

Jadranka Brnčić

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, I. Lučića 3, HR-10000 Zagreb
jbrncic@ffzg.hr

»Živa« i »mrtva« metafora

Sažetak

Prije samoga promišljanja odnosa metafore i filozofije, valjalo bi ponovno definirati što metafora jest. Ukoliko ju se razumije na hermeneutičkoj razini, tj. na razini diskursa, problem njezine moći »ponovnog opisivanja stvarnosti« u središtu je pitanja o metafizici. Na tragu Nietzscheovih i Heideggerovih misli o jeziku, u članku se dovode u zrcalni odnos Ricæurovo (hermeneutičko) i Derridino (dekonstrukcijsko) preispitivanje metafore. Potom se otvara moguća rasprava o tomu je li – u situaciji u kojoj filozofijski diskurs radikalno dovodi u pitanje sam projekt metafizike – metafora, s obzirom na svoju inovacijsku i heurističku funkciju, još živa, tj. potentna za stvaranje smisla. Ako se može tvrditi da jest, onda bi valjalo rehabilitirati koncept imaginacije kao svojevrsne tehnike mogućega.

Ključne riječi

metafora, hermeneutika, dekonstrukcija, smisao i referencija, zbilja, imaginacija, Paul Ricœur, Jacques Derrida

Metafora – stilska figura ili semantička inovacija?

Iskazana u znanstvenom ili filozofijskom diskursu, metafora zadržava sva vlastita joj svojstva i funkciju, no uglavnom je, sve do Nietzschea, bila izgnana iz formalnoga prikaza pojmovnih struktura. Tomu je tako stoga što se metafora smatrala pukom stilskom figurom.

Među definicijama metafore kakvu nam nudi klasična retorika – još od Aristotela, Cicerona i Kvintilijana pa sve do retorike XIX. stoljeća – barem je šest zajedničkih točaka: 1. metafora je trop, figura diskursa koja se tiče nominacije; 2. metafora je proširenje nominacije posredstvom »iskrivljenja« doslovnoga smisla riječi; 3. razlog tom »iskrivljenju« jest sličnost; 4. funkcija sličnosti jest da uspostavi supstituciju figurativnoga značenja posuđene riječi s doslovnim značenjem riječi koja bi mogla biti korištena na istom mjestu; 5. supstituirano značenje ne uključuje semantičku inovaciju te se metafora može prevesti tako da se doslovna riječ stavi na mjesto figurativne koja je bila supstituirana i 6. budući da ne sadrži inovaciju, metafora ne daje nikakvu informaciju o stvarnosti – ona je tek ukras diskursu te stoga može biti kategorizirana kao estetska ili emocionalna funkcija jezika.

Sve navedene točke mogu se, međutim, dovesti u pitanje:

1. Opisujući metaforu kao figuru nominiranja, klasična retorika opisuje tek jedan učinak značenja, tj. utjecaj riječi na drugu riječ, a ne na produkciju smisla kakva uključuje cijelu rečenicu. Međutim, metafora ovisi o semantici rečenice i to valja imati u vidu prije nego što se prijeđe na semantiku riječi. Jer: metafora je označena tek u iskazu, ona je fenomen diskursa.

Kada autor, primjerice, kaže da je »rasprava rat«, on dvije riječi stavlja u napetost i tek obje zajedno tvore metaforu te se stoga ne može govoriti o metaforičkoj uporabi riječi, nego o metaforičkom iskazu.

2. Ako li se metafora, dakle, proizvodi na razini cijele rečenice, prvi fenomen ne može biti »iskrivljenje« doslovnoga značenja, nego je funkcioniranje diskursa na razini iskaza. Napetost se ne proizvodi samo među dvjema riječima iskaza, nego među dvjema interpretacijama iskaza. Strategija diskursa, po kojoj metaforički iskaz prima svoje značenje, očituje se kao svojevrsan apsurd doslovne interpretacije. Ako je rasprava razgovor u kojem sugovornici iznose argumente i protuargumente za određenu hipotezu, rasprava nije rat ukoliko rat definiramo kao organizirani sukob naoružanih ljudi. Metafora stoga zapravo ne postoji sama po sebi, nego u interpretaciji. Metaforička pretpostavlja doslovnu interpretaciju koju istodobno razara, a sastoji se u trenutačnoj transformaciji proturječja koje se samorazara u značenjsko proturječje. I tek ova transformacija nameće riječi stanovito »iskrivljenje«. Primorani smo riječi dati novo značenje, proširiti njezino značenje, što joj omogućuje doći do smisla tamo gdje ga doslovna interpretacija ne nalazi, odnosno gdje postoji stanovita nepostojanost iskaza ili semantička neproničnost kada se iskaz interpretira doslovno.
3. Uloga sličnosti često se krivo razumije – svodi se na ulogu slika u poetskom diskursu. No, metafora se ne sastoji u tome da ideje zaodjene u slike koje te ideje ilustriraju, nego u tome da reducira sraz koji se pojavljuje među dvjema inkompatibilnim idejama. I u tome treba vidjeti igru sličnosti: u metaforičkom iskazu riječ je o tome da se dođe do »sličnosti« tamo gdje ju obično viđenje ne vidi. Riječ je o krivoj uporabi riječi, tj. radikalno različitoj od uobičajena smisla (grč. *katákhřēsis*), što Gilbert Ryle zove »pogreškom kategorije« (*category-mistake*), namjernom pogreškom koja se sastoji u združivanju onoga što ne ide zajedno (usp. Ryle 1963: 16).¹ Upravo posredstvom ove »pogreške« metafora otkriva dotad neprimijećen odnos značenja među riječima koje ranije nisu mogle komunicirati. Kada autor kaže da je »rasprava rat«, omogućuje nam »vidjeti kao«, vidjeti raspravu nalik ratu. Dva kategorijalna razreda prethodno udaljena, sada postaju bliskima. Učiniti bliskim ono što je bilo udaljeno – upravo to je »posao« sličnosti.
4. Tenzija među dvjema interpretacijama (doslovnom i metaforičkom) u cjelini rečenice omogućuje stvaranje novog značenja. U teoriji napetosti koju možemo suprotstaviti teoriji supstitucije, metafora je semantička inovacija kakva postoji zahvaljujući atribuciji neuobičajenih predikata. Ona omogućuje novo proširenje značenja riječi. Ponavljanjem metafora se umrtvljuje, a proširenje značenja upisuje se u leksik kao polisemija. No, to ne znači da je metafora kao takva »mrtva« – stvaranje novih metafora neiscrpno je.
5. Prave su metafore neprevodive jer ne uspostavljaju, nego stvaraju značenje. Mogu se parafrazirati, ali im se ne da iscrpsti značenjska inovacija.
6. Metafora ima više od estetičke ili emocionalne vrijednosti. Ona sadrži novu informaciju, odnosno kaže nešto novo o zbilji. Naime, dokidanje referencijalne funkcije običnog jezika ne znači ukidanje svake referencije. Naprotiv, ovo dokidanje negativan je uvjet za oslobađanje druge referencijalne dimenzije jezika, pa i druge dimenzije same zbilje.

Ovakvim drukčijim pristupom metafori klasična retorika gubi status konačnoga interpretacijskog modela koji, po Jacquesu Lacanu, potajice privilegira metafizičku dimenziju te se stavlja u funkciju simboličkoga poretka (usp. Lacan 1966: 63). Naime, tradicionalno tropologija ovisi o pojmu 'semantičke

praznine¹: dok se kartezijanski metafizički svijet gradi oko punog označenoga i punog predmeta, simbolički se poredak gradi oko praznine, manjka, odsutnosti. Praznina tvori jaz u značenju, tj. semantička praznina je praznina u rečenici koju autor hoće ispuniti. Najčešće to čini iz određenoga semantičkoga polja izmještenom, otuđenom riječju, posuđenom iz druge sfere diskursa. Posuđena riječ odmjenjuje odsutnu ili stoga što je ona autorov izbor ili stoga što postoji praznina u autorovu rječniku iz koje proizlaze pogrešne uporabe riječi. U svakom slučaju, postoji veza između figurativnoga smisla posuđene riječi i značenja odsutne riječi, i to je razlog zbog kojega dolazi do supstitucija riječi.

Budući da metafora u dinamici diskursa ima procesualan značaj, ne promatramo ju više samo na semantičkoj nego na hermeneutičkoj razini. Dakle, ne više na razini rečenice, nego na razini diskursa. Štoviše, na razini jezika koji je u svojoj biti metaforičan.

U vezi s tim novim motrištem pojavljuje se i nova problematika: ona se ne odnosi više na *formu* metafore kao figure diskursa fokalizirane na riječ; ne odnosi se ni na *smisao* metafore kao uspostavljanja nove semantičke pertinencije, nego se odnosi na referenciju metaforičkog izraza utoliko što ima moć da ponovno opiše zbilju. To prelaženje sa semantike na hermeneutiku nalazi svoje temeljno opravdanje u spajanju do kojega dolazi u svakom diskursu između smisla, koji je njegova unutarnja organizacija, i referencije, koja je njegova moć da upućuje na zbilju izvan teksta ili, točnije: na krajnju referenciju u svijetu teksta. Time ne samo da se otvara mogućnost brojnih veza (korelacija i povezanosti) između ideja i riječi, nego i mogućnost brojnih interpretacija koje sve zajedno tvore otvoreno tkanje smisla. U takvoj je konstelaciji, dakako, i metafora doživjela radikalno prevrednovanje, što bismo ga mogli, na tragu Peirceove semiotike, sažeti ovako: »Čovjek svojom svijesti dopire samo do onih dijelova stvarnosti koji su predočljivi u okviru znakovne strukture njegova uma« (Biti 1997: 225).

Nietzsche i Heidegger

‘Lingvistički obrat’, sintagma što ju je skovao Richard Rorty (Rorty 1967), obećavala je nešto poput pouzdanog pregleda sveg preobilja novih i pseudo-novih postmodernističkih teorijskih programa – hermeneutike, kasnijega Heideggerova mišljenja o jeziku, Habermasove teorije o komunikaciji, Derridine dekonstrukcije, da nabrojimo tek glavne – nastojeći artikulirati što im je zajedničko. Na tragu de Saussureovih postulata o arbitarnosti jezičnog znaka i autoreferencijalnosti jezičnog sustava, čime je raskinuta dotad neupitna, »prirodna« veza označitelja s referentom, protagonisti »lingvističkoga obrata« drže da je granica filozofskoga istraživanja istine – jezik ili diskurs. Teorije slijede nov imperativ: umjesto svijesti valja analizirati jezičnu komunikaciju, a umjesto pojedinačnih subjekata strukture intersubjektivnosti.

S Friedrichom Nietzscheom – još u njegovu tekstu »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne« iz 1872. (Nietzsche 1999) – pojavljuje se jedan »genealoški« način obraćanja filozofima kakav se ne ograničuje na prikupljanje njihovih izraženih nakana, nego ih dovodi u sumnju i poziva se na njihove razloge, na ono što je pokretalo i što je bilo predmet njihova zanimanja.

1

Ryle smatra da su takve »pogreške«, što u filozofskom mišljenju narušavaju zakonitost logike te dovode do neistinitih tvrdnji, poslje-

dica kartezijanskoga dualizma, tj. brkanja kategorija tijela i uma.

Otkriva se do posve tada nova implikacija filozofije i metafore, implikacija koja ih više ne povezuje na planu njihovih skrivenih pretpostavljanja, nego na planu nakana koje su doista iskazali. Nije tek preokrenut redosljed termina, pa je sada filozofija ispred metafore, nego se preokreće način implikacije: nemišljeno filozofije unaprijed načinje nerečeno metafore.

Govoreći o uzajamnoj pripadnosti bitka i tu-bitka te povijesti njihova nesuglasja, Heidegger u *Bitku i vremenu* razvija misao o bitku kakav se otkriva u iščezavanju, povlačenju, ne-prisutnosti. Prema njemu, »znanost ne misli jer je potpala pod zaborav bitka«. Umjetnost, pak, pušta da ono odsutno bude prisutno, voljno zaboravljajući pukotinu koja je u svakom iskonu. Ondje gdje tradicionalna metafizika, pa i kritika metafizike, traže posljednje velike izvjesnosti i temelje, mišljenje povijesti bitka otkriva se kao »temelj temelja sloboda, odnosno kao ono ništa«: Heideggerova misao iznosi na vidjelo ono što je u metafizici neotkriveno, sumišljeno, neizrečeno. Drevni stav da sve ima neki razlog (*nihil est sine ratione*) Heidegger čita na posve nov način: bitak je bez razloga i bez temelja i sam je u sebi razlikovan, tj. ne postoji ništa iza bitka što bi ga temeljilo, hranilo smislom. Naprotiv, bitak, vrijeme i smisao međusobno su prepleteni te samima sebi razlikovan događaj. Bitak se istodobno daje i uzima – on je dan kao nešto što traži da bude imenovano kao nešto i on je oduzimanje prisutnosti. Naime, bitak nije samo vremenski ustrojen, nego je i sâm vrijeme: bitak ovremenjuje, on je vlastita povijest kao neprestano kretanje diferencijacije.

Derrida i Ricœur

Suprotno onome što nam je ponudila »stara« retorika koja metaforu smatra tek pukom figurom te, prema tome, tek drugotnim ornamentom filozofskoga koncepta, Jacques Derrida među prvima je – nasljeđujući Heideggera iz njegova poznata aksioma: »Metaforičko postoji samo unutar metafizičkoga« iz knjige *Grundsätze des Denkens* iz 1957. (Heidegger 1958: 37) – propitivao fundamentalnu ovisnost filozofijske misli o metafori. Metafora u svom odnosu prema filozofiji implicira stanovito određenje statusa filozofskoga koncepta, što dovodi do specifične koncepcije tekstualnosti te potiče pitanje o mogućnosti (ili nemogućnosti) obnove ontologije.

Upravo oko metafore-enigme razvila se jedinstvena rasprava između Derrida i Ricœura. Paul Ricœur ju je inicirao u *La Métaphore vive* (Ricœur 1975) u obliku kritike Derridina teksta »Mythologie blanche« (Derrida 1971), na što je Derrida tri godine potom odgovorio u tekstu »Le retrait de la métaphore« (Derrida 1978). Ton ove rasprave često je paradoksalan: dok Ricœur pripisuje Derridi teze koje nastoji oboriti jer mu se čine prijeteće po sam hermeneutički projekt, Derrida sa svoje strane odbija takvu interpretaciju ističući dekonstruktivistički status svojega pisma, ali i naglašavajući zajednička mjesta koja ga približavaju Ricœuru.

I Ricœur i Derrida dijele sličnu brigu u odnosu na metaforu, u smislu njezine uloge u identitetu i budućnosti filozofije. Za njih obojicu porijeklo i kraj svih stvari filozofski ovisi o tome kako razumijemo metaforu. Iako se manje-više slažu da će budućnost filozofije očuvati nešto od kantovske misli, svatko od njih zacrtava drukčiji smjer te na neki način jedan drugoga optužuju za nevjernost Kantu. Naime, moderna se kritička misao vraća Kantu ne bi li iscrpla i posljednji metafizički moment u filozofijskoj misli prije nego mu zada posljednji udarac. Ostaje pitanje: koliko filozofija u budućnosti mora biti kritična da bi »platila« svoj dug Kantovoj misli?

I za Derridu i za Ricœura metafora skriva određen ne-iskaz koji izražava zbilju. Ona je ono čime se biće izražava kako bi se iskazivalo na mnoštvo načina. U tom smislu uvijek kaže više nego što ne kaže, otkriva ono neizrečeno bića. Stoga se koristi jezikom. Za Ricœura jezik je način izricanja bića poput ma kojeg drugog. No, jezik metaforom kaže ono što jasan i precizan iskaz ne uspijeva reći. Jezik ima neiscrpno vrelo značenja jer je strukturiran dijalektički i održava se napetošću između koncepta i metafore. A ova dijalektika ukida referent. Povlači se, skriva kako bi ostavila prostor stvoren za interpretaciju. U toj perspektivi analogija, na kojoj se temelji metafora, ima važnu ulogu. Zahvaljujući njoj, »slično« čini da dva bića sudjeluju jedno u drugom. Nije riječ o tome da se čitatelja dovede do nekog referenta. Naprotiv, posrijedi je prije stvaranje dinamičke slika, stanovite ikoničnosti koja jamči valjanost smisla drugog reda kojemu je usmjerena metaforizacija.

Autoru metafora ne kaže više nego što mu to dopušta intencija. No, čitateljeva uloga je dvostruka: on treba ponovno prisvojiti smisao metafore istodobno se otvarajući svijetu prema kojemu ga metafora upućuje. Drugim riječima: nije posrijedi to da se ponovno pronađe intencija simulirana iz doslovnog smisla, nego to da se metafora čita očima čitatelja – u takvom slučaju metafora otkriva barem dva značenja koja jamče razumijevanje metafore. Stoga je Ricœur skloniji teoriji metafore koja uzima metaforu kao ono što se »ozbiljuje« te ne prestaje trajno zadobivati smisao. U tom su smislu sve interpretacije valjane. Ne mogu biti ni lažne ni istinite, ni jednostavno tek poetske, upravo zato jer se intencija autora ne može provjeriti. Za Ricœura je važno dopustiti da nas vodi svijet teksta. Djelo, bilo da je riječ o filozofijskom ili poetskom, vodi čitatelja unutar okvira koji mu je vlastit. Ono što jamči razumijevanje metafore istodobno je sposobnost čitalačkog dešifriranja sličnoga, analognoga, sposobnost koju autor čitatelju pruža u obliku metafore, tj. reorganizacijom metafore u *mimēsis* kako bi se sačuvala njezina živost. Čitati metaforu ne znači usmrtili ju, nego joj osigurati nov kontekst u kojem ostaje živom. A to je, prema Ricœuru, posao (kantovske) transcendentalne imaginacije.

Nasljedujući Aristotela i razvijajući njegovo promišljanje metafore kao premeštanja, transfera smisla, Ricœur metaforu smatra svojevrsnom analogijom atribucije koja biću omogućuje da samo sebe transcendira. Bilo da je riječ o metaforičkoj riječi ili o potrazi za smislom u cjelokupnom djelu, metafora se opire razumijevanju. Ona je izraz što ga razum ne može proniknuti, a koji odražava ontološku dimenziju bića. Štoviše, svaki put kada se metafizika očituje, čini to metaforičkim jezikom, a razumu ostavlja da dovrši djelo interpretacije. U takvoj perspektivi metafora razum dovodi u pitanje te ga primorava da pronađe analogiju koja ga nadilazi. Metaforička istina je fenomenološka istina – mjesto gdje se sreću istina zbiljskoga svijeta i subjektivna istina čitateljeva.

Što se, pak, Derride tiče, za njega metafora proizlazi iz konceptualnog rada, tj. metaforu možemo razumjeti zahvaljujući kantovski shvaćenoj sposobnosti razuma da stvara koncepte. Riječ je o racionalizaciji »metaforičkog koncepta« da bi se dominiralo njezinim značenjem. Ustvari, metaforizira se onda kada se filozofski jezik nije kadar jasno izraziti, pa se metafora, svojom sposobnošću značenja, javlja kao stanovita anomalija filozofijskog diskursa. Riječ, dakle, nije posve ni metafora ni koncept, nego se ostvaruje u napetoj, dijalektičkoj njihovoj vezi. Drugim riječima: kada se razum ne može izraziti konceptima, metafora tada priziva retoriku.

Za Derridu, dakle, metafora ne donosi mogućnost dvostrukog značenja, nego dvostrukog ukidanja. Metaforičke riječi imaju drugi smisao od onoga u kojem

su ukorijenjene, a koji je opipljiv, materijalan, te je stoga prije riječ o »metaforizaciji metafore«. Značenje se otkriva etimološkom obilaznicom koja se vraća na porijeklo, početak riječi. Derrida do te mjere metaforičko značenje veže uz doslovan smisao da on, za njega, postaje vlastit metafori. U tom smislu razumjeti metaforu značilo bi ponovno pronaći intenciju autora pridružujući se onome što je on metaforizirajući htio reći, »pomoći« mu da kaže ono neiskazano. Međutim, metaforu se ne može odvojiti od njezina jezičnoga konteksta te kao da za Derridu ona i ne postoji izvan teksta. Time što ju stavlja usuprot konceptualizaciji, tj. na mjesto gdje konceptualizacija nije moguća, Derrida, čini se, sve što je afektivno i imaginativno ostavlja po strani. Međutim, svjestan posljedica, on metafori ipak priznaje neiscrpnost značenja. No, nije riječ o zadobivanju smisla, kao za Ricœura, nego, naprotiv, o gubljenju smisla – smisao metafore trajno se briše, nestaje pred filozofijskim konceptom.

Još živa metafora

Pojam »žive« i »mrtve metafore« prvo je koristio Friedrich Nietzsche tvrdeći da su »istine iluzije«, no budući da smo zaboravili da su iluzije, upravo nas metafore na to upozoravaju. Derrida je preuzeo Nietzscheovu temu izjavljujući da je svako filozofiranje zaraženo sljepilom za metaforičnost jezika kojim se izražava. Metafora je više od specijalnog efekta unutar jezika – ona je sama bit jezika. Čak je i filozofija metafore neizbježno metaforična te metafora ne može biti prikladno definirana izvan vlastita sustava. Ona kroz jezik i kroz filozofiju izmiče nadzoru – cijeli je filozofijski diskurs zdanje potpuno sazdan na sebi samom bez utemeljenja u stvarnosti, a održavano aktivnim zaboravom te činjenice.

Ricœur Nietzschea i Derridu zove filozofima sumnje: oni sumnjaju da nešto nije u redu s metafizikom, za razliku od samog Ricœura koji vjeruje u sposobnost metafizike da otkriva istinu. Istodobno, to je i vjera u sposobnost metafore da govori istinu. Ricœur prigovara Nietzscheu i Derridi da se bave mrtvom metaforom (metaforom čiji korisnici su zaboravili njezinu metaforičnost). Kada jednom metafora postane živom, štoviše, kada oslobodi sposobnost stvaranja novih metafora, nema mjesta sumnji u samo ljudsko znanje. Metafora, prema Ricœuru, povećava čovjekovu sposobnost stvaranja znanja. Jednom uspostavljena, ona primorava čitatelja da misli kroz nju i čineći tako, postaje svjesnim metaforičke prirode jezika koju ona interpretira. Metafora primorava konceptualnu misao da misli *više*, što joj je zajedničko s imaginacijom čiji je produkt. »Ova borba, 'misliti više', koju vodi oživljujuće načelo, 'duša' je interpretacije« – veli Ricœur (Ricœur 1981: 303).

Jezik konstituira metaforu kao ukupnost slika koje upućuju jedna na drugu. Jezik stoga, za Derridu, nije dvoznačan, tj. dvoznačnost metafore ujedinjuje se u jednoznačnosti bića, a mnoštvo diskursa unificira se u transcendentalnom biću. Tako moć analogije u metafori stavlja u odnos riječ i ontologiju. Riječ je o biću koje se iskazuje, ali ne metaforički. Derrida tvrdi da metafora destruiira svoju sintaksu, tj. autodestruira se kako bi rekonstruirala čovjeka. Stoga je, prema njemu, riječ o dvostrukoj smrti. Filozofija umire prvi put kada se ne uspijeva izraziti konceptima, a pribjegava metafori, a drugi put umire kada se metafora iscrpi u svojim značenjima i ustupi mjesto konceptu.

»Dvostruka smrt«, ustvari, svojevrsna je melankolija (u smislu nesposobnosti žalovanja) koja odmjenjuje nostalgiju za smislom, dok je za Ricœura riječ o dvostrukom životu, o biću koje se kazuje na mnoštvo načina. Biće, prema Ricœuru, ponajprije živi stoga što filozofijski diskurs crpi iz metafore, koja

inovira i značenje i smisao, nove ontološke dimenzije. Potom, metafora je živa stoga što potresa filozofiju kako bi izrazila ono što filozofija nije kadra izraziti. Tu nije riječ ni o nostalgiji ni o melankoliji, nego o svojevrsnoj eshatologiji.

U tekstu »*No apocalypse, not now à toute vitesse, sept missiles, sept missives*« Jacques Derrida (Derrida 1987) ulazi u dijalog s Kantovim spisom sličnog naslova iz 1796. godine: »*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*« (Kant 2009). Kant piše ironično o stanovitom uzvišenom, gospodskom tonu kojim se filozofija krajem XVIII. stoljeća poslužila kako bi govorila o »posljednjim stvarima« istine, točnije: o istini na Posljednjem sudu. Filozofi su – kaže Kant – počeli govoriti kao znalci istina o posljednjim stvarima života, a ne kao skromni istraživači tih istina. Podižu glas, ton, prave se otmjeni, a otmjenost zapravo nemaju: stoga su prevaranti. Ali i više od toga: kao inicijatori zanesenjačke vizije, entuzijastičkog ili egzaltiranog gledanja čine nešto što je smrt svakoj filozofiji.

Derrida, pak, primjećuje da je filozofijska neutralizacija tona i sama jedan ton. Pitanje tona za njega je uvijek u svezi s načinima ispitivanja istine, istine u filozofiji. Filozofija bi se u svojoj istini morala izložiti tom tonu, kao »posljednjem sudu«, sudu svojega govora, glasa, pisma: ona je tekst te izloženosti. Stoga se, dakle, ne može govoriti o kraju filozofije i kraju umjetnosti: Derridine »sablasti« dekonstruiraju samu ideju kraja kao svojevrsnu ideološku obmanu koja pokušava spasiti nemoguć projekt metafizike.

Hermeneutika i dekonstrukcija

Ono što, uvjetno govoreći, povezuje Ricœurovu hermeneutiku i Derridinu dekonstrukciju – jest činjenica da nisu posrijedi dvije nove teorije uz već postojeće ili takve koje bi se htjele staviti na mjesto starih teorija, nego jednostavno strategije čitanja tekstova. Obje su nastale iz promišljanja kasnije Heideggerove misli o jeziku: Ricœur je nastojao produbiti Heideggerovu potragu za razumijevanjem, a Derrida je, na temelju odnosa prema strukturalističkoj teoriji jezika i Heideggerove refleksije o ne-prisutnosti bitka, radikalizirao njegovu destrukciju struktura metafizike u dekonstrukciju. Na tom zajedničkom temelju i hermeneutika i dekonstrukcija grade svoja promišljanja oko zajedničkih tema: problem interpretacije i istine, tradicije i tekstualnosti, fenomenologije i metafizike.

Dekonstrukcija je rekonstruirajuće čitanje koje neprestano promatra kako tekstovi koje rekonstruira promatraju i opisuju činjenice i probleme, istodobno promatrajući i vlastiti čin čitanja, svjesno da to, zapravo, ne može činiti. Pismo i pisanje, za Derridu, nisu transparentna, neutralna ili indiferentna izražavanja misli, nego su uvijek već ukorijenjena u ideološkim pozicijama. I teorijske veličine poput transcendentalne subjektivnosti, bitka, apsolutnoga, Boga – pojmovi su, što znači znakovi, te samim time unutarnji elementi nekoga jezičnog sustava. Svi znakovi podliježu logici označitelja, tj. logici razlika – vrijednost nekog znaka mjeri se na temelju njegove razlike spram drugih znakova. Razlika nije sekundaran proizvod koji se taloži oko nekog središta identiteta, nego je danost u paradoksalnom smislu, odnosno danost s pukotinom neponištive razlike. Do fenomena mogućnosti značenja ne dolazi zbog prisutnosti označenoga i označitelja, nego zbog njihove odsutnosti – značenje je moguće upravo stoga što nedostaje nad-označitelj ili transemantičko označeno. Značenje je, dakle, upisano u strukturu jezika i nema početka u apsolutnom smislu riječi. Može se govoriti tek o beskrajnim diferencijacija-

ma. Znak se može ponavljati u različitim kontekstima koji proizvode razlike u značenju, a čitanje je opetovano ispitivanje teksta u kojem se uvijek dolazi do tekstu svojstvenih neodređenosti. Naime, za Derridu, svaka konstrukcija značenja u ma kojem tekstu trenutačno poziva alternativnu konstrukciju te se tekst, stoga, dekonstruira u svojevrsnom »interpretativnome padu« (Derrida 1999: 209). Dekonstrukcija isključuje logocentričko podrazumijevanje čvrstog i nedvosmislenog značenja. Zatvaranje metafizike oslobađa pismo tradicionalnoga logosa koji ga shvaća kao potpuno prisutno značenje. Zatvaranje, kaže Derrida, dolazi s razvojem lingvistike i znanosti, poput matematike i kibernetike, u kojem je pisani trag tehnički označitelj, dakle pitanje funkcioniranja, ne značenja. Oslobođanje funkcije od značenja upućuje na zatvaranje (ne okončavanje) metafizike prisutnosti. Ona se »briše« tako da postaje razlikom, pri čemu je samo njezino »brisanje« trag te razlike. *Différance*, kako Derrida naziva ovaj postupak, bilježenje je traga razlike.²

Dekonstrukcija je subverzivna u mjeri u kojoj promatra kako to teorije i tekstovi tvrde da su iznutra neproturječni ili čak da pružaju posljednje utemeljenje te tako beznadno ignoriraju granice svojih mogućnosti. No, ona ne kritizira semantičke, teorijske, pojmovne poretke izvan njih samih, nego se potpuno upušta u njih te upravo time re/de(kon)struira njihove imanentne proturječnosti. Stoga nije destruktivna, nego konstruktivna, tj. njezin postupak nije kritika, nego afirmacija kao kritika. Naime, Derrida navodi tekstove da govore u svem svojem skrivenom bogatstvu. Ne ograničava područje onoga što se može odgovorno pitati, reći i pisati, nego ga proširuje.

Klasična hermeneutika, prema Jeanu Grondinu, u jeziku vidi prirodnu artikulaciju bića, dok dekonstrukcija pita nije li postojanje jezikom ekran za same stvari koje zatvara u konceptualizacije kakve nisu nedužne (usp. Grondin 2001: 235). U raspravi između hermeneutike i dekonstrukcije posrijedi je stoga presudno pitanje: obzirom na to da se komunikacija uspostavlja sve dok oni koji komuniciraju ne postignu stanovit sporazum, komuniciramo li i razumijemo kako bismo uspostavili jedinstvo ili naznačili suprotnosti? S obzirom na to da dekonstrukcija negira mogućnost razumijevanja kakvo bi otkrivalo smisao položen u tekst ili u govorni iskaz, pitanje je: mogu li se dekonstrukcija i hermeneutika uopće u nekoj točki sresti?

Dvojica filozofa, Gadamer i Derrida, glavni predstavnici dviju interpretativnih strategija, u nekoliko su navrata bili pozivani da sudjeluju u javnim raspravama, ali Derrida nije pokazao spremnost na dijalog jer on, zapravo, prema njemu, i nije odista moguć (usp. Grondin 2001: 237).³ Gadameru je postavio tek, zapravo, jedno pitanje koje otkriva ključno čvorište njihova razmimoilaženja. Naime, Gadamer se, kako to svjedoči Grondin, u uvodnom dijelu prvoga dijaloga 1981. pozvao na »dobru volju«, što je Derridi bio povod za kritiku hermeneutike kao volje za razumijevanjem (usp. Grondin 2001: 241–242). Tako se pokazalo da je ključna razlika između dekonstrukcije i hermeneutike epistemološke naravi: hermeneutika izražava volju za preuzimanjem smisla, dok ju dekonstrukcija posve dekonstruira. Gadamer pristupa tekstu s povjerenjem i očekivanjem da bude zrcalo, u smislu da odražava svoj, tekstualan svijet u kakvom je čitatelju moguće prepoznati se, dok Derrida misli da takav pristup može postati neka vrsta interpretativne volje za moć, tj. podvrgavanje drugosti teksta samome sebi: razumjeti bi, prema njemu, značilo integrirati drugoga u totalitaran sustav. Doista, Gadamer naglašava nužnost simpatije u razumijevanju do te mjere da ostaje bez oružja protiv ideološke dimenzije teksta kao normativnoga sustava koji upravlja društvenim stavovima u pozadini teksta. U slučajevima kada razumijevanje »stvari teksta« nailazi na ne-

uklonjive prepreke, Gadamer insistira na zahtjevima usklađivanja s tekstem (sa »stvari teksta« ili s autorovom intencijom), tj. na prevlasti sporazuma nad nesporazumom, kolektiva nad individuumom. Za njega je razumijevanje uvijek moguće. Derrida, pak, pita: nije li uvjet za razumijevanje dokidanje svakoga posredništva, »prekidanje odnošenja ili uspostavljanje odnosa prekidanja« (usp. Grondin 2001: 243)? Drugim riječima: razumijem li drugog kad ga razumijem ili ga, zapravo, primoravam da se podloži mojim shemama mišljenja? Nije li razumijevanje zatvoreno, unatoč njemu samom, u sustave, strukture, znakove koji su možda tek ekran onom što traži biti rečeno i razumljeno a da to nikad ne postiže?

Ricœurova je hermeneutika alternativa dekonstrukciji utoliko što ne poriče mogućnost prenošenja značenja i ne odriče ga se u potpunosti, ali proces tumačenja smatra i održava otvorenim, dinamičkim, dijaloškim, polifonim. Ona je moguća pod pretpostavkom da su spoznaja i razumijevanje smisla, posredovani simbolima, metaforama i pričama – za razliku dekonstrukcijskom osporavanju čitljivosti i razumljivosti teksta i svijeta – mogući i priopćivi, premda nikad konačni i isključivi. Ne postoji kraj igre, nego samo privremene pauze koje novom igraču, odnosno tumaču, omogućuju ući u igru. Svrha tumačenja jest podijeliti svoj uvid s drugima, a ne nuditi konačni smisao koji bi već sam proces kretanja *prema* i *od* teksta paralizirao.

Rasprava između hermeneutike i dekonstrukcije, dakle, zapravo nije moguća. Ali nisu u ratu.

Značenje-smisao-referencija

Gottlob Frege je u tekstu »Über Sinn und Bedeutung« (Frege 1995: 167s) definirao smisao (*Sinn*) kao idealan objektivni sadržaj rečenice, a značenje (*Bedeutung*) kao pretendiranje na istinu. Fregeovi termini najčešće se prevode kao 'smisao i referencija'⁴ ili 'smisao i denotacija'. 'Sinn' se prevodi i kao: 'sense', 'meaning', 'intension', 'connotation' i 'content', a 'Bedeutung' i kao: 'reference', 'referent', 'meaning', 'extension', 'denotation', 'nominatum' i 'designatum'. U hrvatskom prijevodu, u *Osnovama aritmetike i drugim spisima*, prevode se kao 'značenje' i 'smisao'. Prijevod ovih termina razlikuje se od prevodioca do prevodioca stoga što Frege koristi termin 'Sinn' za ono što bismo danas preveli kao 'značenje', a 'Bedeutung' za ono što se danas naziva 'smislom'.

Poznat je primjer na kojem Frege pokazuje razliku između smisla i značenja. U dvije rečenice: »Večernjača je najsjajnija zvijezda na nebu« i »Zornjača je najsjajnija zvijezda na nebu«, Večernjača i Zornjača referiraju na planet Ve-

2

Razlika između *différence* i *différance* samo se piše, ali ne i čuje, što je pokazatelj koji upućuje na to da je tekst medij odsutnosti govornika – razlikovni trag pukotine i prije govorenoga jezika.

3

Gadamer i Derrida prvi put su se sreli na okruglom stolu što ga je u Parizu u travnju 1981. organizirao Goethe Institut i taj je dijalog objavljen 1984. istodobno u Parizu (*Revue internationale de philosophie*) i u Münchenu (*Text und Interpretation*, ur. Philippe Forget). Kasnije su još sudjelovali u raspravi

na Sveučilištu u Heidelbergu 1988. te 1993. u Parizu, gdje su im se pridružili Paul Ricœur, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Marion i dr.

4

Tekst je objavljen 1982. u časopisu *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1970. »On Sense and Reference«. U: *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Prev. Max Black. Ur. Peter Geach i Max Black. Oxford: Basil Blackwell. 1971. »Sens et dénotation«. U: *Écrits logiques et philosophiques*. Prev. Claude Imbert. Pariz: Seuil.

neru. Venera, dakle, može biti obuhvaćena i pojmom 'Večernjača' i pojmom 'Zornjača'. Netko tko zna značenje prve rečenice, međutim, ne mora znati i značenje druge rečenice. Stoga je Frege uveo dvojnost u značenju: smisao i značenje (u smislu: referencija). Značenje (ili referent) izraza je, logičkom terminologijom, skup stvari o kojima je izraz istinit, a smisao način na koji je pojam povezan s izrazom. Ili, drugim riječima: smisao je ono što iskaz kaže, a značenje, tj. referencija – ono o čemu kazuje. Ono što iskaz kaže mu je imanentno, a ono o čemu govori izvanjezično je, ono je što kazuje o svijetu.

Fregeova distinkcija 'smisla' i 'referencije' implicira koncepciju jezika kakvu je u *Philosophie der symbolischen Formen* (1964), razvio i Ernst Cassirer, za kojega je funkcija jezika da artikulira naše iskustvo svijeta, da mu daje oblik (usp. Cassirer 1985: 21). Takva hipoteza potpuno raskida sa strukturalnom analizom za koju jezik funkcionira isključivo na imanentan način. Jezik je za strukturalizam sustav u kojem se elementi referiraju jedni na druge unutar istoga sustava. No, dok je jezik zatvoren, diskurs je otvoren prema svijetu koji hoće izraziti i prenijeti u jezik. Prihvaćajući homologiju između govora i diskursa ne smije se zaboraviti da je temeljno obilježje diskursa to da je uspostavljen na jedinicama sasvim drukčijima od jedinica jezika kao znakova. Razlikovanje smisla i referencije ima stoga za posljedicu to da se interpretacija ne zaustavlja na strukturalnoj analizi djela, tj. na njihovu imanentnu smislu, nego da teži razviti neku vrstu svijeta što ga djelo projicira. I to ne na temelju potrage za intencijom autora *iza* teksta, nego na temelju kretanja unutarnje strukture djela prema svojoj referenciji, prema svijetu što ga djelo otvara *pred* tekstom.

Prema Fregeu, književnost nema denotacije, nego samo konotacije. Ricœur, međutim, ide dalje i kaže da »u književnom djelu diskurs razvija svoju denotaciju kao denotaciju drugog reda« (Ricœur 2005: 196). Upravo je metaforički iskaz dobar primjer za to. Kao što on zadobiva svoj metaforički smisao na ruševinama doslovnog smisla, jednako tako zadobiva i svoju referenciju na ruševinama onoga što bi se moglo nazvati doslovnom referencijom. Tvrdnju da bi metaforički iskaz mogao pretendirati na istinu, razmišljajući o poetskom diskursu, Ricœur potkrepljuje upravo ovakvom dvojnou referencijom.

Budući da Ricœur i ne govori o referenciji na zbilju, nego o referenciji na »svijet teksta«, Jeanrond smatra da bi umjesto o smislu i referenciji točnije bilo govoriti o »dvije dimenzije smisla teksta« (Jeanrond 1988: 56). Naime, i sam smisao teksta referencija je za čitatelja te se ova referencija, a ne smisao teksta, referira na zbilju, i to na zbilju kako ju shvaća čitatelj. Čin čitanja gradi tekstualnost referencije te je zapravo, za Jeanronda, riječ o dvije neodvojive dimenzije smisla teksta koji je ujedno i smisao svijeta za čitatelja (usp. Jeanrond 1988: 60). Možemo, dakle, eventualno govoriti o stvarnoj i virtualnoj referenciji. Ukidanje stvarne referencije postaje uvjetom da bi se referenciji moglo prići na virtualan način: kao što kaže Northrop Frye, fikcionalno ili poetsko djelo nije ni istinito ni lažno, nego hipotetičko – ono predlaže jedan svijet na imaginativan, fiktivan način (usp. Frye 1979: 23). Virtualnu referenciju Ricœur u nekim svojim tekstovima zove refiguracijom. Refiguracija podrazumijeva preobražaj zbilje koja je najprije »predfigurirana« u svijesti autora teksta, zatim »konfigurirana« u tekstu, a tek onda, kroz proces čitanja, u susretu »svijeta teksta« (ili »horizonta teksta«) s čitateljevim svijetom, preoblikovana u virtualno iskustvo koje vodi novoj kvaliteti razumijevanja i samorazumijevanja.

Metaforički iskaz ne može se razumjeti bez referencijalne koncepcije poetskog jezika. Njegov se smisao izaziva neuspjehom doslovne interpretacije iskaza koja samu sebe razara, a na kojoj se gradi inovacija smisla na razini

čitavoga teksta, a onda i inovacija nove referencijalne težnje. Naposljetku, pitanje, dakle, nije što je to stvarnost – jer se poetski jezik na nju, zapravo, ni ne referira – nego što je epistemologija simboličkog jezika koji posreduje smisao stvarnosti.

Heuristička funkcija metafore

Ukidanje referencijalne funkcije na prvom stupnju utječe na svakodnevni govor u korist referencije drugog stupnja koja je vezana uz fiktivnu dimenziju. Na isti način na koji treba ostaviti doslovni smisao da bi se mogao pojaviti metaforički smisao, doslovna referencija mora »kolabirati« da bi heuristička fikcija mogla opisivati stvarnost. U slučaju metafore ovo ponovno opisivanje vođeno je međuigrom među razlikama i sličnostima koje stvaraju napetost na razini iskaza. Upravo na toj napetosti – koja iskaz više ne veže uz uobičajen način korištenja riječi – može nastati nova vizija stvarnosti, otkrivanje nove dimenzije stvarnosti.

U svakoj točki svojega diskursa autor mora smjesta odabrati riječ iz usvojena leksika i kombinirati ju s drugim riječima kako bi stvorio značenje. Proces kombiniranja riječi očituje se u asocijaciji (jedna riječ smještena do druge), što Roman Jakobson zove metonimijskim polom jezika, dok se proces odabira riječi očituje u sličnosti (jedna riječ znači *nešto* kao i druga), što je, prema Jakobsonu, metaforički pol jezika (usp. Jakobson 1956: 57–59). Metafora stvara vezu između riječi i svega onoga čime se njezino značenje može usporediti.

Nadalje, za metaforu je važan i pojam ikone (grč. *eikón* – slika na temelju sličnosti) čija je svojstvenost u tome da može sadržavati unutarnju dvojnost istodobno prevladanu.⁵ Ikoničko predočavanje nije stvaranje slika, nego u sebi skriva moć razrade i širenja paralelne strukture. Metafora je kadra proširiti rječnik bilo da pruža naputak kako da se nazovu nove stvari, bilo da nam nudi konkretne sličnosti za apstraktne termine. Čak i ako metafora ništa ne dodaje opisu svijeta, ona barem obogaćuje naše mogućnosti doživljaja svijeta. Funkcija metafore jest, dakle, poetička i heuristička. Metafora u svojoj poetskoj funkciji jest ona strategija pomoću koje jezična djelatnost »stresa sa sebe svoju funkciju izravnog opisivanja kako bi se popela na mitsku razinu gdje će se osloboditi njezina funkcija otkrivanja« (Ricoeur 1981: 279). A u svojoj heurističkoj, pak, može poslužiti kao poticaj u pronalaženju novih načina viđenja stvarnosti, kao i samog poetskog jezika.

Metafora i *mimēsis*

U takvom, hermeneutičkom pristupu metafori najvažnijom činjenicom biva to da nam metafora omogućuje vidjeti srodnost pojava i pojmova, i onih udaljenih, u novom svjetlu. Metafora se, dakle, temelji na ljudskoj sposobnosti da »vidi kao«, sposobnosti o kojoj je već pisao Aristotel (u *Pjesničkom umijeću* i u *Umijeću retorike*) govoreći o *mimēsis* i *mýthos*u.

Za razliku od Platona, koji prirodu shvaća kao *mimēsis* idealnoga svijeta, Aristotel stavlja naglasak na čin, na ljudsku kreativnu sposobnost da vidi jednu stvar nalik nekoj drugoj, štoviše da ju stvori. *Mimēsis* za Aristotela nije puko oponašanje, nego prikazivanje: voljno stvaranje čega što može predstavljati

5
Problemom ikoničnosti metafore bavio se Paul Henle. Vidi: Henle 1958.

štogod drugo. Dakle, može se povući izravna paralela između *mimēsis* i metafore: metafora je sličnomu ono što je *mimēsis* oponašanju. Oponašanje *per se* usredotočeno je na pojam, dok *mimēsis* nije oponašanje prirode, nego, zapravo, oponašanje djelovanja. Samim tim uključuje *mýthos*, pri čemu *mýthos* nije tek puko razlaganje ljudskoga djelovanja u koherentnijem obliku, nego strukturiranje koje potiče samo djelovanje. Kroz *mýthos mimēsis* čuva ono što je vlastito ljudskom djelovanju i potiče ga, kako kaže Aristotel, na ono »veće i plemenitije«. Metafora oponaša djelovanje ljudske misli: kakvo jest ili kakvo kažemo da jest ili kakvo bismo voljeli da jest ili bi moralo biti – široka lepeza mogućnosti je sačuvana. Drugim riječima: metafora omogućuje *mimēsis* da služi kao indeks za dimenziju stvarnosti koja se ne može opisati kao »ono nešto tamo«. Metaforički diskurs predstavlja sve stvari ne kao bivajuće, nego kao djelujuće – sve bivanje potencijalno ne djeluje tek kao očitovanje metaforičnosti ljudskoga jezika, nego i kao metaforičnosti bića i bivanja.

Distinkcija između realnog i imaginarnog simptom je dublje antinomije između metafizičkoga bitka i ne-bitka. Za Ricœura upravo poetski jezik transcendiraju ovu dihotomiju: kao alternativu Platonovu shvaćanju *mimēsis* kao kopije suprotstavlja Aristotelovo shvaćanje *mimēsis* kao kreativnog oponašanja. Dok slike reproduciraju već dane stvarnosti, fikcija »oponaša« tako da rekreira stvarnost na višoj razini. Bilo da je posrijedi antička tragedija, legenda, moderna drama ili roman, narativna struktura opskrbljuje fikciju tehnikama kondenzacije i artikulacije kojima se postiže ikoničko povećanje (ili aristotelovskim riječima: ostvarenje mimetičke funkcije). Zadatak tumačenja teksta, prema Ricœuru, jest da »prati aktivnost strukturiranja koja počinje usred života, investira se u tekst i, zahvaljujući individualnom čitanju ili javnoj recepciji, vraća u život« (Ricœur 1985: 186).

Fikcija, vežući *mýthos* i *mimēsis* (tj. fikciju i redeskrpciju), ide izravno u bit djelovanja. Valjalo bi, stoga, naraciji priznati da je »obdarena originalnom referencijalnom moći« (Ricœur 1986: 223). Ova se referencijalna moć sastoji u tome da se narativni čin kroz narativne strukture fikcionalne mreže primjenjuje na ljudsko djelovanje. Služeći se metaforom jezik, paradoksalno, postaje konkretnijim, i samim time – jezik djelovanja, u smislu da čitatelj nastanjen tekstem nije više isti kao prije čitanja. Interakcija čitatelja i teksta mijenja čitatelja na način da njegovo djelovanje ne može biti isto kao prije čitanja. Prva je informacija, a sadržaj druge se, čitamo li ju otvoreno, što znači očekujući da nam se obrati, već događa samim čitanjem.

»Vidjeti kao«

Za tradicionalne hermeneutičare jezik je nešto što se referira na ono što se smatra istinom. Drugi tipovi jezika obično se smatraju imaginarnima, u smislu nestvarnima. No, za Ricœura oni se referiraju na onoga *tko* nešto smatra istinitim interpretirajući ono što mu se otkriva kao istinito. Stoga je moguće govoriti o »metaforičkoj istini«. Legitimnost koncepta metaforičke istine nalazi u činjenici da metafora ono što »nije kao« zadržava unutar »jest kao«, tj. u činjenici da je metafora upravo građena na ovoj napetosti između onoga što jest a što bi moglo ne biti. Ricœur je kritizirao naivnu ontologiju kakva isključuje ono »što nije« iz onoga »što jest«, no, jednako je tako kritizirao i interpretaciju kakva, pod pritiskom kritike onoga »što nije«, reducira ono »što jest« na »kao što«. U metaforičku ontološku vehemenciju onoga »što jest« interpretacija mora uključiti i ono »što nije« (usp. Ricœur 1975: 313, 321).

Metaforičku istinu proizvode tri tenzije. Prva tenzija je među »sadržajem« i »prijenosnikom«.⁶ Druga među interpretacijama, doslovnom i metaforičkom. Treća tenzija je u »relacijskoj funkciji kopule«, tj. u ulozi koju ima riječca *je* time kako služi povezivanju dvaju termina. Primjerice u rečenici »Rasprava je rat« *je* najbitnija je točka oko koje se vrti istovjetnost i razlika: rasprava je istodobno rat, ali i nije. »Biti kao« znači biti i ne biti, što omogućuje da linearna interpretacija postane dvoznačnom te čitatelju pruži jedan nov, hermeneutički potentan svijet. Treća tenzija je za proizvodnju i definiranje metaforičke istine najvažnija među trima. Dolaženje do nje nije pitanje čitateljeve prosudbe (da je tako, morali bismo ili birati između »rasprava je rat« i »rasprava nije rat«, čime bismo promašili smisao metafore, ili prihvatiti proturječje: »rasprava ujedno jest i nije rat«, što bi bilo apsurdno). Dosezanje metaforičke istine pitanje je odbacivanja prosudbe o doslovnoj istini rečenice. Stoga je upravo razumijevanje metafore ključno za fenomenologiju čitanja.

Prijenos smisla u referenciju ne događa se ni u samom »sadržaju« ni u »prijenosniku«, nego u njihovu srazu, dakle, u samoj fikciji. Budući da je fikcija na neki način izmještena iz stvarnosti, ona stvarnost može neizravno promatrati, što je nov učinak referencije. Fikcionalni diskurs ne pridružuje se svakodnevnoj stvarnosti, no na nju se referira na jednoj drugoj, imaginativnoj razini. Fenomenološku istinu teksta Ricœur razumije kao onu koja se doseže metaforičkim procesom »vidjeti kao«, što je termin posuđen iz *Gestalt* psihologije.⁷ »Vidjeti kao« metafore faktor je koji nam otkriva čin čitanja i to ukoliko je taj čin način na koji se imaginarno ostvaruje.

Kada autor kaže da je »rasprava rat«, omogućuje nam »vidjeti kao«, vidjeti raspravu nalik ratu. Dva kategorijalna razreda prethodno udaljena, sada postaju bliskima. »Vidjeti kao« pozitivna je veza između »sadržaja« i »prijenosnika«: »prijenosnik« je *kao* »sadržaj«. No, tek s jednoga motrišta. Protumačiti metaforu, međutim, znači nabrojati sva odgovarajuća značenja u kojima je »prijenosnik« viđen kao »sadržaj«. Ona je poput jezične verzije kaleidoskopa.

»Vidjeti kao« nije isto što i naprosto »vidjeti«, nego je riječ o intuitivnu odnosu koji drži zajedno smisao i sliku. Paradoksalno, upravo izostanak percepcije rađa povećanjem sposobnosti viđenja stvari. Dobro metaforizirati znači »vidjeti sličnim« unatoč konceptualnim razlikama. »Vidjeti kao« uključuje ukinuće prirodnog viđenja. »*Epoché* takva viđenja jest da otvori polje imaginacije, novi smisao, novo virtualno iskustvo« – kaže Stevens (Stevens 1991: 280).

Posredništvo imaginacije

Ricœur smatra da teorija metafore može ponuditi nov pristup fenomenu imaginacije: umjesto da ju razumije kao odnos percepcije i slike, teorija metafore veže imaginaciju uz jezik. U trenutku pojavljivanja novog značenja ponad ruševina doslovne predikacije, imaginacija nudi svoje specifično posredništvo. Sličnost, na temelju koje se gradi metafora, ukida logičku udaljenost među semantičkim poljima te kroz semantički sraz potiče iskrnu metaforičkoga smisla. Imaginacija nije, dakle, sadržaj, nego metoda zahvaljujući kojoj možemo »vi-

⁶ 'Sadržaj' i 'prijenosnik' Richardsovi su termini: on prvi (izvorni) pojam u metafori naziva 'sadržajem' (*tenor*), a drugi (posuđeni) pojam 'prijenosnikom' (*vehicle*) (Richards 1936).

⁷ »Gestalt« psihologijska škola je koja drži da su ljudske percepcije i reakcije – *Gestalt* (njem.), tj. strukture, forme, oblića ili konfiguracije – u sebi nedjeljive cjeline koje se ne mogu opisati ili analizirati kao zbir svojih dijelova.

djeti kao«. Ricœur to kaže: »Imaginacija nije asocijacija ideja kao mehanička privlačnost dvaju mentalnih atoma, nego ponovno strukturiranje semantičkih polja« (Ricœur 1986: 219).

Teorije imaginacije proizašle iz filozofske tradicije uglavnom se, koliko god bile međusobno različite ili čak suparničke, drže koncepta imaginacije vezane uz percepciju. Prostor varijacija može se svesti na dva osnovna suprotstavljena pristupa: jedan se kreće oko objekta kao prisutnosti i odsutnosti (Hume i Sartre), a drugi oko subjekta kao »očarane« svijesti i kritičke svijesti (Pascal, Spinoza, Husserl). U terminima objekta slika je blijed trag recepcije u pamćenju te je imaginacija reproduktivna. U terminima subjekta, tj. ljudske svijesti zaokupljene slikama, imaginacija je produktivna. No, ova distinkcija između reproduktivne i produktivne uloge imaginacije ne rješava aporetsku prirodu našega razumijevanja imaginacije. Za fikciju ne postoji original što bi ga trebalo kopirati te se ona ne referira na stvarnost na reproduktivan nego na produktivan način.

Umjesto da fenomenu imaginacije pristupamo posredstvom recepcije, tj. odnosa percepcije i slike, valja ga vezati uz ono što Ricœur zove »semantičkom inovacijom«. Semantičku inovaciju, pak, valja razumjeti kao simultano supostavljanje dviju različitih riječi koje proizvode novo značenje. Produktivna moć imaginacije, dakle, ponajprije je – moć riječi, ne slike. Slika nije odvojena od jezika, ona se stvara isključivo posredstvom jezika, ne percepcije: slike su »izgovorene« istodobno ili čak prije nego što su videne te se ne mogu konstituirati kao kvazi-građa percepcije (kao što su to mislili empiristi) ni kao modifikacija ili negiranje percepcije (kao što je to vjerovala eidetička fenomenologija). Imaginacija je, dakle, slobodna igra s mogućnostima neovisno o svijetu percepcije ili djelovanja. Upravo u tom stanju neangažmana u odnosu na svijet možemo kušati nove ideje, nove vrijednosti, nove načine bivanja u svijetu. Ipak, semantika imaginacije ima referencijalnu primjenu: neutralizirajuća funkcija imaginacije u odnosu na svijet tek je negativan uvjet za oslobađanje referencijalne moći drugog stupnja koja se tiče naše dublje (ontološke) pripadnosti svijetu bivanja.

Postoji li stvarnost tamo negdje čekajući da ju otkrijemo ili ju mi stvaramo? Čini se da je uloga većine tekstova u književnosti da dokinu svijet stvarnosti. To vrijedi za sve fiktionalne tekstove u kojima kao da jezik glorificira sebe sama i ne ovisi o referencijalnoj funkciji svakodnevnoga diskursa. No, iako se fiktionalni diskurs ne pridružuje svakodnevnoj stvarnosti, ipak se referira na nju na jednoj drugoj, imaginativnoj, zapravo fundamentalnijoj razini. Ricœurova teza jest da je dokinuće na prvoj razini referencije, kakva je na djelu u fikciji i u poeziji, uvjet za mogućnost oslobađanja referencije drugog reda, koja doseže svijet ne samo na razini objekata kojima se može manipulirati, nego i na razini što ju Husserl zove »svijetom života« (*Lebenswelt*), a Heidegger »bitkom-u-svijetu«.

Ricœur tvrdi da fikcija mijenja stvarnost u smislu da ju istodobno izmišlja i otkriva. Njegova analiza uloge imaginacije u metaforičkoj igri jezika vodi do ontološkoga paradoksa stvaranja-kao-otkrića. Kroz oporavak sposobnosti jezika da kreira i rekreira, otkrivamo samu zbilju u nastajanju. Jezik i stvarnost jedno drugo potiču na stvaranje. U metaforičkom jeziku strategija diskursa podrazumijeva konstrukciju i dekonstrukciju našega osjećaja za stvarnost konstrukcijom i dekonstrukcijom našega jezika. S metaforom kušamo metamorfozu i jezika i stvarnosti. Vraćajući riječi 'invencija' dvostruko značenje: otkrivanja i kreiranja, Ricœur, zapravo, nastoji rehabilitirati koncept imaginacije kao svojevrsnu tehniku mogućega.

Literatura

- Biti, Vladimir. 1997. *Pojmovnik suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Cassirer, Ernst. 1985. *Filozofija simboličkih oblika*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Derrida, Jacques. 1966. »Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences«. U: *Écriture et différence*, Paris: Seuil; 1999. »Struktura, znak i igra u obradi ljudskih znanosti«. Prev. Miroslav Beker. U: *Suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska, str. 208–222.
- Derrida, Jacques. 1971. »La Mythologie blanche«. *Poétique*, br. 5. Paris: Éditions du Seuil, str. 1–52.
- Derrida, Jacques. 1978. »Le retrait de la métaphore«. *Poésie*, br. 7, Paris, str. 103–126; 1987. U: *Psyché, Invention de l'autre*, tom 1, Paris: Galilée, str. 63–93.
- Derrida, Jacques. 1987. »No apocalypse, not now à toute vitesse, sept missiles, sept missives«. U: *Psyché, Invention de l'autre*, tom 1, Paris: Galilée, str. 395–412; Derrida, Jacques. 2008. *O apokaliptičkom tonu usvojenom u novije vrijeme u filozofiji*. Zagreb: Antibarbarus 2009.
- Frege, Gottlob. 1995. »O smislu i značenju«. U: *Osnove aritmetike i drugi spisi*. Zagreb: Kružak, str. 167–194.
- Frye, Northrop. 1979. *Anatomija kritike*. Zagreb: Naprijed.
- Grondin, Jean. 2001. »La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique«. U: *Philosopher en français*. Ur. Jean-François Mattéi. Paris: PUF, str. 235–246.
- Heidegger, Martin. 1958. »Grundsätze des Denkens«. *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*. Würzburg: Echter Vlg, str. 33–41.
- Heidegger, Martin. 1985. *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
- Henle, Paul. 1958. »Metaphor«. U: *Language, Thought and Culture*. Ur. Paul Henle. Ann Arbor: University of Michigan Press, str. 173–195.
- Jakobson, Roman. 1956. »Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances«. U: Roman Jakobson i Morris Halle. *Fundamentals of Language*. Den Haag: Mouton, str. 55–82.
- Jeanrond, Werner. 1988. *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*. Dulin: Gill and Macmillan.
- Kant, Immanuel. 2009. *O jednom u novije vrijeme podignutom otmjenome tonu u filozofiji*. Dostupno na: <http://www.odjek.ba/index.php?broj=04&id=20>.
- Lacan, Jacques. 1966. »L'instance de la lettre dans l'inconscient«. U: *Écrits*. Paris: Édition du Seuil, str. 493–528.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Istina i laž u izvanmoralnom smislu*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Richards, Ivor Armstrong. 1936. *The Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press.
- Ricœur, Paul. 1975. *La Métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil; 1981. *Živa metafora*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Ricœur, Paul. 1985. »The Text as Dynamic Identity«. U: *Identity of the Literary Text*. Ur. Mario J. Valdès i Owen J. Miller. Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press.
- Ricœur, Paul. 1986. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 2005. *L'Herméneutique biblique*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Rorty, Richard. 1957. *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ryle, Gilbert. (1949) 1963. *The Concept of Mind*. London: Penguin Books. Dostupno na: <http://www.scribd.com/doc/7003453/Gilbert-Ryle-The-Concept-of-Mind>.
- Stevens, Bernard. 1991. *L'apprentissage des signes: Lectures de Paul Ricœur*. Amsterdam: Kluwer Academic Publishers.

Jadranka Brnčić

La métaphore « vive » et la métaphore « morte »

Résumé

Avant penser sur la relation entre la métaphore et la philosophie, il faudrait redéfinir qu'est-ce que c'est la métaphore. Si on la comprend au niveau herméneutique, c'est à dire au niveau du discours, le problème de son pouvoir de « re-décrire la réalité », elle est au centre de la question de la métaphysique. Sur les traces de la réflexion de Nietzsche et de Heidegger sur la langue, dans cet article on met dans une relation miroir le réexamen de la métaphore de Paul Ricœur (herméneutique) et de Jacques Derrida (déconstruction). Puis on ouvre une discussion possible – dans une situation dans laquelle le discours philosophique radicalement met en question le projet même de la métaphysique – sur la question : la métaphore, par rapport à sa fonction heuristique et innovative, est-elle encore vive, c'est à dire puissante de créer le sens ? Si on peut répondre affirmativement, il faudrait, alors, réhabiliter le concept de l'imagination comme une sorte de technique du possible.

Mots-clés

métaphore, herméneutique, déconstruction, sens et référence, réalité, imagination, Paul Ricœur, Jacques Derrida