

## **Gordana Škorić**

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, I. Lučića 3, HR-10000 Zagreb  
gordana.skoric@zg.t-com.hr

### **Metaforičko mišljenje**

#### **Sažetak**

*U odnosu filozofije i umjetnosti, metaforičko mišljenje ima poseban status. Od antičke retorike, metafora je bitna jezička figura. U prošlom stoljeću postaje modelom estetičkih i znanstvenih procesa spoznaje i stvaralaštva i teorijskih rasprava u znanosti o književnosti, filozofiji jezika i lingvistici, tj. o hermeneutičkim, jezičkoanalitičkim i strukturalističkim paradigmama. Zanimati će nas Grassijeva hermeneutika metafore. Dok Heidegger drži da je pretpostavka metaforičkog mišljenja tradicionalno razlikovanje osjetilnog i nadosjetilnog bića, tj. da pjesništvo nije metafora, Grassi ide drugim putem, zastupajući tezu da je pjevanje pjesnika i samo povijesni bitak zapadnog čovjeka – tumačeći npr. ironički izraz u romantičara novim oblikom mišljenja. Slično Grassiju, i Ricœur smatra da je Heideggerova upotreba metafore ipak važnija od onoga što usput govori protiv nje.*

#### **Ključne riječi**

metafora, metaforičko mišljenje, hermeneutika metafore, Ernesto Grassi, Martin Heidegger, Paul Ricœur

U analitičkoj estetici, primjerice u knjizi Nelsona Goodmanna *Jeziči umjetnosti*, posebno je zanimljivo shvaćanje »metaforičke istine« koje umjetnost, uz znanost i filozofiju, razumije kao alternativni medij spoznaje.

Jezik, kao temeljna paradigma po kojoj se u 20. stoljeću razumije umjetnost, jest tema koja se spominje u hermeneutičkim, jezičkoanalitičkim, strukturalističkim i inim shvaćanjima i uz vrijeme, određeno budućnosnim karakterom, jedna je uopće od bitnijih tema filozofije prošloga stoljeća. Ujedno, iako raspravljana od antike, metafora tek u prošlom stoljeću postaje modelom estetičkih i znanstvenih procesa te teorijskih rasprava u tome kontekstu.

Nas će ovdje zanimati Grassijeva hermeneutika metafore. Dok Heidegger smatra da pjesništvo nije metafora te da je metafora uvijek već zarobljena obzorom metafizike, tradicionalnim razlikovanjem osjetilnog i nadosjetilnog, Grassi, za razliku od svoga učitelja mišljenja, zastupa tezu da je pjevanje pjesnika i samo povijesni bitak zapadnog čovjeka – tumačeći *ironički izraz romantičara novim oblikom mišljenja*. I Paul Ricœur drži da je Heideggerova upotreba metafore u probijanju putova mišljenja ipak važnija od onoga što usputno govori protiv nje. Naravno, ukoliko prihvatimo da je to usputno.

Problem je dublje ukorijenjen. I sam proces stvaranja često je tumačen kao izraz »subjektivizma«. Kod Heideggera je novovjekovlje shvaćeno kao epoha »metafizike subjektiviteta«, nakon čega slijedi i moderni koncept autorstva kod Barthesa i Foucaulta.

No, moguća su, naravno, i drugačija tumačenja.

Naime, od početka 19. stoljeća umjetnost se razumije kao procesno događanje. Umjetničko djelo je rasprava između subjekta i medija. Utoliko pro-

ces činjenja nije izraz subjektivizma što sve postojeće svodi na samosvjestan subjekt, nego uvid u medijalnu konstituciju subjekta, potreba za »vanjskim medijem«, o čemu je govorila estetička antropologija 18. stoljeća, prije svega Mendelsohn. Umjetničko djelo tako više nije izraz subjekta nego poprište. Subjekt i medij tu nisu shvaćeni kao entiteti, nego su i sami shvaćeni procesualno. Umjetničko djelo postoji zapravo između subjektivnosti i medijalnosti. Tom temom posebno se bavio Christoph Menke.

No, vratimo se Grassijevoj hermeneutici metafore.

## 1. Paradoksnost metafore

Grassi smatra da se treba obratiti izvornome iskustvu onoga što pretrpljujemo u okvirima zadovoljstva i bola – izvornom karakteru onoga što najavljuju osjeti. Prvi oblici iskustva koji se otkrivaju jesu oni u funkcijama osjetnih organa, shvaćeni kao »instrumenti« za očitovanje nužnosti, kao izraz zova i otkrića koja nadiru iz njih. Svakako se može upitati je li to što osjeti najavljuju uvijek smisleno? Svaka osjetilna pojava, smatra Grassi, od najnježnije do najgrublje, po svojoj strasnosti uvijek je nabijena značenjima – upravo i onda kada zbog besmisla i nepodnošljivosti uopće sumnjamo u njezino značenje.

U području osjeta, straha, zadovoljstva i bola jest izvorni horizont u kojemu mi egzistiramo – u tom se horizontu otvara ono nečuveno »čuveno«, nevidljivo »vidljivo« – upravo se tu može osjetiti paradoks našega svijeta, paradoks koji se kreće između kaosa i kozmosa. Naime, ako neki zvuk nema smisao, on jest nečuvan, a upravo stoga uznemirujući i zaprepasavajući. Svako otkrivanje je ujedno identično i ne-identično sa sobom, ukazuje na nešto izvorno, na tajnu egzistiranog svijeta. U tom će obzoru Grassi i vidjeti bit i funkciju metafore kao prenošenja onoga što se javlja u smislu i području temeljne strastvenosti.

Ujedno će uputiti na to da metafora kao prenošenje izvorno znači da se predmet s jednog mjesta prenosi na drugo (most, nešto povezujuće, kako se to nalazi kod Herodota i Tukidida). Aristotel u *Retorici* i *Poetici* određuje metaforu na području jezika kao prenošenje jednog značenja na drugo. Upravo zbog načina na koji se javlja u pjesništvu i retorici, metafora je takoreći samorazumljivo izopćena iz područja filozofiranja. U tradiciji zapadnoga mišljenja, kako ga razumije Grassi, koja upravo s logikom postavlja zahtjev za definicijom značenja riječi, metafora kao višeznačna ne nalazi svoje mjesto, odnosno u tradiciji nema nikakve veze s bićem već izražava fantastičnu djelatnost. Najviše što se od metafore može očekivati jest da se zakriva iza istine i da logička istina ostaje nešto izvanjsko. Metafori se, naime, u tradiciji i prigovara da joj nedostaje sposobnost strogog mišljenja (u Hegela je sasvim jasno da ideja, da bi bila ideja, treba biti oslobođena od ukazivanja na osjetilno te, dakako, sve što zahvaća ono slikovno i metaforičko ne može doseći samu ideju).

Grassi ustvrđuje da je u osnovi riječ o neprihvatanju retorike, budući da njezin jezik govori o strasnoj situaciji »ovdje« i »sada«, a ne polazi od samog logičkog mišljenja. Metafora<sup>1</sup> – ako na nešto upućuje, ujedno upućuje i na nešto drugo – »obrće« temelje racionalnog mišljenja (proturječja, identiteta, isključenja trećega). Ironični pak izraz – ako ne kaže ono što se racionalno može odrediti nego to »obrće«, postaje novim oblikom mišljenja i govorenja.

Racionalno mišljenje postaje nedovoljnim da povijesno odgovori nagovoru bitka u onome »sada« i »ovdje«. Tek u tom obzoru postaje jasan način govora humanista s prvenstvom slikovitoga mišljenja i govorenja, izvornosti poetskog jezika, filozofskom funkcijom metafore, i to u suprotnosti sa sred-

njovjekovnim, ali i novovjekovnim mišljenjem, pa i današnjim mišljenjem analitičke filozofije.

Međutim, u Grassijevoj hermeneutici metafore, osim humanista, Vica i nekolicine imena 17. i 18. stoljeća, prije svega se upućuje na njemačke romantičare, a u 20. stoljeću na Prousta. Hermeneutika metafore time dakako nije potpuna.<sup>2</sup>

## 2. Romantika (Novalis)

Humanistička tradicija i nakon svojega vrhunca kod Vica, koji je »iznova« vrednuje i promišlja, što smo pokušali pokazati u četvrtome poglavlju, za Grassija djeluje i dalje u mišljenju Graciana, Vivesa,<sup>3</sup> Tesaura i Pellegrinija u 18. stoljeću.<sup>4</sup> Hermeneutika metafore nastavlja se u njemačkoj romantici kod Novalisa, braće Schlegel i Schellinga, Jean Paula, a u Engelskoj u Shaftesburyjevu spisu *Sensus Communis: An Essay of Freedom of Wit and Humour*,<sup>5</sup> a u 19. stoljeću je iznova promišljena kod Coleridgea u *Bibliographia literaria*.

Navodeći citat (iz spisa *Entwurf des ältesten Systemprogramms* – neovisno o historijskom pitanju tko je točno izrekao tu tezu – Hegel, Hölderlin ili Schelling) da »filozof mora jednako tako posjedovati estetičku snagu kao i pjesnik.

1

Jedno od mnogih mjesta na kojima to Grassi opetovano ističe jest *Einführung in die humanistische Philosophie. Vorrang des Wortes*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986., str. 148. Ne čini nam se svrhovitim da zbog lakšeg snalaženja u njegovim tekstovima pokušamo uvijek sabrati nama sva poznata mjesta na kojima izlaže tu problematiku, stoga što njegovo »situaciono mišljenje« isti problem izlaže s obzirom na »okolni tekst«, priliku, zemlju u kojoj drži izlaganje... Ono što nam se čini važnijim jest početi od njegovih kasnih radova, a za relevantan pristup temi radove prije Heideggerova »obrata«, tj. prije objavljivanja *Pisma o humanizmu*, iako su vrlo zanimljivi, u punom opsegu nije nužno koristiti, jer je upravo spomenuti obrat ono što Grassiju pruža teorijsko uporište, za koje samo pozicija ranog Heideggera, kod kojega je proveo deset godina, teorijski nije dostatna, iako se bez te pozicije i »obrat« pretvara u neutemeljenu »diferenciju bitka i bića«.

2

Trebalo bi spomenuti Euripida, Eshila, Sofokla, Ovidija, Meistera Eckharta, Nervalu... no za naše izlaganje problema metafore ne čini nam se potrebnim do u detalje pratiti Grassijevo hermeneutiku problema metafore. Izbor za koji smo se odlučili činio nam se najrepresentativnijim u odnosu na sam teorijski problem.

3

O Gracianu i Vivesu pisao je i bliski Grassijev suradnik Emilio-Hidalgo Serna (*Das ingenöse Denken bei Gracian*, Humanistische Bibliothek, München 1985., te »Neizvedivost

jezika kod Juana Luisa Vivesa«, *Filozofska istraživanja* 47 (1992), str. 865–874). Predavanje pod tim naslovom Emilio-Hidalgo Serna održao je na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu u studenome 1990., prilikom Grassijeva boravka u Zagrebu. Grassi o Vivesu piše primjerice u *Einführung in die humanistische Philosophie*, str. 90–98.

4

O njima Grassi detaljnije govori u 5. poglavlju *Moći mašte*, naslovljenom »'Ingenium' i 'oštroumlje'«. G. Pellegrini (1595.–1620.) oštroumljem odlikuje čovjeka koji umije na nov način povezati stvari i riječi te ih slikovito predočiti u njihovoj povezanosti. Nastale izreke su plauzibilne ukoliko teže za odobravanjem slušatelja, neposredno predoče nešto novo i obraduju, a odvrću od onoga na što smo navikli. E. Tesauru u glavnom djelu *Aristotelski dalekozor* svoju tezu izravno povezuje s Aristotelom kada tvrdi da je uočavanje veza između najudaljenijih stvari osobina oštroumnog ingenija. Čovjek osjeća zasićenost, prema Tesauru, kod racionalnog govora tako da duboke i poučne misli ljudi slušaju zijevajući, dok oštroumnost preuzima odlučujuću ulogu u ophođenju »gradskih ljudi«.

5

O ocjeni Shaftesburyja o društvenoj važnosti pojmova *wit* i *humour* koje »stavlja pod naziv 'sensus communis' i izričito se poziva na rimske klasike i njihove humanističke interprete«, vidi i H.-G. Gadamer, *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo 1978., str. 50 i dalje.

Ljudi bez estetičkog smisla su naši doslovni filozofi...« – Grassi ističe da se tu radi o nečemu vrlo bitnom: suprotstavljanju dviju tradicija filozofske funkcije i značenja pjesničkog i metaforičkog, s jedne, i čisto racionalno formalno, s druge strane. Ono što će Grassija tu prije svega zanimati jest mogućnost otvaranja putova sasvim novoga načina filozofiranja, koje bi od tradicije čisto racionalnog i apstraktnog dospjelo do konkretnog filozofiranja koje se sastoji samo od budućih nagovora uvijek samo u onom »ovdje« i »sada«.

*Metafora* jest upravo ona koja »obrće« tradicionalno filozofiranje, razbija pretpostavke racionalne logike – upravo time što nešto tvrdi i u isto vrijeme misli nešto drugo. Primjerice, *ironički izraz*, ukoliko ustvrđuje nešto što se ne može racionalno odrediti nego to »obrće«, i to bilo kod humanista bilo kod njemačkih romantičara, *jest novi oblik mišljenja i govorenja*. Teze humanista o izvornosti ingeniozne djelatnosti (čija važnost jest u pronalaženju odnosa sličnosti, a to je pretpostavka retoričkog i metaforičkog pjesničkog mišljenja i govorenja) u svjetlu romantičara dobivaju novo značenje. Spekulativno tumačenje ironije i vica povezano je s teorijskim problemom romantičke teze o »obrnutom svijetu« i »obrnutom načinu mišljenja i govorenja«: Novalis tvrdi da je vic stvaralački i proizvodi sličnosti, F. Schlegel da su »vic, *ars combinatoria*, kritika i iznalaženje jedno te isto«,<sup>6</sup> pri čemu su vic i sjećanje najuže povezani. Nadalje, Grassi će posebno uputiti na Schlegelovu tezu da vic stvara vlastitu snagu iz izvornoga jedinstva, da »ingeniozno« zaključuje o analogijama, sličnostima fragmentarnog svijeta, i to kao munja iz nesvjesnog svijeta *protiv* sistematskog postupka uma. Vic, naime, traži sličnosti koje su inače odvojene, neovisne i različite te ono najraznorodnije povezuje u cjelinu.

U ranijim izvođenjima Grassi je pokazao kako je za njega problem umjetnosti i problem metafore najuže povezan s izvornošću filozofske funkcije riječi kao otvaranje bića u njegovoj povijesnosti. Upravo temelj filozofske važnosti njemačke romantike jest neizvodivost riječi, što dalje, prema Grassiju, implicira nastavljanje filozofske problematike humanizma. Ujedno smatra da je romantika u procjenjivanju svojega značenja predugo bila opterećena svakodnevnim značenjem riječi *romantično*, te da spekulativni karakter dugo nije došao do izražaja. Za razliku od njemačkoga idealizma, primjerice Kanta, temeljni spekulativni doprinos romantike vidi u prednosti pitanja o riječi. Jezgru romantičnog mišljenja Grassi nalazi u trostrukoj tvrdnji Novalisa<sup>7</sup> iz fragmenta *Monolog* da postoji nešto ludo u pisanju i govorenju, naime da je pravi razgovor puka igra riječima – smiješna zabluda jest u tome što ljudi misle da oni govore zbog stvari, a nitko ne zna da se jezik brine sam o sebi. Romantička tvrdnja o jeziku kao igri riječi nešto je što za njemački idealizam zvuči svojevoljno i iracionalno. Nadalje, kako Novalis polazi od riječi, a ne od bića, on napušta pretpostavke metafizike. Grassi će se posebno osvrnuti na strukturu jezika, odnosno identificiranje elemenata igre (igra koja je ujedno raskrivajuća i skrivajuća). Svaka je »partija« igre samo »priča« metaforičke djelatnosti igre koja se pritom pojavljuje »magično«. Dakle, riječ, njezino značenje nije izvodivo iz bića, već je riječ o neizvodivosti riječi, koja se ne brine o stvari već sama o sebi.

### 3. Ideja metafore kao povijesnost (Proust)

U hermeneutici metafore Grassi ističe da Proust<sup>8</sup> polazi sa stajališta doživljavanja vremenitosti bića i pokušaja da se njegov vremenski karakter uzdigne u metaforički karakter bića kao izraz pretrpljenog iskustva ovdje i sada, a to iskustvo nastaje iz priče same.

Problem bitka i vremena kod Prousta bit će izveden stupnjevito. Grassi smatra da Proust opisuje: prvo, postojanje bića zajedno s problemom izgubljenosti vremena, pri čemu se kritički odnosi prema pokušaju logičkog određenja biti realnog. Zatim, trudi se pokazati da se u strasti javlja moć dubokoumnoga. Kao treće, pokazuje kako se otkriva ono dubokoumno u nepojmovnom i neizvedivom samoga *trenutka*. Iskustvo vremena uzdiže se do tajne onoga realnoga, koja stalno ukazuje na nešto drugo.

Biće, naime, preko strasti dobiva neočekivanu oštrinu i ulazimo u prostor koji nema ništa zajedničko s realitetom. Strasti, kako je napomenuto, nisu psihološki problem, njihovo prikazivanje traži se u nastojanju da se npr. u mirisu školjaka pronade tajna oluje strasti kao dokaz jednog izvornog realiteta. U alternativni zadovoljstva i bola uzdiže se ono objektivno, izvorni realitet, kako je izneseno, otvara se u priči. Racionalnost je pritom iluzija identiteta realnoga, ona do izražaja dolazi tek kod strastvenosti – u tom momentu iskustva nastupa, naime, razlikovanje bitka i bića, za razliku od racionalne ideje, kako smatra Grassi, koja se pokazuje kao preparirano biće, racionalno destilirano od svakog vremena, mjesta i strasti.

Grassi smatra da je Proustovo temeljno nastojanje da racionalnost spasi jednim ne-racionalnim procesom i to razlikujući istine koje su shvaćene inteligencijom od one koju nam neposredno daju osjeti. Proust pokazuje strukturu bića, identiteta i neidentiteta koja se mora otkriti u njihovoj biti, traži se zapravo bit stvari. Naime, problem razlikovanja bitka i bića za njega kao pisca jest ono odlučujuće – s obzirom da se može poći od racionalnog mišljenja kako bi se nešto identificiralo, no time se nikada ne može iznaći nešto novo.

Prelaženje nije logičko, nego ingeniozno – i ono otkriva biće kao metaforu bitka što se manifestira svaki put u drugoj povijesnosti. Proustove stavove o razlici između izvornoga i bića ne treba razumjeti u odnosu na neko posebno područje realnoga, nego vrijedi za našu cjelokupnu egzistenciju. Otkrivanje izvornoga realiteta postaje za Prousta iskustvo zadovoljstva koje transcendiraju biće, a nastaje iz dvostrukosti realnoga. On time dopijeva do izvornoga sjećanja i njegove strukture – a riječ je o izvornim zahtjevima doživljenog osjećanja, ponovnog nastajanja u proturječnosti prošlog i sadašnjeg koje pripada vječnosti.

Djelo je, naime, ono koje mora iščitati hijeroglif strasti i otkriti njihovu tajnu i stoga u racionalnom identitetu onoga realnoga ne treba tražiti nikakvu pseudosigurnost – već smo, često će upućivati Grassi, kao ljudi prisiljeni ući u područje paradoksnoga, ne-logičkoga, u području kojega ono ne-čuveno stupa na pozornicu povijesti.

#### 4. Heideggerovo osporavanje metafore

Heidegger odbija tradicionalnu metafiziku kao i svako filozofiranje koje proizlazi iz problema bića te ustvrđuje izvornu funkciju pjesničke riječi. No, Heidegger, kao Grassijev učitelj na tragu čije filozofije on zadobiva bitne uvide:

6

Usp. E. Grassi, *Einführung in die humanistische Philosophie*, str. 159.

*Metapher*, Emilio Hidalgo-Serna (ur.), Hain, Frankfurt am Main 1992., str. 155–189.

7

Usp. Ernesto Grassi, *Kunst und Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990., str. 139 i dalje, te Ernesto Grassi, *Die unerhörte*

8

Ernesto Grassi, »Die Erfahrung der verlorenen Zeit«, u: E. Grassi, *Die unerhörte Metapher*, str. 123–155.



dakle kritike metafizike, funkcije pjesničke riječi i razlikovanja bitka i bića (čuvene ontološke razlike), ujedno pobija da je pjesnička riječ metafora. Grassi će taj stav svojega učitelja pratiti prije svega u komentaru Hölderlinove pjesme *Ister*<sup>9</sup> i to u 3. odjeljku VII. (novodopisanog 1990.) poglavlja knjizi *Kunst und Mythos*, koji sam nosi naslov »Das Problem der Metapher«. Istaknut će posebno kako Heidegger ukazuje na to da metafora – kao i alegorija – ističe svoje pravo na to da zaključuje o značenju bića utoliko što ukazuje na nešto »drugo«, na nehistorijsko, transcendentno biće, tj. na nepovijestan svijet *ideja*: što je posljedica svake onto-teo-logičke metafizike.<sup>10</sup> Heidegger nadalje tvrdi da je pretpostavka metaforičkoga mišljenja i govorenja tradicionalno razlikovanje osjetilnog i neosjetilnog bića, naime pri svakoj je upotrebi slikovitoga ta razlika pretpostavljena. Ujedno upućuje da i sam naziv 'metafizika' ukazuje na razlikovanje onog osjetilnog (*aistheton*) i neosjetilnog bića (*noeton*). Umjetničko djelo važi u cijeloj metafizici kao nešto osjetilno, što nije samo za sebe nego je za nešto duhovno. Ono slikovno uvijek nešto znači. To se kod Heideggera odnosi i na alegoriju, ali i na simbol (prsten primjerice ukazuje na nešto duhovno, na unutarnji odnos dvoje ljudi, te je i simbol slik-ovit). »Isto tako metafora, prenošenje pripada onome slikovitome.«<sup>11</sup> Pjesništvo, stoga, za Heideggera nije metafora.<sup>12</sup> Tradicionalnom metafizičkom mišljenju pripada da ono osjetilno jest slik-ovito, a nadosjetilno jest pred-slika (*paradeigma*). Upravo zbog metafizički osjetilne biti, smatra Heidegger, u tumačenju umjetnosti posebnu ulogu dobivaju predodžbe i pojmovi alegorije, simbola, poredbe, metafore, kao i upućivanje na »iluziju« i »govor oblika«. Iz tog razumijevanja pjesništvo za Heideggera nije stvaranje slika, koje očekuju svoj skriveni smisao u bilo kojem skrivenom razlogu, nego je pjesništvo povijesnost čovjeka, budući da se bit čovjeka sastoji u sposobnosti da kaže »biti«, tj. u *funkciji izgovaranja bitka*.<sup>13</sup> Heidegger dalje ustvrđuje da

»... samo stoga što čovjek može reći 'to jest', može reći i 'ja sam', a ne obrnuto. Stoga što čovjek može reći 'jest', dakle 'ima' odnos prema bitku uopće i može reći 'ima' riječ, on jest *bion logon ehon*.«<sup>14</sup>

Na istom mjestu Grassi upućuje na odlučujuću temeljnu tezu da povijesnost povijesti čini »bitak« koji jest »postajanje«. Pjesnik ne uviđa tu »povijesnost« čovjeka kao lebdeće svojstvo jednog idealnog bića koje se naziva »čovjek«. Pjevanje tog pjesnika i samo je povijesni bitak povijesnog, zapadnog čovjeka.<sup>15</sup>

Paul Ricœur<sup>16</sup> u svojem poznatom djelu, posvećenom prije svega razlikovanju žive i mrtve metafore, iako se u knjizi pretežno ne bavi »njemačkom« filozofskom scenom, pri kraju knjige o kojoj je riječ govori o metaforici i metafizici kod Heideggera (involvirajući i postavke Nietzschea i Derridaea, što nažalost zbog širine potrebne eksplikacije izlazi izvan okvira ovoga rada). Posebno ga, dakako, zanima analiza Heideggerova stava da metafora postoji samo unutar metafizike, pri čemu se pre-koračenje metafizike i pre-koračenje metafore smatra jednim te istim transferom. Slično Grassiju, koji će opetovano navoditi da se Heidegger, unatoč takvom stavu prema metafori uvijek iznova služi metaforama (što se onda pokazuje nizom Heideggerovih vlastitih termina), Ricœur konstatira:

»Kod samog Heideggera kontekst znatno ograničava doseg napada na metaforu, i to u toliko da se može pomisliti kako je Heideggerovo stalno upotrebljavanje metafore na kraju krajeva ipak važnije od onoga što on usput protiv nje govori.«<sup>17</sup>

Heidegger će svoj govor o metafori vezati, kako smo vidjeli, za metafizički kontekst i time problem vratiti i na pitanje o humanizmu, koje je po sebi pri-

padno tome kontekstu, te pritom zaniijekati metaforičnost vlastitih termina.<sup>18</sup> Grassi će upravo Heideggerov anti-humanizam vezati uz njegov stav prema metafori, detektirajući realnu ne-praktičnost Heideggerova mišljenja. Ricœur, pak, u svojoj kritici Heideggerova stava o metafori ide drukčijim putem smatrajući da stil interpretacije graniči s alegorijom (uzgred, razlikovanje metafore, alegorije i simbola značajno je u teorijama ovog stoljeća).<sup>19</sup> Ricœur, naime, u odnosu na Heideggera ustvrđuje:

»Kad je primijenjeno na izolirane riječi, razlikovanje pravog i prenesenog značenja samo je otrcana semantička priča koju nije nužno prikvačiti o metafiziku da bismo je razbili u paramparčad. Da je spustimo s njezinih visina kao tobože 'odlučujuću' koncepciju metafore, dovoljna je samo bolja semantika. Što se pak tiče njezina udjela u interpretaciji pjesničkih i umjetničkih djela, prije će biti da je riječ o doista posebnom stilu interpretacije, a ne o samom metaforičkom izražavanju. Taj stil interpretacije graniči s alegorijom i takva se interpretacija daje 'metafizičkom' razlikovanju osjetilnog i neosjetilnog.«<sup>20</sup>

## 5. Grassijeva apologija metafore

Vlastitu apologiju metafore, osobito u odnosu na Heideggera, Grassi sažima u spomenutom poglavlju »Problem metafore« u knjizi *Umjetnost i mit*.<sup>21</sup> Budući da Heidegger tumači humanističku tezu o filozofskoj funkciji metaforičkog mišljenja, a time i humanističko shvaćanje umjetnosti u tradicionalnom metafizičkom smislu, a da nije čitao humanističke tekstove, on odbija tu

9

Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, u: *Gesamtausgabe*, Bd. 53, Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.

10

Ibid., str. 18. Grassi to izvodi: vidi E. Grassi, *Kunst und Mythos*, str. 125.

11

Ibid.

12

E. Grassi, *Kunst und Mythos*, str. 126 (upućuje na Heideggerovo spomenuto djelo str. 27–30).

13

Ibid.

14

Ibid. Heideggerov citat iz spomenutog djela, str. 112.

15

Ibid. Heidegger naveden prema spomenutom djelu, str. 126. Usp. i: »Hermeneutika 'tudeg' i poetska riječ (In memoriam Grliću)«, u: Gajo Petrović (ur.), *Umjetnost i revolucija. Spomenica Danku Grliću (1923–1984)*, Naprijed, Zagreb 1989., str. 171–172.

16

Paul Ricœur, *Živa metafora*, Teka, Zagreb 1981., str. 320 i dalje.

17

Ibid.

18

»Mišljenje gradi na kući bitka, koja kao sastavak bitka uvijek usudno odlučuje o biti čovjeka u stanovanju u istini bitka. To je stanovanje bit 'bitka-u-svijetu' (usp. *Sein und Zeit*, str. 54). Tamošnje ukazivanje na 'bitak-u' kao 'stanovanju' nije nikakva etimološka igrarija. Uputa o predavanju iz 1936. godine na Hölderlinovu riječ 'Pun zasluge, no pjesnički stanuje/Čovjek na ovoj zemlji' nije nikakvo kićenje nekog mišljenja, što se od znanosti spašava poezijom. Govor o kući bitka nije nikakvo prenošenje slike o 'kući' na bitak; riječ je o tome, da čemo jednoga dana iz stvari shodno mišljenje biti bitka prije moći misliti što su 'kuća' i 'stanovati'.« Martin Heidegger, »O humanizmu«, u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb 1996., str. 191.

19

Razlikovanja spomenutih pojmova, koje se intenzivnije uvodi u raspravu s W. Benjaminsom, potom Blochom... uopće literatura o tome je bogata, bitna su upravo u tumačenju povijesnosti.

20

P. Ricœur, *Živa metafora*, str. 322.

21

E. Grassi, *Kunst und Mythos*, str. 127–128. Ovdje također napominjemo da izbor mjesta na kojima se govori o pojedinoj problematici, koja se u pojedinim knjigama ponavljaju, ne smatramo nužnim navoditi u cijelosti; izbor mjesta rukovodio se samo time da budu novijega datuma.

tradiciju i »čak ide tako daleko da naglašava svoj antihumanizam«. K tome, Grassi navodi da sam Heidegger stalno upotrebljava metafore (*Ent-bergen, An-spruch, Ent-spruch, Ab-grund...*). Primjena tih metafora, smatra Grassi, i to na isti način kako je to on sam protumačio u humanizmu, događa se u jednom posve drugačijem smislu nego je to izneseno u tradicionalnom i, napose, srednjovjekovnom mišljenju.

Ujedno ovdje više, prema njemu, nemamo posla s metaforom u tradicionalnom smislu riječi – kao prenošenjem značenja izraza s jednog na drugi, odnosno s osjetilnog na inteligibilno područje. Heideggerovom terminologijom Grassi iznosi svoju koncepciju. Naime, kada metaforičkom djelatnošću »ovdje« i »sada« egzistencijalni na-govor bitka raskriva i skriva »bitak« u biću (što za Grassija odgovara humanističkim tezama), dospijevamo do toga da svako »biće« upućuje na »sebe sama« (identitet) i ujedno na nešto »drugo« (razlika)<sup>22</sup> što se u njemu raskriva i skriva, tj. na ono na-govarajuće. Time se dolazi do toga da se napušta prednost temeljnog principa tradicionalne logike mišljenja i govorenja (stav identiteta). Iznova treba razumjeti, kaže Grassi, ono *metapherein*, i to kao odgovaranje »situaciji« putem onog »vlastitog« samoga izraza, dakle riječju, kojom se u onome »ovdje« i »sada« najavljuje povijesno sebe-otvaranje bitka.

Na taj način metafora zadobiva svoju filozofsku funkciju. Na tragu humanističke tradicije taj historijski zahtjev (nagovor), u kojemu jesmo, dopušta čovjeku da nađe (*invenire*) vlastitu riječ i to ne subjektivnom djelatnošću već zahvaćanjem izvorne »otvorenosti«. Radi se, naime, o otvorenosti povijesnog, metafizičkog nagovora u riječi bitka (subjektivni i objektivni genitiv).<sup>23</sup>

Problem metafore Grassi sažima u stavu:

»Nalaženje, 'invenire' riječi time postaje 'nađeno', 'inventum' u kojemu se biće više ne otvara u svojoj 'apstraktnosti' nego u svojoj vlastitosti, tj. u svojoj povijesnosti. Bitak je tako ujedno vlastiti jezik, i to ne više shvaćen i upotrebljavan kao oruđe već kao priroda bitka: tu-bitak je tada i sam znak koji se 'označava' u okviru izvornog nagovora i time se istodobno pokazuje sam sa sobom identičan i različit. U tom smislu ovdje govorimo – u suglasju s humanističkom tradicijom – o metaforičkom karakteru samootvarajućeg bitka.«<sup>24</sup>

Metaforičko mišljenje za Grassija, dakle, polazi od problema riječi, vodi do onoga »ovdje« i »sada«, objavljuje se u izvornosti »nužnog« izraza. (Grassi će podsjećati kako Aristotel ustvrđuje da prvi principi nemaju apodiktički karakter i ne mogu se dokazati racionalno.) Mi smo zarobljeni »nužnošću« izraza upravo i kod smislene šutnje i pitanje koje se postavlja jest koja vrsta jezika iskušava nagovor bitka. Tu-bitak se nadaje u egzistencijalnoj nužnosti jezika, i to tek u situaciji u šutećem osluškivanju nagovora bitka od strane tu-bitka, da bi prekinuo šutnju bitka u riječi kao od-govoru na na-govor bitka. »Istina« riječi nije racionalno odgovaranje bića (*adequatio rei et intellectus*), nego *aletheia* kao jezično otvaranje nagovoru bitka kako se ono otvara u određenoj situaciji.<sup>25</sup>

Vraćanje na tonove, znakove, kazujuće metafore, pa i na samu šutnju, ima svoj smisao samo u tom izvornom području: izvan nagovora sve je neodređeno, slabo, kao u velikoj šumi bez »čistine«. Izvorni jezik pokazuje se tako kao ono »prijenosno«, »metaforičko« – s obzirom da svako biće ukazuje na nešto drugo što nije ono samo-na nagovarajuće, a nagovor se, kako smo vidjeli, u biću ujedno raskriva i skriva. Ovdje pripada i ironija koju, s obzirom da ona pravo tumačenje bića putem obrtanja njegova racionalnog tumačenja pušta da se pojavljuje u kontekstu govora, dosižući tako njegovo izvorno priznanje i funkciju.



Svaka baština – smatra Grassi izlažući hermeneutiku humanizma i kasnijih izabranih autora – koja je osvijestila navedenu problematiku, mora stavljati u pitanje prednost racionalnog jezika koji logički određuje biće izvan iskustva samog »vremena« i »mjesta«. Racionalni jezik, pak, ne može prihvatiti filozofsku funkciju metafore.

**Gordana Škorić**

### **Metaphorisches Denken**

#### **Zusammenfassung**

*In der Beziehung zwischen Philosophie und Kunst hat metaphorisches Denken einen besonderen Status. Von der antischen Rhetorik an ist Metapher eine wichtige Sprachfigur. Im vergangenen Jahrhundert wurde sie zum Modell für ästhetische und wissenschaftliche Prozesse der Erkenntnis und schöpferische Kraft und die theoretischen Erörterungen in der Literaturwissenschaft, Sprachphilosophie und Linguistik, d.h. über hermeneutische, sprachanalytische und strukturalistische Paradigmen. Uns wird Grassis Hermeneutik der Metapher interessieren. Während Heidegger hält, dass Voraussetzung des metaphorischen Denkens traditionelle Unterscheidung des sinnlichen und übersinnlichen Wesens ist, d.h. dass Dichtkunst keine Metapher ist, schlägt Grassi einen anderen Weg, indem er die These vertritt, dass Dichters Singen selbst das historische Wesen des westlichen Menschen ist, indem er z.B. den ironischen Ausdruck bei Romantiker mit einer neuen Form des Denkens deutet. Ähnlich wie Grassi hält auch Ricœur, dass Heideggers Gebrauch der Metapher dennoch wichtiger ist, als was gegen ihr gesprochen wird.*

#### **Schlüsselwörter**

Metapher, metaphorisches Denken, Hermeneutik der Metapher, Ernesto Grassi, Martin Heidegger, Paul Ricœur

22

Usp. i Ernesto Grassi, Hugo Schmale (ur.), *Identität und Differenz des metaphorischen Denkens. Anspruch und Widerspruch*, Fink Verlag, München 1987., str. 167–193.

23

Ibid.

24

Ibid., str. 128.

25

O tim postavkama, među inim, Grassi sažeto piše u *Einführung in die humanistische Philosophie*, str. 148.