

Staffan Carlshamre

Filosofins metaforer — några reflektioner i anslutning till Derrida

Det mesta av vad Jacques Derrida har skrivit handlar, på det ena eller andra sättet, om filosofins retorik, och därmed om de "troper" och retoriska figurer som präglar filosofins språk. Men han har också ägnat ett par uppsatser speciellt åt begreppet metafor, och metaforers plats i det filosofiska språket. Den viktigaste av dessa uppsatser är "La mythologie blanche", i samlingen *Marges* från 1972 (i engelsk översättning som "White Mythology", i *Margins of Philosophy*, 1982). Följande artikel försöker i all enkelhet presentera en del av vad Derrida har att säga om metaforer inom filosofin, i huvudsak med utgångspunkt från "La mythologie blanche".

Citat från Derrida och Hegel är översatta av mig. För Derrida ges sidhänvisningar till både den franska och den engelska utgåvan av *Marges*, med de franska sidorna först. Platoncitaten är ur Dalsjös översättning. Den avslutande strofen är hämtad ur *Zen. En zenbuddhistisk antologi*, redigerad av Elin Lagerkvist.

1. Filosofins språk

Det är en vanlig observation att filosofiska facktermer ofta har ett metaforiskt ursprung, att de har betecknat konkreta, "sinnliga" fenomen innan de fick sin nuvarande abstrakta innebörd. För en svensk är detta ofta uppenbart i fråga om vår inhemska vokabulär, med ord som "begrepp", "begripa", "förstå", "inse" etc, men det gäller i minst lika hög grad för den internationella terminologin med dess rötter i grekiska och latin. Det är också en standardåsikt att dessa metaforer inte längre är "levande", utan "döda" eller "slitna" metaforer.

Till dessa föregivna fakta har man traditionellt förhållit sig på två motsatta sätt. I "ekonomiska" termer, som spelar en viss roll för Derrida i det här sammanhanget, kan man säga att man antingen betraktat

de filosofiska metaforernas död som en *vinst*, eller som en *förlust*.

Enligt det första betraktelsesättet är metaforernas död det oundgängliga villkoret för att frigöra filosofins termer från det sinnligt konkreta, och möjliggöra för filosofen att tala "bokstavligt" om abstrakta och intellektuella ting. Förmodligen delas detta betraktelsesätt i någon form av nästan alla fackfilosofer, men Derridas huvudexempel är Hegel, för vilken den här processen är ett exempel på en dialektisk "Aufhebung", ett "upphävande" i den dubbla betydelsen av förintelse och upphövande.

Det andra betraktelsesättet har varit vanligare bland tänkare som förhållit sig kritiska till filosofi eller metafysik i allmänhet. Enligt detta har det filosofiska språket, i takt med att dess metaforiska innehåll nöts bort, förlorat sin konkreta innebörd utan att denna förlust kompenserats av någon motsvarande vinst på annat håll. Endast genom etymologiskt arbete kan de filosofiska termerna återges sitt innehåll. Derrida nämner Nietzsche som exempel på denna etymologiska inställning. Det är naturligt att här också tänka på Heidegger, även om Derrida säkerligen betraktar hans fall som betydligt mer komplicerat än så. Det är också denna inställning som, via en passage hos Anatole France, fått ge "La mythologie blanche" dess titel. I "Jardin d'Epicure" ger denne en etymologisk översättning av en filosofisk utsaga, som får den att låta som en "Vedisk hymn". I samband därmed låter han en av sina personer säga att metafysiken är vår "vita" (bleka, anemiska) mytologi.

Derridas syfte är inte att ta ställning för den ena eller andra sidan i denna konflikt, även om han tveklöst håller med etymologisterna om att den metaforiska bakgrunden till vårt filosofiska språk är av mer än historiskt intresse. Hans syfte är i stället att "dekonstruera de metafysiska och retoriska schemata" (256, 215) i termer av vilka striden förs. Detta involverar bl a en diskussion av begreppet "metafor" självt, dess plats inom filosofin och dess eget metaforiska ursprung, och av de metaforer med vars hjälp de inledande självklarheterna formulerades: tal om "levande" och "döda" metaforer, "slitna" metaforer etc.

För den som känner till något om Derridas filosofi kan kanske en allmän förutsägelse om hur Derrida "borde" behandla den här typen av problem vara till glädje. Det klassiska metaforbegreppet, och de antydda alternativa sätten att se på metaforers historia i språket, bygger på en uppsättning begreppsliga oppositioner, motsatspar. Först och främst, naturligtvis, själva motsättningen metaforisk/bokstavlig, men

också sådana oppositioner som den mellan arbiträra och motiverade tecken, och den mellan synkroni och diakroni.

Att i ett begrepp läsa en metafors dolda historia, är att privilegiera *diakronin*, på bekostnad av systemet, och satsa på /miser sur/ den *symbolistiska* uppfattning om språket som vi har pekat ut i förbigående: om också aldrig så väl dolt så måste bandet mellan betecknande och betecknat ha varit och förbli ett band av naturnödvändighet, av analogisk delaktighet, av likhet (255, 215).

Derridas allmänna strategi i sådana här sammanhang är att underkänna själva motsättningen, normalt genom att appellera till någon mera "grundläggande" nivå där den inte längre är giltig, samtidigt som han, delvis av "taktiska" skäl, tenderar att ta parti för "lågstatusledet" i det givna motsatsparet. I det här fallet betyder det att han skulle underkänna distinktionen bokstavlig/metaforisk, men att hans position mer träffande kan uttryckas så att allt språk är metaforiskt, än på det motsatta sättet.

2. En klassisk metafor teori

En normerande traditionell idé om metaforer, åtminstone i teoretiska sammanhang, är att varje metafor kan göras om till en bokstavlig beskrivning. Dess formel är "ett ord för ett annat", och ordningen återställes genom att det undanträngda uttrycket återinsätts på sin rättmätiga plats. Aristoteles klassiska beskrivning (*Poetiken*, 1457b) följer, eller kanske snarare skapar, det här mönstret. Metaforen bestäms som en sorts *substitution*: av genus för species, av species för genus eller av species för species. Förutom de tre uppräknade fallen urskiljer Aristoteles ett fjärde, analogin. Denna involverar egentligen fyra termer, grupperade i par, där A förhåller sig till B som C förhåller sig till D. I en sådan situation kan t ex B och D metaforiskt substituera för varandra. Aristoteles exempel: Ares förhåller sig till sin sköld som Dionysos förhåller sig till sin bågare, alltså kan man metaforiskt kalla bågaren "Dionysos sköld", eller skölden "Ares bågare". Inget av detta hotar det bokstavligas hegemoni. Men, säger Derrida, i samband med analogin och sitt exempel på en sådan noterar Aristoteles två exempel som inte riktigt stämmer med bilden.

Det ena är att något av leden i analogin kan sakna "eget" namn. "Solen sår sina strålar" är en metafor som utnyttjar likheten mellan såningsmannen och hans verksamhet i förhållande till säden å ena sidan,

och solen och dess verksamhet i förhållande till solstrålarna å den andra. Men denna solens verksamhet kan bara betecknas metaforiskt, den saknar bokstavlig beteckning. Med detta får metaforen en sorts kreativitet i förhållande till det bokstavliga skiktet i språket. Ungefär så har man väl tänkt sig det metaforiska införandet av den filosofiska terminologin, ”sinnliga” fenomen har fått ge namn åt ”intellektuella” i den takt man uppmärksammat dem.

En ännu större avvikelse från mönstret utgör, enligt Derrida, ett av Aristoteles i förbigående berört exempel: i stället för att referera till den bokstavliga skölden som ”Ares bågare”, så kan man tala om den som ”bågaren utan vin”. Skillnaden är att i detta uttryck står metaforen på egna ben, ingen bokstavligt menad beteckning knyter den till sin referent.

Men detta tillvägagångssätt kan, även om Aristoteles inte säger det, följas och kompliceras i det oändliga. Då ingen referent bokstavligen (proprement) omnämns i en sådan metafor, förs figuren bort på äventyr: i en lång implicit fras, i en hemlig berättelse om vilken ingenting försäkrar oss att den kommer att leda tillbaka till en bokstavlig beteckning (au nom propre) (290, 243).

3. Några meningsteorier

En övertänkt uppfattning om hur metaforer fungerar i teoretiska texter måste förmodligen bygga på en teori om språklig mening i allmänhet, och speciellt om hur den ”bokstavliga” innebörd är beskaffad mot vilken den metaforiska kontrasteras, och som tänks komma även metaforen till del sedan den slitits ut. För att ha litet bakgrund skall jag börja med att skissera en mycket enkel sådan teori — den är säkert felaktig, men lite insikt om dess brister kan, hoppas jag, i någon mån problematisera föreställningen om vad det innebär att en metafor dör. Den insikt jag vill nå fram till är att viktiga metaforer inte kommer ensamma, utan i sammanhängande grupper, system. För detta ändamål vinnande antyder jag fortsättningsvis hur en något, om också inte mycket, mer realistisk meningsteori kunde se ut, samt anför några exempel på sammanhängande metaforsystem ur vardagsspråket. Ingenting i detta avsnitt anknyter direkt till Derrida.

Ett icke ovanligt sätt att se den bokstavliga meningen hos en deskriptiv term är som en uppsättning kriterier för tillämpningen av termen. ”Guld” är, för att ta ett klassiskt exempel vars specifika brister inte spelar någon roll här, en gul, mjuk metall. Att ett uttryck används

metaforiskt betyder inte att det används godtyckligt, så rimligtvis är också den metaforiska användningen styrd av kriterier, som naturligtvis skiljer sig från de bokstavliga. Att någon "har ett hjärta av guld" betyder inte att vederbörande har ett hjärta av gul, mjuk metall, men att det *finns* kriterier för tillämpningen av denna metafor inser man lätt genom att aktualisera några fall där den vore klart malplacerad. Men om detta är sant skulle man ju kunna eliminera metaforen genom att införa ett nytt uttryck, styrt av samma kriterier som det relevanta metaforiska bruket av det gamla, så fort detta fått en någotsånär institutionaliserad form. Det nya uttrycket skulle bokstavligen beteckna vad det gamla betecknade metaforiskt. Samma effekt kan naturligtvis uppnås genom att man helt enkelt glömmer bort det gamla uttryckets metaforiska ursprung, och detta är, enligt denna teori, precis vad som händer när metaforer dör.

Den här meningsteorin är, som sagt, alldeles säkert felaktig, eller åtminstone så grov och överförenklad att den är otjänlig som bakgrund till en teori om metaforer. Jag återkommer strax med en något mer sofistikerad teori. Det viktigaste draget hos den, för våra syften, är att den tar för givet att skillnaden mellan en levande och en död metafor ligger i huruvida den som använder den är *medveten* om den metaforiska bakgrunden eller inte. En metafor dör när man "glömmer" att den är en metafor. Denna förutsättning måste naturligtvis ifrågasättas av den som vill hävda att t o m en fackterm som lånats in i ett språk med sin nuvarande innebörd, fortfarande kan påverkas av sitt metaforiska ursprung i ett annat språk och en annan tid. Måste den metaforiska effekten vara beroende av medvetandet?

För att inse att detta inte är så självklart räcker det att ersätta den ovan antydda empiristiska meningsteorin med en annan teori ur samma tradition. Jag tänker på den teori om "teoretiska termer" som Carnap utvecklade sedan han övergett tanken att sådana termer skulle gå att "reducera" till observationstermer, och som sedan kom att fungera som den logiska empirismens standardteori för mening. Grovt antydd säger denna teori att meningen hos ett uttryck består av två komponenter: en "systematisk" och en "empirisk". Den systematiska komponenten består i de logiska relationer uttrycket inom ett språk upprätthåller till andra uttryck, den empiriska komponenten har att göra med uttryckets roll i härledningen av empiriska förutsägelser inom en teori. Om man så vill är detta en "strukturalistisk" meningsteori: meningen hos ett uttryck bestäms av dess roll i ett språkssystem.

Med hjälp av denna teori kan man formulera en rikare bild av metaforers roll i språk och tänkande. En intressant metafor är inte bara ett lösryckt uttryck, analogiskt applicerad på ett främmande område. Den för också med sig en struktur, ett system av sammanhängande uttryck. Så kan metaforen fortsätta att verka efter det att medvetandet om den försvunnit: den struktur den förde med sig fortsätter att organisera tänkandet på det "nya" området. Är detta sant så är de isolerade metaforer ur vardagsspråk och poesi som brukar få illustrera filosofisk litteratur på området föga upplysande exempel.

De filosofiska metaforer som intresserar Derrida bildar mycket riktigt sammanhängande system, men innan vi går över till dem skall jag ta några exempel från annat håll.

I sin bok *Metaphors We Live By* driver Lakoff och Johnson tesen att metaforer, och speciellt system av sammanhängande metaforer, spelar mycket stor roll för att organisera vårt sätt att tänka på de flesta områden. Två av deras exempel på "strukturella" metaforer är "Argument is war" och "Time is money", som de menar influerar hela vårt (eller åtminstone amerikaners) sätt att tänka på argumentering respektive tid. Här är en del av de uttryck med vilka de försöker belägga sin tes:

ARGUMENT IS WAR:

Your claims are *indefensible*.
He *attacked every weak point* in my argument.
His criticisms were *right on the target*.
I *demolished* his arguments.
I've never *won* an argument with him.
You disagree? Okay, *shoot!*
If you use that *strategy*, he'll *wipe you out*.
He *shot down* all of my arguments.

TIME IS MONEY:

You're *wasting* my time.
This gadget will *save* you hours.
I don't *have* the time to *give* you.
How do you *spend* your time these days?
That flat tire *cost* me an hour.
I've *invested* a lot of time in her.
I don't *have enough* time to *spare* for that.

Samtliga de anförda uttryckssätten skulle förmodligen kunna anföras som exempel på "döda" metaforer ur vardagsspråket. Poängen är naturligtvis att det finns kulturer för vilka synen på tiden som en begränsad resurs är fullkomligt främmande, och att detta spelar roll; liksom

det skulle göra skillnad om den grundläggande metaforen för argumentering vore hämtad t ex från något samarbetsprojekt med gemensamt mål ("att argumentera är att bygga en bro"). Att vi inte tänker på de här uttryckssätten som metaforiska hindrar inte metaforerna från att verka — det kanske tvärtom gör dem effektivare.

4. Några filosofiska metaforsystem

Det är alltså sådana här system av filosofiska metaforer som intresserar Derrida. Jag skall här bara ta två exempel, varav det första spelar stor roll i "La mythologie blanche", medan det andra är hämtat från annat håll.

Den metafor kring vilken "La mythologie blanche" huvudsakligen är organiserad är den filosofiska "grundmetafor" som beskriver *tänkande* som en form av *seende*. Denna får sitt klassiska uttryck i liknelsen mellan solen och det godas idé i Platons Staten:

Vad det goda är i tankens värld i förhållande till tankeförmågan och tankens föremål, det är sålunda solen i den synliga världen i förhållande till synförmågan och de sedda föremålen.

Till denna metafor är många av de filosofiska termer vi ärvt från grekerna knutna, sådana termer som *idé* (av eido, att se) och *fenomen* (av faino, med betydelser som att "lysa", "skina", "bringa i ljuset" etc). Den senare traditionen har också flitigt utnyttjat och byggt på den här metaforen: "det naturliga ljuset" lyser upp medvetandet hos rationalister och upplysningsfilosofer, kunskap bygger på vad man "klart och tydligt inser", det "självklara" står mot det "dunkla", och kanske det "svåröverskådliga" etc.

Hit hör också, för Derrida, alla de tankemotiv som är förknippade med spelet mellan det "synliga" och det "osynliga", det "dolda" och det "uppenbarade" (det är viktigt för Heidegger att *aletheia*, med standardöversättningen "sanning", också kan betyda "det ofördolda") — och därmed det som för Derrida är grundmotsättningen i hela den filosofiska traditionen, paret närvaro/frånvaro. (Tanken på sanningssökande som ett avslöjande/avtäckande är också relaterad till det sexuella metaforsystem som intresserat Derrida på många ställen, t ex i diskussionen, i *Eperons* (1978), av Nietzsches "sanningen är en kvinna".)

Denna visuella metafor präglar, enligt Derrida, fortfarande i hög grad den moderna filosofin, något som han i *La voix et le phenomene* för-

sökt visa beträffande Husserl. Som symbol för den utnyttjar han i "La mythologie blanche" *solen*, och en viktig tes är att begreppet metafor självt bara kan definieras inom denna övergripande metafor. Metaforen är, med en typisk vits, en "heliotrop".

Ett mera komplext exempel är den metaforiska/metonymiska struktur som är knuten till ordparet *soma/sema* i klassisk grekiska. *Soma* betyder naturligtvis *kropp*. Den för filosofer mest kända betydelsen hos *sema* är *tecken*, men ordet kan också betyda *grav* (möjligen genom en metonymi: det betecknar troligen från början inskriptionen på gravmonumentet). Associationen mellan människokroppen och en grav hos Platon är ju välbekant, och finns på flera ställen, men i följande passage från dialogen *Kratylos*, där Sokrates skall förklara varför kroppen heter just "soma", vävs alla betydelserna samman:

Sokrates: Detta ord kan förklaras på ganska många sätt, äfven om man blott gör en liten ändring. Somliga säga, att kroppen (*soma*) är själens graf (*sema*), där hon är begravd för närvarande. Och emedan själen med kroppen ger till känna och betecknar allt hon vill beteckna (*semainein*) så kallas han på detta sätt likaledes riktigt *sema* (*tecken*). Men i synnerhet synes mig detta ord vara bildadt och använt af Orphikerna i den meningen, att själen lider straff för det hon har att umgälla och att hon, för att bli bevarad, har detta omhölje liksom ett fängelse. Detta är således för själen, till dess hon betalt sin skuld, just hvad det heter: ett förvaringsrum (*soma*), utan att en bokstav behöver ändras.

Hur ser den här strukturen ut? Den innehåller åtminstone följande komponenter, som var och en är en exemplarisk aristotelisk "analogi".

(a) Metaforen *grav/kropp*: graven förhåller sig till den begravde som kroppen förhåller sig till själen.

(b) Metaforen *grav/tecken*: tecknet är den grav i vilken meningen är nedlagd, och bevaras.

(c) Metaforen *kropp/tecken*: relationen mellan tecknet och meningen är i sin tur analog med relationen mellan kropp och själ, meningen "besjäl" ordet.

Här finns alltså en uppsättning metaforer baserade på likheten mellan relationerna *kropp/själ*, *grav/kropp*, *tecken/mening*, men dessa understöds naturligtvis av den fonetiska likheten mellan de inblandade orden, och skulle kanske aldrig "uppmärksammas" utan denna — det handlar lika mycket om vitsar som om metaforer. Har nu dessa vitsar någon betydelse för förståendet av den efterföljande traditionen?

Att (a) har spelat roll vid utvecklingen och konsolideringen av det Platonska själsbegrepp som fortfarande, via Augustinus och Descartes,

i hög grad influerar vårt sätt att tänka om kropp och själ är väl tämligen självklart, och jag skall inte argumentera för det här. I uppsatsen "Le puits et la pyramide" har Derrida försökt visa hur (b) styr Hegels språkfilosofi, tecknet är en *pyramid*, under vilken meningen finns gömd och bevarad. Så här låter det i paragraf 458 av *Encyklopedie der Philosophischen Wissenschaften*:

Tecknet är en omedelbar åskådning, som representerar en fullständigt annan betydelse än som naturligt tillhör den; det är den pyramid in i vilken en främmande själ har förflyttats, och där denna bevaras.

Den tredje analogin, mellan det meningsfulla tecknet och den besjälade kroppen, har Derrida analyserat hos Husserl, i *La voix et le phénomène*, men tanken att meningen "besjälas" tecknet återfinns också på många andra håll. Här är naturligtvis också samspelet mellan de olika metaforerna betydelsefullt: (a) understöder bilden av själen som en från kroppen självständig entitet, kopplad till denna med ett rent kontingent band, men därigenom kommer (c) att influera synen på språklig mening i samma "reifierande" riktning. Den "själ" som blir metafor för tecknets mening är själv redan metaforiskt koncipierad (jfr citatet som avslutar avsnitt 2 ovan).

5. En filosofisk metaforik?

Med detta borde ens nyfikenhet vara väckt på det projekt som Derrida kallar filosofins "metaforik", en teori om metaforens plats och funktion inom det filosofiska språket. I vilken utsträckning förekommer metaforer i den filosofiska traditionen? Vilka är de viktigaste? Är de väsentliga eller eliminerbara? Intressanta frågor, kan det tyckas, men tyvärr är en sådan teori, enligt Derrida, omöjlig redan av principiella skäl. Det för oss viktigaste skälet berör själva begreppet metafor, men för bakgrundens skull börjar vi med ett annat. Det filosofiska språket är så genomsyrat av metaforer att där inte finns begreppsliga resurser att formulera en (bokstavlig) teori om metaforens roll i filosofin.

metaforen verkar involvera användningen av det filosofiska språket i dess helhet, inget mindre än användningen av det språk som kallas naturligt i filosofisk diskurs, användningen av naturligt språk *som* filosofiskt språk (249, 209).

Alla grundläggande filosofiska begrepp ("filosofem") svarar, får vi veta litet senare, mot "troper" eller "figurer". Men också om filosofins

språk självt är alltigenom metaforiskt, så kunde man tänka sig att filosofins metaforik skulle låta sig formuleras från någon punkt utanför filosofin, t ex inom språk- eller litteraturvetenskap. Men inte heller detta är möjligt enligt Derrida, och skälet är att begreppet metafor självt är ett filosofem, ett "metafysiskt" begrepp, och alltså självt metaforiskt.

Om man ville föreställa sig och klassificera alla filosofins metaforiska möjligheter, så skulle minst en metafor alltid förbli utesluten, utanför systemet: den, åtminstone, utan vilken begreppet metafor inte kan konstrueras, eller, för att synkopera en hel resonemangskedja, metaforen metafor (261, 220).

Någon samlad beskrivning av denna metafor får vi inte av Derrida, och i själva verket har han förmodligen ingen enstaka metafor i tankarna. Det handlar snarare om att metaforbegreppet är "solidariskt" med hela fältet av filosofiska metaforer. Ett viktigt tema har vi redan berört: förbindelsen mellan metaforbegreppet och begreppet idé, som i sin tur är knutet till det metaforsystem som solen fick symbolisera. Bakom distinktionen mellan bokstavliga och metaforiska uttryckssätt ligger tanken på språklig kommunikation som uttryck för idéer, vars identitet och innehåll för talaren är givna oberoende av hur de uttrycks. Man väljer en metafor framför en bokstavlig beskrivning av estetiska, ekonomiska ("för att spara en lång utläggning"), eller pedagogiska skäl, men detta berör inte det uttryckta innehållet.

Allt det i talet (discours) om metaforen, som passerar genom tecknet *eidos*, med hela dess system, artikuleras inom analogin mellan förnuftets blick (l'égard du *nous*) och sinnets blick, mellan den intelligibla och den synliga solen (303, 253f).

En annan metafor som Derrida fäster vikt vid i sammanhanget är den "ekonomiska" och numismatiska bild, till vilken själva talet om en metafor som "sliten" förmodligen hör. Den metafor som någon "myntat" slits under vandringen från hand till hand, så att bilden slutligen helt utplånas. (En effekt av just denna metafor är att den för med sig en kontinuitetsförutsättning: metaforen slits undan för undan, snarare än t ex transformerar då och då.) Derrida berikar denna ekonomiska metafor med en ny term: "usure", som skall förena idéerna om en metafors användning och nötning med föreställningen om den "vinst", det "mervärde" som uppstår för tänkandet i själva cirkulationsprocessen ("usure" är, normalt betraktad, en homonym på franska med betydelseerna "nötning" och "ocker").

En tredje metafor är naturligtvis den som ligger i själva termen "me-

tafor”, från verbet metafero, att ”föra över”, ”förflytta”. I detta ligger distinktionen mellan ett ords egentliga tillämpningsområde, och det område där det används oegentligt, i ”överförd” bemärkelse. Förutom de spatiala metaforerna finns här en koppling till ett semantiskt system vars filosofiska roll intresserat Derrida i många sammanhang: ”la valeur du propre — *idion, proprium, eigen*”. Termer som ”autentisk”, ”egentlig”, ”äkta” spelar ju stor roll i många filosofiska texter — bl a hos Heidegger. (Men räkna också förekomsterna av fraser som ”i egentlig mening” eller ”egentligen finns det naturligtvis inga X” i den analytisk-filosofiska litteraturen.) Ordet ”propre” förenar sig i många betydelser, och saknar direkt motsvarighet på svenska. I olika sammanhang kan det översättas med ”egen”, ”egentlig”, ”passande” etc. Men det har också en förbindelse, via ”egendom”, till det ekonomiska komplexet.

(Inför den här typen av översättningsproblem kan man reagera på olika sätt. Många analytiska filosofer uppfattar det väl närmast så att det som med nödvändighet försvinner i en översättning saknar filosofisk relevans — översättning kunde t o m tänkas fungera som ett filter för filosofiskt brus! En diametralt motsatt ståndpunkt vore att filosofi bara kan bedrivas på vissa utvalda språk — Heidegger tenderar väl ditåt, med grekiska och tyska som filosofiskt överlägsna media. Derrida är mera neutral: hans *studieobjekt* är snarast relationen mellan filosofiska åsikter och de språk i vilka de uttrycks — även om begreppet ”språk” måste behandlas med försiktighet i sammanhanget.)

6. Och så föll botten ur

Det finns också ett annat värde som hos Aristoteles är knutet till idén om en egentlig (propre) mening hos varje term. ”Le propre” är egentligen för varje ord att ha *en* mening.

Entydighet är språkets väsen, eller bättre dess *telos*. Ingen filosofi, som sådan, har någonsin förnekat detta aristoteliska ideal. Det är filosofin. Aristoteles erkänner att ett ord kan ha flera meningar. Det är ett faktum. Men detta faktum har rätt till inträde i språket bara i den mån mångtydigheten inte är oändlig, när de olika innebörderna är begränsade till antalet, och framförallt tillräckligt *åtskilda*, så att var och en förblir en och möjlig att identifiera. Språket är det det är, språk, bara så länge det förmår bemästra och analysera mångtydigheten (295, 248).

Det är svårt att tänka sig en analytisk filosof som inte i någon mån känner igen sig i den här beskrivningen, och det är mot bakgrund av den som man skall se Derridas helgerån att skapa nya termer för att införa nya "mångtydigheter" och sudda över skillnader, snarare än för att markera distinktioner. Den ovannämnda "usure" är ett exempel, hans mest berömda nyskapelse, "la différance" ett annat. Det klassiska metaforbegreppet är anpassat till det här entydighetsidealet, och det är det som hotas vid en attack på själva distinktionen bokstavlig/metaforisk. (Den moderne metaforforskare som Derrida nämner med störst respekt är I A Richards, och det kan vara värt att notera att dennes *Philosophy of Rhetoric*, förutom en teori om metaforer också innehåller en allmän meningsteori i vilken han tar starkt avstånd från tanken att ett ord har ett bestämt antal innebörder.)

Ett nyckelord hos Derrida är *jeu*, "spel" eller "lek", som ofta får karaktärisera språk och språklig verksamhet. Idén om språket som ett spel, med schack som standardexemplet, är ju helt allmän i vårt århundrades filosofi, men det är inte den innebörden hos "jeu" som är den centrala för Derrida. Lite närmare kommer man om man tänker på barns lekar i stället — de följer regler men det finns ett "spelrum" för förändring och innovation under spelets gång. Allra viktigast är dock just detta "spelrum", det "spel" som finns i en mekanism, delarnas frihet att röra sig på egen hand. Det är detta "spel" i språket som filosofen försöker kontrollera och reducera genom definitioner, analyser, formalisering. Och det är denna kontroll som hotas av de meningsskapande mekanismerna i språket, "troperna" — främst metafor och metonymi. Den klassiska metaforteorin är i sin tur ett kontrollinstrument, en mekanism som skall hålla metaforen på plats. Men också i denna mekanism finns ett spel. Det faktum att själva begreppet metafor inte låter sig definieras i bokstavliga termer, liksom att metafor kan byggas på metafor i en process utan slut, innebär från den här synpunkten att spelet alltid tar hem spelet — i stället för den "grund" filosofin söker och kräver öppnar sig en "avgrund" i språket, en polysemi oåtkomlig för all kontroll.

Så skedde det.

Jag ville rädda den gamla stävan,
då bambuvidjan höll på att brista.

Till slut föll botten ur.

Intet vatten mer i stävan!

Ingen måne mer i vattnet!

□