

Witold Marzęda

RETORYKA JAKO FORMA KRYTYCYZMU

Problem retoryki i jej związków z filozofią nie był serio podejmowany przez filozofów. Zwykle rozważania kończyły się na skonstatowaniu retorycznej ingerencji w filozoficzny język lub grzęzły w dociekaniach nad statusem metafory. Retoryka w słusznej opinii filozofów nie stanowi problemu. Problem jest trudniejszy – jest nim język, język jako narzędzie wszelkiego filozofowania. *Podejmowany problem, stanowi problem, status metafory, narzędzie filozofowania*, czy te wyrażenia, w których z trudem odnajdujemy retoryczne tropy, nie sytuują nas w „oku problemu”, jeszcze zanim zdążyliśmy go sformułować? Czy wielość (w) filozofii redukowalna do problemu języka nie daje się tym samym ująć retorycznie?

Retoryka to w potocznym rozumieniu nazwa opozycji – sztuki pozoru i sztuki wysławiania prawdy¹, albo w innej wersji opozycji panretoryzmu i „niewinnego”, atropicznego języka, który przybiera czasem ozdobną szatę. Wszelkie ujęcia retoryki z łatwością dają się wpisać w tę opozycję. Jednak owa łatwość inskrypcji niekoniecznie przesądza o jej słuszności, a tym bardziej o braku alternatyw. Poszukajmy ich najpierw u Stagiryty:

Słynna definicja Arystotelesa głosi, że retoryka jest „umiejętnością metodycznego odkrywania tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonujące”². Wobec tej definicji rodzi się zwykle szereg pytań: Dlaczego wynajdywać to, co przekonujące, a nie to, co prawdziwe? Czyżby prawda nie była ostatecznie przekonująca? Czy przekonanie nie musi opierać się na poznaniu?

¹ Opozycja ta pochodzi od Parmenidesa i Platona, a ten ostatni wyraził ją w formie proporcji w słynnym *Gorgiaszu*: retoryka tak ma się do prawdy, jak sztuka kosmetyczna do gimnastyki – kosmetyka tylko stwarza pozór pięknego ciała. Podobne stanowisko w XX w. głosi Hans Blumenberg: „retoryka jest albo konsekwencją obcowania z prawdą albo wyrazem niemożności osiągnięcia prawdy.” H. B l u m e n b e r g: *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym*. W: *Rzeczywistości, w których żyjemy*. Przeł. W. L i p n i k. Warszawa 1997, s. 77.

² A r y s t o t e l e s: *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*. Przeł. H. P o d b i e l s k i. Warszawa 2004, s. 47 (1355b).

Pochopne odpowiedzi brzmią różnie w zależności od tego, jak sytuują się w ramach powyższej opozycji: prawda jest tylko przekonaniem albo przekonanie jest przeciwieństwem prawdy.

Te silnie zakorzenione mniemania zyskują słabą przeciwwagę w stwierdzeniu, jakim Arystoteles rozpoczyna swą *Retorykę*: „Retoryka jest odpowiednikiem dialektyki”³. Trzem głównym działom dialektyki odpowiadają dokładnie trzy podstawowe „mechanizmy” retoryczne: indukcji odpowiada przykład, sylogizmowi entymemat, pozornemu sylogizmowi, czyli dowodowi sofistycznemu – pozorny entymem. Logika, której formalne schematy zawierają się w dialektyce, nie stanowi zatem przeciwieństwa retoryki. Na poparcie tej tezy przywołać iście dialektyczne argumenty, jakie padają w *Metafizyce* na rzecz zasady niesprzeczności.

Zadziwiająco, że proporcja retoryki i dialektyki daje się utrzymać również przy kantowskim – i zgoła od tamtego różnym – heglowskim rozumieniu dialektyki. Dialektyka, będąc logiką złudnych wnioskowań, czy, jak pisze Kant, dając próbkę krasomówstwa: „towarem zakazanym, którego nie wolno wystawiać na sprzedaż nawet po najniższej cenie, lecz winno się go skonfiskować, gdy tylko się go wykryje”⁴, jest zarazem sztuką odkrywania i neutralizowania dialektycznego pozoru, mechaniką kuglarskich sztuczek. Jeszcze Arystoteles pisał: „Żadna inna sztuka nie potrafi uzasadniać przeciwieństw. Potrafi to czynić tylko dialektyka i retoryka”⁵

Jasne zatem, jak zauważa dalej Stagiryta, że zadaniem retoryki „nie jest przekonywanie, lecz dostrzeganie tego, co odnośnie do każdego przedmiotu może być przekonujące”⁶. Przede wszystkim liczy się retoryczna inwencja. Ze względu na te uwagi będę dalej rozumiał retorykę jako sztukę wynajdywania wszystkiego, co w odniesieniu do problemu może być przekonujące bez względu na to, czy owe „wynałazki” uznajemy za prawdziwe, czy zgoła złudne, i bez względu na

³ Tamże, s. 44 (1354a). Pozwalam tu sobie na zmianę przekładu. Grecki termin *antystrofa*, funkcjonujący także jako pojęcie techniczne w polskiej terminologii poetycznej oznacza tyle, co odpowiednik, a dokładniej „odpowiednik proporcjonalny”.

⁴ I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. I n g a r d e n. Kęty 2000, s.26 A XV.

⁵ A r y s t o t e l e s: *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka...*, s. 47 (1355a).

⁶ Tamże, s. 47 (1355b).

konsekwencje, do jakich prowadzą⁷. Wynajdywanie jest heureka, gdy dotyczy problemów, albo krytyką, gdy dotyczy ich rozwiązań. Krytyka tego, co przekonuje, polega na rozpoznawaniu argumentów wedle określonej, retorycznej taksonomii.

Wszelkie argumenty pełnią dwojakiego rodzaju funkcje – przekonują do tego, co głoszą oraz przeciwstawiają się innym argumentom. Rodzi to niezwykle trudne (może nawet najważniejsze dla filozofii doby jej pluralizmu) pytanie: co sprawia, że jedno wnioskowanie wypiera inne, jak w ogóle możliwe jest przeciwieństwo, czy alternatywa argumentów? Dla naszych rozważań ważne jest tylko to, że argumenty obalone uznawane są za „retoryczne” w znaczeniu pozoru. Możemy zatem zadowolić się odpowiedzią, że struktura wszystkich zawodnych, odpartych i błędnych wnioskowań da się odnaleźć wśród struktur retorycznych chwytów: np. przejście w indukcji do wielkiego kwantyfikatora ma strukturę figury zwanej *pars pro toto*; bezlitośnie tropiona przez Husserla ekwiwokacja należy do najefektowniejszych sztuczek retorów; *petitio principii* to pozorny entymemat; nie wspomnę tu o całej armii filozoficznych metafor, chiasmów, diafor itp.

Ale nie tylko argumenty odparte należą do repertuaru środków retorycznych. Skoro retoryka jest wynajdywaniem tego, co przekonujące, „chwytami” muszą być także argumenty, obnażające błędy. Filozofia zatem daje się pomyśleć jako rugowanie wnioskowań za pomocą innych wnioskowań, co nie musi prowadzić, jak u Hegla, do indukcyjnego dowodu nicości filozofii, ale z pewnością pozwala na stwierdzenie, że filozofia jest wypieraniem jednej retoryki przez inną retorykę.

Proponuję aby prześledzić tę „podwójną grę” na przykładzie fragmentów jednego z najważniejszych tekstów dla współczesnego racjonalizmu:

...przypuśćmy, że śnimy i, że nieprawdą są wszystkie te szczegóły, jak to, że otwieramy oczy, poruszamy głową, wyciągamy ręce, że mamy takie ręce i takie ciało. Trzeba jednak z pewnością przyznać, że senne widziadła są jak gdyby jakimiś malowidłami, które mogły zostać utworzone na podobieństwo rzeczy prawdziwych. [...]

⁷ Wartość tzw. „nowej retoryki” staje tu pod znakiem zapytania gdy czytamy u jej twórcy: „The key term for the old rhetoric was persuasion and its stress was upon a deliberate design.” K. B u r k e: *Rhetoric old and new*. W: F. C a n d l y: *The Art of Rhetoric* New York 1968, s. 446.

jednakowoż znajduje się w moim umyśle pewne dawne, silnie zakorzenione mniemanie, że istnieje Bóg [...] skąd jednak wiem, że On nie sprawił tak, iż w ogóle nie ma żadnej ziemi ani nieba, ani żadnej rzeczy rozciągłej, żadnego kształtu, żadnej wielkości [...] że mimo to, wszystko przedstawia mi się tak, jak teraz jako istniejące? [...]

Na takie argumenty nic już do prawdy nie mogę odpowiedzieć, lecz w końcu muszę wyznać, że o wszystkim co dawniej uważałem za prawdziwe można wątpić...⁸

Fragmenty te zawierają figurę zwaną *expolitio*, wpisaną w *concessio*, które stanowi również schemat rozważań pierwszej i drugiej *Medytacji*. Owe figury wyczuwalne są dla każdego czytelnika i nie trzeba wcale wiedzieć, że *expolitio* to rozwinięcie tej samej myśli w wyszukany sposób (tutaj wprowadzony zostaje sen w miejsce wcześniejszych argumentów na omyłność zmysłów), a *concesio* oznacza odwrócenie przeciwnego argumentu na swoją korzyść.

Trudno byłoby sobie pomyśleć wywód Kartezjusza bez owego *concessio* bynajmniej nie dlatego, że tylko ta figura może odpowiadać dowodowi nie wprost na istnienie *ja*, do którego zmierzają początkowe rozważania. Wszak i bez figury *fictio personae* – ducha zwodziciela dałoby się zastosować ów „matematyczny” zabieg (czego dowodem pierwsze prawidło z *Rozprawy o metodzie*⁹). Figury te pozwalają jednak na wprowadzenie pewnej dramaturgii, a być może również pozwalają uchylić pytanie o arbitralność wątpienia, o to, czy nie można wątpić w to, że intuicja *ja jestem* stanowi wystarczającą przeciwwagę dla radykalnego *dubito*; albo czy *ego* nie zostało wyprowadzone z gramatycznej formy *cogitare*? Nie tu jednak miejsce na rozważanie podobnych problemów. Krytyka retoryczna musi się zadowolić odnalezieniem figur, które organizują wywód, a pytania, jakie się przy jej okazji nasuwają, nie należą do niej.

Posłuchajmy teraz Husserla i jednego z najważniejszych ustępów *Badań logicznych*

⁸ R. D e s c a r t e s: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Przeł. M. i K. A j d u k i e w i c z o w i e. Kęty 2001, s. 44;45;46.

⁹ „Pierwszym było nie przyjmować nigdy żadnej rzeczy za prawdziwą, zanim jej nie poznam z całą oczywistością jako takiej: to znaczy unikać starannie pośpiechu i uprzedzeń i nie obejmować swoim sądem niczego poza tym, co się przedstawia memu umysłowi tak jasno i wyraźnie, iż nie miałbym żadnego powodu podania tego w wątpliwość.” R. D e s c a r t e s: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach..* Przeł. T. Ż e l e ń s k i. Kraków 2002, s. 17.

Mówimy np. *ta sama szafa, ten sam kapelusz*, wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z wyrobami sporządzonymi wedle tego samego wzoru, [...] Taka niewłaściwość, uważa się, zachodzi także w przypadku mówienia o tej samej *species*[...] Wobec tego argumentu stawiam zarzut, że niewłaściwe mówienie o identyczności [...] właśnie jako niewłaściwe odsyła do odpowiadającego mu mówienia właściwego; tym samym zaś do identyczności. Rzeczywiście wszędzie tam, gdzie zachodzi jednakowość odnajdujemy też identyczność w ścisłym i prawdziwym sensie¹⁰.

Nie interesuje nas argument, lecz sposób argumentacji. Fikcyjni oponenty ojca fenomenologii stawiają zarzut niepoprawnej analogii między podobieństwem a istotą, a nawet hipostazy podobieństwa w istotę. Husserl zaś dokonuje tej samej co Kartezjusz „sztuczki”. Pozornie zgadza się na niewłaściwość mówienia o istocie, lecz robi to tylko dlatego, że zaraz potraktuje ją jako znak identyczności. Odnajdujemy tu zatem figurę proporcji: niewłaściwe mówienie o identyczności ma się tak do właściwego, jak znak, do tego, co oznacza.

Oczywistym jest, że amplifikacją jest tu przyzwolenie (*concessio*) i analogia, której mechanizm efektownie odwraca argument przeciwników. Ową myśl można, zdaje się, wyrazić krócej: warunkiem możliwości wszelkiego odwzorowania i podobieństwa jest identyczność. Każde podobieństwo i odwzorowanie już ją zakłada i nie daje się bez niej pomyśleć. Czy owe figury kamuflują arbitralność stwierdzenia, czy też dodają poloru czemuś, co samo przez się jest zrozumiałe?

Błędem ciągnącym się przez wieki za retoryką jest nakładanie na retoryczną taksonomię wartościowania. Otóż sama retoryka jest wielowartościowa – jej wartościami są figury i tropy. Utrzymywanie zaś (jak czyni to np. Derrida¹¹), że istnieją dobre i złe, słabe i mocne, czy też (jak Perelman¹²) sytuacyjnie fortunate metafory, metonimie itd. nie należy do samej teorii retorycznej lecz do jej zastosowania. Przy takim potocznym ujęciu retoryka nie jest już sztuką wynajdywania tego, co przekonujące, ale sztuką przekonywania, czyli podlega figurze *pars pro toto*. Pytanie zatem o funkcje i moc poszczególnych chwytów retorycznych nie należy do,

¹⁰ E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Przeł. J. Sidorak. Warszawa 2000, s. 139-140 (B112).

¹¹ „A czy słabe metafory są metaforami? – na to pytanie może odpowiedzieć jedynie aksjologia wspierana przez teorię prawdy: owa aksjologia należy już do wnętrza retoryki nie może być neutralna” J. Derrida: *Biała mitologia*. Przeł. J. Migasiński. W: *Marginesy filozofii*. Warszawa 2002, s. 300.

¹² „Nie da się ocenić argumentu poza audytorium do którego jest skierowany” Ch. Perelman: *Imperium retoryki*. przeł. M. Chomicz. Warszawa 2004, s. 158.

wyróżnionej przez Arystotelesa teorii retoryki. Należy ono jedynie do retorycznej elokucji, praktyki przekonywania.

Retorykę odnajdujemy wszędzie, gdzie mamy do czynienia z argumentacją lub choćby z językiem. Wynika to stąd, że zawsze możemy powiedzieć daną rzecz na kilka różnych sposobów, lub (aby nie przesądzać kwestii idealności znaczenia) zawsze możemy zapytać: czy gdyby sformułowano zdanie inaczej, to powiedziano by coś innego? Jakkolwiek nie rozwiązalibyśmy tego pytania, zawsze możliwość jego postawienia otwiera możliwość retoryki.

Czy nie popadłem już w panretoryzm? Jeżeli język jest zawsze retoryczny, jeżeli filozofia przedstawia się jako wewnętrzna walka retorycznych sił, to próba wyjścia poza opozycje określające potocznie retorykę zdaje się nieudana. Czy gmatwając się w panretoryzm nie popadłem w sprzeczność, której nie uniknął Nietzsche? Zajmijmy się najpierw słynnym twierdzeniem protoplasty postmodernizmu:

Nietrudno jednakże dowieść, że to co jako środek świadomej sztuki nosi miano „retoryki”, jako środek sztuki nieświadomej obecne jest w języku i jego ewolucji, a nawet, że retoryka stanowi kontynuację w jasnym świetle intelektu, środków zawartych w języku. Nie istnieje żadna nieretoryczna „naturalność” języka do której można by się odwołać: język sam jest rezultatem sztuk czysto retorycznych [...] język jest retoryką, chce bowiem przenosić tylko *doxa* nie *episteme*¹³.

Radykalizm tego stwierdzenia (dziś nieco wyblakły) rozciąga płaszczyznę retoryczności na cały obszar języka oraz uznaje ją za niezbywalną cechę mowy. Nietzsche przeciwstawia retorykę jako świadomą sztukę (czyli w naszym znaczeniu *heurezē* i krytykę) nieświadomym albo nieświadomionym retorycznym siłom. Redukcjonizm Nietzschego idzie równie daleko, co radykalizm – Nietzsche zdaje się twierdzić, że język nie ma zdolności wyrażania, a tylko zdolność forsowania znaczeń. Widać to w tradycyjnym przeciwstawieniu poznania i mniemania, które nie jest, jak sądzę, odpryskiem odwróconego platonizmu, lecz wskazując na skłonność języka do zmysłowych przedstawień abstraktów, zdaje się przez to wskazywać, że prawdziwe

¹³ F. Nietzsche: *Przedstawienie retoryki antycznej*. W: *Pisma pozostałe*. Przeł. B. Baran. Kraków 2004, s. 69-70.

przedstawienia to tylko przedstawienia bardziej sugestywne, a zatem prawdziwe znaczenie jest tym, co łatwiej się uzmysławia.

Zapytajmy zatem tekstu Nietzschego, czy rozpoznanie retoryczności, np. takie, jakiego dokonałem wobec fragmentów *Medytacji* i *Badań*, rzeczywiście demaskuje ich „doksalność”, czy rzeczywiście obnaża brak walorów poznawczych? Przytoczony fragment naszpikowany jest chwytami retorycznymi, weźmy jednak do serca tego jeża, czytając ponownie tekst wedle przepisu, jaki on sam proponuje:

„Nietrudno dowieść...” powiada Nietzsche nie kwapiąc się jednak z dowodem, co jest skądinąd oczywiste, gdyż retor tak znamienity nie para się rzeczami łatwymi, a jego audytorium (złożone zapewne z samych mędrców) samo, jeżeli zechce, przywoła na myśl rzeczony dowód. W ten sposób buduje się zarazem tzw. etos mówcy i obraz wirtualnego odbiorcy (patos), tak by każda ze stron mogła być z siebie zadowolona. Zamiast zapowiadzanego dowodu otrzymujemy jednak tylko indukcyjny argument mówiący o metaforyczno-metonimiczno-synekdochicznym pochodzeniu słów, znany co najmniej od czasów Leibniza¹⁴.

Trudno (w przeciwieństwie do łatwości dowodzenia) oprzeć się pokusie zestawienia ze sobą dwu stwierdzeń: „retoryka stanowi kontynuację środków zawartych w języku” oraz „język jest rezultatem sztuk retorycznych”. Kontynuacja czegoś, będąc tożsama z tym, co kontynuowane zaznacza pewien (czasowy) rozstęp (czyżby tkwił tu załączek myśli Derridy o *różni*?). Natomiast rezultat nie jest już tożsamy z tym, co go spowodowało. Mamy tu zatem pewien konflikt – dotyczy on następstwa: to język jest rezultatem retoryki, to znów retoryka jego kontynuacją. Ta sprzeczność jednak zostaje zniesiona w dialektycznej syntezie. Oto dowiadujemy się, że język jest retoryką, więc nie może dziwić, że stanowi swą własną kontynuację i zarazem swój własny rezultat.

Co pokazała ta analiza? Czy tekst Nietzschego sam sobą nie potwierdza tego, co głosi? Mówiąc inaczej: czy tekst nie jest własnym metatekstem? Opis, który stosuje

¹⁴ „W ten sposób następujące słowa: *wyobrażać sobie, obejmować myślą, trzymać się, pojmwować, wpajać, napelniać niesmakiem, zamęt, spokój* zapożyczone są wszystkie z operacji rzeczy zmysłowych i zastosowane do pewnych modyfikacji myślenia. [...] Byłoby jednakowoż dobrze rozważyć tę analogie rzeczy zmysłowych i niezmysłowych, która posłużyła za podstawę tropów” G. W. L e i b n i z: *Nowe rozważna dotyczące rozumu ludzkiego*. Przeł. I. D a b s k a. Kęty 2001, s. 229.

się do siebie samego, opis demaskatorski, który demaskując inne teksty demaskuje sam siebie, a dzięki temu jeszcze mocniej się utwierdza, to retoryczny majstersztyk. Jednak wartość merytoryczna tego twierdzenia staje pod znakiem zapytania. Ująłem filozofię jako rugowanie tego, co retoryczne. Nietzsche zapewne zgodziłby się z takim ujęciem, jednak z niego wysnułby wniosek, że właśnie dlatego filozofia nie może istnieć. Skoro bowiem ruguje ona retoryczną sztukę pozoru, posługując się zawsze językiem, to niszczy sama siebie, gdyż język jest retoryką. Wszelkie filozoficzne zniesienie sztuki pozoru jest samozniesieniem.

Spróbuję odtworzyć teraz ów „nietrudny dowód” na podstawie podanego, indukcyjnego argumentu: Wpierw Nietzsche uwypukla ewolucyjno retoryczny charakter języka poprzez porównanie zmiany znaczeń wyrazów, a przede wszystkim poprzez wskazanie ich etymologii. Później konstatuje, że mowa składa się po części ze skamieniałych metafor, metonimii i synekdoch, które nie znaczą już tego, co wcześniej, a używając ich bez tej świadomości nie wiemy, o czym mówimy:

Wszelkie jednakże słowa są w sobie i od początku, odnośnie do swego znaczenia tropami. Za prawdziwy proces podstawiają rozbrzmiewający w czasie obraz dźwiękowy; język nigdy nie wyraża nic w pełni, lecz wydobywa tylko oznakę, która wydaje mu się dominująca.[...] tropy nie występują tu i ówdzie w słowach lecz należą do ich najgłębszej natury. O jakimś „właściwym znaczeniu” przekazywanym tylko w specjalnych przypadkach, w ogóle nie może być mowy¹⁵.

Trudno odmówić niejakej zasadności temu spostrzeżeniu. Np. polskie słowo *prawda* pochodzić może od słowa *pra-wida, które oznaczałoby tyle, co ‘wcześniej widziane’, jako że przedrostek pra- (odpowiadający niemieckiemu *ur-*) znaczy wcześniej, zaś morfem *wid* związany jest ze wzrokiem (por. łacińskie *vid-ere*). Jeżeli taka geneza słów, a przede wszystkim pojęć filozoficznych pochodzących z języków naturalnych byłaby zasadna, to stąd już tylko krok do zarzucenia filozofom, że nie wiedzą, o czym mówią, gdyż nie znają pochodzenia i pierwotnego znaczenia pojęć-metafor. Tamtemu wtóruje inny znany fragment dotyczący prawdy:

¹⁵ F. Nietzsche: *Przedstawienie retoryki antycznej...*, s. 70.

prawdy są złudami, o których zapomniano, że nimi są, metaforami, które się zużyły i utraciły swą zmysłową siłę wyrazu, monetami, których powierzchnia się starła i są traktowane jak metal, już nie jak monety.¹⁶

Etymologia, która nie zgadza się ze współczesnym znaczeniem słowa, wcale jeszcze nie musi świadczyć o zapoznanej metaforyczności tego wyrazu. Równie uprawniona jest hipoteza o katechretycznym pochodzeniu takich językowych skamielin. Katechreza jest to – jak wyjaśnia Lausberg – przeniesienie, czy rozszerzenie nazwy z jednej rzeczy na inną, która nazwy nie posiada. Nie mielibyśmy wtedy do czynienia z jakimś nieświadomym zatarciem znaczenia, lecz ze zwykłym wymogiem sytuacji określonym dodatkowo przez ekonomię słownika. Obok katechrezy, „dziury” w słowniku łątane są także za pomocą tworzenia neologizmów albo przez zapożyczenia z języków obcych. Dlaczego zwolennicy metaforycznej genealogii pojęć, pojęć jako zatartych metafor, sami zacierają możliwość ich innej niż metaforyczna genezy? I dlaczego możliwa przecież metaforyczna geneza miałaby świadczyć o niezrozumieniu pojęć? Trzeba tu koniecznie dodać, że wskazując na zatarte znaczenie pojęć neguje się tradycyjną definicję metafory, która pozwala nazwać metaforą tylko przeniesienie znaczenia. Jeżeli nie ma właściwych znaczeń, to jak możliwa byłaby metafora jako przeniesienie znaczenia? Zwolennik tej tezy musi albo podać nową definicję metafory, co jest niezwykle trudne, albo uciec się do twierdzenia, że metafora przenosi inne metaforyczne znaczenie i tak *ad infinitum*.

Ów nietzscheański wywód krytykuje, z właściwą sobie dezynwolturą, Jacques Derrida słusznie stwierdzając, że przyjęcie metaforycznej genezy pojęć opiera się co najmniej na pojęciu genezy, które (o ile całe twierdzenie jest prawdziwe) również musi posiadać swą genezę, a zatem samo musi być metaforą¹⁷. Ów argument można traktować albo jak redukcję do absurdu pojęciowego genetyzmu albo, co czyni Derrida, jak dowód niemożliwości dotarcia do sensu, czy lepiej dowód jego nieuchwytności. Widać na pierwszy rzut oka *onus probandi*: odrzucając sens pojęć na

¹⁶ F. N i e t z s c h e: *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*. W: I d e m: *Pisma pozostałe...*, s. 164.

¹⁷ „Gdybyśmy chcieli ogarnąć i poklasyfikować wszystkie sposoby metaforyzowania w filozofii, to zawsze przynajmniej jedna metafora byłaby wyłączona pozostawałaby poza systemem: ta mianowicie, bez której nie dałby się zbudować pojęcia metafory, czyli – by skrócić ten łańcuch – metafora metafory”. J. D e r r i d a: *Biała mitologia...*, s. 284.

mocy niemożliwości ich genezy, Derrida uznaje genezę za jedyny warunek możliwości sensu.

Aby móc zająć się panretoryzmem Derridy, powrócimy do wnioskowania Nietzschego. Opiera się ono na ekwiwokacji (ekwiwokacja jest pewną wartością, „chwytym”, a nie błędem): retoryka jest zarazem świadomą sztuką i nieświadomą siłą rządzącą językiem. Jednak gdy język utożsamia się z retoryką (tu tkwi ekwiwokacja), to retoryka rozumiana jest wyłącznie jako owa nieświadoma siła. Podkreśla to pozorny entymemat: „język jest retoryką, chce bowiem przenosić *doxa* nie *episteme*.”

Panretoryzm stanowi największe zagrożenie dla teorii retorycznej – skoro wszystko jest tylko retoryka, to nie podobna wydzielić żadnej retoryki, bo każda retoryka będzie z „istoty” filozoficzna. W *Białej mitologii* Derridy czytamy:

Nie istnieje więc z definicji [żadna definicja nie pada – W.M.] kategoria ściśle filozoficzna pozwalająca zakwalifikować pewną liczbę tropów, które uwarunkowałyby sposób ustrukturywania opozycji filozoficznych [...] Można by zlekceważyć ów *przeddzień* [tj. moment w którym tropy stają się pojęciami – W.M.] filozofii [...] gdyby założyć, iż sens, do którego dąży się przez owe figury, to istność zupełnie niezależna od tego, co ją niesie, tymczasem jest to już teza filozoficzna, rzec można by jedyna teza filozofii, ta która konstytuuje pojecie metafory, opozycje, między tym, co właściwe, a tym, co niewłaściwe¹⁸.

Czy i tym razem retoryczna lektura nie pokaże, że panretoryzm znosi się sam, gdy tylko zastosować jego tezy wobec niego samego? Czy dekonstrukcja dekonstrukcji daje się realizować inaczej niż jako restauracja sensu?

Zauważmy na początek, że to rozważanie, jak chyba wszystkie pomysły dekonstrukcyjne Derridy, oparte jest na figurze zwanej diaforą, czyli na pozornej tautologii lub na diaforze negatywnej zwanej pozorną sprzecznością. Diafora jako figura słowna polega na powtórzeniu (sic!) tego samego słowa w innym znaczeniu. Autor *Białej mitologii* stosuje diaforę również jako figurę myśli. Powtórzenie tej samej myśli nie jest już u niego tą samą myślą. (Czy nie odnajdujemy w diaforze struktury funkcjonowania pojęć jako zatartych metafor?)

¹⁸ Tamże, s. 285.

Drugim ważnym „chwytym” Derridy jest utożsamienie anastroficzne: filozofia metafory staje się metaforą filozofii. Przyjrzyjmy się tej figurze, wynikającej z jedyne go twierdzenia filozofii”, które konstytuuje zarówno pojęcie metafory, jak i opozycję pomiędzy właściwym, a niewłaściwym znaczeniem. Zauważmy, że kryje się tu analogia do rozważania, które stwierdzało niemożliwość metaforycznej genezy pojęć – niemożliwe jest badanie filozoficznych tropów, bo trop to pojęcie filozoficzne (anastrofa), zaś odrzucając możliwość badania tropów uznaje się trop jako to, co jedynie może być badane. (Derrida używa pojęcia metafory to jako synonimu tropu, to jako nazwy jednej z figur). To wnioskowanie jest nie tylko anastroficzne, ale również diaforyczne:

Samo pojęcie tropu (metafory) jest pojęciem filozoficznym, gdyż konstytuowane jest przez „jedyne twierdzenie” filozofii, natomiast pojęcie filozofii jest metaforyczne, gdyż metafora (jako synonim tropu w ogóle) jest jedynym możliwym sposobem wyrażania sensu. Czy teraz coś może jeszcze zapobiec utożsamieniu ich ze sobą? Warto przypomnieć tu analogiczne twierdzenie Nietzschego, które również nieubłaganie ciąży ku syntezie: język jest rezultatem retoryki, a retoryka jest kontynuacją języka.

„Dialektyczny” schemat nietzscheańsko-derridiański można przebiegać w obie strony – tj. syntezę można utożsamić lub przeciwstawić każdemu z członów przeciwieństwa, same człony także można to przeciwstawiać sobie, to znów utożsamiać w syntezie. Słynna alogiczność, brak poszanowania dla zasady niesprzeczności Derridy jest „tylko” diaforą (pozytywną i negatywną), opierającą się na utożsamieniu anastroficznym. W ten sposób możemy wykonywać szereg zabiegów quasi-dialektycznych: filozofia nie jest filozofią (diafora negatywna) albowiem zakładając istnienie sensu jako swój warunek możliwości, jednocześnie realizuje się jako poszukiwanie sensu – to znowu pozwala na zbudowanie diafory na bazie anastrofy: sens filozofii stanowi filozofia sensu. Filozofia zatem jest tożsama z sensem, a mocą pierwszej negatywnej diafory sens nie jest sensem – Derrida powiedziałby, że następuje w nim „rozstęp” – język jest kontynuacją sensu, a sens jest rezultatem języka. Można teraz posłużyć się etymologicznym znaczeniem łacińskiego *sensus*... itd.

Tą „dialektyczną” zabawę Derrida nazywa rozplenianiem znaczeń, grą różni i jeszcze inaczej¹⁹. Derridiańska gra różni ujęta retorycznie nie jest niczym innym jak pozorną tautologią i pozorną sprzecznością, które przedstawiane za pomocą anastrof pozwalają dowolnie utożsamiać i różnicować terminy.

Oczywiście owa figura diafory nie jest realizowana jako figura słowna, tak jak to przedstawiłem, lecz jako figura myśli. Derridiańska obmowa retoryki jako zawsze już uwikłanej filozoficznie daje się retorycznie eksplikować. Jest tak dlatego, że Derrida po-różnił się z prawdą twierdząc, iż retoryka musi opierać się na pewnej definicji prawdy i zawierać jakąś różną od systemu tropów i figur aksjologię. Bowiem „jedyne twierdzenie filozofii” (to oczywiście hiperbola) traci demoniczny wymiar, gdy (nie dyskutując nad słusznością) wziąć pod uwagę możliwość jego zawieszenia, jaką oferuje „jedyne pytanie retoryki”: czy daną rzecz można wyrazić także w inny sposób, czy gdyby powiedziano ją inaczej, powiedziano by coś innego?

Właściwy dowód na retoryczność języka, którego ani Nietzsche ani Derrida nie przedstawia, nie jest zagmatwany. Retoryka, podobnie jak gramatyka, musi móc opisać wszelkie wypowiedzi, czyli innymi słowy nie ma takiej mowy, której nie udałoby się przyłapać na retoryczności. Wynika to z faktu, że nie istnieje język, który uniemożliwiłaby redundancję i ekwiwalencję. Retoryka jest, jak powiedziano, pytaniem o możliwość parafrazy, które to pytanie musi moc towarzyszyć wszelkim możliwym wypowiedziom. Hans Blumenberg ustanawia je nawet kryterium dla metafor absolutnych. Metafory absolutne to wedle niego te metafory, które nie dają się parafrazować, a dzięki temu mogą leć u podstaw myślenia jako jego paradygmaty. Najlepszym przykładem jest słynna metaforyka światła, która określa język opisujący myślenie i poznanie. Blumenberg, projektując historyczną naukę, która ma nosić miano metaforologii i wpisywać się w gadamerowski projekt historii pojęć, pisze:

Te historyczne rozważania na temat skrytości metafor prowadzi nas do podstawowego pytania: pod jakimi warunkami (*Voraussetzungen*) metafory mogłyby uzyskać prawo bytu (*Legitimität*)

¹⁹ Derrida, jak pisze M. Kowalska „protestuje przeciwko możliwemu zrównaniu różni z dialektyczną sprzecznością.[...] nie podoba mu się zarazem termin »jedność«, jak i »przeciwieństwo«. Jeden i drugi zastępuje »grą różnicy« rozumianą jako rozsiewanie i powtarzanie się różnicy...” Dalej zaś czytamy: „Różnia niczego nie przeciwstawia, lecz tylko różnicuje powtarzając.” M. K o w a l s k a: *Dialektyka poza dialektyką*. Warszawa 2000, s. 370 i 371.

w filozofii. Zrazu mogłyby być *pozostałościami*, pierwocinami na drodze od *mitu* do *logosu*; jako takie wskazują one kartezjańska tymczasowość każdorazowej historycznej sytuacji filozofii, która daje się mierzyć regulatywnym ideałem czystego logosu. Metaforologia byłaby wtedy krytyczną refleksją mająca obnażyć niewłaściwość argumentów filozoficznych. Ale wtedy metafory mogą być zrazu czysto hipotetyczne, a nawet mogą być trwałymi podstawami języka filozoficznego, „przekonaniami”, które nie dają się sprowadzić do właściwej [filozoficznej argumentacji] ani do żadnej logiki. Gdyby się okazało, że da się wykazać istnienie takich „przekonań”, które trzeba by nazwać metaforami absolutnymi, wtedy ustalenie i analiza ich pojęciowej funkcji wypowiedzeniowej byłaby istotnym momentem historii pojęć²⁰.

Panretoryzm da się zatem ograniczyć do pewnej użytecznej hipotezy. Twierdzenie, że język jest zawsze retoryczny, nie oznacza, że język to retoryka. Eksplorując kantowską metaforę przewodu sądowego można powiedzieć, że sąd, zanim odpowie na pytania *quid iuris?* i *quid facti?*, powinien wprzód zastanowić się nad sposobem ich językowej prezentacji, jaka pada z obu stron. Dobry sędzia wpierw śledzi jak argumentują strony – później z a c z y m, a upewniwszy się co do wartości argumentów (także retorycznej wartości) orzeka. Wszelka filozoficzna krytyka powinna zaczynać się zatem od pytania *quid rhetoricae figuram?*

²⁰ H. B l u m e n b e r g: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main 1997, s. 10.