

MIMESIS ALS METAFORISCHE REFERENTIE

Michael Elias

Das Streben nach Wahrheit also ist es,
was uns überall vom Sinn zur Bedeutung
vordringen treibt. (Frege 1892: 33)

1. Inleiding

Van de filosoof Nelson Goodman is de uitspraak dat symbolische systemen de wereld 'maken' en hermaken. Taal is zo'n systeem, en een van de wijzen waarop zij de werkelijkheid gestalte geeft, is door metaforen. Als men de problematiek rond de metafoor vanuit het taalgebruik beziet, kan men de vraag stellen wat iemands keus voor een bepaalde metafoor zegt over de wijze waarop hij of zij de wereld beschouwt.

In onderwijskringen is het lang gebruikelijk geweest om op te voeden kinderen te beschouwen als *plantjes*, die voorzichtig opgekweekt moesten worden. Zo ook hun onderwijzers: pabo's waren kweekscholen, stagiairs heetten kweelingen. De laatste jaren is daar verandering in gekomen door het toenemend gebruik van de metafoor 'de school als onderneming'. Directeuren zijn nu managers; leerlingen vragen wat een bepaald vak hun *oplevert*. Maar het onderwijs kent nog meer metaforen: een *vuilnisvat* waar computers worden *gedumpt*, een *machine* die ongelijkheid reproduceert, een *fabriek* die produkten aflevert. Of een *eenheidsworst*, van de *slager* in Zoetermeer?

Metaforen worden niet alleen gebruikt, ze worden ook - hetzij positief, hetzij negatief - beoordeeld. In haar boek *Aids and its metaphors* stelt Susan Sontag dat men zich tegen het gebruik van sommige dient te verzetten: de militaire metaforen voor aids bijvoorbeeld moeten volgens haar de wereld uit worden geholpen; ze moeten blootgelegd worden, ontleed, aan de kaak gesteld, er mag niets van over blijven: "... de beeldvorming in termen van oorlog in het denken over ziekte en gezondheid is [...] beslist niet zonder consequenties. Het is een kwalijk element in het losmaken van gevoelens, leidt tot ongeoorloofde overdrijving en vormt de drijfkracht tot excommunicatie en stigmatisering van de zieken [...]" (Sontag 1989: 110).

De studie naar de implicaties van het gebruik in context p van metafoor x in plaats van metafoor y heeft de laatste jaren een enorme vlucht genomen. Van de oorlogsmetafoor is ook onderzocht, in hoeverre deze betekenis geeft aan andere verschijnselen en handelingen in onze maatschappij: discussiëren bijvoorbeeld. Jouw standpunt is niet te *verdedigen*, zij *viel* een zwakke plek in zijn betoog *aan*, die opmerking *trof doel*, was een *voltreffer*. Lakoff en Johnson zeggen over de 'discussie is oorlog'-metafoor: "Try to imagine a culture where arguments are not viewed in terms of war, where no one wins or loses, (...) Imagine a culture where an argument is viewed as a dance,

the participants are seen as performers, and the goal is to perform in a balanced and aesthetically pleased way" (Lakoff en Johnson 1980: 5).

Was de literatuur over metaforen al eeuwen lang zeer omvangrijk, momenteel lijkt er vanuit twee invalshoeken sprake van een explosie van aandacht voor het onderwerp: bedrijfskunde en psychotherapie. Metaforisten en metaforologen worden uitgenodigd op congressen over organisatiecultuur; oefening in beeldspraak vormt nascholing voor therapeuten. Doel van een en ander is het op gang brengen van de creativiteit, noodzakelijk om problemen "pro-actief (in plaats van re-actief)" op te lossen. Gareth Morgan (1986) werkte in zijn veelgelezen *Images of the organization* de metaforen uit van de organisatie als machine, als organisme, als hersens, als cultuur, als politiek systeem, als psychische gevangenis, als vloed, als overheersingsinstrument. - De waarheid van een metafoor hoeft niet in het geding te zijn, als iemand zich door de werking ervan laat overtuigen.

De vraag is gerechtvaardigd: hoe kan die werking verbonden worden met iets dat als 'echt' wordt ervaren? In dit stuk wil ik daar enige opmerkingen over plaatsen in verband met de referentie van een uiting. Ik ga tevens in op het curieuze feit dat het accepteren van een metafoor gepaard kan gaan met het afwijzen van de werkelijkheid die ermee wordt uitgedrukt. Binnen een metafoor is immers verzet mogelijk tegen de erdoor uitgedrukte zienswijze: "Het onderwijst een eenheidsworst? Maar dan wel van een hele goeie slager!" Deze problematiek wordt verkend rond de metafoor van de zondebok, slachtoffer in rituelen en zingeer van mythen. Ik steun hier op de hypothese van de Franse magister René Girard, die, zoals bekend (zoniët: zie bijv. Lascaris 1984 of Elias 1987), het mimetische karakter van het begeren en het geweld dat daaruit voortvloeit centraal stelt. Kan zijn opvatting de verhouding tussen vorm, betekenis en verwijzing verhelderen?

2. Metafoor en werkelijkheid

Misschien ligt één van de redenen dat men zich in het 'heersende denken' zo heftig heeft verzet tegen Girards geschriften, dat zij de pretentie hebben de uitgangspunten van dat denken te kunnen duiden als een metaforencomplex. De mogelijkheid om gangbare verklaringen tot begrip van de werkelijkheid als klaarblijkelijke metaforen te beschouwen dient zich volgens Girard aan door het gezichtspunt van het slachtoffer als zondebok te kiezen. Teksten uit de psychoanalyse, de structurele antropologie of de literatuurwetenschap komen op die wijze in een nieuw licht te staan. In zijn hoofdwerk stelt hij dat die perspectiefwisseling een nieuwe theorie van het teken en van betekenisgeving vereist. In Saussuriaanse termen gedacht is het slachtoffer de

signifiant transcendental; de *signifié* is "de hele actuele en potentiële zin die de gemeenschap aan dit slachtoffer, en door diens bemiddeling, aan alle dingen toekent" (Girard 1978: 112). Girard kritiseert "de ongeremde wijze waarop onze literaire critici afstand hebben gedaan van wat zij de 'referent' noemen" (1986: 16), datgene waarover een tekst zich uiteindelijk uit wil spreken. Tot de afwijzing van de (structuralistische) these dat de mythe een autonoom betekenis systeem is, kan hij komen door in het referentieprobleem dwarsverbanden te leggen tussen vormen van religie, literaire teksten en wetenschapsvertoegen.

Het onderkennen van metaforen bij deze werkwijze laat zich verhelderen met een gedachtengang die Paul Ricoeur (1975) heeft ontwikkeld. Diens *La métaphore vive* beoogt de metafoor niet alleen te beschouwen vanuit de semantiek van woord of zin, maar ook als een wijze om in het *discours* naar de werkelijkheid te verwijzen. Ricoeur stelt: de metafoor is een strategie waarmee de taalgebruiker de scheppende krachten van de taal vrij kan maken om in ficties de werkelijkheid te herschrijven. In "Métaphore et référence" (de zevende *étude* van dit werk), wordt dit thema toegespitst op de vraag "Wat zegt een metaforische uiting over de werkelijkheid?" Uitgangspunt voor de beantwoording ligt in Freges (1892) veel geciteerde artikel "Über Sinn und Bedeutung". Eén van de lijnen daarin is: de betekenis van een woord (de *Sinn*) hoeft niet hetzelfde te zijn als datgene waar dat woord naar verwijst (de *Bedeutung*). Al verwijzen morgenster en avondster beide naar de planeet Venus, toch is de betekenis (*Sinn*) van die woorden verschillend.

De overwegingen die Frege te berde brengt, hebben betrekking op een semantiek van het *woord*. Ricoeur wil die analyse, zoals gezegd, uitbreiden naar het *discours*, naar teksten; hij beschouwt die als producten, het resultaat van werk. Niet alleen compositie is daarbij in het geding, maar ook het 'behoren tot een genre' en de effecten van een bepaalde stijl. De structuur van het werk ziet hij feitelijk als de *Sinn* en de wereld van het werk als de *Bedeutung*. De hermeneutiek houdt zich bezig met de brug van structuur naar wereld. Het zoeken naar een verwijzing bij literaire teksten behoeft een rechtvaardiging - want literatuur wordt vaak als een vertoog zonder verwijzing beschouwd: het zou alleen uit connotaties bestaan, uit begripsinhouden die geen verbinding met de werkelijkheid hebben en waarbij dus van referentie geen sprake is. Verhalen over elfen, bosgeesten en kabouters zijn daar een voorbeeld van; de naam Odysseus is voor Frege zonder verwijzing. Zijn "Streben nach Wahrheit" bij het zoeken naar *Bedeutung* is vooral van toepassing op wetenschappelijke teksten, en als het ware verboden bij literaire teksten.

Ricoeur huldigt een andere opvatting; hij spreekt van een "opgeschort verband" tussen betekenis en verwijzing, van een verwijzing in tweede instantie - waarmee hij de beperking van het begrip tot wetenschappelijke teksten opheft.

Tegenover het veelal onmogelijke opsporen van de "verborgen intentie" achter het werk of de oorspronkelijke bedoeling, stelt hij een zoektocht die zich richt tot de wereld die zich ontvouwt vóór het werk, op de plaats van de uitlegger. De gedachte van de opgeschorte referentie kan een aanzet vormen voor het begrijpen van teksten die in eerste instantie 'nergens op slaan', die uit tekens lijken te bestaan die alleen maar naar andere tekens verwijzen. Dit andere type van verwijzing is in verband te brengen met de wijze waarop bij het interpreteren van gedichten te werk gegaan is. Er is wel gezegd dat een gedicht niet waar of onwaar is, maar hypothetisch. Die poëtische hypothese is niet wiskundig, maar de propositie van een wereld aangaande het denkbeeldige. Die wereld is buitentalig en heeft betrekking op wat in de Angelsaksische literatuur *mood* heet. Ricoeur vertaalt de term met *état d'âme*: "une manière de se trouver au milieu de la réalité" (1975: 288). In de taal van Heidegger: *Befindlichkeit*.

Ook de verwijzing van een metaforische uiting komt tot stand door de onmogelijkheid van een zogenaamde 'letterlijke' interpretatie. Toch is die in principe niet uit het zicht verdwenen: men zou kunnen zeggen dat op de ruïnes ervan de betekenisvernieuwing tot stand komt die de *métaphore vive* kenmerkt. Ricoeur spreekt in dit verband over de arbeid, die nodig is aan de betekenis om de metaforische waarheid van een tekst te kunnen vatten. Zijn gedachtengang wordt interessant voor ons onderwerp waar hij gewoonlijk als fictie gelabelde metaforische teksten verbindt met als non-fictie geduide wetenschapsteksten. Wat een metafoor is voor poëtische taal, zegt hij, is een *model* voor de wetenschap.

Het model heeft eigenschappen die eraan zijn toegekend door de gewoonte van de taal. In het geding is 'het spreken op een bepaalde manier'. Een model kan de wetenschappelijke verbeeldingskracht op gang brengen - die in Ricoeurs visie niet los hoeft te staan van de rede. Immers, het model verwerpen als liggend buiten de onderzoekslogica zou uiteindelijk betekenen dat de logica van het onderzoek zelf gereduceerd zou worden tot een deductieve procedure. Dat lijkt niet de bedoeling; het domein van wat een verklaring behoeft dient als het ware metaforisch herschreven te worden om de dingen 'op een bepaalde wijze' te kunnen zien. Niet alleen ons begrip van rationaliteit, maar ook dat van realiteit staat zo ter discussie: rationaliteit bestaat in de voortdurende aanpassing van onze taal aan een wereld in voortdurende expansie. De metafoor is een der voornaamste middelen waardoor deze wisselwerking mogelijk wordt.

Het is van belang hierbij twee zaken in het oog te houden. De eerste is dat sommige metaforen een lange geschiedenis kennen. Ze kunnen worden beschouwd als *root metaphors*, wortel- of archetypische metaforen: zowel in de Tenach als bij Homeros wordt *leeuw* al voor 'sterke man' gebruikt. In de tweede plaats zou men kunnen zeggen dat metaforen in een netwerk zitten.

Door de staat als een *schip* te beschouwen, legt men de verbinding naar een stuurman, woelige wateren, etc. Zo wordt ook de verwijzende functie van de metafoor niet slechts gedragen door één uiting, maar door haar netwerk en geschiedenis - waarbij de mogelijkheid gegeven is om bij het gebruik de metaforische verwijzing te veranderen.

Archetypische metaforen hebben dezelfde status als modellen: zij geven een "minder bekende" menselijke realiteit weer in termen van "beter bekende" fictie. De *mythos* staat daarbij in dienst van de mimesis. Daarom moet dit laatste, Aristotelische begrip ook niet opgevat worden als kopie, maar als herschrijving. De mimesis is de naam voor de metaforische referentie. Vandaar de paradoxale woorden van Aristoteles dat de poëzie "filosofischer en serieuzer is dan de geschiedschrijving, want de poëzie heeft veeleer het algemene tot onderwerp, de geschiedschrijving het bijzondere" (*Poetica*, 1451 B6). In een paragraaf, getiteld "Vers le concept de 'Vérité métaphorique'", de laatste van genoemd hoofdstuk, merkt Ricoeur op dat men het mag riskeren over *metaforische waarheid* te spreken om daarmee de realistische bedoeling aan te geven die vastzit aan de kracht van herschrijving. Het geeft het spanningsveld van het woord waarheid aan: tussen identiteit en differentie.

3. De metaforische waarheid van de zondebok

Ricoeurs opvatting dat we arbeid moeten verrichten aan de betekenis om de bouwstenen te vinden waarmee een werkelijkheid gestalte kan krijgen, verheldert de praktijk van Girards lezing van mythen, literaire teksten en wetenschapsvertoegen. De bouwstenen worden aangereikt door het slachtoffer; alleen vanuit diens positie ontstaat inzicht in het metaforencomplex waarin ons huidige denken gevangen zit. "Si le mythe, en somme, est la vision rétrospective des persécuteurs sur leur propre persécution, nous ne pouvons pas traiter comme insignifiant un changement de perspective qui consiste à se ranger au côté de la victime, à proclamer son innocence à elle et la culpabilité de ses meurtriers" (Girard 1978: 171). Het spreken vanuit de zondebok zou in die zin het present stellen van een metaforische waarheid zijn.

Dat het adjectief 'metaforisch' ondanks de verklaringskracht, uitgaande van de perspectiefwisseling, noodzakelijk blijft, blijkt alleen al uit het gebruik van het woord 'zondebok'. Veel taalgebruikers zijn zich heden ten dage niet bewust dat dit woord leidt naar het verhaal uit *Leviticus*; bij het gebruik van de computer- of oorlogsmetafoor zal de afleiding gemakkelijker te traceren zijn. In principe echter zou het altijd mogelijk moeten zijn een metafoor 'op begrip' te brengen of de weg waar zij naar leidt te vinden, door de studie van etymologie, antropologie, etc.

Er is vaker opgemerkt dat het probleem er niet eenvoudiger op wordt als men de vraag veralgemeniseert: kunnen wij überhaupt de werkelijkheid buiten metaforen om gestalte geven? Stutterheim (1941: 3) schreef al: "Het woord 'metaphoor' is zelf een metaphoor en wordt in metaphoren beschreven. Zelf kan het ook weer 'metaphorisch' gebruikt worden. Anders gezegd: verschillende begripsfasen staan tot elkaar in een verhouding, die 'metaphorisch' kan worden genoemd." De onmogelijkheid om buiten metaforen om de werkelijkheid gestalte te kunnen geven, wordt door Girard op verschillende plaatsen behandeld, het meest uitgesproken waar hij dieper ingaat op een aantal elementen uit joodse en christelijke geschriften. Ik wil dat illustreren met twee fragmenten die expliciet over metaforen en parabolen in de evangeliën gaan.

Ze komen beide uit hoofdstuk 14 van *Le bouc émissaire* dat de titel draagt "Satan divisé contre lui-même". De analyse sluit hier aan bij het verhaal over de demonen van Gerasa, dat daarvoor behandeld is en waarin is gedemonstreerd in welk opzicht de genezing van de bezetene verschilt van uitdrijvingen die in het sjamanisme gebruikelijk zijn: het systeem dat met het mechanisme van de nabootsende begeerte slachtoffers produceert wordt in zijn hoedanigheid aangetast en niet vervangen door een systeem met een nieuw slachtoffer. Dat komt doordat er geen sprake is geweest van een uitdrijving in de gebruikelijke zin van het woord: de bestaande orde is omgekeerd doordat de massa moordenaars zich als zwijnen in zee heeft gestort. De taal van de uitdrijving en van de demonologie wordt echter wel gebruikt. Ik citeer uit de Nederlandse vertaling: "Het wezenlijke van de gelijkenissen zoals ze in de Evangeliën voorkomen wordt gevormd door de vrijwillige opsluiting van Jezus in de vervolgingsvoorstelling ten bate van mensen die niets anders kunnen begrijpen omdat ze er zelf in op gesloten zitten. Jezus gebruikt de mogelijkheden van het systeem op een zodanige wijze, dat hij de mensen inlicht over wat hun te wachten staat in de enige taal die ze begrijpen en zodoende openbaart hij tegelijk het aanstaande einde van dit systeem en de incoherenties, de innerlijke tegenstrijdigheden van hun manier van spreken. Zo hoopt hij tevens dit systeem in de geest van de toehoorder aan het wankelen te brengen, hen ertoe te bewegen aan zijn woorden een tweede betekenis toe te kennen die meer waarheid bevat, maar die ook moeilijker is, omdat zij vreemd is aan het vervolgingsgeweld, de betekenis namelijk die dit geweld, en de opsluitende werking op ieder van ons onthult" (Girard 1982, vertaling 1986: 220). "Jezus aanvaardt het over zijn daad te debatteren in termen van uitdrijving en geweld, omdat dat de enige termen zijn die zijn ondervragers kunnen begrijpen. Maar hij doet dat om hun een gebeurtenis mee te delen die met die taal niets te maken heeft" (p. 224).

De verwijzende functie van de tekst kan dus pas in tweede instantie plaatsvinden en niet zonder perspectiefwisseling; in eerste instantie lijkt er slechts

een verhaal te zijn zonder referentie en doet zich een overeenkomst voor tussen de toverkunst die de kameraden van Odysseus verandert in zwijnen en de demonen uit het evangelie. Dat verandert als men het principe verlaat dat culturele gegevenheden (en talen) zijn samengesteld uit tekens die elkaar onderling bepalen en niets meer betekenen als men ze zou isoleren - of uit tekens die systemen zouden vormen met een interne coherentie die aan iedere cultuur en aan iedere institutie een eigen individualiteit verleent.

Het tweede fragment scherpt de hier geschetste gedachtenontwikkeling aan: "Open uw Griekse woordenboek bij *paraballo*. De eerste betekenis van het woord laat duidelijk zien wat er aan de hand is, want die voert ons terug naar de collectieve moord. *Paraballo* betekent: iets als prooi naar de menigte gooien om haar zucht naar geweld te bevredigen, bij voorkeur een slachtoffer, een ter dood veroordeelde; zo onttrekt men zichzelf klaarblijkelijk aan een penibele situatie. Om te verhinderen dat de massa zich tegen de spreker richt neemt hij zijn toevlucht tot de parabool, dat wil zeggen tot de metafoor. Er bestaat geen manier van spreken die in laatste instantie niet parabolisch is; in feite moet de hele menselijke taal [le langage humain], evenals de andere culturele instellingen, worden afgeleid van de collectieve moord (...)" (Girard 1982: 270; vertaling 1986: 227).

4. Discussie

Zinspeelt deze laatste uitspraak niet op het feit dat de metaforen van strijd en oorlog niet 'weg te branden' zijn uit ons taalgebruik? De analyse van Girard heeft in ieder geval licht geworpen op de omstandigheid dat men soms gedwongen is te spreken in een metafoor waarin men zich eigenlijk niet kan vinden op grond van de erin uitgedrukte 'eerste verwijzing' naar de werkelijkheid. De beoogde referentie is slechts te construeren door arbeid aan de betekenis te verrichten. Zo kan beter worden begrepen waarom er gesproken wordt in termen van een 'strategie' bij het willen bereiken van vrede. Een op het eerste gezicht tegenstrijdig spreken, waarvan ook sprake is als Girard de formidabele paradox signaleert bij het neerschrijven van een zin waarin metafoor en werkelijkheid zich etymologisch verbinden: "(...) l'efficacité du *croix* est d'une importance absolument ... *cruciale*" (cursivering M.E.).

Een sterk punt in de hypothesen van Girard is het verband dat hij aanbrengt tussen mythen en vervolgingsteksten. Vooral na de sjoa krijgt het perspectief dat hij daardoor aanbrengt, een ethische dimensie, waarvan de resonantie welhaast onontkoombaar lijkt. Wie zou het immers nog wagen om op vervolgingsteksten waar Joden op mythologische wijze beschuldigd worden, in de zin van

Lévi-Strauss een topologische lezing toe te passen? De kwestie van de referentie heeft daardoor een nieuwe dimensie gekregen.

Anderzijds lijkt het wellicht een wat te sterke claim om *de* menselijke *langage* als een afgeleide van een collectieve moord in den beginne te beschouwen. Wordt er vóór de eerste moord niet verhaald van de tuin van Eden en van de schepping die daar *in principe* (net als in het Hebreeuwse *beresjiet* geeft het Latijnse woord etymologisch een lichaamsmetafoor) aan voorafging? In de bundel *Violence et vérité* (1985: 236) heeft Domenach opgemerkt: "Girard est visiblement mal à l'aise dans le jardin d'Eden, même si Adam, Eve et le serpent lui offrent une jolie triangulation mimétique". En voorts hebben mythen niet alleen een verwijzing naar het verleden (Kearney in dezelfde bundel, p. 35), maar kunnen ze ook iets aangeven 'van wat komen gaat'. Ze kunnen de horizon van de betekenis verbreden. Het gaat bij hun interpretatie dus niet alleen om "des choses cachées depuis la fondation du monde", maar ook om dingen die verborgen zullen zijn tot het einde. Alleen met een eschatologische hermeneutiek zou een dergelijke verwijzing te onderzoeken zijn.

Kearney's argument steunt op een gesprek dat hij voerde met Paul Ricoeur. Deze noemde de referent van de mythe "le monde du possible". Zoals een gedicht de propositie kan zijn van een wereld aangaande het denkbeeldige (zie de uiteenzetting in de tweede paragraaf), kan ook de mythe een dergelijke functie hebben. Ricoeur spreekt van een mythisch-poëtisch niveau dat gericht is op de openbaring van het mogelijke. De hermeneutiek die hij voorstaat wil teksten ontsluiten om daar een wereld in te ontdekken. Zo'n hermeneutiek beperkt zich niet tot teksten of tot de auteurs daarvan, maar interesseert zich van het begin af aan voor het ontdekken van betekeniswerelden. Door de interpretatie van die mogelijke werelden kan de mythe ertoe bijdragen dat we ook onszelf beter begrijpen.

Het is tenslotte opvallend dat René Girard, die zich op veel punten afzet tegen het werk van Sigmund Freud, wat de 'archeologische status' van zijn hypothese betreft op één lijn zit met de psychoanalyse. In zijn studie over Freud, *De l'interprétation*, voert Ricoeur (1965) een pleidooi voor het standpunt dat een archeologie van het subject pas echt te doordenken valt als *arché* verbonden wordt met de tegenpool *telos*. Bij Freud zou er sprake zijn van een niet gethematiseerde teleologie; Ricoeur leest hem vanuit Hegel en stelt dat iedere gedaante zijn betekenis ontvangt van degene die erop volgt: de waarheid van het ene moment zit in het volgende moment. Zo schrijft de 'zin' voort van einde naar begin, en krijgt het ware een retrograde beweging.

Wellicht is de hypothese van het mimetisch begeren in dit proces een *cruciaal* moment.

Literatuur

Elias, Michael 1987

'René Girard'. In: *Kritisch Denkerslexicon*. Alphen a/d Rijn: Samson.

Frege, Gottlob 1892

'Über Sinn und Bedeutung'. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100, 25-50. Herdrukt in G. Frege, *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980.

Girard, René 1978

Des choses cachées depuis la fondation du monde. Paris: Grasset.

---- 1982

Le bouc émissaire. Paris: Grasset. Nederlandse vertaling: *De zondebok*. Kampen: Kok Agora 1986.

Lakoff, George, en Mark Johnson 1980

Metaphors we live by. Chicago: University of Chicago Press.

Lascaris, André 1984

'De medemens als model en obstakel'. In: *Tijdschrift voor Theologie* 24, 115-137.

Morgan, Gareth 1986

Images of the organization. Beverley Hills: Sage.

Ricoeur, Paul 1965

De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris: Seuil.

---- 1975

La métaphore vive. Paris: Seuil.

Saussure, Ferdinand de 1916

Cours de linguistique générale. Edition Tullio de Mauro. Paris: Payot, 1972.

Sontag, Susan 1989

Aids and its metaphors. Farrar, Straus & Giroux. Nederlandse vertaling: *Aids en zijn beeldspraken*. Baarn: Anthos 1989.

Stutterheim, C.F.P. 1941

Het begrip metafoor. Een taalkundig en wijsgerig onderzoek. Amsterdam: H.J. Paris.

Violence et vérité 1985

(Autour de René Girard). Paris: Grasset.