

Радомир Виденовић¹
Универзитет у Нишу,
Филозофски факултет

УДК 1:81
Прегледни рад
Примљено: 08. 04. 2014.

О МЕТАФОРИЧНОСТИ (ФИЛОСОФСКОГ) ЈЕЗИКА

Апстракт: Однос филозофије и језика и место језика у оквирима филозофије је једно од најважнијих питања савремене филозофије. Језик је оруђе и средство. Да ли језик може исказати истину и да ли може допринети да се схвате човек и његов свет?

Језик свакодневице је непоуздан, често конфузан и недоследан, па и неадекватан. Поетски језик, у покушају да дохвати суштину самог језика, је вишесмислен, (намерно) недоречен, метафоричан.

Показује се да је и филозофски језик, наизглед неочекивано – такође метафоричан, како показује Жак Дерида:

„Увек када реторика дефинише метафору, она подразумева не само једну филозофију, већ појмовну мрежу у којој се та филозофија уобличава. Свака нит у тој мрежи при том прави још један обрт, рекли бисмо метафору када тај појам не би био превише изведен. Дефинисано је, значи, уплетено у оно што одређује дефиницију.“

Кључне речи: логос, метафора, филозофија, писмо.

(Да ли?) „на почетку беше реч...“

Да ли је језик заиста извор стваралаштва, како кажу Платон, *Библија*, Плотин и многи мистици Истока и Запада?

Језик је на почетку (и на крају?!) филозофије: „Филозоф је ухваћен у мреже језика“ (Ниче).

Филозофија свој пут започиње проблемом језика, да ли га и завршава?

Зато је однос филозофије и језика и место језика у оквирима филозофије једно од најважнијих питања савремених филозофских истраживања.

Да ли се из суштине језика може разумети суштина човека, његов однос према свету и сам тај свет?

У изучавању језика на делу се преплићу и премрежавају: лингвистика, филозофија, филозофија језика, логика, граматика, граматологија, херменеутика, реторика... па чак и геометрија (!).²

¹ radomir.videnovic@filfak.ni.ac.rs

² Наравно, посредно, са радовима Декарта, Паскала и других. Декарт је својим методом прорачунавања геометријских величина и односа алгебарским путем изразио доминацију геометријског мишљења епохе рационализма, које је постало узор свих наука тог времена. И

Од многих математичара у философији (или, обрнуто?), за тему коју разма-трамо, нарочито су важни Расл и Вајтхед и њихово утврђивање логичких принципа математичког мишљења. Проучавајући проблем антиномије или парадокса класа, они су, свако од њих посебно, нашли његову праву формулацију као „*class that does not belong to itself*“. Поставља се питање: постоји ли нека класа која обухвата све класе? Проблем је у неодвојивости нашег мишљења од језика. Наиме, језик којим говоримо о језику, не може бити исти језик о ком се говори. Јавља се проблем метајезика. То је проблем са којим се среће и Жак Дерида – ако је језик метафоричан може ли постојати метафора која би обухватала све метафоре?

Језик је оруђе и средство. Али, језик је немоћан да у потпуности искаже истину, философско знање се не може адекватно и потпуно исказати речима. У усменом разговору некако је и могуће саговорника водити ка истини, али написани философски текст, ипак, није философија и философија није само оно што се преноси речима.

Говорећи о философији и о путевима и степенима сазнања, Платон, у *Седмом писму*, каже: „У најмању руку, не постоји мој спис о томе нити ће га икада бити, јер то никако није могуће, као друге науке, исказати помоћу речи, него се оно услед дугог друговања са самим предметом и захваљујући саживљавању са њим изненада појави у души као што из искресане варнице бљесне светлост, и одмах сама од себе расте.

Стога се ниједан разуман човек неће никада усудити да своје мисли повери једном таквом инструменту, нарочито не једном тако непроменљивом као што је писани текст.“

Дерида цитира Ничеа, на почетку *Грамматологије*:
„Сократ, онај који не пише.“

Писмо је реч која се изродила, каже Мишчевић. „Тамо где дијалог сеје семе знања и увида, писмо је у најбољем случају само игра“ (1, 1981 – 96).

Платон писање упоређује са Адонисовим вртовима: као што при обреди-ма у част Адониса, жене саде мирођије и излажу их за време пасјих врућина на крововима кућа, да би одједном процвале, дозреle и увенуле, тако и философски писац сеје црно мастило из којег ничу немоћне речи.

У свакодневном говору реч утиче на саговорника, али исто тако може да скрене под различитим утицајима, као у магнетном пољу.³ Тиме се показује несводљивост језика и исказаног.

Уметнички, поетски језик покушава да дохвати суштину језика; да дође до исконског и првобитног у језику. Како? „...Додирујући оно неправилно и алогичко у језику: риму и ритам, хомофонију, асонанцу и алитерацију, игру звука, све оно што бисмо, проширујући значење једног старог израза, могли назвати 'исторечношћу'...“ Лажност, притом, не говори против поетског, већ га легитимише као место у коме се потврђује стварност језика (1, 1981 – 27).

Паскал каже да се логика учи управо из геометрије.

³ Критиком језика у смислу инадекватације обичног језика за изражавање рационалних мисли бавили су се логички позитивисти: Витгенштајн, Карнап, Висдом, Ејер и други.

Ако је обични, свакодневни језик често конфузан и недоследан, па и неадекватан, како би рекао Остин, а поетски језик не може да буде недвосмислен (такав захтев би поставио Мур), како да одговоримо на питање „шта је философија језика?“. Овде се крећемо у оквирима две врсте дефиниција:

1. Философија језика је философска дисциплина која проучава језик;
2. Философија језика настоји да схвати и одреди суштину језика.

На јужнословенским просторима, прво гледиште заступа Ненад Мишчевић, а друго Мухамед Филиповић (2, 1987). Разлика у приступима се види већ и из изворишта: за Мишчевића, то је Платонов дијалог Федар, а за Филиповића – Кратил и Филеб.

У Федру, Сократ поставља питање – „шта треба да зна онај ко жели да добро говори и каквим средствима се постиже такав говор. Произлази да је говор вођење душе помоћу *логоса*. Говорник треба да зна да покаже, открије или, по потреби, да сакрије сличности и врсте ствари, а за то је потребно знање разлика. Код Дериде ово постаје нарочито значајно.

У свим културама, језик је веома важан елемент унутрашње изградње и повезаности, као и средство утицаја, верско и културно, политичко и економско. Од открића писма у Кини и Египту (пре 6000 година) и у Феникији (пре 3000 година), оно постаје најмоћније средство утицаја и изучавања се крећу у том правцу. Општа карактеристика свих теорија језика у античко доба, у Кини, Индији, Египту и Хеладима је тежња за утврђивањем и прописивањем правила за употребу језика. У античкој хеленској философији, мисао о језику утемељују Хераклит, Платон и Аристотел, у средњовековној је настављају номиналисти и реалисти, а затим Френсис Бекон, Декарт, Лајбниц, затим Класична немачка идеалистичка философија, позитивизам, Маркс, Ниче, Хајдегер, Хусерл, Витгенштајн, Хумболт, Чомски, Де Сосир...

„Човек одмах примећује да способност говора у себи садржи и чува, носи ону сабраност ствари, која је касније названа, можда и неадекватно, мисао“ (2, 1987 – 57).

Хераклитова и Парменидова философија су у вези са поетским, а Платон и Аристотел проглашавају њихов језик тамним и бесмисленим, са становишта појмовног језика. Логос сви слушају, али ко га може чути; људи као да се разликују са логосом иако га сви имају, а он је оно што се може исказати – све у једном и једно у свему. Језик је двосмислен. „Чути логос значи препознати многострукост истине у разноврсности смисла“ (2, 1987 – 93).

Наивна су она тумачења према којима су, у почецима грчке философије, мишљење и језик обједињени и јединствени. Управо језик Хераклита, његово играње језиком претпоставља једно диференцирано схватање језика и значења. У логосу је језик и његова многозначност.

Хераклит је увидео да је у језику садржано оно што је у постојећем заједничко, оно што сабира – логос. То је истинита или лажна реч, говор. Реч је кључ смисла, па тиме и ствари.

Логос је кључни појам хеленске, а посебно Хераклитове философије. Етимологија почиње речју *λεγο*, што значи бројати, куповати, брати... (2, 1987 – 88). Од ње иду многе изведенице, међу којима и *логос* – реч, говор, ум, закон...

После Хајдегера, који је указао на иницијални и принципијелни значај Хераклитове мисли, створена су разна етимолошка тумачења ове речи толико важне у европској мисли.

Хераклит открива оно најбитније у језику: он у себи сабира мноштво и при том влада том сабраношћу ствари, појава и догађаја.

Логос се доводи у везу са *λεγεῖν*, што значи жњети, сабирати. То је везивање, спајање нечега што је расуто, распадно, а сада се повезује у једно. Одатле се развија значење – закон, слово, реч. Управо реч, под једним именом сабира, обухвата мноштво појава. Од сабирања се долази до сабраности као уређености, смисла и значења.

Дерида се пита: „Шта је логос као метафора?“ и каже да већ опозиција смисла (означеног) и чула (чулног означитеља) показује да се ради о метафори која се провлачи кроз целу историју философије (3, 1990 – 30). Наравно, и многа различита значења указују на то.

Логосом означавамо и именовање, апелацију и античка мисао кроз теорију именовања обухвата све касније проблеме философије језика. Значи, однос ствари, речи, смисла, значења и праксе, дело је процес давања имена, именовање.

Најкомплетнију теорију именовања изложио је Платон у дијалозима Кратил и Филеб. Платон се пита о природи језика и покушава да одговори откуда, како речи, језик има својство да означава ствари и како и по чему препознајемо таква значења.

На питање „шта је језик по себи?“, Платон поставља две супротне тезе:

1. Речи и ствари нераздвајно су повезане и то независно од човека и његове мисаоне или неке друге делатности.
2. Речи и ствари немају никакву међусобну везу, већ ту везу успостављају људи арбитарно и по договору, без претпостављања било какве везе међу њима.

Између речи и ствари постоји само веза знака и означеног, а свака реч претпоставља и означеност и означитеља, процес означавања. Речи и ствари међусобно су повезане само преко људске радне, стваралачке делатности, у коју спада и делатност именовања.

Да ли сваки човек именује и да ли се то чини увек и у свим околностима и условима? Према Платону, то није могуће и чак би изазвало неред и хаос и комуникација међу људима би била доведена у питање. Због тога, именују, имена дају само изузетни, посебни људи. Само права имена омогућују праву праксу свим људима. Погрешна пракса произлази из погрешних имена зато што су повезана лошим, погрешним значењем које не открива већ сакрива. Погрешним именовањем могу се изазвати и велике несреће.

И Конфучије каже да је „језик резултат именовања и основни посредник између људских дела и света“. Исто тако он каже да постоје речи које „обавезују оно што је у њима речено“ и то је обавезивање вишеструко. Од лажних речи не може настати акт (чин, дело), зато што ствари реагују на своје име и одговарају му, каже Конфучије.

Старе културе су схватиле да је човек обавезан на праве и истините (Платон: добре и истините) речи и на правилну употребу речи. О томе говори и библијски текст о Генези, према коме реч покреће дело: „На почетку беше реч и Господ беше реч и реч беше дело.“

М. Филиповић указује да библијски текст, нарочито у Књизи постања, кореспондира са Конфучијевим ставовима и каже: „Овај текст показује како је библијска старозаветна мисао „И Бог рече нека буде земља...“ постала основа хришћанског схватања и стваралачка снага речи, односно језика“ (2, 1987 – 106).

Ко именује ствари? У Филебу, Платон спомиње легенду о Тоту, египатском богу писма (који одговара Хермесу). Тот је измислио писмо и научио људе да се служе њим. Он је открио да се језик јавља као целина, али да се она састоји од делова. То је основа писма. Речи се увек јављају као целина и само тако имају значење, али су и оне само део неког ширег и обухватнијег говора од којег добијају своје значење. Тот је увидео да постоје вокали и консонанти, као и неки други звуци који не припадају говору. Установио је и вештину коју је назвао граматиком и која је повезивала гласове у јединство. Према Тоту, писмо је представљање значења речи и гласовних елемената у сликама.

„У идеографским писмима се представљају појмови и највише групе гласова, док се у фонетском представљају изоловани гласови,“ каже Филиповић (2, 1987 – 110).

Платон заступа теорију језика која анализира звуке и звучну, гласовну структуру језика и проучава елементарне звуковне јединице говора. Касније, наследник овог правца мишљења је Хумболт. Он схвата језик као израз живе стваралачке снаге духа.. Језик је друштвена, а не природна појава. Основна идеја је – језик је делатност духа и мишљења и на њему је печат материје. Разлике у језицима настају због разлика у духовној структури народа. Разлике су услов за обогаћивање и усавршавање језика приликом узајамних утицаја. Језик утиче на човека и условљава његову мисаону и стваралачку снагу, језик је жив процес, његова делатност је универзална и зависи од напредовања сазнања, а сам језик се развија као природни организам.

Аристотел проучава језик у вези са мишљењем, зато што, како мисли, они функционишу на исти начин и према истим законима. Аристотелов приступ је граматички: *γραμματικὴ τέχνη* или *ars grammatica* је вештина употребе писаног језика. У *Органону*, он каже да су „речи, изрази звуцима, само симболи онога што је представљено у души, док су слова само симболи речи“: Своју граматичку теорију Аристотел излаже у *Поетици*, где каже: „У сваком смисаоном исказу налазе се следећи делови: елемент, слог, везник, име, глагол, члан, падеж, реченица.“ Елемент је фонема, слог је слог у данашњем смислу, име, глагол и падеж су изложени у спису *О тумачењу*, реченица је основна синтактичка и логичка категорија и Аристотел је назива исказом, а у логичком контексту и ставом (2, 1987 – 119).

Аристотел поистовећује језик са говором, а говор схвата као рационалан израз за односе међу стварима и тражи њихове елементе, а језик истражује

у вези са његовом улогом у изражавању рационалности бића. У *Органону*, у *Софистичким побијањима*, Аристотел разматра следеће особине језика: амбиваленцију, многозначност, измештање значења.

Рационализам је важан за нашу тему: и због покушаја да се изгради строго формалан, формализиран, вештачки језик, при чему се види и утицај геометрије, а и као идеја коју Дерида жестоко критикује – *логоцентризам*: „Метафизика – бела митологија која сабира и рефлектује културу Запада: бели човек узима сопствену индоевропску митологију, свој *λογος*, *μῦθος* сопственог идиома, као образац онога што он још сме да назове Разумом“, каже Дерида (3, 1990 – 13).

Декарт је предлагао да се створи један философски језик који би имао одређени број појмова и где би били одређени њихови односи. Тако би било могуће да се, према одређеном алгоритму, увек добију закључци из свег могућег садржаја тих појмова, а закључци би били гарантовани философским карактером језика.

И Лајбниц у спису *Mathesis universalis* развија идеју о једном вештачком језику. У делу *De arte Combinatoria* говори о знацима којима би се могли служити сви народи. Тај вештачки језик би морао бити најближи математичким и логичким законима. Лајбницове идеје су основа симболичке логике.

Мишљење и језик су у ствари битно конкретни и утемељени у чулности, иако се та чулност превазилази, јер се у чулној основи већ налази и натчулни, апстрактни момент. Између језика и мишљења постоји и јединство и разлика, као између језика и говора, значења и знака, синхроније и дијахроније, апстракције и конкретизације...

Ако сматрамо да је језик примаран (генетички или логички) у односу на мисао, онда је граматика примарна у односу на логику, логика се изводи из граматике.

И геометрија утиче на граматичка схватања. Она своје истине демонстрира као очигледне – оне су интуитивно схватљиве и зато могу бити општи модел мишљења.

Тако се логика и граматика *Port Royal* налази на овим позицијама, а основне идеје су:

1. језик је производ мишљења и служи за изражавање мисли;
2. мисао је по својој природи рационална, значи, и језик је нужно рационалан;
3. мисао је општа, универзална, значи и граматика мора бити таква.

Представници *Port Royal* заправо и нису били граматичари у смислу *ars grammaticae*, већ философи језика и значајни су за развој ове дисциплине.

Да споменемо овде и Чомског који сматра да језик има рационалну структуру, односно човек ту структуру препознаје и њом се користи према неким урођеним склоностима.

Позитивизам и марксизам се негаторски односе према дотадашњој философској традицији и према философији уопште, а Кјеркегор, Ниче, Јасперс, Хајдегер, Сартр урушавају језик дотадашње философије.

Позитивизам схвата језик као скуп искуствених, чулно-акустичких и визуелно-графичких позитивних факата датих нашем сазнању. Са позитивизмом, философија доживљава трансформацију у лингвистику. Од науке о језику писаних докумената и традиције постаје наука – општа и специјална – о језику као средству комуникације.

Систем не производи језичке факте, већ ти факти стварају језички систем. Тезе нове лингвистике развија Фердинанд де Сосир (2, 1987 – 215). Његова лингвистика се разликује од свих других школа пре њега зато што обједињује граматичке, филолошке и лингвистичке аспекте и омогућава да се језик разматра уопштено, али и са његових различитих аспеката, чиме је лингвистика постала општа наука.

Позитивизам сматра да се о свету као целини не може исказати никаква истина. Његов став је антифилософски: према позитивизму, философија се не суочава са истинским, стварним проблемима.

„Философија се критикује радикално, у корену, као секуларизована теологија нашег времена, апологија стварности, која је свој предмет, Бога, само заменила некаквим општим принципом метафизике“ (2, 1987 – 198).

При разматрању доприноса марксизма, треба нешто рећи о читању и тумачењу. Тумачење је дело система, затвореност, а читање је отвореност, стварни дијалог. Много аутора, тумачећи Маркса и Лењина, полази само од њихових коначних резултата, одбацујући, као неважан и успутни, начин и пут којим су дошли до решења. Али, једно специфично читање (Лењин: „материјалистичко“) претходи сваком Марксовом делу.

„Читање је место судара између читаног текста и текста који интерпретирамо, судар чији процес, док се збива, већ указује ван себе на неки други текст у који се уписује читање и његово материјално, интертекстуално пулсирање“ (4, 1978 – 45).

Што се тиче метафоре у читању Маркса, Дерида ово питање анализира на више места и указује на Алтисеа и на друге ауторе, и каже: „У *Свескама* о Хегеловој дијалектици, Лењин дефинише однос Маркса према Хегелу као „наглавачки“, али исто тако и као „одсецање“; (Хегелов систем је „скраћен“ за све оно што у њему влада: Апсолут, Идеја, Бог итд.) (3, 1990 – 84).

Иначе, Алтисеа из психоанализе, из Лаканове верзије Фројда, узима несвесно као језик. Значи при читању, у тексту треба тражити потиснуто, несвесно, друго.

„Читати значи читати маргине и из њих“ (4, 1978 – 47).

У хаику поезији белине говоре, оно не(до)речено тако се подразумева прећутно, ћутећи.

У говорном језику и *паузе* говоре, у ствари, оне носе истинску вредност говора.

У Граматологији, Дерида каже да *зато што почињемо да пишемо, да пишемо другачије, ми морамо поново да читамо.*

Када читамо Кјеркегора, Ничеа, Јасперса, Хајдегера... видљиво је њихово настојање да се пређу логичке границе које је поставила философија од Декар-

та до Хегела. У својој одбрани индивидуе, Кјеркегор се супротставља диктатури ума коју врши сазнајни субјект апсолутизирањем општег и апстрактног у односу на појединачно.

Философија језика проучава човека као *animal symbolicum*; човек је биће које се служи језиком и одређено је језиком.

Европска философија је одређена Платоновом замисли о истинитом говору који као монолог и дијалог води душу ка сазнању.

Хајдегер зато каже: „Али језик је монолог. То значи две ствари: сам језик је оно што заиста говори. И он говори усамљен. Али усамљен може да буде само онај ко није сам, значи није одвојен, појединачан, без било каквог односа. У усамљености управо мањак заједништва постаје најчвршћи однос према њему“ (1, 1981 – 67).

Ко је субјект комуницирања? У функционисању језика субјект ишчезава, како каже Хајдегер, онеме „ЈА“ је „одзвонило“ тиме што га је неко чуо.

У том смислу, Дерида као мото наводи Хусерлове речи из *Logische Untersuchungen*: „Када читамо реч „ја“, а да не знамо ко ју је написао, онда имамо реч која, ако већ није лишена значења, онда бар реч која је страна свом нормалном значењу“ (5, 1989 – 7).

Зато што у језику постоји за другог, заступљеност субјекта у језику је двосмислена и первертирана. Мишчевић објашњава да је наша реч „заступа“ имала значење „смета“, стоји некеме на путу; исто тако и: ступица (1, 1981 – 24).

У свакој речи, према Гадамеру, присутна је целина смисла, али као неисказана. Херменеутички круг је бесконачан, смисао је неисцрпан.

Језик је универзални медиум, посредник између приказа, приказаног и тумачења.

„Језик је биће које се може разумети. Свој сопствени универсализам херменеутички феномен овде истовремено пребацује на структуру схваћеног бића, с тим што га у једном универзалном смислу одређује као језик, а свој однос према ономе што бивствује као интерпретацију“ (6, 1989 – 172).

„Херменеутика, теорија означитеља и теорија текста (граматологија) указују, свака на свој начин, на ову дистанцу, на алтеритет латентан сваком говорењу и тексту“ (1, 1981 – 87).

Шта значи то да је означено, смисао, појам одређен као систем разлика? У *La Différance*, Дерида каже:

„...Означени појам никада није присутан у себи самом, у самодовољној присутности која би упућивала на саму себе. Сваки појам начелно и битно је уписан у неки ланац или систем који упућује на неки други појам, захваљујући системској игри разлика. Таква игра више није једноставно појам већ могућност појамности, појмовног процеса и система уопште“ (1, 1981 – 63).

Мисао нам није доступна изван језика.

У оваквој ситуацији, јазик је вреднован само према својој способности да открива, да чини присутним оно што се налази у његовом бићу. Зато Дерида ствара термин „логоцентризам“ у ком језик има централно место, али он је

слика и медијум нечега што га надилази и утемељује: Идеје, Духа, Бића. Однос између приказане стварности и приказа је кључан. Гадамер каже да уметничко дело, на пример, слика, није знак, зато што знак функционише указујући на означено, али тако што га не презентује, док слика свој предмет чини присутним.

„Реч и слика нису само допунске илустрације, већ омогућују да оно што показују, тиме буде сасвим оно што јесте“ (6, 1989 – 215).

Мерло-Понти упоређује сликарство са језиком ћутања. Оно тражи један споразум који се прећутно подразумева. Слика увек нешто казује, али нешто остаје и неказано. Слика и њен језик су сиромашнији, али и богатији од света и његовог језика. И Витгенштајн каже да је свет – *моја слика света*. И он, када говори о језику, говори и о ћутању.

Жак Дерида сликарству посвећује посебну књигу. (Књигу?! Не, текст. Јер по њему, књига као израз логоса, присутности, не одговара модерном искуству.) Ради се о делу *Истина у сликарству*, или, како каже аутор, „истини слике“ (што су у ствари Сезанове речи упућене Е. Бернару), где развија методологију коју је већ примењивао на структуру писма (*L'écriture*). Наиме, у *Гласу и феномену*, Дерида даје минималну дефиницију писма: „...текући назив за знаке који функционишу насупрот потпуној одсутности субјекта, преко његове смрти“ (5, 1989 – 104). Да ли се оваква минимална дефиниција може дати за сликарство?

Писмо је друго име разлике и заборав. Оно је са друге стране истине и лажи. Разлика је већ затечена:

„Уметничким делом ми смо увек затечени. Ова структура „увек већ“ (*toujours – déjà, ja schon*) нема карактер формалне структуре, већ сама, поново увек већ, учествује у презентацији означеног“ (7, 1979 – 286).

Ако ово „увек већ“ потпуно важи, онда се губи изворност и долази у питање херменеутички став. Зато Дерида решење налази у ставу неодлучивости (*indécidabilité*): ни истинити ни лажно.

„Разликовање ... није нешто што долази споља. Недостатак није нешто допунско, већ делатно *a priori*. Отуда игра замена и надокнада, али се никада не долази до онога 'први пут'. То се не може реконструисати, поновно успоставити, нити му се иде у сусрет“ (7, 1989 – 286).

Ако „природа воли да се скрива“ и само (нам) даје знаке, ако ми и превише тежимо да је разоткријемо скидајући јој велове, маске – шта ако су иза велова... опет велови?... шта ако нема краја скидању маски, ако истина има више лица, ако она, како сматра Лакан, као заводница стоји између нас и реалности – *la seduction de la verite* (заводљивост истине), каже он, али и додаје: „*la chere petite soeur de l' impuissance* (драга сестрица немоћи).

У бескрајној игри симулирања, претварања, израња моћ лажног.

Не постоји предтекст дела-текста.

Све је у тексту.

Il n y a pas de vrai sens d un texte (П. Валери).

Хајдегер такође каже да се дело мора ослободити од стега *мимесиса*, из круга адекватације, кореспонденције.

Дерида иде и даље, па сматра да се дело мора ослободити и из домена истине као разоткривања, откривања. Дело је изворни фантазам, двојност без идентитета.

„Све почиње репродукцијом“, каже Дерида у *Писму и разлици*.

(Зар) оригинал не постоји?!

Постоји једна јапанска прича о фалсификатору:

Искусни фалсификатор слика много је слушао о последњем ремек-делу великог мајстора Хокусаија – Снег на планини Фуџи“. Али, то дело нико није видео, па ни фалсификатор. Зато је, у тренуцима надахнућа, фалсификатор насликао ту чудену слику.

А Хокусаи? Он никада није ни стигао да наслика то своје дело које се данас сматра врхунским дометом у јапанском сликарству.

Тако је „анонимни фалсификатор допунио дело Хокусаија, не знајући ни сам шта чини...

Надахнуће лажним, а не лажно надахнуће? И онда је и само тражење истине већ лаж.⁴

Као сликарство – и литература:

Литерарно писмо је „имитирање које ништа не имитира“, копија без модела, „референција без референта“, знак без означеног.

Разградња метафизичког мишљења започиње управо деструкцијом појма знака.

Дерида каже: „Ја овде следим консеквенце онога што већ дуго времена, пре него што сам дошао до сликарства, називам *зачетком* (l'entame) извора: оно што се отвара неким трагом, а не почиње.“

Значи, говорећи о сликарству, Дерида говори о ономе око, околи (autour) и уједно показује да је наше виђење сликарства одређено традиционалном метафизичком структуром говора у којој доминира однос означитељ–означено.

Традиционална филозофска питања – „шта је уметност?, „шта је лепо?“, односно Кантову *Критику моћи суђења*, Дерида разматра у тексту који назива „Парергон“. Као и наслов, тако је и сам текст графички измештен: белине играју са одштампаним текстом. Парергон није ни оно унутрашње ни оно спољашње дела (εργον).

„Овим Дерида настоји да сруши митологију онога што се назива унутрашњим језгром, суштином, идентитетом дела с једне, и такозваних пратећих периферних елемената, с друге стране, митологију идеалитета дела и начина његовог постојања, не плашећи се при том крајњег релативизма“ (7, 1979 – 288).

У делу *Успостављање истине слике*, Дерида говори о једном бизарном детаљу: Ван Гоговим ципелама. Кроз ту анализу он оспорава миметичко схватање уметничког дела и покушај реституције истине слике. Дерида сматра да се *сама ствар увек скрива*. Али, да ли она сама има стратегију скривања?

Постоји видљива ивица, руб, рам и „централни фантом“ од „којег почињемо да фасцинирамо“. Дерида предлаже да овај глагол употребимо непрелазно,

⁴ Причу о фалсификатору казује Јовица Аћин у књизи *Поетика кривотворења*, Светови, Нови Сад, 1991. – одмах на почетку. Међутим, занимљиво је да, како каже, такве приче у Јапану – нема!

као и када кажемо – „халуцинирамо“. „Супротно Хусерловим уверењима, поглед не може да се заустави и да ту остане... колико год тренутак био кратак. Није ли то место где се рађа спекулација?“ (7, 1979 – 289).

Језик сликарства нас приближава језику уопште, па тако и језику филозофије.

У историји сликарства постоји историја слепила и на то је циљао Дерида када је осмишљавао изложбу у Лувру, крајем 1990. и почетком 1991. године, под називом *Мемоари слепца* (*Memoires d'aveugle*). Метафорички, ради се о слепилу онога што црта, слика, нарочито ако приказује себе...

За Дерида, оно што је видео у слепилу истовремено је део његовог слепачког ауторитета онога што се од себе никада не може видети. Отуда, поднаслов изложбе је симптоматски: Аутопортрет и друге руине!“ (4, 1978 – 168).

У језику постоји аналогна појава. Наиме, руски лингвист Поливанов обрдио је врло интересантан и значајан феномен, за који је француски славист Робел предложио назив „фонолошка глувоћа“ (*surdite phonologique*). Поливанов сматра да фонолошки систем матерњег језика одређује регистровање звукова неког страног језика и даје следећи пример: један Азербејџанац, образован, писац, који пише и говори руски, изговара „кињига“ уместо „књига“, зато што је у турским језицима груписање два консонанта неприродно. И Јапанац би уместо „драма“ рекао „дорамa“. И не само што би тако рекли већ би тако и – чули.

„Аналогно фонолошкој глувоћи постоји и идеолошка, или још шире – *метафизичка глувоћа*. Метафизика је својеврсни матерњи језик западњачког мишљења“ (4, 1978 – 22).

Метафизика (филозофија као метафизика) и језик су блиски и сродни, али несамерљиви.

Филозофско проучавање језика је увек било, пре свега, интересовање филозофије за сопствени језик.

„Филозофија треба да дозволи свом језику да је доведе у питање, да се у њој самој отвори простор за другачији вид говорења,“ каже Хајдегер.

Да ли се метафора налази у филозофским речницима? Да:

„Метафора (грч. *metaphora* = пренесен израз), у реторици сликовит израз, реч у пренесеном значењу које иначе није њен обични или прави смисао. Метафора се обично употребљава за живље приказивање неке ствари, а најчешће се њоме апстрактне ствари замењују конкретним, нпр 'рана' уместо 'бол'. Према томе је метафора увек неко скраћено поређење. Ако се протеже на више предмета, онда се то зове алегорија.“⁵

⁵ *Филозофски рјечник*, у редакцији Владимира Филиповића, Накладни завод Матице хрватске, Загреб, 1984, стр. 208.

1. а) Према другим речницима:

Троп (грч. --- лат. ---) преокрет, обрт, обртање, преношење речи из истинског, правог значења у неправо, облик поетских украса који мењају и облик и значење речи, код којих се и речи и

Дерида у *Белој митологији* каже: „Увек када реторика дефинише метафору, она подразумева не само једну философију, већ појмовну мрежу у којој се та философија уобличава. Свака нит у тој мрежи при том прави још један обрт, рекли бисмо метафору када тај појам не би био превише изведен. Дефинисано је значи уплетено у оно што одређује дефиницију“ (3, 1990 – 33).

Значи, метафора се често поистовећује са поетском сликом. И Аристотел говори о сликовној функцији метафоре, а према Цицерону, метафора се, пре свега, обраћа нашем виду.

Уз њену помоћ наше унутрашње око може боље да види ствари, а сликовни ефекти метафоре су „блесак“ и „рељефност“.

Поетска слика је везана и за подсвест и за свест, али је увек условљена чулношћу. Треба напоменути да осим визуелних, постоје и аудитивне, алфакторне, густаторне, тактилне, кинестетичке, органске, синтетичке слике.

Као посебан вид сагледавања стварности, слика се јавља прва, а затим „ураста“ у реч, па је зато „предјезичка“, али и „надјезичка“ (8, 1978 – 16).

Буквалне, дословне слике су изражене „језиком који мисли оно што казује“, за разлику од фигуративних слика, чији језички облик не значи оно што казује.“ (8, 1978 – 19).

Према Ричардсу, реч може истовремено бити и дословна и метафоричка, фигуративна (9, 1988 – 204).⁶

Метафора свој језик изражава посредно, а дословна слика непосредно. Али и метафора један свој предмет изражава непосредно, а други посредно, што значи да, као и свака фигура, у ствари изражава два предмета. Отуда и мишљење да у метафори „једна реч даје две идеје за једну“, како каже Џонсон (9, 1988 – 21).

Ричардс сматра да метафора није слика, јер у њој нисмо позвани да видимо (нешто), већ да (то) схватимо кроз метафорички доказ...“, односно, „метафора је међусобна веза мисли и трансакција између контекста“, значи, „мисао је метафорична“ (9, 1988 – 65, 88, 100).

реченице „преносе“ и добијају други смисао, па тако уместо обичне и мислене представе добијамо другу, живљу, очигледнију и лепшу.

У тропе спадају: *Метафора* (са алегијом и персонификацијом); *Метонимија* (са еуфемизмом и иронијом) и *Синегдоха* (са хиперболом и литотом).

Метафора (грч. --- преношење, пренос) поетска фигура у којој реч уместо свог првобитног значења добија друго, јер је говорник у свом духу упоредио два предмета, скраћено поређење у којем није изричито речено да треба да се пореди са неком другом, па је уместо речи која треба да се пореди дошла реч са којом се пореди. Метафора је сликовит израз, преносно значење, преносни смисао.

1. б) Мало нам говоре оваква одређења метафоре:

„Најфундаменталнији облик фигуративног језика“ (Хокс);

„Архетип целе књижевне уметности“ (Брукс);

„Краљица поезије, ваздух који нас окружује и без којег би умрли као мисаона бића“ (Г. де ла Волпе).

⁶ Дерида, у *Белој митологији*, страна 96, наводи Фонтанијеа: „Дословно је значење речи у буквалном смислу, речи схваћене у обичном говору, оно значење које пада на памет онима који разумеју језик.“

За М. Петровића, оно што је заједничко код метафоре је „нешто опште и апстрактно“ (10, 1967 – 70).⁷

На неки начин, метафора је слика која има двосмислен карактер, Можда зато Витгенштајн каже да је метафора „полувизуелна“ – „пола визуелног искуства, пола мисао“.

Али, између слике и предмета постоје различити степени блискости. „Слика постепено увлачи предмет у своју сферу“, али када се појави метафора „дух не треба да остане само у сфери слике: Слика треба да остане довољно нејасна „да би могла да се преноси на други предмет“ (8, 1978 – 26).

Дајући у прегледу разне дефиниције ове стилске фигуре, не можемо да занемаримо и саме почетке њеног дефинисања, те се морамо вратити и на Аристотелову дефиницију метафоре:

„Метафора је преношење израза с једног предмета на други, и то или с рода на врсту, или од врсте на род, или с врсте на врсту, или, најзад, на основу аналогије“ (11, 2002 – 91).

Према Ричардсу, „у најједноставнијој формулацији, када употребљавамо метафору, имамо две мисли за различите ствари, које делују заједно и које подржавају једну једину реч или фразу, чије значење је резултат њихове интеракције“ (9, 1988 – 70).

Обе дефиниције подразумевају два битна елемента метафоре: метафоричке термине и метафорички однос. Метафорички термини су „компаративни појмови“ или чланови метафоре. Код Ричардса, метафорички термини су „*tenor*“ (основна идеја, суштина; лат. *tenor*) и „*vehicle*“ (превозно средство; лат. *vehiculum*).

Ричардс јасно разликује значење (*meaning*) од суштине (*tenor*). Метафорички однос описује као: поређење, контраст, алегорија, јукстапозиција, идентичност, тензија, колизија, фузија.

Метафорички однос се најчешће заснива на аналогији и поређењу. Схватање метафоре може бити монистичко или дуалистичко. Дуалистичко признаје постојање двоструког предмета у метафори, а монистичко не дозвољава да метафора има однос повезан са њеним значењем.

Аристотел сматра највреднијом ону метафору која се остварује аналогично, јер она живље представља предмете нашем унутрашњем оку.

Према Цицерону, у метафори се одбацује блиско, а посеже се за удаљеним, а Бретон каже да што је већа раздаљина између „слике“ и „ствари“ коју „слика“ преноси – метафора је смелија.

Ричардс каже да је за метафору најкарактеристичније истовремено присуство и сличности и разлика у њој. Јер, „има мало метафора у којима разлике

⁷ Да ли је метафора омогућена неким математизмом којим се може интерпретирати језичко функционисање метафоре? Постављајући ово питање, М. Петровић Алас указује на феноменолошки значај метафоре. За њега, метафора је „пресликавање на основу сличности“ и каже да метафоричка природа нашег начина изражавања „отвара могућности да се ограниченим бројем елемената изрази бескрајно мноштво факата“ зато што метафора има бескрајно много конотација.

међу њеним члановима („tenor“ и „vehicle“) нису делотворне као и сличности“ и даје пример „пузања људи између неба и земље“, о којем размишља Хамлет у једном монологу. Ово илустровање, осветљавање положаја човека (пузањем црва) није остварено на основу сличности, него, пре свега, на основу разлика (9, 1988 – 103).

Али, вратимо се Аристотеловој дефиницији:

„Метафора (*metaphore*) је преношење (*epiphora*) израза (*onomatos*) са једног предмета на други (*allitriou*), и то с рода на врсту (*apo tou genous epi eidos*) или са врсте на род (*apo tou genous epi genos*) или са врсте на врсту (*apo tou eidos epi eidos*), или, коначно на основу аналогије (*e kata to analogon*).“

Због општости дефиниције, Аристотел је нападан и брањен и од старих аутора (Цицерон), али и у новије време.⁸ Дерида напомиње да је Аристотел први разматрао метафору као општи облик свих фигура речи, било да их *сadržују* или да представља њихову *економију* или да налази своју најбољу форму у аналогији према сразмери.

Иначе, метафора је увек била одређена као троп сличности; не, напросто између означитеља и означеног, него између два знака, где један означава другог. Због ове најопштије карактеристике могуће је да под окриље метафоре сакупимо све фигуре назване симболичким или аналогијским.⁹

Дерида даље показује да је Аристотелова дефиниција философска теза о метафори и истиче: „Она је исто тако и философски дискурс чија је цела површина одређена метафориком“ (3, 1990 – 34).

Дефиниција ствара такав систем интерпретације чији су чланови: *metaphora, mimesis, logos, phisis, phone, semainein, onoma*.

Аристотел обрађује метафору у оквирима теорије *lexis* (говорни чин, акт, изражавање, дикција, говорништво).¹⁰

Lexis је увек у вези са *dianoia* (мисао). Разлика између *dianoia* и *lexis* је у томе што *dianoia* није очигледна сама по себи. У вези са Аристотеловим схватањем трагедије, акт говорења сачињава суштину трагедије, зато што би требало да лик у трагедији може да каже и нешто друго од онога што мисли. *Lexis* и са њом метафора постоје у оној мери у којој *dianoia* није самоочигледна. Мисао још није у односу са метафором. Метафора постоји под претпоставком да се неким изразом исказује таква мисао која по себи остаје невидљива, скривена, латентна.

Дерида каже да је Ди Марсе био у искушењу да сасвим доследно и дословно следи Аристотела, дефинишући метафору као „фигуру којом се прено-

⁸ Дерида наводи мишљење Блера: „Аристотел узима реч метафора у ширем смислу, за сваку врсту пренесеног значења које се даје некој речи, као да се ставља целина уместо дела, род за врсту или врста за род“ (Ж. Дерида, *Бела митологија*, нав. издање, стр. 90).

⁹ Између симбола и метафоре има сличности и разлика. Значења метафоре су најчешће појединачни предмети, а значења симбола су општа. Метафора је слична симболу по томе што не може без концепта јер метафоре нема ако нема јасно дефинисаних поредбених појмова.

¹⁰ У *Поетској уметности и Реторици*, III књига.

си дословно значење имена. Са друге стране, Фонтаније тврди да сви типови речи могу дати повод за метафору“ (3, 1990 – 37).¹¹

И Ниче помера границе метафоричког толико да сваком фоничком исказу приписује метафоричност – јер, жива реч преноси оно што је разнородно у односу на њу (в. 12, 1984 – 79, 84). То би значило да се од сваког означитеља направи метафора за означено, док класични појам метафоре означава само замену једног означеног другим, при чему прво постаје означитељ.

Према Фонтанијеу, све врсте речи могу се употребити или се употребљавају заиста *метафорично*, ако не у својству фигура, онда као *катахресе*.

Аристотел сматра да је име елемент метафоре. Име је прва семантичка јединица, најмањи елемент који означава. То је сложена *phone semantike* чији је сваки елемент без значења (*asemos*). И глагол има то својство, а притом поседује и временост.

Део *lexis* је глас без значења (*phone asemos*). По себи, глас је без смисла. Он није графички облик већ фонички елемент, део звука. Према Аристотеловом мишљењу, разлика између човека и животиње је у томе што само човек од нерашчлањених звукова ствара глас: „Глас је нерашчлањени звук, али не сваки, већ само онај који може улазити у један гласовни скуп. Јер, и животиње имају нерашчлањене звуке од којих се ниједан не може назвати елементом говора“ (11, 2002 – XX 14566).

Људско оглашавање се разликује од животињског крика на основу смисла и извора, односно, могућности именовања. Својство именâ је да нешто значе.

Дефиниција метафоре је на одговарајућем месту у *Песничкој уметности*, која започиње као предавање о *мимесис*. Јер, *мимесис* не иде без теоријског поимања сличности која је увек услов метафоре. Ομοιοσις (сличност) јесте оно без чега је метафора незамислива, „...јер умети наћи сјајну метафору значи умети видети сличности,“ каже Аристотел (11, 2002 – XXII 1459).¹² То значи да је истина предуслов за праву метафору.

Према томе, животиње, лишене *логоса*, φωνη σεμαντικε и στωικηειου нису способне за *мимесис*, зато што мимесис припада логосу и повезана је са могућношћу смисла и истине у дискурсу. Мимесис је урођена човеку. У ствари, само човек имитира, само он налази задовољство у имитирању и само он учи кроз имитирање. Имитирање и задовољство од имитирања су два извора поезије. Логос, мимесис, αλεθεια су једна иста моћ. „И логос је код куће само у φωνη...људски глас је најспособнији за имитирање“ (11, 2002 – 14486).

„Метафора, плод мимесис и хомоиосис, као и аналогија, су, значи, средство сазнања. Подређено, али сигурно. За њу се може рећи оно што се каже за поезију: она је више философска и озбиљна ствар него историја, јер више

¹¹ Дерида наводи и Кондијака: „Оно што смо рекли о поређењима треба применити и на метафоре: ја ћу само указати да, ако погледате етимологију, сви тропи су метафоре, јер метафора дословно значи преношење једног значења у друго“ (Ж. Дерида, *Бела митологија*, нав. издање, стр. 92).

¹² У Реторици, Аристотел каже да је метафоричка моћ природни дар и оно што је најважније код песника. И више од тога – метафоре се не могу научити од другог, оне су жиг генијалности.

приказује оно што је опште, а историографија оно што је појединачно“ (13, 1987 – 234).

Ипак, метафора је посредник и има подређен статус, који ће задржати кроз целу историју философије. Философ је способнији и за задовољство од сазнавања у поређењу са другима: „То долази отуда што стицање знања чини велико задовољство не сам философима већ и другим људима, али ови други учествују у том задовољству у незнатној мери.

И зато људи посматрају слике са уживањем, јер при посматрању слика добијају неко сазнање и увиде шта представља свака од њих“ (11, 2002 – 14486).

Метафора се често назива „скраћеним поређењем“ – Аристотел, Цицерон, Хегел. Ди Марсе каже да је метафора „поређење у духу“.

Хегел сматра да се у поређењу веза између две упоређене јединице („слике“ и „значања“) успоставља помоћу речи „као“ и „као да“. Зато би се могло рећи да је поређење ближе визуелном од метафоре.

Зато Дерида показује да би метафора и друге фигуре, у извесном смислу, биле истородне и разликовале се само по степену развијености. Метафора би била најкраћа, али и најопштија говорна фигура и садржавала би све друге фигуре. При том се позива на Аристотела који каже да је и поређење метафора, иако између њих постоји незнатна разлика. Поређење је, на пример, када песник за Ахила каже „као лав се баци“, а метафора када каже „лав се баци“.

И, да би однос између метафоре и поређења био јаснији, Дерида каже: „Ако је потребан критеријум за разликовање метафоре од поређења... поређење се увек јавља као нешто изван дела што је јасно одвојиво, док је метафори условно потребан смисао реченице“ (3, 1990 – 86).

Метафора сликовито предочава оно што развученије поређење изводи посредно. Предочавање, стварање живих слика, извођење акције су својства добре метафоре: „Кажем да речи (и изрази) предмет приказују сликовито онда када означавају ствари у акцији.“ Најчешће је то оживљавање неживог. Опозиција живо/неживо господари целокупном класификацијом метафора код Фонтанијеа, напомиње Дерида (13, 1987 – 286).

Код живих језика лако се може ухватити разлика између правих метафора и оних метафора које су се дугом употребом свеле на непосредне истините изразе.

Вредност трошења овде одговара супротности између правих и избрисаних метафора. О томе говоре скоро све расправе о философској метафори: постоје угасле метафоре које нас не интересују зато што писац није имао на уму чији се метафорички ефекти проучавају у пољу свести.

Разлика између правих и угаслих метафора одговара традиционалној опозицији између живих и мртвих метафора (14, 1981 – 39).

Метафора се разматра и као спољашни украс, нарочито да би се супротставила философској метафори. Класично је „економистичко“ схватање (које има потпору и код Аристотела), према којем метафора има задатак да нам уштеди управљање на дуго и широко. Фенелон зато и тврди: „Сваки украс је само украс, излишан је.“

А Хегел тврди: „Значење које се изражава у метафори не може да полаже право на вредност неког самосталног уметничког представљања, већ мора да се сматра само као успутно уметничко приказивање, због чега је метафора... спољашњи украс у неком уметничком делу“ (15, 1970 – 108).

Слично мисли и Башлар за кога је метафора лажна слика, зато што нема директну моћ слике, која је творац израза, или како каже „дародавац бића“.

Насупрот њему, Х. Понгс сматра да метафора има онтолошку вредност, јер је везана за „свет као биће око нас“, док је слика усмерена према „свету као постојању у нама, или откривању онога што је у души несвесно, са интуитивно схваћеним сличностима“ (8, 1990 – 27).

И коначно, треба напоменути да је, својим радовима, Ричардс прекинуо са до тада владајућом реторичком традицијом према којој је метафора само језички украс.

Да се о метафори не би расправљало као украсу фантазије или реторичком украсу, да би се дошло до унутрашње структуре философског дискурса фигуре се свде на „изражавање“ идеје, сматра Дерида. Значи, метафора би имала задатак да изражава идеју, да манифестује или да представи садржину мисли која би се природно називала „идејом“.

Кретање метафоризације (порекла, затим брисање метафора, прелажење из дословног, чулног смисла у дословни духовни смисао заобилазним путем фигура) није ништа друго него ход идеализације.

Оно чему метафизичар систематски тежи је избор појмова у негативном облику: аб – солут (*l' ab-solu*), бес – крај (*l' in-fini*), не – опипљиво (*l' intangible*), не – биће (*l' non - etre*) (3, 1990 – 10).

Речце – делују јаче од тоцила, наглашава Дерида. Оне једним обртом могу да пребришу најизразитије речи, а понекад и да преокрену смисао.

Какав је однос метафоризације која се самоукида и појмова са негативним обликом? Одузимајући им коначно одређење, ове речце раскидају везу која их држи заједно. Питање негативитета боље се одређује схватањем везе између Хегеловог појма укидање, узетог истовремено као јединицу за изгубљено и сачувано и философског појма метафоре. Критеријуми класификације философских метафора би требало да буду преузети из једног философског дискурса.

Дерида каже да је „појам метафоре... философем“ (3, 1990 – 27).

Последице су двоструке и противречне. С једне стране, немогуће је владати философском метафориком као таквом, споља, служећи се појмом метафоре који остаје производ философије, а она би задржавала моћ над метафоричким творевинама.

Ако бисмо желели да схватимо и класификујемо све метафоричке могућности философије, бар једна метафора би остала заувек искључена из система: бар она из које се не би створио никакав појам метафоре или да направимо читав ланац, метафору метафоре. Остајући, притом, ван поља чије омеђавање омогућује, метафора се издваја или пак не води рачуна о том пољу, одлази од њега као метафора-минус, закључује Дерида (3, 1990 – 21).

Литература

- Ненад Мишчевић, *Филозофија језика*, Напријед, Загреб, 1981.
Мухамед Филиповић, *Филозофија језика*, Свјетлост, Сарајево, 1987.
Жак Дерида, *Бела митологија*, Братство – Јединство, Нови Сад, 1990.
Јовица Аћин, *Паукова политика*, Просвета, Београд, 1978.
Жак Дерида, *Глас и феномен*, Београд, 1989.
Ханс Георг Гадамер, *Истина и метода*, Веселин Маслеша, 1978
Спасоје Ђузулан, *Умјетност и истина*, Дијалог, Сарајево, 1979.
Милослав Шутић, *Песничка слика*, Београд, Нолит, 1978.
А. А. Ричардс, *Филозофија реторике*, Нови сад, 1988.
М. Петровић, *Метафоре и алегорије*, Београд, 1967.
Аристотел, *О песничкој уметности*, Дерета, 2002.
Ф. Ниче, *Књига о филозофу*, Београд, 1984.
Аристотел, *Реторика*, Београд, 1987.
Пол Рикер, *Жива метафора*, Загреб, 1981.

Радомир Виденовић, Ниш

ON METAPHORICITY OF (PHILOSOPHICAL) LANGUAGE

Abstract: The relation of philosophy and language and the place of language in the frameworks of philosophy is one of the most important questions of contemporary philosophy. Language is a tool and a means. Can language state the turth and can it contribute to the understanding of Man and his world?

Everyday language is not reliable, often confusing and inconsistent, even inadequate. Poetic language, in attempt to reach the essence of language itself, remains ambiguous, (intentionally) incomplete, metaphorical.

It appears that philosophical language as well is, seemingly unexpected, metaphorical, as Jacques Derrida maintains:

„Each time that a rhetoric defines metaphor, not only is a philosophy implied, but also a conceptual network in which philosophy itself has been constituted. Each thread in thar network makes another twist, we would say a metaphor if only that concept wasn't too derived. The defined is, therefore, involved in that which defines the definition.“

Key words: Logos, metaphor, philosophy, Writing.