

Janez Vodičar, Ljubljana

## Odgaj između distanciranja i razlike (Ricœur – Derrida)

### Uvod

Govorenje o razlici koje bi danas omogućilo kreativniji uvid u obrazovanje već unaprijed iziskuje distanciranje od pokušaja stvaranja apsolutno prikladnog pojma koji bi sažimao sadržaj ovog pokušaja. Pritom nije riječ samo o razlikama u tradicijama već, prije svega, o razlikama među ljudima. Želi li se doista ostati samo kod odgoja i izbjeći situaciju potpadanja pod dresuru, koja ionako već uvijek pretpostavlja tek primjenu sile nad odgajanima, nameće se potreba osiguranja slobodnog manevarskog prostora za razvoj kreativnosti onih koje se želi odgajati. Pritom je istodobno potrebno uzeti u obzir da su se svi oni pokušaji odgoja koji su se povodili za takvim sklonostima izlagali opasnosti da se odriješe od neposredne veze s predajom i njezinim autoritetom. Pojam identiteta, koji uvelike nastaje prijenosom kulturne tradicije putem obrazovnog procesa,<sup>1</sup> ovisi o uspjehu prijenosa i njegovu prihvaćanju. Kidanjem lanca prijenosa ne gubi se samo kulturni identitet već i sva tehnička i duhovna dostignuća što ih je čovječanstvo stvorilo. Utoliko danas središnji problem predstavlja spremnost mladih na prihvaćanje tradicionalnih vrijednosti, i to ne samo poradi straha da bi mogli odbaciti ono na čemu počiva moć odraslih, njihov autoritet i njihov monopol, već i poradi zabrinutosti i odgovornosti povezane s prenošenjem onog što je i nama samima bilo preneseno.

U sklopu ovog procesa zabrinutosti i straha, s jedne, te odbijanja i novog početka, s druge strane, očituju se razlike koje se nikada neće moći prevladati. U razlikama može do izražaja doći i kreativnost sukoba među generacijama koja omogućuje kreativno prihvaćanje i predaju stečenoga, čime se ujedno kulturni identitet i čuva i neprestano nanovo oblikuje. Kako ovaj proces ne bi dospio u neku od krajnosti, neophodno je prethodno distanciranje koje će omogućiti objektivni pogled, kao i svijest o tome da se čovjek u svakom trenutku ovog procesa već nalazi zahvaćen pedagoškim procesom, budući da se tek ovom *différance* stvara čovjekovo razumijevanje i prijenos ovog razumijevanja.

Oba nas pojma, i distanciranje i *différance*, upućuju na modernu francusku filozofiju. Prvi pojam susrećemo kod Ricœura, a drugi kod Derride. Usprkos prividnoj pojmovnoj različitosti ovih dvaju autora, obojici je stalo do

1

Usp. M. Fuhrmann, *Bildung. Europas kulturelle Identität*, Reclam, Stuttgart 2002., str. 12. – »Dvostruki je kanon europske škole moguće usporediti s ceduljom, lancem, uzdužnim nitima tkanja: kršćanska vjera, kao i obrazovanje koje počiva na svjetovnoj tradiciji, u tome predstavljaju dvije stvari koje

kontinuirano ostaju iste. Poprečne niti pak, takozvani ubod, koji tkanje tek čini tkanjem, reprezentiraju uspone i padove, razdoblja procvata i propasti, dinamike i stagnacije koje je tkalački čunak vremena utkao u obrazovni sustav.«

jedne te iste stvari: do uspostave razumijevanja, govora, teksta te općenito kulture. Njihovo je shvaćanje najlakše usporediti na području metafora. Obojica, naime, metaforu poimaju kao mjesto kreativnosti na kojemu je tada, međutim, moguće uočiti temeljnu razliku među njima s obzirom na namjeru koja ih vodi kroz njihova istraživanja. Na taj će se način steći i prikladna razlika, koja će na razmeh između ova dva shvaćanja omogućiti oblikovanje vlastitoga shvaćanja koje bi moglo biti plodonosno i za obrazovno područje.

### **Distanciranje – hermeneutička perspektiva**

Svaki znanstveni i misaoni proces iziskuje postojanje nekog temeljnog odnosa spram zbilje.<sup>2</sup> U tom odnosu, koji se izvana postavlja kao odnos između subjekta i objekta, Ricoeur prepoznaje temeljnu sponu cjelokupnog polja razumijevanja. Ricoeur ovu hermeneutičku temeljnu orijentaciju imenuje pomoću Gadamerova pojma pripadnosti.

»No ovom pojmu pripadnosti potreban je 'dijalektički korektiv', naime, pojam 'distanciranja', i to u tom smislu da se distanciranje mora promatrati kao 'moment pripadnosti'.«<sup>3</sup>

Ricoeur to spominje već i onda kada je riječ o govoru:

»Kazivanje se transcendirira u kazanom. Kazanome kao takvom pridolazi smisao, čak i onda kada je kazivanje nestalo.«<sup>4</sup>

U samom se govoru, dakle, pretpostavlja sposobnost objektiviranja koja omogućuje distanciranje s obzirom na koje se smisao tek može pojaviti. No navlastita se manifestacija pojavljuje tek u području pisanog govora. Ova je pak višeslojna. U tekstu kao očitovanju pisanog govora prisutno je prvo govoreno jezično distanciranje koje uopće otvara sposobnost oblikovanja pojma. Tek se nakon toga u tekstu pojavljuje trostruko distanciranje: od autora, od izvorne situacije i izvornog kruga adresata. Tekst preuzima i određenu književnu strukturu, te na taj način postaje tekstualnim svijetom koji se može razumjeti samo putem razumijevanja, putem njegova distanciranja u tu strukturu. Još je dublje distanciranje, pak, karakteristično za poetske tekstove koji zbilji pristupaju s određenom subverzivnom moći, čime omogućuju preispisivanje zbilje. Ovo nas preispivanje uvelike izdiže iznad iskustva skupljenog u svakodnevici te nam omogućuje temeljno hermeneutičko distanciranje. Posljednje i najvažnije distanciranje u polju teksta predstavlja distanciranje subjekta od samoga sebe. Subjekt se ovdje prepušta zaradi tuđeg teksta i uvlači u igru koja razara njegove iluzije.

Distanciranje predstavlja, dakle, temeljni pojam koji Ricoeuru omogućuje uspostavu hermeneutičkog procesa u kojemu će tumačenje voditi k sve većem razumijevanju. Stoga je to za njega glavno područje na kojemu su isprepleteni pasivnost subjekta i njegova kreativnost:

»Distanciranje ne predstavlja rezultat naše metodologije; stoga ono nije nešto pridodanog ni parazitskog, štoviše, ono je konstitutivno za pismenost teksta. Istodobno, ono je i uvjet mogućnosti interpretacije. Distanciranje ne predstavlja tek nešto što bi razumijevanje trebalo prevladati već ono što razumijevanje uopće omogućuje.«<sup>5</sup>

Time je, međutim, već na samom početku, i to usuprot Derridau, potrebno sažeti da objektiviranje nije bezuvjetno otuđenje, kako to važi počevši od Platona, no ono omogućuje otuđenje. Time se, međutim, raspada stara suprotnost između tumačenja i razumijevanja, a paralelno s time i suprotnost između duhovnih i prirodnih znanosti.<sup>6</sup>

Uspostava će odnosa kreativnosti između tumačenja i razumijevanja uzrokovati dvostranost obrazovnog procesa. S jedne je strane riječ o posredovanju znanja, a s druge o razumijevanju i kreativnom tumačenju znanja. No hermeneutičko se polje između tumačenja i razumijevanja nikada ne može zatvoriti i potpasti pod vlast jednog nazora. To nas, pak, vodi k Derridaovu pojmu *différance*.

### *Différance* – temelj bez temelja

Pojam *différance* pojavljuje se već u *Glasi i fenomenu*, gdje Derrida pokušava pronaći temeljnu točku zapadnog mišljenja, a time i smještanja cjelokupne znanosti i kulture. Izvor znanosti i kulture nalazi u pokušaju zadržavanja sadašnjeg trenutka, kao i u autoafekciji, naime, u situaciji da se čuje samoga sebe, pri čemu se naslanja na Husserla i njegovu fenomenologiju. Egocentrizam se tako izražava posredstvom logo- i fonocentrizma. Već sam zahtjev za spoznajom samoga sebe iziskuje odstupanje od onoga koji si to želi, koji to pokušava i koji to doista i čini. No ovaj operativni subjekt nikada ne može samoga sebe uhvatiti niti pojmiti u neposrednoj danosti sebe samoga. Podjednako tako sadašnjost, koju sada doživljavam, iziskuje da je uspoređujem s nečim ne-sadašnjim. Nikada ne mogu doprijeti do temeljne sadašnjosti za koju bih mogao ustvrditi da je u njoj moj doživljaj započeo. Uvijek moram prihvatiti privremeni doživljaj koji nije imao ni svoje vrijeme niti svoj prostor; on naprosto ne postoji, postoji samo razlika koju nikada neću ispuniti.

»Neko se prisuće kao takvo može iskusiti samo onda ako diferira od ne-prisuća, kao i od drugih prisuća. Neko je značenje moguće tek u njegovoj razlici spram drugih značenja. Sve ono što se pričinja prisutnim već stoji u odnosu spram drugih danosti koje nisu prisutne. Ovaj odnos utemeljuje prisuće time što ga situira s obzirom na ono što je drugdje i u drugom trenutku dano i u tom smislu odsutno. Izvornija od prisuća jest igra odsutnosti kojoj prisuće zahvaljuje samog sebe. No ova je igra beskonačna budući da u njoj neprestano nastaju nove i druge danosti koje utječu na značenje već postojećih danosti, mijenjaju ga i posmiču. Tako će svako značenje već uvijek biti bilo.«<sup>7</sup>

Značenje je ono što cjelinu ponovno vezuje u razumljivo hermeneutičko polje, kao i ono koje stvara kreativni subjekt. U tome leži sličnost ove dvojice mislioca. Derrida, međutim, u većoj mjeri od Ricoeura naglašuje izvor pojmovnog pristupa realnosti, kao i njegovu neodredivost. Svaki pokušaj uspostave metafizičkog sistema i znanstvenog jezika u sebi uključuje i ne-

2

Ovdje zbog ograničenog prostora nije moguće govoriti o samoj zbilji. Sam Ricoeur je određuje i uvrštava u jedan širi okvir nego što ga znanost predviđa, i to putem svijeta hermeneutičkog pristupa unutar kojega čovjek biva uvijek vođen od spoznavanja k potrazi za vezama među stvarima.

3

F. Prammer, *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeura*, Tyrolia, Innsbruck/Wien 1988., str. 142.

4

P. Ricoeur, »Objectivation et aliénation dans l'expérience historique«, u: *Archivio di Filosofia* 45 (1975), str. 35.

5

P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1995., str. 125.

6

F. Prammer, *ibid.*, str. 146. – »Objašnjavanje predstavlja unutarnji moment razumijevanja, a ne način postupanja koji je duhovnim znanostima nametnut izvana, od strane prirodnih znanosti, stoga jer objašnjavajući načini postupanja unutar duhovnih znanosti ujedno predstavljaju tek produženje, tematizaciju, svjesno i kontrolirano ostvarenje momenta distanciranja koji je prisutan već unutar izvornog jezičnog i povijesnog iskustva svijeta.«

7

U. Dreisholtkamp, *Jacques Derrida*, C. H. Beck, München 1999., str. 89-90.

prevladivu razliku spram vlastitog temelja koja se postavlja i odmah ništi. Svaki pojam u sebi uključuje razliku spram realnosti koju bi htio označiti, a da tu razliku nikada ne može sažeti. On je uvijek samo znak. Stoga se pojam i prilikom opisivanja i prilikom postavljanja služi riječju koja potječe iz *différence* i koja se jednako izgovara, samo što pismo donosi slovo A, od slika koje sa zahtjevom za »idea clara et distincta« zamalo nemaju više ništa zajedničkog. To se, naime, može samo zapisati, ali ne i izgovoriti:

»Zamjetljivim se čini posredstvom nijemog znaka, posredstvom šutećeg spomenika, mogao bih čak ustvrditi, posredstvom piramide, pri čemu ne mislim samo na oblik slova, otisnutog kao majuskula, već i na onaj tekst iz Hegelove *Enciklopedije* u kojemu se tijelo znaka uspoređuje s egipatskom piramidom.«<sup>8</sup>

U ovoj se riječi ujedno skriva i prvo slovo abecede, koje u hebrejskoj tradiciji igra posebnu ulogu. Prema nekim kabalistima čitava je objava Izraela sažeta u »alefu« koji ostaje nijem, a ujedno uvijek znači i početak.<sup>9</sup> No ovo podrijetlo ne postoji, nema ga, pa čak niti u smislu negativne teologije, te stoga k njemu vodi samo trag. To pak možemo pratiti u pismu koje kod Derridaâ ima šire značenje negoli kod Ricoëura. U pismu je sadržan cjelokupni pokušaj logocentričnog načina mišljenja sukladno samoafekciji. Stoga:

»Nema imena za to, pa čak ni ono *différance*, koje nije ime, koje nije čista nominalna jedinica i koje se neprestano rasplinjuje u lanac diferirajućih supstitucija.«<sup>10</sup>

Premda Ricoeur o distanciranju ne govori na toliko radikalna način i u tolikoj količini, ipak je među ovim pojmovima moguće uočiti određenu sličnost. Kao prvo, riječ je o operativnoj ulozi koja svako razumijevanje tek uspostavlja i omogućuje. Potom je riječ o odnosu koji se ovim razumijevanjem kako uspostavlja tako i njime prekriva. I u prvom i u drugom slučaju njihovo nalazište leži u pismu, u tekstu, koji je, međutim, samo trag koji tada u procesu praćenja nestaje. Derrida se čvrsto pridržava metafizičkog smještanja i izvora *différance*, dok Ricoeur ostaje kod subjekta koji u hermeneutičkom procesu najprije postavlja samoga sebe da bi potom sebi samome dao i smisao. Dok je prvome stalo do toga da razotkrije prazninu prethodnog metafizičkog puta, drugi pokušava pokazati na koji se način ova praznina svakim razumijevanjem nužno ispunjuje. Potrebno je, međutim, posve jasno reći da dekonstrukcija i hermeneutika ne žele uništiti nastojanja kulturne tradicije, već joj žele pripremiti novo polje kreativne plodnosti, što na najbolji način izbija na vidjelo u vezi sa shvaćanjem i uporabom metafore.

### Metafora – zaboravljeni izvor značenja

Za Ricoëura je mjesto na kojemu metafora ulazi u tekst, odnosno u književno djelo, govor<sup>11</sup> kako ga je definirao Benvenista.<sup>12</sup> Dok se tekst poistovjećuje s najvećim opsegom, dotle je metaforu moguće identificirati s najmanjim opsegom, a to znači s riječi. Prilikom metaforične uporabe riječi, dolazi do promjene njezina značenja. Klasična je teorija metaforu izgradila isključivo na riječi, nju je, međutim, potrebno proširiti na cjelokupni govor koji je nositelj kako događaja tako i značenja. Kako je to, međutim, moguće učiniti ako je nositelj metafore kraći od fraze koja predstavlja temeljni element govora?

Moramo se vratiti temeljnoj definiciji koja predstavlja ishodište svekolikih kasnijih shvaćanja metafore i koju Ricoeur nadovezuje na Aristotelovu de-



finiciju. Ne zanimaju nas figure metafore (sinegdoha, metonimija, analogija), budući da one kao takve ne donose novo značenje. Naprotiv, zanima nas sam proces prijenosa i to, naravno, najprije s obzirom na onaj element od kojega se u omeve procesu i polazi. I u *Retorici* i u *Poetici* metafora se prema Aristotelovu mišljenju pojavljuje na razini riječi. Ograničenje na riječ uzrokovalo je nastanak kasnijih shvaćanja da metafora predstavlja samo uljepšanje teksta, štoviše govora, budući da je »slika« (ovdje je ovaj izraz prikladniji negoli izraz »metafora«) u većoj mjeri bila vezana uz retoriku negoli uz umjetnost ili filozofiju. Metaforu se u njezinoj povijesti smatralo nekom vrstom uspelog specijalnog majstorstva riječima, nekom vrstom mogućnosti uporabe sporednih svojstava njezine mnogostranosti, nečime što je tu i tamo primjereno, što, međutim, iziskuje naročitu umješnost i naročiti oprez. Ukratko, metafora je ukras ili dodatna moć jezika, a ne njegov temeljni oblik.<sup>13</sup> Ricoeur je mišljenja da ishod ovog odskliznuća sve do ukrasa govora, koji se metafori desio u njezinu povijesnom razvoju, predstavlja posljedicu njezina nadovezivanja samo na jednu riječ. Razlog tomu moguće je pronaći kako u Aristotelovoj definiciji tako i u njezinoj kasnijoj uporabi. U filozofiji je prevladala tendencija jasnosti, dok je u retorici ostala važiti potreba za uljepšavanjem. Aristotelov zahtjev za uljepšavanjem govora, putem kojeg govor više neće biti vulgaran, nasljeđe je kojim se rukovodio kreativni posao umjetnika. To je ujedno i ishodište Derridaa koji se, kao i Ricoeur, metaforom pokušava baviti na filozofski način. U svojoj raspravi *Bijela mitologija*<sup>14</sup> nastoji pokazati da je cjelokupna filozofija zaboravljena metaforika koja vjeruje u to da je moguće ono što je Aristotel naumio, naime, da po-

8

J. Derrida, »Die *différance*«, u: *Postmoderne und Dekonstruktion*, Reclam, Stuttgart 1999., 77–78.

9

Usp. H. Kimmerle, *Jacques Derrida zur Einführung*, Junius, Hamburg 2000., str. 78; usp. U. Dreisholtkamp, *ibid.*, str. 178. – »Jochen Hörisch, prevoditelj djela 'La voix et le phénomène'. Derridaov neologizam 'différance' prevodi na njemački jezik s 'Differänz'. 'Différance' kao prvo predstavlja povezivanje glagola 'différer', koji znači 'razlikovati od', 'odstupati od', 'biti spoznatljiv', ali i 'odgoditi', 'odugovlačiti' i 'ovremeniti', s glagolskim prilogom sadašnjim 'différant', koji signficira neko zbivanje odstupanja prije negoli ono dopusti razlikovanje između proizvodnje i proizvoda.«

10

J. Derrida, *ibid.*, str. 110.

11

Usp. F. Prammer, *ibid.*, str. 70. – »U nastavku se teksta izraz 'discours' konzekventno prenosi riječju 'govor'. Prevođenje s riječju 'diskurs' ne čini se spretnim stoga jer se ovaj izraz unutar njemačke suvremene filozofije (Habermas) upotrebljava u drukčijem smislu, a u svakodnevnom jeziku na mnogo ograničeniji način negoli Ricoeurov 'discours'.«

12

Usp. P. Ricoeur, *Du text à l'action*, str. 116–117. Govor je, kao prvo, vremenski i aktualan: on

se ozbiljuje u određenom vremenu i unutar određene momentalne atmosfere. Time nam se pruža mogućnost da prevladamo solipsistička nastojanja svekolikih filozofskih pokušaja neposrednog i čistog cogita. Naglasak se stavlja na događaj, ovdje i sada. Potom se on odnosi na govornika koji se izražava, na subjekt. To je ishodište i cilj istraživanja što ga Ricoeur provodi. Samosvijest putem izvanštenja predstavlja cilj hermeneutike koja time ostaje »realnom« s obzirom na njezinu ukorijenjenost u refleksivnom pristupu. Za Benvenistu je svako govorenje nečije izvanštenje. Tako se događaj vezuje uz govoreću osobu. On se zbiva uvijek i preko neke stvari, odnosi se na neki određeni svijet koji opisuje, izražava i predstavlja. Time je prevladano usko zaboravljeništvo u samome sebi. U govoru konačno dolazi i do razmjene poruke. Govor se ne odnosi samo na svijet već i na drugoga, na drugu osobu, na partnera u razgovoru kojemu se govor obraća. Događaj na taj način upostavlja dijalog koji se može zaplesti, prekinuti ili nastaviti.

13

Usp. I. A. Richards, »Metafora«, u: *Kaj je metafora?*, Krtina, Ljubljana 1998., str. 44.

14

Usp. J. Derrida, »Die weisse Mythologie«, u: *Radgänge der Philosophie*, Passagen Verlag, Wien 1999., str. 229–290.

moću precizne i stručne terminologije izgovori sigurne tvrdnje. Naravno da njegov dekonstruktivizam ne traga samo za nekom definicijom metafore već nastoji ostati na tračnicama koje su u povijesti već bile položene.

»Metafora stoga neprestano nosi svoju vlastitu smrt sa sobom. A ova je smrt nesumnjivo i smrt filozofije.«<sup>15</sup>

Derrida time ne želi odbaciti metaforu, kako je to Ricoeur razumio.<sup>16</sup> Njegova je kritika usmjerena na samodostatnost filozofskog mišljenja koje je u stanju govoriti tek posredstvom metaforičnosti, premda to ne želi priznati.

»Prema tome, mi stojimo pred izvornom '(pseudo-)metaforičnošću' kojoj zahvaljujemo učinak onog navlastitog i onog metaforičnog i koja nije ništa drugo doli pismo. Odatle postaje jasan i paradoks da je tradicija, s jedne strane, pismo u njegovu pravom smislu sustavno zanemarivala, a da se, s druge strane, pismo u metaforičnom smislu moglo ipak hvaliti. No nakon što smo tobožnji 'pravi smisao' pisma zahvatili na složeniji način, uspostavljajući pismo kao suprotnost glasu, sada postaje jasnim da se kod ovog pravog smisla ne radi ni o čemu drugome nego o samoj metaforičnosti.«<sup>17</sup>

Zaključak do kojeg je Derrida došao u svojim istraživanjima metafore, kod Ricoeura se uputio u drugom smjeru. Dok prvi metaforu poima samo kao prekrivanje logiciteta koji nastoji prekriti ono mitsko filozofije, drugi upravo to smatra ishodištem koje u »mrtvo filozofiranje« nastoji unijeti novi smisao. Pritom je Ricoeur tvrdnje iznijeti u *Bijeloj mitologiji* odbacio utoliko što Derridau predbacuje uporabu čiste semiologije bez semantike u sklopu koje Derrida tek postavlja pitanje o uvjetima znaka; dakle, da je stoga, jer nema dovoljno uvjeta za znak u nizu fonema, potrebno za njima tragati u poretku poput traga, razlike itd.<sup>18</sup>

Ovim prigovorom posve jasno izbijamo na daljnji put kojim se Ricoeur uputio u svojoj raspravi. Kada prigovor glasi da je *Bijela mitologija* ostala odveć upregnuta u znak, tada to znači da ostaje odveć uronjena u temeljnu definiciju koja polazi od retorike. Riječ kao nositeljica metafore jest ono što vodi do »ruba«. Na tom je »rubu« doista riječ o ukrasu koji, međutim, usprkos tomu donosi novo značenje. I u klasičnoj je definiciji metafora donosila novo značenje, no time ujedno i novi smisao. Već se i u temeljnoj definiciji uviđalo da je riječ o prijenosu značenja, a time ujedno o nekom novom smislu koji zadobiva metaforično upotrijebljena riječ. Tako Ricoeur na kraju rasprave o takozvanom retoričkom shvaćanju metafore ustanovljuje da ovdje nastaju mnoge aporije koje nije moguće objasniti samo uljepšavanjem ili, pak, drugom uporabom riječi. Nemoguće je zamisliti da bi se za sve imalo posve određenu riječ. Uvijek smo iznova prisiljeni upotrebljavati nove riječi, a podjednako se tako u rječniku neka određena riječ ne bi mogla objasniti na opisni način, budući da bi to priječilo načelo prema kojemu svakoj stvari odgovara samo jedna riječ. Istodobno uljepšanje, o kojemu već Aristotel govori, nastaje samo ondje gdje je riječ tek o jasnom raskidu s doslovnošću, gdje se sluti da nije riječ o doslovnoj uporabi pojmova. Kada bi metafora ostajala samo unutar retoričke uporabe, kao uljepšanje, tada bi je se u svakom trenutku moglo nadomjestiti odgovarajućom riječi koja bi, sukladno izrazu iz *Poetike*, bila tek »vulgarna«, a da pritom ovo nadomještanje određenoj rečenici ne bi donijelo neki novi smisao.<sup>19</sup>

Ricoeur ovoj retoričkoj poziciji ponovno suprotstavlja Benvenistinu semantiku i njegov pojam govora koji se ne može razložiti na puki zbroj sastavnih dijelova. Tako se značenje neke riječi koja nastupa kao govor ne može svesti tek na operiranje riječima od kojih je ovaj govor sastavljen. Ricoeur se pita: Nije li, dakle, smještanje metafore na samo jednu riječ pogrešno?

»Radije bih ustvrdio da je ona samo nominalna, a ne realna, i to u značenju koje je tome dvoje podario Leibniz. Nominalna definicija omogućuje identifikaciju neke stvari; realna ukazuje na njezin nastanak.«<sup>20</sup>

Time, dakle, njezino podrijetlo još nije negirano. Ricœur ustrajava na tome da je nositelj smisla riječ, no time uloga metafore kao metafore još nije objašnjena. Utoliko se o mjestu metafore može reći »da je njezino mjesto u govoru između riječi i fraza«.<sup>21</sup>

Kako Ricœur utemeljuje ovo mjesto, koje vezuje uz modernu teoriju metafore što ju pronalazi kod američkih mislioca poput Maxa Blacka i Richarda?<sup>22</sup> Već nas i sama pitanja vezana uz retoričko shvaćanje metafore usmjeravaju spram jednog drugog pristupa. Naročito se jasnim čini način utemeljenja što ga Ricœur preuzima od teorije govora, a koji se čini opravdanim na temelju obrade višeznačnih riječi (polisemije) čije je značenje jasno samo u određenom kontekstu. Naravno da se polisemiju ne može izjednačiti s metaforom. U slučaju prve, riječ je o jednakosti riječi čije se značenje može precizno odrediti, odnosno ovo se značenje može pročitati u rječniku. Upravo stoga semantika i tvrdi da se metaforično značenje neke određene riječi ne može pronaći u rječniku. Ukoliko je, dakle, metaforično značenje nešto više i nešto drugo negoli aktualizacija jednog od mogućih značenja neke višeznačne riječi, tada nužno ova metaforična uporaba prebiva samo u kontekstu; pod time se podrazumijeva značenje koje se pojavljuje kao jedinstveni i prolazni rezultat neke određene kontekstualne djelatnosti.<sup>23</sup>

Tako je moguće ustanoviti da metafora pored položaja kojeg posjeduje između riječi i rečenice sobom donosi prije svega i novo značenje što ga nije moguće pronaći u rječniku. Ovo je značenje doista vezano uz riječ koja iz

15

J. Derrida, *ibid.*, str. 289.

16

Usp. J. Derrida, »Der Entzug der Metapher«, u: V. Bohn (ur.), *Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982., str. 330. – »Svi ti nespোরazumi sustavno idu ruku pod ruku s onim drugim nespোরazumom koji leži u dodjeljivanju teze spisu *Mythologie blanche*. Ova teza bi pak trebala biti istovjetna s onom pretpostavkom protiv koje se upravo odlučno borim, a koja polazi od pojma metafore kojime vlada pojam istrošenosti u smislu biti-istrošen ili postati-istrošen, kao i cjelokupna mašinerija pojmovnih implikacija. Na skali, reguliranom nizu stupnjeva ovih implikacija, moguće je pronaći niz suprotnih parova, a među njima i onaj živuće i mrtve metafore. Kada se poput Ricœura tvrdi da *Mythologie blanche* kao svoju krilatitu uzdiže smrt ili mrtvu metaforu, tada se ovu zlorabi te joj se podmeće nešto od čega se *Mythologie blanche* posve jasno razlikuje.«

17

G. Bennington, *Jacques Derrida. Ein Porträt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994., str. 141.

18

Usp. F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris 1997., str. 431.

19

Usp. P. Ricœur, *La métaphore vive*, str. 65–67.

20

P. Ricœur, *ibid.*, str. 87.

21

P. Ricœur, *ibid.*, str. 171

22

Usp. *Kaj je metafora?* U ovom su zborniku, kojeg sam već ranije naveo, sadržani neki temeljni članci kojima se poslužio i sam Ricœur. Upravo gore navedeni autori predstavljaju ishodište. U raspravi se naročito može uočiti utjecaj tvrdnje koju Black iznosi u prilogu pod jednostavnim nazivom »Metafora« (str. 91–108): »U nekim od ovih slučajeva bilo bi bolje ustvrditi da metafora stvara sličnost negoli reći da formulira sličnost koja je već prije toga postojala« (str. 101). Možda je još zanimljivija tvrdnja iznesena na kraju rasprave: »Presudna slabost doslovne parafraze ne leži u tome da je toliko neugodno opsežna, ili da je toliko dosadno eksplicitna (ili da joj nedostaje stilska snaga); njoj ne polazi za rukom da bude prijevod, budući da joj ne polazi za rukom da pruži uvid koji pruža metafora« (str. 108).

23

Usp. P. Ricœur, *ibid.*, str. 98.

vlastitoga smisla zadobiva onaj preneseni, no ova riječ djeluje na temelju rečenice koja, naposljetku, određuje i njezinu metaforičnost. To je pak uloga i govora koji djeluje u sklopu stvaranja značenja koje je već ranije bilo prisutno. Ovo značenje, prema Derridau, može biti izgovoreno samo putem metafore, budući da je svako izgovaranje već unaprijed metaforično.<sup>24</sup> Time se, međutim, ne rješava temeljno pitanje što si ga postavljamo u slučaju metafore. Zašto se metaforu razlikuje od drugih riječi? Dok Derrida na to pitanje ne daje odgovor, već to preklapa s »dvostrukim brisanjem«,<sup>25</sup> dotle Ricœur ovo pitanje rješava na sličan način, premda standardnom govoru ostavlja njegovo mjesto koje, međutim, ostaje višeznačno. Sama riječ nema značenja, ona zadobiva neko značenje tek u odgovarajućem kontekstu. Riječ se, međutim, može razumjeti na različite načine. Stoga se razumijevanju mora uvijek pristupiti u ovom svjetlu pogrešnog razumijevanja. Standardni govor predviđa određenu paletu značenja koju je moguće korigirati dodatnim pitanjima, ukoliko je riječ o nečemu neprimjerenom. Metaforično upotrijebljena riječ raskida s ovim standardnim pristupom razumijevanju. Ona se ogrješuje o ugovoreno razumijevanje nekog pojma, te se na mjestu gdje se koristi mora promisliti u cjelini. To je živuća metafora koja stvara nove odnose razumijevanja što ih nije moguće sažeti nikakvim drugim pojmom. Kada ova metafora postane standardnim dijelom jezika, ona gubi svoj semantički naboj i postaje mrtvom metaforom.

Ricœur u tolikoj mjeri kao Derrida stalo do potrage za razlozima koji vode k mrtvoj metafori, već veći interes pokazuje za istraživanje uloge živuće metafore. Za ovu smatra da ima presudno značenje u odnosu na zbilju. Jer, svakom primjerenom, a moglo bi se ustvrditi i uspješnom, metaforom svijet oko nas ili u nama zadobiva neko novo značenje. Naročito je razvidno značenje metafore s obzirom na teoriju modela u znanostima. Kao što neki model neke znanosti tek omogućuje otkriće i zapisivanje nekog zakona, tako i metafora razotkriva neku novu viziju realnog, »ona zbilju ne opisuje, već je nanovo opisuje.«<sup>26</sup>

### Metafora u obrazovnom procesu

Sve ono u vezi s čime se oblikuje metafora, a naročito njezina uloga prilikom novog opisa zbilje, kao i njezina početna uloga unutar pojmovnog pristupa uopće, barem pretpostavlja to da je netko koristi. Njezina uporabivost ukazuje na to da njome netko barata. Njome se može baratati jedino u sklopu neprestanog dinamičkog pristupa zbilji. Posegne li se pritom još i za Wittgensteinovim<sup>27</sup> sažimanjem, tada je moguće ustvrditi da je ovaj pristup uvijek višeslojan. Ukoliko je s Derridom moguće ustvrditi da je u uporabi metafore u najvećoj mjeri i na najvidljiviji način uključena želja za prevladavanjem nestalog trenutka – premda je ovaj pokušaj uvijek već unaprijed osuđen na neuspjeh – tada *différance* može biti i onaj trenutak u kojemu je moguće prepoznati početak obrazovnog procesa. Ovaj bi u sebi uvijek trebao sadržavati i prazni prostor, ukoliko bi se to tako smjelo reći, za sadržaj koji se treba prenijeti. Prazni prostor, međutim, nije toliko prazan da ne bi imao potrebu za ispunjenjem, on je uvijek već označen mojom *différance* koju se nikada ne može dokinuti. Znatizelja, spremnost da se bude odgojen, kakogod da se to razumije, potječe iz temeljne sposobnosti da se zbilju vidi iz perspektive neprestane distance spram svijeta, pojava, pa čak i samoga sebe. Ispreplitanje smještanja samoga sebe i poimanja svijeta uvijek započinje nekim nedostatkom. Ovaj, pak, nije u tolikoj mjeri nedostatak

svijeta, već je sukladno Derridaovoj interpretaciji riječ o hijatusu u subjektu. Puka dekonstrukcija samoga sebe u obrazovnom procesu može dovesti do preziranja tradicije, kao i općenito samoodgoja, koji uvijek ostaje temeljem određene kreativne zajednice.<sup>28</sup> Da se cjelina shvaćanja čovjeka ne bi poput zaboravljene metaforike usmjerila na put smrti, čini se ispravnim da je se ograniči pojmom pripadnosti što ga Ricœur koristi kao uvjet za distanciranje. Upravo je metafora onaj put kojime se ova ontološka dimenzija pripadnosti može najlakše izraziti. I to ne samo izraziti već i moći stvoriti. Dobra metafora uvijek potiče na promišljanje te prekoračuje granice njezina autora. Kada netko oblikuje metaforu i drugi je razumije, tada ona u oba slučaja zahtijeva novo viđenje realnosti. Način na koji zbilju vide oblikovatelj i primatelj postao je upravo putem distanciranja posredstvom metafore njihovom dužnošću, kao što je tome slučaj sa zajedničkom prepletanošću nove pripadnosti i zajedničkom sponom. Kada bi pritom bilo tek riječi o *différance*, tada bi cjelokupni obrazovni posao vodio pukom bavljenju samim sobom i vlastitom prošlošću. Uz distanciranje, koje pretpostavlja prethodnu pripadnost, ovo postaje procesom koji ne ovisi samo o meni samome ili o nekoj određenoj grupi ljudi, kako bi to neki konceptualist mogao pretpostaviti, već od zbilje same.<sup>29</sup>

Na kraju bih se htio još samo ograničiti na pitanje zajedničkog identiteta europskih nacija. Već smo na početku kulturi i obrazovanju dodijelili temeljnu ulogu u oblikovanju zajedničkog identiteta. Ovo je dvoje, naročito s pojavom prosvjetiteljstva i sekularizacije, postalo sve značajnije, naime, onda kada je uloga vjere u sve manjoj mjeri postajala zajedničkom sponom.<sup>30</sup> U sklopu procesa sekularizacije, u sve se većoj mjeri nameće pitanje kohe-

24

Usp. J. Derrida, »Der Entzug der Metapher«, str. 318. – »Pokušavam govoriti o metafori, da kažem nešto o njoj u prvom ili doslovnom smislu, da se njome bavim kao mojom temom, no ona me, ako se tako smije reći, sili na to da o njoj govorim na njezin navlastiti način *more metaphorico*... Ne uspijevam napisati raspravu o metafori koja sa svoje strane ne bi bila podvrgnuta metaforičnoj raspravi, tako da se u istom potezu metafora očituje neobradivom.«

25

Usp. J. Derrida, *Die weisse Mythologie*, str. 232. – »Metafora se više ne primjećuje te je se smatra čistim smislom. Dvostruko brisanje. Filozofija bi tada bila ovaj proces metaforizacije koji sam sebe ispire.«

26

Usp. F. Prammer, *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs*, str. 102. – »Usporedba modela i metafore potvrdila je, dakle, pretpostavku da dokidanje 'odnosa spram zbilje prvog reda' predstavlja uvjet uspostave 'odnosa spram zbilje drugog reda'. U pjesništvu funkcija neposrednog opisa povlači se iza funkcije otkrića.«

27

Usp. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, sv. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984., str. 262. – »Metafora je govor o nekom činjeničnom stanju A u nekom upo-

rabnom kontekstu B u vezi s nekom semantičkom jedinicom C unutar istog konteksta za koju još postoji barem jedan daljnji uporabni kontekst D.«

28

Usp. P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris 1997. Ricœur u ovom djelu ukazuje na nužnost ispreplitanja društvene tradicije, koju naziva ideologijom, i njezine budućnosti, koja se rastvara uz pomoć utopije. Tek neophodno ispreplitanje omogućuje društvo u kojemu većina njegovih članova doseže život dostojan čovjeka.

29

Ne smije se zaboraviti da Ricœur ustrajava na Aristotelovoj definiciji dobre metafore ondje gdje je riječ o »viđenju sličnosti«.

30

Usp. M. Fuhrman, *Bildung*, str. 37. – »Pojmovi 'obrazovanje' i 'kultura', čije izvore ovdje nije potrebno ponovno obrazlagati, tek se počevši od 18. stoljeća upotrebljavaju u danas uobičajenom smislu; oni pretpostavljaju prosvjetiteljstvo, sekularizaciju cjelokupnog europskog životnog svijeta. Obrazovanje kao proces samo-oblikovanja i kao dosegnuto stanje bivanja obrazovanim, čini se neprenosivim na mislioe i znalce iz ere koja je poprilično prožeta religijom.«

zijske sile koja će omogućiti zajedničku identifikaciju toliko različitih kulturnih, nacionalnih, političkih i vjerskih tradicija. U tom su se pogledu gospodarski interesi pokazali odveć slabima, što se već očitovalo u osjetljivosti takozvanih starih europskih država spram zemalja pristupnica Europskoj Uniji u pogledu otvaranja tržišta rada. Različitost, koja se ogleda u pravu i dužnosti uporabe materinjeg jezika, stoji mnogo, i ona u sve većoj mjeri postaje predmetom diskusije. Strah od prošlih ratova u sve većoj mjeri je njava, pri čemu on u širom masama nikada nije bio ni odveć uporabiv. Europska se svijest raspada na Istok, Zapad, Sjever i Jug; na romanski, germanski i slavenski dio; na protestantsku, katoličku i pravoslavnu tradiciju; na kapitalističko i post-socijalističko društvo. Pritom su sve brojniji prigovori da nitko ne može razumjeti našu navlastitost i da drugi iskorištavaju naše posebnosti pritom nas zakidajući. Osjećaj neprestane gospodarske, nacionalne i kulturne ugroženosti u sve većoj mjeri postaje razlogom skeptičnog stava spram Europe. Želimo li očuvati mir na starom kontinentu, kao i miroljubivi suživot toliko različitih nacija, neće biti dostatno da se spram drugog svijeta ogradimo šengenskom granicom i sličnim stvarima. Još će u manjoj mjeri pomoći vanjski neprijatelj koji je ionako navodno vrlo prikriven, kao što su to, primjerice, Sjedinjene Države ili islamski fundamentalizam.

Mišljenja sam da će se morati naći novi model zajedničkog života. Staro je nadživljeno, novo se mora stvoriti na temelju staroga. Mogli smo vidjeti kako znanost uz pomoć teorijskih modela postavlja nove zakone, što pak Ricoeur pokušava napraviti na području onog duhovnog putem metafore. Stoga bismo isti postupak mogli upotrijebiti u potrazi za putem k zajedničkom identitetu. Pritom, međutim, moramo poći od temeljne pripadnosti svemu što smo nabrojali. Uz to se moraju moći vidjeti i nove spona i nove pojedinačnosti o kojima je potrebno razmisliti. Kada će se zbilja sagledavati u svijetlu nove metaforike, tek će se tada moći tragati i za praktičnim rješenjima. Tome će, međutim, pripomoći samo onaj obrazovni proces koji će razotkriti mogućnosti ovog viđenja. Bolonjska deklaracija i formalna kompatibilnost obrazovanja neće biti dostatni. Tako će tek u sklopu procesa distanciranja među različitim slojevima europske kulture, te u sklopu njihova objektiviranja, gdje neće biti riječi samo o pukom izjednačavanju, biti moguće stvaranje polja razumijevanja. I to ne samo razumijevanja – to će biti premalo za zajednički identitet – već i polja oplođivanja, gdje će me tvoja različitost poticati na promišljanje i gdje ću putem tvoje različitosti (diferencije) znati više cijeniti moje vlastito ishodište. To će, međutim, biti tek ishodište mojeg rasta unutar vlastitoga i zajedničkog identiteta.

Pritom se moramo vratiti Derridau i ne smijemo zaboraviti da se svako novo razlikovanje pojavljuje ruku pod ruku s raskidom od starog razlikovanja. To pak pretpostavlja nasilje.<sup>31</sup> Stoga je svaka kulturna promjena i nasilna stvar. Kao i u slučaju obrazovanja. Derrida ne prihvaća Girardovo ishodište, no za zdravo je društvo nužno da je ono toga svjesno. Samo ono društvo koje neće stremiti savršenstvu (u Platonovu smislu) neće ni dospjeti u totalitarizam.<sup>32</sup> Nasilje je prisutno u korijenima svake kulture. Ono je to manje prisutno što smo ga svjesniji. Svijest onih koji cijene dostignuća europske integracije, te u tome vide budućnost svojih nacija, neka se ne preplaši i ne ustukne pred preprekama na koje nailazi. Nasilje, pak, koje svako raskidanje donosi sa sobom, neka se odvija na konceptualnom, a ne na bojnopolju.



Janez Vodičar

Zwischen Distanzierung und Differenz  
bei Erziehung (Ricoeur – Derrida)

Auf dem Weg des Textverstehens bedient sich die Hermeneutik Ricoeurs der sog. Distanzierung, die miteinbezieht, dass das Subjekt des Verstehens über das Lesen, das Hören, das Sehen aus sich selbst austritt, und fordert notwendigerweise eine Art von Andersheit. In dieser Andersheit könnte man auch Derridas »differAnce« erkennen, die in ihren Folgen in eine völlig andere Richtung führt als Ricoeurs Begriff der Distanzierung. Die beiden Autoren können besonders auf dem gemeinsamen Feld der Metapherforschung verglichen werden. Ist für Ricoeur die wahre Metapher nur die lebendige, diejenige, die neue Bedeutungen schafft und von ihm aus den gegenwärtigen Theorien Blacks und Richards abgeleitet wird, so ist für Derrida in *Die weiße Mythologie* die ganze Philosophie nur vergessene Metaphorik, die zunächst zum eigenen Tode und danach noch mittelbar zum Tode der Philosophie führt.

In dieser immer mehr globalisierten Welt, wo sich auf der einen Seite alle Grenzen und Unterschiede verwischen, tauchen auf der anderen Seite Fundamentalismen auf, die um jeden Preis die Unüberwindlichkeit dieser Unterschiede zu zeigen versuchen. In dem gegenwärtigen europäischen Vereinigungskonzept wie bei jedem anderen Erwachsenenwerden haben Erziehung und Ausbildung eine wichtige Rolle bei der Bewahrung der eigenen Identität und der Vorbereitung auf das Verstehen der anderen und auf das gemeinsame Handeln. Es scheint man könnte mit Hilfe von Ricoeurs Begriff der Distanzierung diese zweifache Forderung vereinen. Da aber diese Ansicht über das Erziehungs- und der Ausbildungsgebiet wieder in eine »neue Mythologie« geraten könnte, die man als Grundlage der fundamentalistischen Abkapselung versteht, ist es notwendig diesen Prozess mit Derridas Kritik zu verfolgen.

31

Usp. J. Derrida, *Izbrani spisi o religiji*, Kud Logos, Ljubljana 2003., str. 157–204. Na temelju pojma babilonske kule i zbrke jezika postavlja tvrdnju o nemogućnosti prijevoda i nasilju imena.

32

Usp. H. Kimmerle, *Jacques Derrida*, str. 146–147. – »U tu tradiciju Derrida smješta političko nasljeđe Europe, pa čak i moderne Europe. Odatle jasno proizlazi na koji način političko odlučivanje vezuje uz odgovornost.

Sve ono što je u Europi od ove politike grčko-platonskog podrijetla kao nasljeđe preživjelo, leži u tome da ono svaku bitnu mogućnost tajne i svaku sponu odgovornosti spram čuvane tajne – ignorira, potiskuje, isključuje. Odatle postoji neizbježan prijelaz s onog demokratskog (u grčkom smislu) na ono totalitarno, precizno rečeno, postoji samo jedan korak, jednostavni proces koji se nadaje u otvaranju, odnosno rastvaranju prijelaza.«