a lui *Dasein*, care îi suportă încercarea, vin să frâneze voința de transparență a metafizicii, neputincioasă dinaintea ființei. Dar refuzul ființei nu este un nimic: «*der Verzicht gib*»*, scrie Heidegger într-unul din textele sale cele mai personale. El tănuiește, mai ales, posibilitatea de a întrevădea și de a pregăti o adăstare [*un séjour*] în ființă care să fie altminteri decât metafizic sau tehnic [...], pe scurt, posibilitatea unui viraj al metafizicii și al nenorocirii [*detresse*] nihiliste. // Acest viraj al metafizicii, al voinței de voință, se inspiră din virajul inițial al ființei înseși, din întoarcerea ei [cu spatele, *son détour*], din refuzul ei. Conceptual, răsucirea [*détour*] ființei înseși, care ar putea să ne facă în stare să învingem metafizica (care subzistă, de exemplu, în cursa înarmărilor în numele unei securități fără fereastră de vulnerabilitate, deci absolutiste), s-a depus în formulele clasice ale virajului: de la esența adevărului la adevărul esenței (IV) și de la ființă și timp la timp și ființă (III). În ambele cazuri, o înțelegere nonmetafizică a adevărului, a esenței, a ființei și a timpului iese la iveală. Adevărul, în care metafizica caută o transparență absolută, nu se desfășoară niciodată fără $\lambda\eta\theta\eta$, fără voalare. Complicitatea adevărului și a non-adevărului îl va obliga pe Heidegger, începând de la conferința *Ce este metafizica?*, să gândească coabitarea ființei și a neantului și cea a esenței și a decăderii [*déchéance*] (*Unwesen*), idee care impregna deja conceperea autenticității în *Sein und Zeit*. Timpul, index al finitudinii, se va afirma într-un fel tot mai insistent ca dimensiunea fundamentală a experienței ființei, încetând să incarneze o schemă a subiectivității pentru a circumscrie în mod destinal orizontul istoriei care delimitează și deschide spațiul posibilităților lui *Dasein*. Prin intermediul celor două formulări ale virajului sub forma chiasmului (IV și III), radicalizarea finitudinii – a se înțelege acum: depășirea (*Verwindung*) metafizicii – trebuie să apară ca piatra unghiulară a virajului în gândirea lui Heidegger. Ramificațiile virajului tematic (II, pe care-l precizează formulele III, IV și V) – retragerea și refuzul ființei, persistența timpului, a finitudinii și a voalării în *aletheia* – au avut repercusiuni asupra tuturor aspectelor filosofiei heideggeriene.”

* *Der Feldweg*, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1953, p. 7.

²⁶ P. de Man, *The Epistemology of Metaphor*, in S. Sacks (ed.), *On Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1979, p. 11–28.

ea sună: ce fel de încadrare (meta)teoretică se potrivește studiului – și, evident, gândirii – metaforei astăzi, având în vedere multiplicitatea *chiasmului* disciplinar, ba chiar a chiasmurilor disciplinare, cum am văzut, prin care el se instituie în ansamblul său?

Celălalt aspect corespunde unei ambiguități a faptului însuși care este de desemnat drept metaforă; este deci o problemă a definirii lucrului-metaforă și, de la acest nivel, s-o spunem de-a dreptul, ea nu poate fi abordată²⁷. Căci fie ea se reduce la chestiunea pur practică a *identificării empirice* a metaforelor (cerința fiind atunci doar aceea de a furniza un set de criterii concrete care să funcționeze în acest scop), fie – în lipsa unei soluții conforme exigențelor logic-formale ale definiției veritabile (în sens tare) – nu avem decât alternativa de a ne lăsa antrenați pe calea, iarăși abruptă, a unei ontologii fenomenologice a metaforei (în linia ultimului Merleau-Ponty²⁸, respectiv a reflecției sale „interoceptive” articulând complicitatea „carnală” a „*cogito*-ului tacit” cu lumea în experiența perceptuală, pre-predicativă a acesteia din urmă și comunicându-se enigmatic în proiectul neterminat al ontologiei „ființei sălbatice”²⁹). Ceea ce nu că nu ar fi ispititor, chiar dimpotrivă, dar această cale întretaie (și în acest sens diverge și ne îndepărtează de la) direcția pe care o urmărim aici prin două aspecte simultane: presupune o plonjare directă (îngenuă, deloc naivă însă) „în” metaforă (în „metaforismul” ei, pentru a zice așa), iar „metaforă” devine atunci numele unei experiențe de articulare primară a sensului lucrurilor (schite de sens „originar” țâșnit nemijlocit din expresivitatea intrinsecă a contactului sensibil/ corporal cu ele), în chiar locul imanent constituit prin descrierea pliurilor fenomenologice ale acestei experiențe (o prestație textuală sau, mai exact, scripturală, în fond), pe măsură ce ea e străbătută (auto)reflexiv pentru a i se elucida sensul.

2. ... ȘI FILOSOFIE (ONTO-TROPOLOGIE)

Desigur, metafora – cu problemele pe care aprehendarea ei le suscită – nu este unicul subiect aflat în dezbaterile teoretice contemporane care să prilejuiască ori să reclame asemenea încrucișări și regrupări ale diverselor competențe profesionale. În fond, din ce în ce mai mult, majoritatea temelor de pe agenda

²⁷ Într-adevăr, „metafora a fost până acum definită în atât de multe feluri încât nu există expresie umană, fie în limbaj ori în alt mediu, care să nu fie metaforică potrivit definiției cuiva” (W. C. Booth, *lucr. cit.*, p. 48).

²⁸ „... cel mai bun omagiu care ar putea fi adus operei lui Merleau-Ponty ar fi acela de a lega mai clar filosofia expresiei de o formă a lingvisticii care este atentă la aspectele creative ale limbajului. În această privință, controversa dintre fenomenologie și structuralism [deja apusă – *n.mea*] [...] riscă să întunece perspectiva mult mai importantă a unei alianțe între fenomenologia expresiei și lingvistica structurilor de adîncime și a acelor transformări guvernate de reguli care sunt ceea ce face din limbaj o activitate creativă” (P. Ricoeur, *Main Trends in Philosophy*, Holmes & Meier Publishers, Inc., New York / London, 1979, p. 253–54).

²⁹ Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964/1979; *Notes de cours 1959–1961*, Gallimard, 1996; *Le philosophe et son ombre* în *Signes*, Gallimard, 1960, p. 201–228.

colocviilor, conferințelor, congreselor și a altor reuniuni științifice – în general, toate formele organizate ale comerțului intelectual din cadrul comunităților savante – ilustrează o situație similară. Acest lucru e atestat apoi – e doar o altă fațetă, însă mai direct sesizabilă, a fenomenului – de proliferarea fără precedent (mai întâi în Statele Unite, de unde uzanța s-a extins rapid și în Europa) a unui gen *inedit* de antologii reprezentative, multe din ele fiind expresia editorială nemijlocită a unor asemenea reuniuni³⁰.

Ceea ce e într-adevăr frapant, și constituie trăsătura definitorie a antologiilor la care mă refer, este că, cel puțin inițial, *unicul* numitor comun al contribuțiilor antologate este interferența în dreptul câte unei teme care, la prima vedere, e sesizabilă doar ca abia ceva mai mult decât un pretext: principala ei îndreptățire de a fi abordată în felul acesta rezidă înainte de toate în asentimentul celor care consideră, fiecare cu propriile sale justificări³¹, că subiectul e demn de o oarecare atenție și că e oportună inițierea unei dezbateri la care ei înșiși – cât de diversă le-ar fi apartenența profesională – merită să participe.

Una dintre consecințele remarcabile ale unei situații de acest gen este că, datorită abordării încrucișate, din unghiuri de vedere diferite, tema respectivei dezbateri se „depeizează”; oricare i-ar fi fost apartenența disciplinară anterioară, ea își dizolvă ancorarea în situl epistemic inițial și devine flotantă, putând acosta apoi oriunde. Relevanța ei epistemică ajunge să fie oarecum enigmatică, în sensul că se confundă cu importanța și soarta discuției ca atare, cu contingenta sa epistemologică, câtă vreme dezbateră se află încă în curs de desfășurare. Dar însăși prezența acestor volume – maniera aceasta de a „pune în pagină” și a „tipografia” dezbateră respectivă pentru a o oferi, astfel structurată, altor intervenții, reluări, prelungiri, amendări, reevaluări etc. (prilejuind apoi alte antologări, alternative, amplificând la rândul lor dezbateră)³² – reprezintă deja, *per se*, o tematizare implicită a unui

³⁰ Cineva (eventual în colaborare) își asumă sarcina strategică de a aduna și de a sistematiza într-un volum tematic – însoțit adesea de un studiu introductiv al antologatorului – contribuțiile cele mai diverse, aparținând unor experți cu varii afiliieri profesionale, ideologice sau de stil intelectual (bineînțeles, notorietatea contributorilor face parte din rețetă).

³¹ „Aptitudinea de a menține o linie de gândire coerentă de-a lungul unei rafale de invitații, juxtapuse extravagant, de a vorbi aici, de a contribui acolo, pentru a omagia amintirea lui Cutare sau a celebra cariera cuiva, pentru a promova cauza unui jurnal sau a unei organizații sau pur și simplu pentru a răspunde unor servicii similare solicitate altora, este, cu toate că asta e rareori menționat, una din condițiile care determină viața savantă contemporană.” (Cl. Geertz, *op. cit.*, p. 11–12.)

³² În ce privește discuțiile consacrate metaforei, iată câteva dintre antologiile reprezentative pentru această dezbateră. (Se înțelege de la sine, în lumina a ceea ce am tot spus despre proliferarea exponențială a literaturii metaforologice, că este o tranșă limitată, arbitrar la urma urmei, la un anumit interval cronologic. Se va fi înțelegând, de asemenea, și că eșantionul atestă deopotrivă expunerea mea la *acest* fel de bibliografie dispersantă, și folosesc acest calificativ deloc peiorativ, ci doar descriptiv, ca și *decizia de a pune punct undeva* acestui fel de documentare extensivă, pur cumulativă. Iată, așadar, lista, o listă:) F. R. Ankersmit și J. J. A. Mooij (eds.), *Metaphor and Knowledge*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1993; R. P. Honeck și R. R. Hoffman (eds.), *Cognition and Figurative Language*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale, New Jersey, 1980; M. Johnson (ed.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981; H. Joly (sous la dir. de), *La Métaphore: actes du colloque du 14/15 octobre 1987*, Cahier du Groupe

material intelectual care, deși eteroclit ca proveniență, fluid ca încadrare epistemică, începe să coaguleze pe cont propriu și să se organizeze în jurul unui centru de greutate cvasiautonom.

Cealaltă consecință este să constatăm că, dincolo de un anumit prag al acumulării intervențiilor în discuția pe o temă dată (așadar, după ce discuția respectivă a căpătat o anumită pondere), atunci când se pune în cele din urmă problema *legitimării sale epistemologice* (cu acreditarea „oficială” a prezenței sale în diversele *curricula* academice și universitare), răspunsul la această chestiune să presupună de multe ori *bulversarea* rubricaturii ce consacră – pentru o anumită perioadă – clasificarea receptă a genurilor de cunoaștere, reglând astfel diviziunea activităților savante și a speciilor discursului intelectual.

Propunând tematizarea raporturilor metaforei cu filosofia într-un sens mai general, aș încerca să mut toată discuția într-un plan strategic, ridicând mai degrabă problema inițierii unei cercetări a „condițiilor de posibilitate” (imposibilitate?) – așa cum jargonul profesional ne prescrie să spunem de la Kant încoace – ale unei asemenea cunoașteri a metaforei. Sau, mai precis (și de aceea filosoficește mai modest, ceea ce nu vrea să spună că mai ușor), ar fi vorba de o reflecție, de fixat într-un text (cât de cât finit și delimitabil pe fundalul producției generale a textului metaforologic de ansamblu – spre a nu implica încă, frontal, și aspectul a ceea ce Derrida numește „textul general”³³), asupra *sensului* (la rândul lui, cât de cât

de Recherches sur la philosophie et le langage, Université des Sciences Sociales de Grenoble, 1988; R. Jongen (sous la dir. de), *La Métaphore. Approche pluridisciplinaire*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1980; A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979; S. Sacks (ed.), *On Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1979; J. D. Shapir și J. Chr. Crocker (eds.), *The Social Use of Metaphor: essays on the anthropology of rhetoric*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1979. Clive Cazeaux, cf. *infra*, n. 42, în cartea sa din 2007 furnizează și introduce în discuție un supliment de astfel de bibliografie, mai recentă încă.

³³ Cf. și *infra*, n. 58. Noțiunea este consecința strictă a tezei (și aforismului) derridian „*il n'y a pas de hors-texte*” – „nu există înafara-textului” – formulă care, adesea prin contrasens, a putut ajunge fie fanion al unor specii, destul de îndoielnice filosofic, de deconstrucționism militant, fie pricină de scandal și recriminări din partea detractorilor, mai ales anglo-saxoni, ai filosofului francez. Ezit, în acest punct al discuției, să produc referințe la numeroasele *loci* din scrierile derridiene de la sfârșitul deceniului 6 și începutul deceniului 7, unde Derrida își explică gândul în toată rigoarea lui. (O referință de bază ar fi *De la grammatologie*, p. 227 *sqq.*, sub titlul *L'exorbitant. Question de méthode*, p. 226–234, în cap. 2, „... ce dangereux supplément...” al părții a II-a a cărții.) Nu doar fiindcă nimic nu e mai departe de el decât o teorie propozițională a limbajului, ci și – sau mai ales – pentru a face economie de fastidioase corecții de punere justă în perspectivă a sensului și mizelor gândirii lui, împotriva nefericitei etichete de „neo-” sau „poststructuralist” care i s-a aplicat – și potrivit veritabilului lui interes teoretic, eminent filosofic, în sensul cel mai „pur” al cuvântului (deci din chiar punctul de vedere al tradiției gândirii occidentale, chit că el o răstoarnă cu totul). Este un interes prezent(at) cu pregnanță, *i.e.* claritate, încă din primele lui lucrări, pe Husserl și vizând o *Auseinandersetzung* decisivă cu fenomenologia în genere (memoriile lui universitare de diplomă – *Introducerea* la traducerea sa a *Originii geometriei* de Husserl, la PUF, 1962, și *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, 1953-54, publicată abia în 1990), aceasta fiind, de fapt, calea de gândire (și „aventura” ei, dacă se vrea) afirmată apoi prin „supernova” editorială „Derrida” a anului 1967 (trei titluri care au făcut dată, în același an, la trei edituri de primă mărime: *La Voix et le*

controlabil, în condițiile acestei masive disrupții și „derive” textuale) în care faptul care se întâmplă să poarte, de la Aristotel încoace, acest nume *poate deveni un asemenea obiect inteligibil*. Este o reflecție pe care nu mi-o pot imagina făcând economie de o alta, intercesivă, transversală în raport cu prima, dar recurentă: aceea asupra „diferenței”³⁴ sau asupra tensiunii dintre o cunoaștere obiectivă (aproape un pleonasm) și o inteliecție care ne atrage în direcția contrară, a unei înțelegeri („de sine”, *je meinig*, în ultimă instanță), ce poate fi obținută doar luând în considerare, mereu, fundalul complicității indepasabile, de neeludat, cu modul (mereu finit) în care lumea ni se dă – ca experiență – în experiență³⁵.

phénomène, PUF, *De la grammatologie*, Minuit, *L'Écriture et la différence*, Seuil) și continuată apoi până la moartea sa în 2004.

Pentru a nu rămâne totuși dator, dar, mai ales, fiindcă mai departe, tocmai în discuția despre metaforă, vom ajunge și la chestiunea (filosofică a) „textului”, să arăt măcar cum înțeleg eu gândul derridian. *Il n'y a pas de hors-texte* nu fiindcă totul ar fi (sau s-ar reduce la) „text(e)”. Deconstrucția, ca gândire a arhi-scrierii și a lizibilității efectelor și urmelor ei, nu este un idealism pantextualist (nici din punct de vedere transcendent-critic, nici epistemo-/ metodologic, cu atât mai puțin ontologic). Ci fiindcă gândirea „diferenței”, prin atestarea extensiei neîngrădite de nimic, nici în fapt, nici în drept, a principiului inscripibilității (*grammé*, cu iterabilitatea, facticitatea, deplasările-decalajele-demarcările și efectele sale multiple de diseminare rezistente la orice totalizare reflexivă și/sau reprezentativă – asta e, în fond, ceea ce Derrida numește „textul general”), bulversează delimitarea, deopotrivă empirică și transcendentă, a noțiunii tradiționale de text și astfel și noțiunea a ceea ce ar cădea (absolut) „în afara” lui. De fapt, dacă e să invocăm anumite „structuri” aici, sau chiar și numai una singură, așa zice că ubicuitatea și anterioritatea insistentă (ca să nu spunem „originaritatea”) arhi-scrierii întrețes inscripibilitatea oricărui sens cu „structurile” lui a-fi-în-lume.

³⁴ Sau: opusul asemănării (analogiei) prin care, construind obiecte din datele experienței, le și clasificăm, delimitându-le reciproc *in fața* privirii, putându-le apoi și reprezenta, oricât de profund în apersepcție și/sau la interfața ori articularea subiectivității cu experiența, pe unele sub anumite trăsături ale altora. Iar odată angajați pe această cale, nu se vede cum s-ar putea evita, așa cum asta de altfel s-a și întâmplat, inclusiv, bineînțeles, cu raportare la metaforă – în încercarea de a o situa ontic și/sau ontologic –, prelungirea reflecției asupra diferenței și la celelalte registre strategice la care ea lucrează, simultan cu și făcându-și consecințele să interfereze cu simpla „dizanalogie”. (Adică, spre a le inventaria sumar: așa-numita diferență/ opoziție semnificativă dintre unitățile discrete prin care se analizează „structurile” oricărui „sistem semiologic”; apoi notoria „diferență ontico-ontologică” între fiind și fiindă, care comandă în subsidiar și distincția dintre „*Vorhandensein*” și „*Zuhandensein*”, respectiv „*die Differenz als Differenz*” heideggeriene; în sfârșit, nu mai puțin faimoasa „*la différence*” derridiană.)

³⁵ Această exprimare nu fiindcă așa uita că lumea ca atare nu poate fi nicicum un ob(-)iect de experiență (cel puțin nu atunci când noțiunea experienței este determinată paradigmatic ca în *Critica rațiunii pure*), ci cel mult orizontul cel mai vast, trasat de o orbită, „atofinglobantă”, sigur, dar configurată printr-o circum-totalizare recursivă provenită din baleierile circum-specției și preocupării de una sau de alta („*Verwandtnis*”, „*Umsicht*”, „*Besorgen*”) – bazată, așadar, pe trimiteri („*Verweisungen*”) și recurențe de intercesiuni („*Verwendungen*”) „pragmatice” („*um zu*”, „*um willen*” și „*Zuhandenheit*”), iar nu contemplative („*Vorhandenheit*”)* – al semnificării (/ semnificanței, *Bedeutsamkeit*) și, înăuntrul circum-ferinței (/ -ferenței) acestui orizont, una dintre manierele concrete de a se da ale sensului. Lăsând deoparte chestiunea dacă experiența în accepție kantiană nu cumva este de fapt doar *experimentul* (*i.e.* pur și simplu corelatul intențional al) științei moderne a naturii (și, desigur, că asta este), așa reaminti că îndeobște ne este „la îndemână” o instanță, cât se poate de familiară, a experienței noastre în lume (a *existenței* [„ec-sistenței”] noastre chiar, *Dasein*), prin care însăși această lume, adică lumea *tout court*, în modalitatea indicată, ni se dă, la interfața (interfețele) cu ea, *ca* experiență (ca „experiență” tacită a „deschiderii” ce face, abia ea, cu puțină experiența tematică); o instanță *finită* totuși în fiecare incidență a ei: limbajul. Doar că limbajul, aici, nu e de luat atât ca „facultate” (*dynamis*) generică a subiectivității

subiectului (a cărei actualizare plenară – *enérgeia* – să fie necesar a fi gândită humboldtian ca creație „spirituală” și „absolută” de semnificație/ semnificanți, deschisă spre instituirea, problematică în ce privește asignarea subzistenței lor distincte, de idealități semantice, noetice, „lumi” posibile ale intelectului și imaginației etc.), cât în efectuările lui discursive prezente („orale”, autofectări de felul „*s’entendre-parler*”) ori în absenția/ trecute („texte” – i.e. „urme”, *grammé*). Așadar, formularea nu e decât o manieră condensată de a insista asupra unei *experiențe a sensului*, și ea, respectiv captarea ori „descrierea” ei, trebuie deosebită de orice alte proceduri care rămân doar obiectivatoare. (Se înțelege de la sine și că „experiență”, aici, nu are prea mult de a face cu *Erlebnis*, cu o autofectare de ordinul sensibilității/ emoției, al „trăirii”, într-un echipament de facultăți ale subiectului transcendentă: ea nu e ateoretică sau un mod deficient al teoriei, subordonabilă necesar, „de drept”, acesteia din urmă; ci mai degrabă cu *erfahren / Er(-)fahrung* și cu *experiri > experientia*, i.e. cunoaștere practică (și) prin practică, inclusiv la modul „încercare-eroare”, neseparată de practică; în fine, iscusință, abilitate, pricepere. Astfel, ca „pricepere-a [ceva]”, și nu doar „la” [ceva], ea este, deja, în ea însăși, și o (pre)com-prehensiune (*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*)** – în care până și „eroarea”, „rătăcirea”, „deriva”, „înșelarea”, „rateul” sunt pro-ductive, iar „traseele” lor, prin „deturările” la care obligă, sunt susceptibile să inducă o cvasireflexivitate imanentă care însă, fiind fragmentară, fracturată, fulgurantă, se poate cumula, sedimenta, capitaliza, învăța etc., dar nu și totaliza autoreflexiv în felul unei conștiințe-subiect: autoare de „reprezentări” (*Vorstellungen*), susceptibilă să (presu)pună (*thésis* și *hypóthesis*) – să postuleze, să stipuleze – idealități pure ale sensului și, în același timp, să (pretindă să) întrețină cu acestea un raport constant nu mai puțin pur și transparent autoreflexiv, fără rest, scorii, exteriorități. Altfel spus, e tocmai ceea ce „proscrie”, de drept, posibilitatea de principiu a ceea ce Derrida, în deconstrucția pe care o pune la lucru a fonolo-gocentrismului deopotrivă al semiologiei saussuriene și al fenomenologiei husserliene, iar în siajul lor, retrospectiv, al întregii tradiții filosofice, a numit „semnificat transcendentă”. Ceva ce, după mine, nu e fără raport intim cu „creația” absolută de semnificație și cu „metafora creatoare” a neohumboldtienilor – Cassirer, Blaga și chiar Gadamer, în acest punct.)

În ce privește acum descrierea nonobiectivatoare a „nervurilor” și „freiajelor” (mai degrabă decât a „structurilor”) acestei experiențe mundane a sensului, respectiv a „dîrelor”, „trăsăturilor” (de unire, dar și de demarcare) și „fisurilor” (*Riss, Aufriß, Grundriß, Durchriß, Umriss*) prin care ea se „dă”, una, în plus, care să poată lua în seamă „curbura” lor (prin care se marchează silențios, pe de o parte, circum-voluția orbitală a structurii-/ configurației-de-lume a lumii*** [*Weltlichkeit der Welt*], pe de alta, finitudinea intelcției și, mai profund, a ec-sistenței înseși), în afară de analitica heideggeriană a cotidianității, iar în cadrul ei a mundaneității lumii – deja evocată –, alături, apoi, de noțiunea, de asemenea heideggeriană, a facticității sensului (noțiune reelaborată, dincolo de hermeneutic, ca *Geworfenheit*, deja în *Sein und Zeit*, sau *Verlassenheit*, în anii ’30, și apoi, mai departe, dincolo de și prin „*die Kehre*”, ca *Gelassenheit*, în nexul tematic din care aceasta din urmă face parte), o pistă de urmat mi se pare a fi aceea care ar fi în măsură să vadă în practica reflexivă a lui Derrida – cel puțin sub unele aspecte esențiale ale ei – o reelaborare particulară și o radicalizare, în siajul gramatologiei sale, a „aceleiași” experiențe facticiale. Doar că, de data aceasta, e vorba de facticitatea experienței „urmei”, a „arhi-scrierii”, care se rezolvă cu totul în practica cea mai concretă, mai minuțioasă și tenace a unei lecturi-gândire (scrise sau scrise la rândul ei) atente să discearnă (și să restituie), la firul textului, în granulația și diacriticitatea lui, în procesiunea înscenată de secvențele acestuia – adică, depistând și retrasând și dezvoltând la acest nivel schemele diagramatice ale operației (arhi)textului ce leagă și împletește piste/ trăsăturile după care se poate gândi ceva determinat –, tocmai rolul constitutiv al concrețiunilor iluziei semio-(infra)transcendentale la suprafața lisă și adesea scânteietoare – „poetic” ori „speculativ” – a efectelor (aparențelor) de sens secund: așa-numitele, în mod obișnuit (și tradițional), sensuri „figurate”, „expresive” (de „interioritate” subiectivă – cu atât mai mult acelea formalizate, reschematizate, delimitate reciproc și supraordonate în arhitecturi de „nuclee” conceptuale „pure”, momente stabile de idealitate a sensului, retroiectând apoi, ca focar al autoreflexiilor lor în ansamblu, un „*ego cogito*” la fel de pur); în fine, sensuri „alegorice”, „simbolice” etc. Astfel, pe scurt, „teoria” derridiană a textului (general) îi (își) este, esențialmente, doar propria practică ori experiență. Iar pe această pistă, e la fel de clar, nu poate fi evitat, la termen, dezacordul teoretic cu acel filon din filosofia hermeneutică (sau

Într-un anumit sens, există deci astăzi în privința metaforei – mai exact, sub această rubrică *sui-generis* (ori categorie epistemică „sălbatică”) – un „exces” de cunoaștere (teorii, explicații, definiții și distincții, întregi strategii de abordare, în fine, texte); în plus, cunoașterea aceasta, cu toată abundența ei (sau poate tocmai de aceea, oricât ar părea de ciudat), nu e unificată, nu e organizată³⁶, și nici nu are, prin urmare, un statut epistemologic suficient de clar... dacă asta va fi fiind cu putință. Dar această exprimare este încă prea grăbită și de aceea neglijentă, pierzând prin ochiurile ei prea largi aspecte esențiale în ce privește miza chestiunii metaforei. Căci nu este vorba doar de o problemă de jurisdicție epistemică: care anume disciplină – retorică, poetică, lingvistică, semiotică, filosofia limbajului, teoria literaturii etc. – are a se ocupa în modul cel mai legitim de metaforă? De fapt, problema nici măcar nu e una propriu-zis epistemologică sau care să țină de un demers de tip metateoretic (și mă grăbesc să adaug că mă număr printre aceia care cred că noțiunea de „metateorie” nu poate fi justificată decât, exclusiv, într-un

hermeneutica filosofică) ce, în pofida dezmințirilor, menține credința în separația / dihotomia dintre idealitatea sensului (*Sinn*) în care materialitatea textului dispăre, continuitatea istorică a înțelegerii (*Verstehen*) și „universalitatea dialogului”, respectiv plenitudinea asimptotică a înțelesului (sporitor „de ființă” a „lucrului înțeles”, fie el și luat ca un „eveniment” al comprehensiunii), pe de o parte, și „aplicația” interpretării de cealaltă parte (cf. Gadamer, *Adevăr și metodă*, vol. 1, partea a 2-a, II, 2; potrivit deconstrucției, totul ar fi, mai degrabă, doar „aplicație”, dar una care resoarbe „interpretarea” în lectura-scrisă/ -sciere...). În sfârșit, supoziția strategică în privința care mă preocupă aici – cea a unei facticități scripturale sau de scriitură care gândește chiar pe „ductul” ei, descriind la inflexiunile acestuia ce (vede că) este, la propriu, din chiar miezul non-subzistent, neasigurat decât de propriile încercări/ rateuri, al pro-ducerii propriiei înscrieri „filosofice” –, supoziția, așadar, că, între (textul) „Heidegger” și (textul) „Derrida”, s-ar elabora (și elibera) esențialmente o aceeași facticitate a experienței mundane a sensului – în fond, deconstrucția însăși în prestația sa gânditoare – este masiv îndatorată felului în care Gérard Granel îi citește împreună pe cei doi (nu fără a produce el însuși un fel de scriitură a lumii). Textele graneliene la care trimit anume sunt: *Jacques Derrida et la rature de l'origine și Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger: «Sein und Zeit»* (ambele în *Traditionis traditio*, Gallimard, Paris, 1972, p. 154–175 și 114–153), respectiv *Les craquelures du texte*, în *Écrits logiques et politiques*, Galilée, Paris, 1990, p. 237–260.

* Cf. *Sein und Zeit*, §§ 15–18. Caracterizarea drept „pragmatică” sau „praxo-logice” a acestor „trimiteri” și „intercesiuni” vine, desigur, de la recuperarea de către Heidegger ca *to prágma/ ta prágmata*, gândit în germană ca *das Zeug*, a înțelesului pentru „lucru”/ „lucuri”, în locul lui *res* (*extensa* sau *cogitans*), *SuZ*, § 15, p. 68.

** *Sein und Zeit*, § 32.

*** Cf. G. Granel, *Despre Universitate*, Cluj, Idea, 2002, p. 48, și nota 2 a traducătorului.

³⁶ Cunosco o singură excepție de la tendința descrisă de această aserțiune, iar ea e cu atât mai notabilă prin felul în care, în felul ei, asumă provocarea filosofică (mai mult, așadar, decât una simplă epistemologică) și îi răspunde: lucrarea lui Paul Ricoeur, *Metafora vie* (București, Edit. Univers, 1984; ed. originală la Seuil, Paris, 1975), respectiv tentativa de teorie integrală/ integrativă a metaforei pe care lucrarea o expune. El însuși, într-un text ulterior, explicitează și specifică încadrarea hermeneutică a lucrării sale de metaforologie, cf. *Despre interpretare în Eseuri de hermeneutică*, București, Edit. Humanitas, 1995, p. 9–31, și în special p. 16–22. Nu e însă întâmplător că, de altfel spre sincera contrariere a lui Derrida, după ce excursul acestuia din *La mythologie blanche* fusese prins în „insectarul” metaforologic al lui Ricoeur (la „etajul” sau la „sub(-)solurile” filosofice ale discuției, în ultimul capitol al *Metaforei vie*), iar Derrida a revenit „cu precizări” asupra poziției sale veritabile în *Le retrait de la métaphore*, venerabilul reprezentant al fenomenologiei hermeneutice, crezându-se atacat, s-a ofuscat.

context epistemologic). Fiindcă nu e vorba doar de a decide sau tranșa în privința genului de cunoaștere cel mai bine adaptat pentru a „stăpâni” natura caleidoscopică, proteică a metaforei (așa cum apare aceasta privind-o de pe această latură), ci, mai ales, de a *elucida sensul întregii transformări a chestiunii metaforei*, după cum am încercat să arăt trecând în revistă câteva din dimensiunile ei frapante. De altfel, în general litigiile de jurisdicție epistemică – în particular, ele însoțesc cariera teoretică a metaforei încă de la începuturile ei aristotelice (când erau implicate deopotrivă retorica și poetica) – sunt reflexul unei incertitudini de caracter (/ nivel) „ontologic” sau, altfel spus, ele chiar trădează de-a dreptul o derută în privința „locului” de înscriere în real a lucrului a cărui esență apare în postura de obiect al litigiului în chestiune. Oricum, necesitatea unei metaforologii filosofice poate fi apărută împotriva oricărei tentative precipitate de (re)apropriere integrală a metaforei de vreuna din teoriile pozitive ale discursului (retorică, semiotică, poetică) arătând, așa cum am indicat deja, și insistând pe asta, măsura în care dezbaterile filosofice contemporane în privința ei se înfățișează înainte de toate drept câmpul unui „conflict al interpretărilor” (ce rămâne încă deschis). Ar fi vorba deci de o problemă de factură propriu-zis filosofic-hermeneutică („onto-hermeneutică”), ca nivel strategic la care ea se cere pusă – într-un sens larg al termenului³⁷ și cel puțin ca primă aparență a înfățișării ei –, deoarece unei interpretări determinate (așa cum se cuvine să considerăm, de fapt, felurile teorii³⁸ ale metaforei/

³⁷ E drept, într-o accepție foarte incluzivă a hermeneuticii, în care ar fi puse între paranteze diferențele (sau chiar lipsa soluțiilor de continuitate) între, de pildă, o fenomenologie a experienței înțelegerii istorice a sensului, resorbite apoi într-o „ontologie langajieră” (*Sprachlichkeit*) a creșterii acestuia (Gadamer), o fenomenologie a autoînțelegerii mundane a subiectului, așa cum ea e recuperabilă din și la articularea diferitelor specii de activități discursive ale sale (Ricoeur), pe de o parte, iar pe de alta, deosebirea crucială dintre aceste filosofii hermeneutice și o tematizare ca *Auslegung* (lectură explicitantă, „exegeză”) a unui *Seinsverstehen* imanent și implicit într-un (sau, mai bine zis, implicat de un) *Dasein* ce nu este altceva – „el însuși” – decât tocmai precomprehensiune existențială a lui a-fi-în-lume, pentru ca pe această cale să fie degajate, solidar cu liniile de câmp ale structurilor constitutive ale zisului *Dasein*, configurațiile fenomenale ale lui a-fi-în-lume, totul în intenția de a pregăti un sol pentru o *Interpretation* a sensului ființei ca temporalitate (iar înțelegerea de sine în termeni de „hermeneutică” a gândirii lui Heidegger, se știe, nu merge mai departe de momentul *Sein und Zeit*, cf. „Aus einem Gespräch von der Sprache” [1953/54], în *Unterwegs zur Sprache*, GA, vol. 12, 1985, p. 79–146). Ba mai mult, ar fi o accepție atât de laxă a hermeneuticii – ajunsă chiar oarecum la modă în ultimele două decenii ale secolului trecut (v., de exemplu, Jean Grondin, *L’Horizon hermeneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, sau Jean Greisch, *L’Âge hermeneutique de la raison*, Cerf, Paris, 1985) –, încât să mai poată cuprinde nu doar un spectru de postfundaționiști și/sau post-moderni „voioși” (în sensul neonietzschean, găsim adică motive pentru asta în redescoperirea tezei nietzscheene că „nu există adevăr, ci doar interpretări”), mergând de la neogadamerianul G. Vattimo, cu al său „pensiero debole”, până la ex-pragmatistul R. Rorty, ci chiar și reprezentanți ai Școlii de la Frankfurt (atât de diferiți) ca Adorno sau Habermas (cf. Grondin) și chiar... Derrida (v. aceeași lucrare a lui Grondin; dar și Aurel Codoban, *Semn și interpretare. O introducere post-modernă în semiologie și hermeneutică*, Cluj, Edit. Dacia, 2001, sub categoria didactic-metadescriptivă de „hermeneutică slabă”).

³⁸ În ce privește o bună parte a teoriilor analitice ale metaforei, ele sunt, de fapt, elucidări logice ale așa-zisei predicții metaforice, deci funcționează înăuntrul unei teorii a limbajului care rămâne una propozițională. (Iar atunci când teoria limbajului e una consecvent wittgensteiniană, după

metaforicului) nu avem, în genere, să-i contrapunem decât o altă interpretare, eventual mai „puternică”³⁹.

Astfel, există serioase piedici în calea satisfacerii fruste a cerinței de a produce, anterior oricăror alte considerații, o definiție *reală* și pertinentă a *faptului integral* al metaforei. Iar răspunsul e de amânat odată mai mult dacă e să ținem cont, în același timp, de nivelul virtual de comprehensiune – bazat totuși pe achizițiile actuale și independent de insuficiența semnalată – a implicațiilor metaforei, orice ar fi „lucrul însuși”, sau: dacă este să ne ferim a sucumba în paradoxele *metaforicității metaforei*⁴⁰ (ceea ce este totuna, dar are meritul, pe care îl prefer, de a fi o formulare pozitivă a dificultății).

Bunăoară, pentru a ilustra într-un fel euristica acestor achiziții (și pentru a indexa astfel „vestea cea bună”, ca să zicem așa, în privința ascensiunii metaforei pe cel mai înalt firmament al teoriei contemporane), putem cita aprecierea – e drept că hiperentuziastă, dar destul de tipică – făcută de unul dintre teoreticienii care și-au consacrat o parte însemnată din demersurile reflecției asupra metaforei (ca și promovării acestei teme de reflecție și investigație). Astfel, spunea el, „examinarea metaforei este unul dintre cele mai fructuoase moduri de a aborda fundamentale probleme logice, epistemologice și ontologice” – sau: „explorarea modului cum noi recunoaștem, înțelegem și folosim metafore e intim cuplată cu o rețea de preocupări centrale epistemologice și metafizice” –, caracterul „fundamental” dobândit, prin implicație, de investigația metaforei fiind justificat prin contaminarea acestui demers cu o calitate de statut transferată asupra sa de la „centralitatea” – e drept că postulată automat – *acelor* genuri de preocupări (*i.e.* logică, epistemologie) pentru „orice înțelegere filosofică a experienței umane”. Tot el relua și radicaliza (hiperboliza) estimarea, exprimându-și în același timp „convingerea că metafora nu este doar o chestiune de interes trecător; ci mai degrabă că [...] studiul metaforei deschide noi căi de explorare și chiar de *reformulare a unei problematice perene a*

„al doilea Wittgenstein”, firește, precum la D. Davidson, de pildă, metafora ca metaforă se disipează într-un efect pragmatic sau performativ de sens la nivelul căruia distincția dintre un uz propriu, respectiv impropriu își pierde sensul.) Or, e util să ne amintim aici că, la Aristotel, predicția însăși era gândită ca „interpretare”, în limbajul ca atare, aparținând chiar propoziției/ predicției apofantice referitoare la lucrul despre care se spune ceva. Cf. *Peri hermeneias*.

³⁹ Asta putând însemna însă, circumstanțial pragmatic și cvasi- sau parapolitic, chiar și una doar mai influentă, pur și simplu, într-o perioadă sau altă – datorită puterii culturale efective, a hegemoniei deținute/ exercitate de un mediu academic și de cercetare la un moment dat, de un anumit consorțiu de discipline aliate epistemic etc.

⁴⁰ Arheologia acestui echivoc, greu de stăpânit în *consecințele* sale, ne trimite îndărăt până la Aristotel însuși, în a cărui primă teoretizare a metaforei se originează: „cuvântul-metaforă [*i.e. metaphora, metapherein*], la Aristotel, se aplică oricărei transpuneri de termeni. Analiza sa pregătește astfel o reflecție globală asupra figurii ca atare. Putem regreta, pentru claritatea glosarului, că același termen desemnează când genul (fenomenul de transpunere [...]), când o specie ([...] tropul asemănării). Acest echivoc este interesant în sine. El ține în rezervă un interes distinct de cel legat de taxinomia [...]. Un interes pentru mișcarea însăși de transpunere. Un interes pentru procese mai curând decât pentru clase” (P. Ricoeur, *Metafora vie*, ed. cit., p. 32–33).

*filosofiei occidentale*⁴¹. Chiar și subscriind (în ce mă privește: deși subscriu cu totul, deși din alte motive) la această teză, în formularea ei nominală, optimismul acesta gnoseologic este totuși de prizat cu măsură (una chiar parcimonioasă), cel puțin atâta vreme cât el nu trece proba de foc a dublării sale printr-o viguroasă reflecție filosofic-critică, în special instruită dinspre tradițiile filosofiei (zise, pentru anglo-saxoni) „continentale”⁴².

Fiindcă, pe de altă parte, „vestea cea proastă” e că – între altele, și datorită acestei maxime vizibilități teoretice dobândite de metaforă (un pleonasm filosofic, cel puțin etimologic) – a devenit la fel de vizibil că „nu există un loc nonmetaforic de unde am putea lua în considerare metafora [...] ca pe un joc desfășurat în fața privirii”⁴³. Acest „avertisment”, pentru a relua cuvântul lui Ricoeur, care însă e un

⁴¹ Este vorba de același Mark Johnson, în prefața volumului colectiv, îngrijit de el însuși, cf. *op. cit.*, p. ix, x (sublinierea din citat îmi aparține). Johnson este coautor, alături de semanticianul cognitivist G. Lakoff, al unei alte lucrări celebre despre metaforă: *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1980.

⁴² Este ceea ce, între timp, a făcut, într-un fel, Clive Cazeaux prin cartea sa *Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida*, Routledge, New York / London, 2007. Pe de o parte, el reconstituie (reconstruiește) sistematic reperele unui *filum* tematic al gândirii despre metaforă în filosofia europeană modernă și contemporană, începând cu Kant, construind, în funcție de o „grilă” de chestiuni strategice (e.g. instituirea subiectivă a obiectivității, raportul experienței cu lumea, corporalitate a sensibilului și incorporare, limite ale apartenenței), o topografie a principalelor poziții teoretice în această problematică (în afară de Kant, la Nietzsche și la Heidegger, la Merleau-Ponty și Bachelard, Ricoeur și Derrida). Pe de altă parte, el angajează – sau, mai exact, lărgeste și adâncește, pe urmele lui M. Johnson și chiar M. Black, deja – un fel de dialog al teoriilor analitice și cognitiviste ale metaforei (inclusiv consecințele lor în reconsiderarea funcțiilor ei propriu-zis epistemologice) cu această tradiție „continentală”, în intenția explicită de a arăta „câștigurile” teoretice (filosofic-gnoseologice în sens convențional) pe care model(iz)ările analitice / cognitiviste ale (explicației) predicției metafizice le-ar dobândi, dacă promotorii lor ar consimți să recunoască – sau să-și regăsească – în tematizările „continentale” măcar unele dintre presupuzițiile filosofice ale propriilor abordări. Dominanta acestor sugestii filosofice „continentale” recomandate teoretizărilor analitice rămâne una marcat kantiană și la Cazeaux, ca la M. Johnson*, iar astfel Cazeaux, care, dincolo de mediurile reciproce ale diverselor poziții, și le cerne, pe această cale, pe ale sale, rămâne în teoria sa a metaforei un strict post-kantian, chiar dacă unul „adus la zi”. (El e convins de caracterul definitiv – și deci de fecunditatea euristică perenă – a soluționării, la Kant, a chestiunii schematismului și a imaginației transcendente – mediere articulatoare între intuițiile sensibilității și categoriile intelectului, constitutivă pentru posibilitatea formării obiectelor experienței – pe calea oblică sau laterală a exploatării pentru reflecția estetică contemporană a tematizărilor în privința judecăților reflexive estetice și de finalitate ce fac obiectul *Criticii facultății de judecare*, tematizări a căror semnificație teoretică fundamentală e, cum se știe, subordonată poziției sistematice și funcției mediatore a celei de-a treia *Critici*: între ceea ce justifică transcendental *Critica rațiunii pure* – obiectivitatea și necesitatea lumii naturale a experienței – și ce garantează *Critica rațiunii practice* – libertatea și autonomia lumii subiective a scopurilor, normelor, valorilor, creațiilor simbolice etc.)

* Vezi M. Johnson, *A Philosophical Perspective on the Problems of Metaphor*, in R. P. Honeck și R. R. Hoffman (ed.), *Cognition and Figurative Language*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale, New Jersey, 1980, p. 47–67.

⁴³ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 34. (Sublinierea mea.) După mine, acest „desfășurat în fața privirii” numește, fără să-și dea seama, întocmai raportul cu lucrurile, raportarea-la conținută în el, pe care Heidegger îl/o desemnează ca *Vorhandenheit*. Iar consecințele – supărătoare, în fond, mi se pare, pentru tezele lui Ricoeur despre metaforă – sunt, așa cum încerc să arăt în continuare (cf. și nota următoare), importante.

avertisment ce nu mai avertizează nimic⁴⁴, fiind mai degrabă o simplă *indexare* a unei *circumstanțe incontornabile*, în interstițiile căreia suntem prinși, inevitabil, mai semnaleză ceva. El ar fi un fel de anticipare sau de *bănuială* principială (în sensul acelei strategii a gândirii, ai cărei maeștri sunt binecunoscuți) care ne-ar preveni nu atât împotriva pretenției ca simpla retorică (sau retorica în sens îngust⁴⁵) să fie aceea care controlează metafora (figurile în general – „cuvântul «figură» [...] este el însuși metaforic”), și nici măcar în privința „oricărei filosofii care ar vrea să se debaraseze de metaforă [sau de figuralitate – *n.m.*] în avantajul unor concepte nonmetaforice”⁴⁶, cât în raport cu ceea ce am numit „metaforicitatea metaforei”. Și

⁴⁴ E cuvântul lui Ricoeur, în contextul respectiv. Dar e vorba de fapt de ceva care, dacă nu e încă stabilit sau acceptabil pentru oricine în ordine teoretică, mi se pare totuși că e ceva *împlinit* de-a binelea, în destinul gândirii occidentale – conform avertismentului sibilinic al lui Heidegger: „metaforicul nu se află decât în limitele metafizicului.” În orice caz, această anticipare – fulgurantă, evanescentă ca orice ecleraj de acest fel (iată-ne în plină metaforă foto-logică!) – ar trebui înțeleasă ca raportându-se la deznodământul până la urmă radical *indecidabil* al inteligibilității oricărei discuții asupra metaforei împinse *suficient* de departe, lăsată adică să-și desfășoare rând pe rând meandrele, faldurile, pliurile, întretăierile, rupturile, recadrările, întrețeserile, recurențele, contextele (tot atâtea „metafore”, deconstructiviste de data asta), atâtea câte vor fi fiind în mod distinct reperabile, pentru a avea în sfârșit „sub ochi” șirul nedefinit sau, mai curând, pentru a resimți efectul de vertij datorat simultaneității tuturor dificultăților în stare să destabilizeze, dacă nu chiar să zădărnicească de-a dreptul orice speranță în posibilitatea articulării și etalării metodic discursive a vreunei abordări pozitive, finite a metaforei. Fiindcă ne putem întreba, în schimb, dacă așteptarea de „a avea sub ochi” ceva, aici, și și anume în speranța de a avea ceva adunat la sine și în sine, reperabil ca atare, și încă în felul unui ob-iect *obstans* real și deci susceptibil de (a fi „dominat” intelectual prin) studiu și cunoaștere (de presupus, la fel, reale, efective), atunci când „vine vorba” de acest „a vedea ceva ca altceva” numit metaforă – indiferent de cât de puternică, de îndrăzneță, de penetrantă sau subtilă, de abisală sau de vie, de autogenerativă și autoformantă ar fi vederea intrinsecă a lui „ca” – nu este de fapt decât renghiul în ordine eidetică (cu consecințele lui, iată, și epistemologice, nu numai fenomenologice) al conceperii dintotdeauna a raportului intern dintre a aprehenda ceva, respectiv a vorbi despre acest ceva (aceleși?) prin prisma (iată!) a lui „a avea sub ochi” unul sau altul dintre lucrurile lumii. Cu consecința contradictorie (și în mod cert zăpăcitoare), atunci, că metafora fie e indexul unui eidos fără fenomenalizare *proprie*, fie că ea numește o jerbă nedefinită, șanjantă de fenomenalizări *aneidetice*, fie că despre metaforă nu se poate spune, sub un unghi fenomenologic descriptiv riguros, că ar fi *ceva* despre care ar încăpea fenomenalizare (nici măcar „langajieră”); pe scurt, că ea, în ea însăși, nu e ceva care să „apară” și deci să poată și fi ceva anume pentru inteliecție... Ba dimpotrivă, ar fi, atunci când încerci să îi produci conceptul, ceva ce se sustrage nedefinit și, în acest sens, ea chiar „dispare”. Ceea ce regăsește, în fond, teza derridiană este că, în privința metaforei, ceea ce ar exista ar fi doar o mulțime nestăpânită – și de nestăpânit (cf. „*le tour de plus, toujours*”, „*le tour supplémentaire*”) – de „efecte metaforice” de sens (și, la urma urmei, efecte de *archi-écriture*). Singura cale (sau subterfugiu sau remediu), atunci, pentru a întreține speranța teoretică de a putea fi, cumva, în prezența unui obiect stabil și discernabil numit metaforă, pentru a-l putea „avea sub ochi” de pe toate părțile, ca să zicem așa, și a-i putea produce teoria „integrală”, rămâne practicarea – deliberată sau candidă – a unui fel de ficțiune epistemologică. Ea constă în studiul „pe bucățele” al pseudofenomenului metaforic (denominația de „proces” metaforic, la singular, e, negreșit, tot o marcă a acestui remediu), conform „perspectivelor” diverselor discipline ce pot fi implicate, pentru a reuni apoi totul, pe baza *aceleiași* ficțiuni, într-o „mare teorie” cuprinzătoare/comprehensivă („filosofică”) „a discursului omenesc”. O teorie care, fiindcă excedează totuși domeniile de pozitivitate științifică, nu se poate înfățișa decât ca hermeneutică.

⁴⁵ Cf. G. Genette, *La rhétorique restreinte*, „Communications”, 16, Seuil, 1970, p. 158–171 (reluat în *Figures III*, Seuil, 1972, p. 21–40).

⁴⁶ Ricoeur, loc. cit.

anume că prin aceasta din urmă nu ne aflăm în preajma unei simple scurtcircuitări retorice (de risipit printr-o exprimare eventual mai supravegheată), și nici măcar în fața unui paradox noțional (de genul *nota notae est nota rei ipsius*) ori formal (clasa claselor...), care să fie stăpânit prin introducerea distincției tarskiene între limbaj și metalimbaj. Chestiunea nu ține de cadrul logicii predicatelor, fiindcă nu avem de examinat valoarea de adevăr sau analiticitatea semnificației (*meaning*) pentru propoziția „metafora este o metaforă”, ci ține în fond, în ultimă instanță, de *straturi culturale* (și de „turnuri de limbă” și deci de reflexivitate, întâi și-ntâi, având imbricate în ele „perspective” multiple, nu rareori distincte ori eterogene – *i.e.* semințe de „interpretări” în sensul nietzscheean) *glisând pe și interacționând cu alte straturi culturale*. Desigur, ar trebui probată mai întâi implicația reciprocă, inerența dintre procesele/ rețelele metaforice ale sensului și cultura, comună și savantă, a unei epoci sau comunități (sau orice alt decupaj operațional al unei secțiuni prin ceea ce numim cultură) – și aici nu este vorba numai de utilizarea unei binecunoscute teze semiologice („cultura ca sistem/ practică semnificant(ă)”), ci, eventual, și de laborioase descrieri empirice de istorie și antropologie culturală⁴⁷.

În orice caz, împrejurarea că metaforicitatea metaforei este un echivoc conceptual care se lasă abordat (nu dizolvat, ci pur și simplu explicitat) nu atât logico-semantic, cât istorico-teoretic – caz în care numele metaforei ar fi încă un exemplu de „paleonimie” (cu termenul lui Derrida) – înzestreză ascensiunea metaforei în prim-planul dezbaterii filosofice actuale cu o inerentă dimensiune istorică imposibil de eludat. Starea de conflict al interpretărilor caracterizând metaforologia pe „orizontală” co-prezenței teoriilor contemporane (și în sincronia suprapunerilor și litigiilor disciplinelor) ce-și dispută explicația esenței metaforei e străbătută prin miezul ei cel mai intim – „nucleul” ei logico-transcendental, să zicem – de „transversală” (operațiilor) unei istoricități profunde asupra căreia trebuie insistat. Ea se leagă, în fond, de o mișcare mult mai amplă petrecută în orizontul global al filosofiei contemporane, pe fundalul căreia evoluează metaforologia. Cele mai stăruitoare și dezvoltate investigații asupra metaforei au fost desfășurate, pe de o parte, în cadrul școlii zise „analitice” (M. Black, E. MacCormack, D. Davidson, N. Goodman, M. Hesse, M. Johnson, J. Searle, C. Turbayne etc.), iar pe de alta în cadrul fenomenologiei hermeneutice, zise „continentale” (mai ales P. Ricoeur, dar și H. Blumenberg, H.-G. Gadamer, J. Garelli, J. Greisch, R. Kearney, A. L. Kelkel etc.). Nu este o întâmplare că metafora a fost serios luată în considerare de către aceste două curente care – sub egida a ceea ce se cheamă „*the linguistic turn*” și/sau „*le tournant herméneutique*” a(le) rațiunii⁴⁸ – au contribuit împreună de o manieră

⁴⁷ Cf., de exemplu, Antoine de Baeque, *Le Corps de l'Histoire: métaphores et politique (1770–1800)*, Paris, Calman-Lévy, 1993; sau J. Chr. Crocker (ed.), *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1979.

⁴⁸ Cf. lucrarea deja citată a lui Jean Grondin (v. n. 37) sau *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993 a aceluiași, de exemplu; explicit, la Jean Greisch, *L'Âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985; sau, într-o cheie mai mundană (*i.e.* mai puțin interesată/ preocupată de concilierea „rațiunii” teologice cu cea seculară), lucrările elevului italian al lui Gadamer, Gianni Vattimo.

decisivă la inflexiunea radicală petrecută în înțelegerea generică de sine pe care azi o poate avea filosofia: nu numai în privința înrădăcinărilor ei pragmatico-mundane și istorico-culturale – dintotdeauna, și la fiecă „moment” considerat în istoria „sa” –, dar și, mai în profunzime, în privința pârghiilor esențiale ale producerii și reproducerii sale ca tip de schematizare savantă a sensului (sensurilor) experienței lumii într-o epocă oarecare. „Explozia” metaforologică (în *toate* sensurile...), atunci, înseamnă nu numai o evoluție a teoriilor metaforei cât privește reperele tradiționale ale explicației *ei*⁴⁹, așadar o deplasare a conceptualizării metaforei în istoria acestor teorii, dar, de asemenea, ea înseamnă și o deplasare în chiar intelectia metaforicului, una care înscrie istoricitatea – sau dezvoltă istoricitatea înscrisă – în *înșăși munca metaforicului și de către ea, ca atare*, la „rădăcina” (ori „sursa”) absolută a emergenței sensului, la arhi-originea acestuia și deci indefinit prealabil oricărei distincții ‚metaforic’ vs. ‚propriu’/ ‚literal’⁵⁰ (ceea ce, evident, scapă, cu mult, unei simple prezentări istoriografice a succesiunii teoriilor despre metaforă). Cu alte cuvinte, noua „vizibilitate” teoretică a metaforei aduce cu sine, prin intermediul unei mai profunde sesizări/ scrutări a metaforicului „în el însuși” (sau, dacă se preferă, a *propriului* metaforicității în genere), o nouă vizibilitate a istoricității și *facticității* (a *facticității* istoriale) a înșeși teoriei – a teoriei în general, și în particular a celei a metaforei – cât privește dezvoltarea efectelor prezenței în supozițiile tacite ale oricărei teorii (inclusiv, deci, a uneia a metaforei) a „sedimentelor” de felul „umbrelor” opace, al „petelor oarbe”, al repercusiunilor reale, efective – adică, și urmări, și contrașocuri (deci, în fond, urme, dăre, fisuri ale impactului unor „forțe”, și nu *filum*-uri continue, cumulative de semnificație ori meridiane „luminoase” de sens⁵¹) – provenind dintr-o altă „istorie eficientă” (tot o *Wirkungsgeschichte* și ea): cea a complicităților latente, dar indisociabile nu doar între metaforicitate și conceptualizare (ca schematizare în genere, de orice fel, a sensului), ci și între acestea și temporalitate (în efectivitatea ei strict *fără* reprezentare), care, traversându-le, le lucrează și le rearanjează celor dintâi raportul, eventual înșă și dizlocându-l și antrenând astfel posibilitatea unor alte piste pentru a-l gândi⁵². Posibil, chiar extra-metaforologic.

⁴⁹ O explicație care avea loc în contextul unei viziuni asupra limbajului centrată pe nume – „numele propriu” al „lucrului” – și pe experiența denominării (metafora ca o substituție/ comparație prin intermediul cuvintelor) sau enunțarea metaforică drept abatere, oblicitate, ocol (*trópos*) în raport cu enunțarea „directă” și „corectă”, co-rectă fiindcă di-rectă. Pentru trecerea de la teoriile „substituționiste” la cele „interacționiste” în teoretizarea filosofică a metaforei, cf. M. Johnson (ed.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, University of Minnesota Press, 1981.

⁵⁰ Cf. și H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986, p. 433.

⁵¹ În sensul distincției făcute de Derrida între „forță” și „semnificație” în eseul cu același titlu din *L'Écriture et la différence*.

⁵² Sub această formă, având marcată *en creux* și o nuanță (poate prea) gadameriană, se va fi recunoscut că aceasta este în fond, fie și parțial, în ceea ce ea *poate* acorda felului hermeneutic de a gândi chestiunea, și esențialul operativ al tezei lui Derrida din *La mythologie blanche* (în *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 247–324); bineînțeles, sub restricția, extrem de importantă totuși – și a cărei examinare amănunțită, insistentă, până la ultimele ei consecințe, rămâne de făcut –, că între cele

Chiar și așa, discuția nu s-ar încheia automat aici. În trenea simțului comun, sau devenit așa, și a percepției sale persistente despre metaforă (bunăoară: „figură de stil”, „înfloritură” de „expresie” – în fond, a unei impresii subiective –, „comparație subînțeleasă”, deci „analogie” etc.), și în pofida (ori tocmai datorită) tehnicității înalte de care se bucură tratamentul teoretic circumscris al metaforei în unele cercuri savante, rămâne să stăruie în opinia filosofică cea mai largă o rezervă, dacă nu chiar o mefiență, față de amploarea virtuală a chestiunii metaforei. Mai precis, e vorba de cecitatea în privința extensiei efective, *în real* (dincolo chiar de domeniile artei – verbale ori de alt fel), a fenomenului metaforic; așadar, cât privește metafora, de data aceasta, nu doar ca obiect inteligibil vizat de/în teoretizarea unui gen de enunțări „necanonică” în raport cu o teorie apofantică a frazei (implicând adică, în egală măsură, turnări semantico-expresive, scheme predicative, efecte referențiale și performative, mecanisme de producere și decodare ireductibile), ci o cecitate față de metaforă ca nume indexând structuri *reale* – relativ identice – de „distorsiune (/ transgresiune) categorială (/ domenială)” productivă, recognoscibile în diverse câmpuri fenomenale în mod obișnuit văzute/ concepute ca eterogene. Această lipsă de acuitate ori de sagacitate a percepției filosofice (*theorein*) este de bună seamă un reziduu a ceea ce metafizica occidentală – din rațiuni, în esență, fie transcendente, fie nominaliste – a gândit, dintotdeauna, despre metaforă. Măcar că gândirea aceasta nu-i complet lipsită de contradicție cu sine. Căci ea, multă vreme, de-a lungul celei mai mari părți a istoriei ei, *nu* recunoaște „demnitatea” (/ provocarea) teoretică a metaforei (sub ipostaza teoriei clasice a tropilor o exilase doar în domeniul minor, subaltern al expresiei „stilistice”, complet exterioare conținuturilor „pure”, nu doar mute, afone, ci și a-gramato-/grafice, ale gândirii, pentru ca mai târziu, odată cu invenția conceptuală, filosofică de altfel, a „literaturii”⁵³, s-o ratașeze ei), disprețuindu-i ori reprimându-i „farmecele” retorice considerate subversive pentru proiectul său de adevăr; iar când, în sfârșit, teoria contemporană, de toate speciile epistemice și la toate nivelurile strategice, o face un *obiect* de cercetare, natura ei reductibilă și stranie – *inquiétantă* și *unheimlich* – se încearcă a fi ținută în frâu printr-o... metaforologie: așadar, *o recunoaște* totuși în *eficacitatea* sa. (Deh, *Wirkungsgeschichte*!)

N-aș fi evocat aici poziția tradițională, bimilenară, a filosofiei față de metaforă, care ar merita desigur o discuție mult mai amplă (mai bine zis, mai amănunțită, dat fiind că ea se exprimă și se specifică tocmai ca teoriile metaforei la care reflectăm), dacă ea n-ar oferi prilejul pentru o remarcă de principiu înscriindu-se

două poziții, cu desfășurările lor filosofice complete cu tot, ar putea fi amenajat un veritabil sol de compatibilitate. (V. pentru asta și *infra*, n. 66.) Pentru *Wirkungsgeschichte*, ca efect al dinamicii (un pic „mecanice”, „automate”, „de la sine”, mi se pare) prin care se realizează istoric comprehensiunea prin intermediul „fuziunii de orizonturi” (*Horizontverschmelzung*) și, de asemenea, rezultatul conceptual distinct în care se exprimă cel mai apăsător, la Gadamer, cuvântul istoricității comprehensiunii, înainte de a se dizolva în radianța „luminoasă” a oceanului nețărnut al lui *Sprachlichkeit* (v. partea a III-a din *Adevăr și metodă*, vol. 1), cf. H.-G. Gadamer, *lucr. cit.*, p. 296–312.

⁵³ A se vedea Philippe Lacoue-Labarthe și Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978.

nemijlocit – și, de asemenea, incisiv de-acum – pe linia interesului precis al reflecțiilor de față și care, se va vedea de îndată, este de fapt o linie de demarcație, de despărțire („a apelor”, cum se spune) și chiar de separație (ori „divorț”). Trebuie astfel spus măcar că, mai degrabă decât de retorică (stilistică, poetică, teorie literară ori chiar estetică) în raport cu o problematică gnoseologică (sau epistemologică, sau chiar și una hermeneutic-filosofică, subîntinzând și formalizând, toate, în filigran, conceptualitatea legitimantă a pretenției la adevăr a teoriei/ înțelegerii, în general, și a celei filosofice în particular), și mai degrabă și decât de o „aplicație” teoretic-hermeneutică specială referitoare la chestiunea expunerii (*Darstellung*) – „literare” sau nu (de fapt, alternativa e doar între o noțiune restrânsă, estetizată și/sau „poeticizată”, ori una lărgită a literarului⁵⁴) – a adevărului („filosofic”, cu sau fără ghilimele) al teoriei⁵⁵, aici este vorba despre chestiunea „textualității” *gândirii* înseși, și a gândirii ei ca atare (ca și a răspunsului la întrebarea: ce „este” un text? – în genere și oricare, indiferent de „genul” lui). Adică de aceea a scrierii/ scriiturii

⁵⁴ Așa cum, de pildă, o poate atesta împământinirea uzajului expresiei „literatură de specialitate”, cu mult dinainte de uzanța „pragmatică”, larg răspândită astăzi și ea – și despre care pot fi de acord că e, intelectual și cultural, simptomul unei neobarbarii –, cu care ne întâlnim atunci când vedem pe rafturile (reale sau virtuale) ale marilor (rețele de) *bookstores* de unde ne procurăm azi tot mai des cărțile (pe măsură ce vechile librării dispar) că totul stă, *grosso modo*, sub departajarea „literatură” *fiction*, respectiv *non-fiction*.

⁵⁵ Fie și la cea mai fugară anamneză istorico-filosofică, nu vom putea rata să ne amintim de existența în tradiția (scrisă) a gândirii filosofice (formalizată, în plus, cultural și intelectual, drept „carte”, respectiv „texte” – „de filosofie”, cu genurile și speciile lor recenzabile istoric) a cel puțin două momente culminante, absolut distincte – unul e grec, celălalt german – și totuși asemănătoare într-o privință, ele fiind exemplare nu doar pentru prestația reflexivă a filosoficului în genere, ci totodată și pentru realizarea exigenței filosofice *par excellence*, ca și *expunerea* „conținutului” gândirii să fie (cel puțin) *la fel de filosofică* în „forma” ei. (Căci doar astfel discursivitatea aceasta reflexivă pusă în scris, potrivit unei forme logice interne, care *in concreto* e chiar textul filosofic, în scriitura sa, își poate satura ambiția, norma autoimpusă a propriului gen.) Și bineînțeles că aceste momente fac precedent (și autoritate) pentru orice aducere în discuție a chestiunii lui *Darstellung* filosofică. Cele două momente la care trimit (dar ele nu sunt și singurele) sunt, firește, în ordine cronologică, „Platon” și „Hegel” (în ordine „speculativă” ar fi, de bună seamă, invers, *ipse* Hegel *dixit*). Platon tematizează chestiunea lui *Darstellung* filosofică – care la el sunt *Dialogurile*, în formalitatea lor material-scrisă, compusă – în *Timaios*, în *Phaidros*, dar și în *Republica* și în *Legile* și, de asemenea, în *Scrisoarea a VII-a*; Hegel, în *Prefața la Fenomenologia spiritului* și, în genere, în introducerile speculative la cele mai importante tratate ale sale. Sensul precis al acestui rapel este de a reaminti că dispozitivul textual pe care și-l creează „discursul” filosofic (al „vocii” care articulează semnificații de acest fel) pentru a-și susține logicitatea internă, a propriului material semnificativ (iar asta se întâmplă prin supradeterminări de tradiție ce nu pot fi rupte sau încălcate cu una, cu două), îi prescrie acestuia și felul – propriu – de lectură (ea e și a unui timbru, a unui tonus, ritm etc.), inclusiv atunci când e vorba despre ceea ce, uzual, s-ar chema „figurativitate”: „stil” („literar”), úzuri și idiosincrazii „retorice”, în fine, folosirea de „metafore”. Cu atât mai mult la „marii autori” filosofici – care sunt mari nu doar fiindcă „inventează” noi concepte (sau resemnifică notabil unele mai vechi) și câmpuri de relații logice între ele, ci și fiindcă ocazionează, prin scrisul lor, prin maniera lor de a-i citi (și de a-i preda) pe înaintași (sau pe congeneri) *inflexiuni* semnificative în modalitățile de a vorbi, a exprima, a expune conținuturi de gândire filosofică, impunând astfel modele (tipare, croiuri, mărci, amprente) recunoscutibile pentru câte o reflexivitate-text ce poate fi mai mereu raportată la nume proprii (și din care „aspectul” *Darstellung* e greu de separat de turnurile esențiale ale gândirii, chiar și prin prelucrările – tocirile, simplificările – didactice ori prin transformarea în „doctrină” în cadrul unei scolastici).

(*l'écriture*) – și deci de asemenea a *lecturii* (în toate sensurile și „contextele” unde avem înscrieri ale ei, concomitent sau nu cu o reflecție-text expresă sau scripturalizată nemijlocit)⁵⁶ – prin care se efectuează prestația mundană a regimului discursiv numit filosofic începând de la... Platon, cel puțin⁵⁷. În felul acesta, luarea în considerare a raporturilor dintre metaforă – ca instanță nu doar de sens ideal gândit (*Sinn*), sens ideal și *idealiter* gândit (*i.e.*, în fond idealist) – și „discursul” filosofic în textul său (și prestația materială a acestuia) – ca efectuare reală, istorică (istorico-practică, socio-culturală etc.), a sensului unui a-fi-în-lume onto-istoric (ește), *geschichtlich*, în accepția heideggeriană cea mai proprie („sens” ca *Bedeutung*, în multiplicitatea reglată a accepțiilor sale, și *Bedeutsamkeit*) – ar aparține de drept (și) șantierului gramatologic deschis prin lucrările lui J. Derrida⁵⁸, ba chiar îi aparține cu

⁵⁶ În privința chestiunii lecturii, în sensul ei filosofic riguros (gramatologic) de revers și complement-supliment al scrierii deconstrucției, îmi îngădui să trimit la dezvoltările schițate în „prefața” la ediția românească a cărții lui Ph. Lacoue-Labarthe, *Ficțiunea politicului. Heidegger, arta și politica* (Edit. Idea, Cluj, 2010), a cărei traducere am și semnat-o. Cf. „Notă. Asupra ediției și notelor traducerii (Prolog la lectură)”, *op. cit.*, p. 5–18.

⁵⁷ Cf. Jacques Derrida, *Farmacія lui Platon*, în *Diseminarea* (trad. de Cornel Mihai Ionescu), București, Edit. Univers Enciclopedic, 1997, p. 65–177; Philippe Lacoue-Labarthe, *Typographie*, respectiv, Jean-Luc Nancy, *Le ventriloque*, ambele în volumul colectiv (semnat, în afară de cei doi, și de S. Agacinski, J. Derrida, S. Kofman și B. Pautrat), *Mimésis des articulations*, Paris, Aubier-Flammarion, 1975, p. 170–270 și 273–338; de asemenea, Jean-Luc Nancy, *Le partage des voix*, Paris, Galilée, 1982.

⁵⁸ Cu doar câteva luni înainte de dispariția sa, filosoful francez evoca, într-o conversație cu Jérôme-Alexandre Nielsberg (publicată în ediția din 28 ianuarie 2004 a cotidianului „L’Humanité” sub titlul *Jacques Derrida, penseur de l'évènement*), parcursul său filosofic de până atunci, principalele mari teme care l-au solicitat, dimpreună cu motivația precisă sub care ele i-au interpelat gândirea, oferind totodată o explicație retrospectivă, surplombantă, epurată până la esențialul care merită reținut (de către oricine, nu doar de specialiști), a intenției „originare” sau *princeps* sub impulsul căreia s-au petrecut întâiul avânt al „aventurii” sale filosofice și tot ce a urmat după aceea. Pe lângă avantajul enorm al acestei autoexplicitări „de bătrânețe” de a smulge tocmai începuturile lui Derrida – și sensul a *ce* a pus el în mișcare – din circumstanțele (intelectuale, teoretice, ideologice, culturale) cu adevărat datate ale controversei, dominante în epocă, structuralism (și semiotică, inclusiv marxizante ori neofreudiene) vs. fenomenologie (circumstanțe reponsabile de atâtea *malentendus* persistente – e.g. deconstrucția „metodă” de „analiză” sau „critică de text” prin desfăcerea de arhitecturi conceptuale în binarități noționale inversate; sau deconstrucția „filosofie a limbajului”, practică intelectual-literară chintesență a „postmodernismului”, a „*French theory*” etc.), ea mai are și interesul, considerabil, de a părea să cauționeze (direct sau „printre rânduri”, ținând cont și de ansamblul convorbirii*) sau cel puțin să nu interzică toate incidențele felului meu de a înțelege deconstrucția implicate deja, ici și colo, în discuția de acum. (Ceea ce nu înseamnă că eu aș fi – sau aș crede că sunt, ca și cum asta ar fi posibil – un „derridian”. „Frumusețea”, dacă se poate spune așa, cu deconstrucția este că, dacă ea este situată – și semnată –, de fiecare dată, ea nu se află în proprietatea nimănu...) Prelevez din textul interviului un fragment ce mi se pare pertinent (și util nemijlocit) pentru nodul de față al discuției. „**J.-A. N.**: Unul dintre aforismele dumneavoastră a ajuns celebru: «Nu există extra-text» [*Il n'y a pas de hors-texte*]. Dacă totul este text, metoda deconstrucției vine să se ocupe de tot. Nu e oare asta a merge în răspăr cu diversitatea sistemelor de comprehensiune a lumii pe care evoluția științelor o pune în evidență? – **Jacques Derrida**: Am început, acum aproape patruzeci de ani, printr-o reflecție asupra scrierii, a textului. Ceea ce conta pentru mine, la început, și deși am devenit prin profesie un «filosof», era scrisul literar. Ce înseamnă a scrie, mă întrebam? Ce se petrece atunci când scrii? Pentru a răspunde, a trebuit să lărgesc conceptul de text și să încerc să

un fel de precedență, de precădere ori de întâietate, potrivit ordinii „arhiilor” acestei întregi și *de neocolit* situații onto-istorico-teoretice sau istoriale. Așadar, în genere, unei interpretări/ lecturi, a unei interpretări-lectură (*Auslegung*) deconstructive a (sensului ontologico-metafizic al) ocurențelor istorico-culturale ale acestei întâlniri⁵⁹.

justific această extindere. «Nu există înafara-textului» nu vrea să spună că totul e hârtie, saturat de scriere, ci că orice experiență e structurată ca o rețea de urme trimițând la altceva decât ele însele. Altfel zis, nu există prezent care să nu se constituie fără trimitere la un alt timp, un alt prezent. Prezentul-urmă. El e trasant și trasat. Am lărgit noțiunea de urmă până la a include în ea și vocea însăși, cu ideea de a reconsidera subordonarea în filosofie, încă din antichitatea greacă, a scrierii față de vorbire (logocentrism) și față de prezentul viu al vocii (fonocentrism). Astea fiind zise, și în pofida necesității criticii, deconstrucția nu este o critică. Ea nu este nici judecată de evaluare, nici proces de descalificare. Nu mai mult, de altfel, decât ar fi, pentru a relua vorba dumneavoastră, o metodă. Ideea de metodă presupune un ansamblu de proceduri reglate, prelabile experienței de lectură, de interpretare sau de predare [pentru a învăța pe altcineva], precum și o anumită măiestrie și stăpânire exemplară a ceea ce faci [*maîtrise*]. Dacă unii au reperat o anume recurență – către asta țintește cuvântul de metodă, nu-i așa – a motivelor deconstructive, deconstrucția nu este o metodă. Nici «critică», nici «metodă», trecând astfel printr-o istorie sau o genealogie a ideilor de «critică» sau de «metodă», deconstrucția conferă rațiuni de drept [*fait droit à*] pentru niște interpretări de lectură, de scriitură, de transformare a textului general, care sunt tot atâtea evenimente. Ele fac să survină lucruri noi, surprinzătoare pentru chiar acela care le face experiența. Nu există stăpânire a deconstrucției, doar întâlnire cu «altceva», cu altcineva care îți dictează de fiecare dată legea singulară a unei lecturi, care te îndeamnă cu porunca de a te face responsabil, de a răspunde de lectura ta. Cu toate astea, dacă nimic nu scapă textului, textul nu se totalizează. Datorită structurii înseși a urmelor din care el se alcătuiește și care deschid spre altceva decât ele însele, totalitatea nu se poate închide. Asta exclude totalizarea, închiderea, completitudinea textului și, totodată, valoarea de sistem. Deconstrucția nu este un sistem, nu mai mult decât ar fi o filosofie: ea *interoghează principiul filosofic* [– subl.me]. Este o aventură singulară al cărei gest depinde de fiecare dată de situație, de context, cel politic, mai ales, de subiect, de înrădăcinarea sa într-un loc și într-o istorie, și care îi îngăduie, oarecum, să semneze gestul deconstructiv.” (Interviul poate fi citit și la <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/evenement.htm>), pagină consultată la 25 aug. 2013)

* Iată, în ordinea lor „de linie” și de „bătaie”, inventarul sinoptic al temelor „atinse” în interviu: terenul politic, o politică a prieteniei, a memoriei, a ospitalității; „Marx” și o „Nouă Internațională” – pe fond de mondializare și al chestiunilor ridicate de subiecte precum: suveranitate, stat-națiune, drept internațional și raporturi de forță, hegemonia și slăbiciunea SUA, altermondialism; justiție, iertare, ospitalitate – etică și decizie etică; „11 septembrie” și „terorism”; relațiile lui Derrida cu mediile universitare americane; relația cu Algeria; evocarea, mai ales de către Nielsberg, de posibili interlocutori „de dialog” (Bergson, Sartre, Althusser, Lévinas, Blanchot, Deleuze, Lyotard) și răspunsurile evazive ale lui Derrida; în fine, text general, urmă, deconstrucție [pasajul citat] – de unde, timp, eveniment, mortalitate. (Cum sugeram, interviul merită citit în întregime, cu atât mai mult pentru cineva familiarizat deja cu opera filosofului.)

⁵⁹ „Modelele” (în sensul menționat mai sus, cf. n. 55) sau mai degrabă liniile (piste și părții) călăuzitoare pentru acest fel de lectură există deja. Și nu doar la Derrida, ci și drept opera distinctă, perfect individualizată, singulară chiar, a câtorva autori-gânditori – de altfel menționați deja ca puncte de sprijin – care, într-o rezonanță fără confuzie cu opera acestuia și, de asemenea, în convergență unii cu alții, au scris cu toții ceea ce se poate recunoaște – în ea însăși, și comparativ cu alte curente intelectuale (îndeosebi din Statele Unite, ori cu iradiere mondială plecând de acolo) revendicate de la Derrida – drept filosofia franceză (eminamente filosofică, așa insista) a deconstrucției. În cadrul ei, de pildă, continuitatea cu *Destruction* și *Abbau* heideggeriene e în mod clar, inconfundabil, marcată și incomparabil mai prezentă (inclusiv la Derrida, nu doar la Nancy, Lacoue-Labarthe sau Granel, unde ea e patentă) decât în alte versiuni de „deconstrucționism” culturalist – pe care, personal, nici nu prea știu cum (nu pot) să le înțeleg (nici teoretic, nici, la drept vorbind, politic).

Ar mai fi atunci încă nevoie, de pildă, de un rapel genealogic menit să ne instruiască asupra *provenienței* procesului prin care s-a ajuns ca pentru o bună parte a simțului comun modern, de nedisociat de acțiunea învățământului ca formă specific modernă de „schematizare” (sistematizare) și gestiune a unui patrimoniu cultural, genul evocat de reprezentare a metaforei să fie (și să rămână) evidența însăși. Iar asta nu fiindcă simțul comun ar avea nevoie (sau s-ar sinchisi) de corecțiile pe care o reflecție savantă specializată, instruită și istoriografică, i le-ar putea furniza. Dar ceea ce se cheamă „simț comun” e totuși o gândire. Ceva, cu alte cuvinte, care nu este defel un nivel zero al gândirii, ci un sistem cultural de reprezentări între altele⁶⁰, supus și el istoricității, chiar și atunci când nu se recunoaște pe sine ca atare, văzându-se exclusiv ca o sănătoasă atitudine practică. Iar această gândire continuă să rămână, obscur, depozitarul – ba mai mult, *ocultarea* însăși – a nenumărate reziduuri, scorii, sedimente disparate dintr-o gândire savantă, în general, și filosofică în particular, odată vie, eficientă, productivă: exact așa precum limbajul cotidian este un cimitir de metafore moarte, savante și idiomatice la un loc, de care am uitat⁶¹. Or, dacă ceea ce spuneam e valabil pentru raportul simțului comun cu ceea ce rămâne din intelcția filosofică în genere, datorită mutualității existente între o gândire ștearsă, uzată până la a deveni comună, și vorbirea cotidiană în care aceasta vine, firesc, să se încorporeze, atunci asta e *a fortiori* valabil pentru intelcția uzuală a metaforei.

Firește, distanța e astăzi deja colosală între tezele sofisticate ale teoriilor contemporane ale metaforei (cu implicațiile lor filosofice cu tot, cele „înnoitoare” și cele agonale) și această reprezentare plată, săracă (sărăcită) prin care simțul comun, și orice gândire care-l ipostaziază ca normă, indexează de îndată metafora ca o chestiune doar „de stil” (în genere, de „suprafață”) sau, mai rău, ca o problemă ținând de resortul unei poliții a gândirii (în materie de gândire, filosofică ori nu, dar oricum „serioasă”, uzul metaforei ar fi simptomul reprobabil al unei gândiri abuzive); și aici își află, în fond, justificarea intrinsecă și amploarea pe care a luat-o dezbaterea savantă în această privință – adică, „redescoperirea” metaforei. Dar să nu uităm că momentul din istoria îndelungată a insignifianței metaforei la care filosofia contemporană (în special cea de tradiție și stil teoretic anglo-saxon) a (re)aprinș discuția și i-a dat o nouă consistență teoretică este reperabil tocmai prin această reprezentare reziduală, degradată a metaforei devalorizate. „Progresele” teoretice, creșterea epistemică, „rezultatele” incontestabile, speranțele în privința unei reforme filosofice pe care și le fac unii de pe urma redescoperirii metaforei, în fine, „sporul” obținut în intelcția metaforei, sunt atunci de măsurat doar în raport cu ceva ce ar trebui gândit mai degrabă ca *uitarea metaforei* (una nu doar pasivă, ci

⁶⁰ Clifford Geertz, *Le sens commun en tant que système culturel*, in *Savoir local, savoir global*, Paris, P.U.F., 1986, p. 93–118.

⁶¹ Cf. Fr. Nietzsche, *Despre adevăr și minciună în sens extra-moral*, ed. cit.; de asemenea, M. Johnson, G. Lakoff, *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago/ London, 1980 – al cărui titlu în ediția franceză este, chiar dacă nu atât de plastic ca în engleză, măcar mai explicit: *Les métaphores dans la vie quotidienne* (Minuit, 1985).

chiar activă și represivă, cum am căutat să sugerez deja). Să nu insistăm însă pe linia istoriografică, sinuoasă, cu întreruperi, a tuturor sincopelor pe care o metaforologie cu o bună conștiință istorică de sine le-ar avea, eventual, de recuperat. Să lăsăm deoparte, acum, și paralelismul ori chiar înrudirea dintre „uitarea” imanentă fenomenalizării depline a „esenței” metaforei și o alta, mai notorie, „uitarea ființei”, cea care prin „des-coperirea” ei, prin M. Heidegger, a îngăduit filosofiei în secolul al XX-lea o altă interpretare a destinului ei ca metafizică – ca istorie „turnantă”, la propriu, a adevărului ambivalent (dezvăluire și voalare, ascundere) al „ființei înseși” (prezență persistentă, durabilă, donare și destinare de ea însăși, „în timp”, și, totodată, neconținută sustragere, retragere, derobare dinaintea oricărei prize) – și, (re)deschizînd-o, de aceea, într-una din posibilitățile ei cele mai proprii, a lansat-o pe orbita meditației în preajma lui *Er(-)ignis*⁶². Există altceva, chiar mai important, de reamintit în privința înscrierii metaforicului în realul experienței noastre a lumii.

Ceea ce e cel mai important este că, așa cum ni se întâmplă și în cazul altor înzestrări generice ale noastre – bunăoară, capacitatea noastră de a vorbi sau abilitatea de a ne orienta practic în existența noastră zilnică –, continuăm de când lumea să utilizăm metafore (și încă de un asemenea grad de sofisticare încât, pe lângă ele, exemplele de manual sau cele utilizate pentru a proba majoritatea teoriilor metaforei par caricaturi ori estropieri). Fie că realizăm sau nu acest lucru, noi de fapt *știm*, din capul locului, să producem și să receptăm metafore; suntem în stare, atunci când le întâlnim, să recunoaștem și să înțelegem metafore (eventual să le izolăm, pentru a trece peste, dacă ne ridică probleme); știm, nu mai puțin, să *reacționăm* la metafore, să ne adecvăm comportamentul în funcție de ele, fie dându-le asentimentul, lăsându-ne frapați, seduși ori călăuziți de ele – cedându-le inițiativa pentru a ne modela percepția (de sine ori a lucrurilor lumii) –, fie, dimpotrivă, respingându-le cu mefiență sau încercând să le dizolvăm, să le reducem, să le parafrazăm. Apoi, nu numai că vorbirea noastră zilnică (*i.e.* aceea aderentă la o *Lebens-* și un *Umwelt*) este străbătută, pe toate direcțiile, de metafore (oare cu totul „moarte”, cu adevărat?), dar și numeroase interacțiuni sociale în care suntem antrenați au o componentă simbolică, iar astfel întregi comportamente ale noastre – inclusiv cele sedimentate istoric în instituții socio-culturale care prescriu apoi, la rândul lor, comportamente concrete – sunt configurate după scheme

⁶² În ce privește „metafora” și discuția despre ea la (și „în”) Heidegger (în măsura în care asta are sens), cf. și J. Greisch, *Les mots et les roses. La métaphore chez M. Heidegger*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 1/1973, p. 433–456; cf. de asemenea studiul său *Identité et différence dans la pensée de M. Heidegger. Le chemin de l'Ereignis*, idem, p. 77–111. V. și *supra*, n. 24. În afară de interpretarea ricoeuriană a „metaforicului” la Heidegger, în *Metafora vie* (după mine, litigioasă, dacă nu chiar falaciosă, întrucât *refuză* să înțeleagă sau să țină cont tocmai de motivele consecvente, și deci pe deplin riguroase heideggerian, ale enormei rezerve cuprinse în parcimonia și laconismul singurei afirmații explicite a lui Heidegger despre metaforă, din *Der Satz vom Grund* [1957]: „metaforicul se află doar în limitele metafizicului”), o altă discuție despre „metaforic” la Heidegger se găsește la P. A. Rovatti, *La déclinaison de la métaphore chez Heidegger*, în G. Vattimo (ed.), *La sécularisation de la pensée*, Paris, Seuil, 1988, p. 65–83.

metaforice ale sensului lor. În fine, vectori importanți ai comunicării sociale implică utilizarea din plin (uneori cât se poate de insidios) a forței metaforelor. Astfel, dacă ar fi să recenzăm ocurențele prezenței copleșitoare a „fenomenului” metaforic în această perspectivă am avea de inventariat, de pildă, mult din construcția mesajelor articulate prin mediile de comunicare în masă (cele audio-vizuale în primul rând, dar și cele scrise), segmente importante din „comunicarea” politică (nu numai ceea ce cade sub incidența „propagandei” – uzual „electoraliste” sau „de stat” –, ci și, de exemplu, majoritatea reprezentărilor etico-politico-istorice suprlombante, și ajunse așa să fie „de fundal” și „fond”, în care sunt cristalizate a percepția apartenențelor și sentimentul identității noastre comunitare). Apoi, mai este vorba și de marea discursului publicitar de toate felurile, ca să nu mai pomenim despre diversele situații de comunicare didactică ori, mai larg, aproape toate situațiile în care, datorită specializării cunoașterii moderne, elaborările culturii savante – fie de natură tehnologică, fie de domeniul explicației socio-umane – trebuie inevitabil „traduse” în termenii simțului comun, pe de o parte pentru a putea fi (re)integrate experienței cotidiene și regimului funcțional al reprezentărilor sale, iar pe de alta pentru a prezerva cât de cât și a reconfigura constant (în măsura în care așa ceva mai este posibil) unitatea virtuală, mereu destrămată de compartimentarea și ezoterismul semnificațiilor particulare, a ceea ce numeam odată „cultura generală”.

Am evocat pe larg – în finalul acestor reflecții pledând *prima facie* pentru o metaforologie „hermeneutică”, *i.e.* considerată ca un câmp constituit, în esență, de interpretări – instanțele și circumstanțele prezenței metaforicului în existența noastră de zi cu zi pentru a oferi contextul potrivit unei încheieri nu mai puțin teoretice. Abundența de cunoaștere contemporană privind metafora, noua – istorial vorbind – vizibilitate a metaforei nu-și pot împlini până la capăt sensul – elucidarea propriului metaforicității – dacă se rămâne doar la conștiința deplasării petrecute în vremurile noastre cu și în *teoria* metaforei (în sens strict, restrâns). Elaborarea, după măsura sa proprie, a sensului mișcării istorico-destinale prin care „acum” – în istoria ființei⁶³ – metaforicul pare să advină în „proprietatea” sa reclamă sesizarea faptului că deplasarea în cauză e în fond prinsă în, sau face parte dintr-o alta, a

⁶³ Pentru a nu se crede cumva că vorbesc în vag, să precizez că prin acest „acum” (în/din „istoria ființei”) am în vedere în mod precis „intervalul” de timp istorico-filosofic și cultural – căci nimic nu garantează că el va mai rămâne multă vreme deschis – în care se păstrează inteligibilă, aprehensibilă cu o anumită acuitate sau claritate, tocmai acea delimitare (sau delimitări, căci ele sunt plurale) a (le) metafizicului din gândire (ele desemnează deopotrivă încheieri/ închideri și desăvârșiri ale acestuia) pe care, începând cu Heidegger (și continuând cu urmașii lui „legitimi”), abia deconstrucția a făcut-o (sau le-a făcut) cu putință. Să fie scrisă (/ e). Într-o gândire-scriere (și redresiere) a lucrurilor lumii, ca și-n niște lecturi ale tradiției modurilor de a vorbi despre ele, dar și, nu mai puțin, a lizibilității (forme-de-lume a) lumii (ori, dimpotrivă, a blocării, a suspendării, a obstruării ori obliterării ei), care gândire-scriere e, totodată, și explorare, atestare a „anfractuozității”* adânc (și inexhaustibil, la drept vorbind) descris de inflexiunile multiple ale acelor „linii” (*grammé*) de demarcare pe care tocmai gestul gânditor al delimitării (adică, reușita lui) le strânge în fascicul.

* Termenul e al lui Granel, în *Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger...*, ed. cit.

cărei măsură este tocmai de luat. Aceea a deplasării, ba chiar a derivei și dispersiei necontrolate, incontroleabile – deci a diseminării – locurilor empirico-teoretice unde metaforicul metaforei e de (re)găsit ori, dimpotrivă, de unde *ea*, în formele și modurile ei deja știute (clasate, interogate, analizate, dezbătute), *se retrage*⁶⁴, iar meta(-)foricul, cu sau mai degrabă „fără metaforă” (degajat, de-gajat, dez-ipotecat de ea, de ipotecile a două milenii de metafizică, și dezangajat din ea), *se retrasează* și altminteri decât ca efect de sens secund, „alegoric” ori „supraordonat”. Și unde oare s-ar putea petrece asta dacă nu în urmele, simptomele și semnele, în incizele lizibile, în fine, în figurile manifeste ale înscrierii lui în Real: ceea ce – nici subiectiv, nici obiectiv (și nici măcar intersubiectiv); nici pe deplin conștient și voluntar, dar nici cu totul inconștient ori mașinal; nici silențios, inaudibil, dar nici strigat în gura mare; nici făcut, ca atare și-n întregime, de către om, dar nici fără ca el să nu fi pus neconținut mâna; nici individual, nici pur și simplu colectiv (ci pe o limită împrejmuitoare și instituindu-le, învăluit, pe amândouă); în fine, nici cu totul scufundat în lume și nici în afara ei, ci mai degrabă la curbura ei – se încăpățânează să insiste, „ireductibil”, și să reziste – fie și prin derobare, sustragere, desistare – la transformarea sa în simbolic și/sau imaginar. Aceasta ar fi, atunci, una dintre condițiile indispensabile (și oarecum presante) pentru ca, părăsind pur și simplu calea unei metaforologii, fie ea și onto-hermeneutice⁶⁵, și angajându-ne, în schimb, într-o măsură încă și mai apăsată, pe piste mai puțin explorate ale unui fel de lectură onto-gramatologică (*i.e.* a ceea ce „ființa însăși” (în)scrie, de departe, „în” „ea însăși”..., și care nu e lipsită de tensiuni, ba chiar *polémos* cu cea dintâi⁶⁶), să putem aborda – adică, să putem descifra și gândi, la propriu – și *alte figuri*, în speță *ale lumii*, îndeosebi contemporane, decât acelea pe care poezii le-au putut, ei dintotdeauna, zămisli. Ceea ce ar implica, principial, posibilitatea să existe – o „erezie” doar pentru o înțelegere insuficientă, „scurtă”, a deconstrucției ca „(neo)structuralism” semiologic – ceva descriptibil/ definisabil conceptual drept *figurație gramatologică*, de discernut în chiar mărcile și turnurile unei (sau ale mai multor) scrieri-scriituri teoretice (și chiar teoretico-politice), deci nu artistice, nici poetice ca gen (și nici măcar „artiste”, ca intenție), care să poată fi caracterizate,

⁶⁴ Cf. J. Derrida, *Le retrait de la métaphore*, in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 63–93.

⁶⁵ Cf. *supra*, n. 37.

⁶⁶ Iată, sumar indicate, niște puncte de intrare imediată în zona diferendului dintre deconstrucție și hermeneutică. Întâi și-ntâi, declarația expresă și directă a lui Heidegger însuși (într-o scrisoare din 1973 către O. Pöggeler) cum că „filosofia hermeneutică, asta e afacerea lui Gadamer” (și deci mai puțin sau chiar deloc a lui proprie) (*apud* J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. A Biography*, Yale University Press, New Haven, 2003, p. 5). Apoi, câteva scrieri care-l explorează: Jean Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, Éd. du CNRS, Paris, 1977; J.-L. Nancy, *Le partage des voix*, deja citată; în sfârșit, H.-G. Gadamer însuși, cu articolul *Destrucție și deconstrucție*, in *Adevăr și metodă*, București, Edit. Teora, 2001, p. 619–627; cât privește „non-dialogul” în care a constatat „întâlnirea” de la Institutul Goethe de la Paris în 1981 între Gadamer și Derrida, a se vedea Diane P. Michelfelder și Richard E. Palmer (ed.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany, SUNY, 1989.

fără metaforă (nici în scriitura însăși, nici în lectura ei), drept (onto-)figurală (*le*)⁶⁷. Este ceea ce, în cele ce precedă, sub titlul tematic-conceptual de onto-tropologie (și nu doar sub unghiul conținutului său tetic, ci și al efectelor ori constrângerilor sale scripturale – de exemplu, dublul registru constant al înscrierii argumentului pe verticala paginii), a fost deja implicat constant.

⁶⁷ Mi s-a întâmplat să pot sesiza și semna eu însumi, cu ocazia traducerilor (lecturi scrise/tran(s)-scrise într-o altă limbă, în fond) din textele filosofice ale deconstrucției, câte un eșantion de astfel de scriitură. Cf., de exemplu, Gérard Granel, *Despre Universitate*, Cluj, Idea, 2002, p. 95 și nota trad. nr. 46. Sau, de asemenea, p. 50–55, unde, într-o lectură de azi, și pentru zilele noastre, a unor concepte marxiste propriu-zise (proletar, producție, clasă, scindare în clase, apropiere a, respectiv privare-deposedare de „partea proprie” în raport cu întregul), Granel este în stare să arate cum, într-un fel, acestea se încarcă, ce-i drept, datorită decalajului istorico-soci(et)al, de o anumită metaforicitate (în/la utilizarea lor descriptivă „literală” la realitățile de acum), dar că, tocmai prin ceea ce el numește „*le bougé du texte*” (p. 50 și n. trad. nr. 6: un fel de re-fracție a inteligibilității lui la „suprafața” prezentului, o răsfrângere a înțelesului a ceea ce el, textul, a scris, antrenată la rândul ei, și ea, de mișcarea istorică generală a lumii), asta activează și intensifică meta-foricul din concept(e) – „ceea ce e conceptiv dintr-un concept” (atunci când el e unul veritabil) –, însă de o așa manieră încât logicitatea profundă a ceea ce e (de) gândit prin el(e), respectiv articularea lor într-un ansamblu prin textul teoretic, ajunge, de fapt, să fie adevărată suplimentar, excidentar, și astfel incarnată realmente de sensul istoric de evoluție al lucrurilor însele. Cele pe care ele, conceptele, sunt încă chemate să le descrie, la propriu, în proprietatea lor. Acestea din urmă „redevin *revelatori* (în sens fotografic) și *analizori*” (p. 50 – subl. în text).