

Danijela Marot Kiš

TIJELO, UM I ZABRANJENE ISTINE: KOGNITIVISTIČKA PERSPEKTIVA ROMANA IME RUŽE UMBERTA ECA

dr. sc. Danijela Marot Kiš, Filozofski fakultet, Rijeka, izvorni znanstveni članak

UDK 821.131.1.09 Eco, U.

U radu se analiziraju refleksi objektivističkog mita i kognitivističkih premisa u romanu Ime ruže Umberta Eca s obzirom na razumijevanje suodnosa tijela i uma u spoznajnom procesu. Uočavaju se utjecaji supstancijalnog (kartezijanskog) dualizma u formiranju individualnog i kulturološkog identifikacijskog konstrukta. Prakse proizvodnje i dohvaćanja univerzalnih istina istražuju se iz konteksta objektivizma, empirizma i kognitivizma te se raspravlja o funkciji metafore kao sredstva "posredovanja istine".

Ključne riječi: tijelo, (raz)um, metafora, objektivizam, empirizam, kognitivizam, istina, identifikacija, dualizam

Uvod

Tradicionalna perspektiva zapadne filozofije i kulture počiva na pretpostavci o podvojenosti tijela i razuma: tijelo pripada sferi materije, objekt je fizičkoga svijeta ograničen njegovim zakonitostima, dok je razum zaseban entitet neovisan o materijalnoj, fizičkoj realnosti. Na navedenoj se pretpostavci temelji supstancijalni dualizam, nazvan još i kartezijanskim prema svom najpoznatijem zagovorniku Renéu Descartesu, sažet u jednoj od najcitiranijih tvrdnji zapadne filozofije *Mislim, dakle postojim*. Kulturološka perspektiva, uključujući kontekste poput socijalne raspodjele moći i religijske orijentacije, supstancijalni dualizam povezuje s vrijednosnim predrasudama. Fizička pojavnost nosi oznake nepouzdanosti i prolaznosti, a zatim i kvarljivosti i grijeha, dok je um jedini mogući instrument (pouzdana) spoznaje, a duh ono što osigurava egzistenciju mimo zakona materijalnoga svijeta. Sukladno ovako utemeljenom dualističkom shvaćanju ljudske egzistencije razvijaju se i pretpostavke objektivističkoga mita, konstruiranog na premisi o mogućnosti objektivne spoznaje posredstvom uma. Teza o dohvatljivosti univerzalne istine koja obitava izvan nas samih postala je plodnim tлом za formiranje najrazličitijih socio-političkih, vjerskih i drugih

autoriteta ovlaštenih za njenu spoznaju, objavu i iznalaženje mehanizama njezina dosljedna provođenja.

Roman *Ime ruže* Umberta Eca otvara polemiku s tradicijom objektivizma, opisujući njene različite manifestacije, odnosno smještajući je u povijesno i kulturološki zadan kontekst religijskih sukoba povezanih s procesima društvene hegemonizacije. Suprotstavljajući dvije temeljne pozicije utjelovljene u likovima fra Vilima i knjižničara Malahije, Eco relativizira objektivističke premise istražujući domete ljudske spoznaje i približavajući se kognitivističkoj perspektivi njezina metaforičkog ustrojstva. Fra Vilim, politički i religijski tolerantan predrenesansni *homo universalis* objavljuje kritiku objektivističkog pouzdanja u postojanje (doslovne) istine, pregovarajući između osobnog povjerenja u znanstvenu metodu spoznaje i sumnje u univerzalnost njenih dosegâ. Benediktinac Malahija predstavlja se kao arbitar koji odlučuje što je moralno ispravna istina, a što laž koja se istinom predstavlja. Detektivska potka romana otkriva se u traganju za zabranjenom istinom, istinom koja se ne predstavlja kao doslovna, već metaforička, posredovana. Time metafora kao način posredovanja istine, odnosno stvarnosti postaje središnjim mjestom romana otvarajući ga kognitivističkoj vizuri povezanosti tijela i uma u smislu determiniranosti spoznajnoga procesa tjelesnim performansama i relativizacije pretpostavke objektivne istine. Metaforičke istine kao proizvod ljudske konceptualizacije *stvarnoga* svijeta suprotstavljaju se konstruktivnoj objektivnoj istini, pa se tako i tradicionalno shvaćanje metafore kao ukrašenoga govora (od Aristotela nadalje) dopunjava perspektivom metafore kao instrumenta spoznaje.

Rascjepi identiteta: između tijela i duha

Promišljanje mladoga opata Adsona o krhkosti i prolaznosti ljudskih tijela naspram vječne egzistencije duše/duha iz uvodnoga dijela Ecova romana *Ime ruže* (1980), sročeno u formi metafore prirodnih mijena, upućuje na kartezijansku tradiciju potenciranja jaza između tijela i uma, formuliranu u maniri kršćanskih uzusa odvajanja ovozemaljskog, nestalnog, tjelesnog i onostranog, vječnog, duhovnog:

... kao što kaže Boetije, nema ničeg nepostojanijeg negoli je vanjski izgled, što vene i mijenja se poput poljskog cvijeća kad se pojavi jesen, pa kakvoga bi smisla imalo danas reći kako je opat Abbone imao strog pogled i blijede obraze, kad su on i oni koji su ga okruživali sada prah i smrtne sive boje praha sada su njihova tijela (jedino duša, dao Bog, što sjaji svjetlošću koja nikad više neće zgusnuti)? (Eco, 1989, 23)

Adson, u svojem nastojanju da istakne efemernost ljudskoga tijela kao nepouzdanog i pokvarljivog instrumenta, zapravo svojevrstne posude u kojoj određeno, u paradigmi vječnosti kratko vrijeme, obitava ljudski duh, referira na njegov vanjski izgled, najuočljiviji znak njegove prolaznosti i kvarljivosti, ističući na taj način besmislenost zaokupljenošću tjelesnim osobinama i uopće važnosti ljudskoga tijela kao prolaznog znaka nečijeg postojanja. Ograđujući se od mogućnosti identifikacije (i) izgledom, odnosno performansama ljudskoga tijela, Adson, učenik stroge kršćanske

doktrine, u interakciji s učiteljem fra Vilimom, sljedbenikom (pred)renesansnih poimanja jedinstva čovjeka i prirode (zapravo podvrgavanja prirode ljudskim, prije svega tjelesnim, potrebama) evocira rascjep tjelesnog/zemaljskog i duhovnog/božanskog¹ kao okosnicu ljudske identifikacije u smislu samoodređivanja u određenom (prirodnom, socijalnom, kulturnom) prostoru i prilagođavanja toga prostora vlastitim potrebama i mogućnostima djelovanja.

Stabilna točka Adsonovih promišljanja uvijek ostaje uvjerenje o božanskom redu koji vlada ljudskim svijetom (i svemirom uopće), te on u nastojanjima čovjeka da u svoje fizičko okruženje uvede određeni red/poredak (bilo da je riječ o njegovoj materijalnoj okolini, socijalnom okruženju ili sustavima simbola i znakova kojima pridaje arbitrarna značenja koja, jednom prihvaćena na općekulturnom nivou, uređuju njegovu društvenu i kulturnu djelatnost) prepoznaje oznake univerzalnoga reda svemira:

Jer graditeljstvo najsmionije od svih umjetnosti nastoji u svoj ritam prenijeti red svemira, koji su stari nazivali kosmos, a to je urešen, utoliko što je nalik na veliku životinju u kojoj zrači savršenost i sklad svih njezinih udova. I hvala budi Stvoritelju Našem koji je, kao što kaže Augustin, svim stvarima ustanovio broj, težinu i mjeru. (Eco, 1989, 33)

U Adsonovim se riječima razotkriva stav o predeterminiranosti zemaljskoga reda i čovjekova mjesta u svijetu, te se zamah ljudske kreativnosti svodi na preslikavanje zadanoga i neupitnoga božanskog reda. Usporedbom sklada svemira/kosmosa sa savršenstvom tjelesnih proporcija (životinje) evocira se stav o tjelesnom savršenstvu kao preslici univerzalnoga reda, pa prema tome i duhovnoga sklada i mjere.

Ime ruže, formom kriminalističkoga romana provodi kao lajtmotiv pitanje sukoba kršćanske tradicije i novovjekoga duha sažeto u kontrastiranju tjelesnog i duhovnog koje se perpetuira kroz cijeli roman, granajući se slijedom detektivske fabule u ogranke koji apostrofiraju različite segmente ovoga sukoba².

¹ U tom je smislu Adson sljedbenik supstancijalnog (kartezijanskog) dualizma, prema kojemu postoje dvije različite vrste entiteta: materijalni objekti i nematerijalni umovi. Pored kartezijanskog, postoji još i dualizam svojstva utemeljen na pretpostavci da postoje dvije vrste metafizički različitih svojstava objekata. Postoje dakle fizička svojstva (primjerice težiti deset kilograma) i mentalna svojstva (primjerice osjećati bol). Obje forme dualizma dijele pretpostavku da su navedena svojstva međusobno isključiva: nešto što je mentalno nema fizičkih obilježja i obratno (Searle, 1998, 45-46). U kontekstu kršćanske tradicije, kao potke promišljanja odnosa tijela i uma u Ecovu romanu, supstancijalni dualizam razotkriva se kao kulturološki proizvod proizašao iz čovjekove potrebe da vlastitu egzistenciju ne izjednači s tijelom i njegovom prolaznošću te istovremeno tom istom tijelu podari određeni "viši" smisao postojanja naspram materijalnih objekata svijeta koji ga okružuje. Iz perspektive ljudskoga straha od neizvjesnosti, prolaznosti i fizičke smrti, dualizam je objašnjiv kao odraz čežnje za opstankom (Searle, 1998, 48). Otuda se opozicija tijela i duha otkriva kao okosnica većine (premda ne i svih) svjetskih religija, dijeleći ljudsku egzistenciju na materijalnu i drugu, mentalnu koja ovdje funkcionira kao svojevrsna garancija egzistencije mimo fizičkih ograničenja ljudskoga tijela.

² "U napomenama uz *Ime ruže*, rekao sam da volimo detektivske priče jer one postavljaju isto pitanje kao i filozofija i religija: 'Tko je kriv?' Ali to je metafizika za čitatelje prve razine." (Eco, 2005, 140). *Ime ruže* aktualizira dvije razine čitanja i razumijevanja, podjednako aktualne u iščitavanju identifikacijskoga

Uvodeći čitatelja u memoare, od čije se moguće moralne nakane unaprijed ograđuje dajući im tek, poput kakva srednjovjekovnog semiotičara, funkciju znaka čije značenje treba odgonetnuti (negirajući istovremeno mogućnost da je njihovo značenje arbitrarno i pouzdajući se u činjenicu da postoji samo jedna, univerzalna, božanska istina o smislu onoga što će sam, koliko je to moguće objektivno i nepristrano pripovijedati), Adson artikulira kršćansku dogmu o grešnosti ovozemaljskoga života uvjetovanog ograničenim mogućnostima ljudskoga tijela, njegovom propadljivošću i sklonosti moralnim zastranjivanjima, s bezuvjetnim povjerenjem u savršenstvo onostranoga, vječnog života:

Stigavši na konac svoga grešničkog života, dok sijed sam i star koliko i svijet, u iščekivanju da se izgubim u bezdanom ponoru božanske tišine i pustoši, gdje ću biti dionikom šutljive svjetlosti anđeoskih inteligencija, sad kad me moje otežalo i bolesno tijelo zadržava u ovoj ćeliji dragoga samostana u Melku, spremam se da na ovoj koži posvjedočim o čudesnim i strahovitim događajima kojima sam u mladosti slučajno prisustvovao, ponavljajući verbatim što vidjeh i čuh, a da ne pokušavam iz svega izvoditi kakvu nakanu, nego da onima koji će doći (ako ih Antikrist ne preduhitri) nekako namrem znakove znakova, kako bi se na njima vježbala molitva odgonetanja. (Eco, 1980, 21)

Kontrastom artikulacija i slika *grešničkoga života, bolesnoga i otežalog tijela* naspram *bezdanog ponora božanske tišine i pustoši* te *šutljive svjetlosti anđeoskih inteligencija* uspostavlja se jasna metafora zemaljske i onostrane sfere postojanja povezanih s koncepcijama grijeha i vrline, "viših" i "nižih" sfera života³, prolaznosti i vječnosti, kojima korijene pronalazimo ne samo u kršćanskom nauku već religijskim

rascjepa između tjelesnog i duhovnog. Razina detektivskog romana, evidentna čitatelju prve razine (Ecovom terminologijom) evocira postavljeno pitanje krivnje povezano s momentom tjelesnog grijeha i kažnjavanja, ponovo na nekoliko stupnjeva: stupnju koji vezujemo uz dominantnu fabulativnu okosnicu istrage umorstva i kazne koja slijedi onome koji na taj način prekrši univerzalni moralni zakon (zapravo Božju zapovijed) o poštivanju ljudskoga života, a zatim i stupnju koji se tiče kršenja božanskih zakona (moralnosti) interpretiranih kroz prizmu (nesavršenog) ljudskog uma (pitanja tjelesnih užitaka, tjelesnih manifestacija osjećaja ugone i zadovoljstva...). Razina romana koja se artikulira paralelno s detektivskom, a koja se rastvara ka domeni filozofske rasprave i povijesne kronike s intertekstualnim elementima dokumentarizma (spominjanje povijesnih događaja i imena) nudi uvid u raspru između kršćanskih dogmi o grešnosti ljudskoga tijela uz koje veže pojmove izopačenosti i nemoralna i novovjekog shvaćanja tijela kao (doduše nesavršenog) instrumenta koji u sprezi i međusobnoj uvjetovanosti s umom može nadvladati svoja prirodna ograničenja. Detektivska priča, u glavnoj ulozi s fra Vilimom koji kao istražitelj zločina artikulira pretpostavke o tjelesnoj uvjetovanosti umnih sposobnosti, time postaje polazišnom točkom, vratima k razini na kojoj tekst počinje funkcionirati u smislu argumentacije kojom se u pitanje želi dovesti tradicionalno (kršćansko) potenciranje rascjepa duha i tijela.

³ Metafora *bolesnoga i otežalog tijela* kojom se upućuje na blizinu smrti dio je konceptualnog sustava vrijednosti svojstvenog zapadnoj kulturi u kojem se samim položajem ljudskoga tijela (iz polazišnih domena zdravlja i bolesti; naime zdravo tijelo je uspravno, a bolesno pognuto ili leži) referira na pozitivne, odnosno negativne vrijednosti sukladno propozicijama *dobro je gore/loše je dolje* koje korespondiraju i kršćanskim koncepcijama raja i pakla. Navedeni primjer potvrđuje Searlovu (1998) tvrdnju o kulturalnoj koherenciji metafore, prema kojoj temeljne vrijednosti kulture odgovaraju metaforičkoj strukturi temeljnih koncepta kulture, što znači da naše vrijednosti nisu neovisne, već tvore koherentni sustav s metaforičkim konceptima prema kojima živimo (22).

mitovima uopće, a u kojima su uvijek iznova utočište tražili različiti ideološko-vrijednosni sustavi, pronalazeći u obećanjima vječnoga onostranog blaženstva sredstvo opresije nad masama.

Moment tjelesnog kažnjavanja u *Imenu ruže* zauzima središnje mjesto, pronalazeći utemeljenje u dogmi pročišćenja/iskupljenja kroz tjelesnu patnju. Tjelesna bol (ili sama njezina prijetnja) funkcionira kao sredstvo nadzora, kontrole i provođenja moći, potpomognuta prizivanjem kršćanskoga nauka o oslobađanju od tjelesnosti kao oslobađanju od grijeha. Osim kao sredstvo kontrole, bol funkcionira i kao aktivator rascjepa tijela i duha, odnosno obilježava granicu na kojoj tijelo isključuje mehanizme *mentalne kontrole* i preuzima dominaciju nad razumskim odlučivanjem:

Postoji jedna jedina stvar koja uzbuđuje životinje više nego užitak, a to je bol. Na mukama živiš kao pod vlašću trava što izazivaju vizije. Sve o čemu si čuo pripovijedati, sve što si pročitao, vraća ti se u sjećanje, kao da si zanesen, ne prema nebu, nego prema paklu (...). Na mukama je Bentivegna mogao reći najbesmislenije izmišljotine, jer nije govorio on, nego njegova pohota, đavoli njegove duše. (Eco, 1989, 59)

Bol je osjećaj koji čovjeka stavlja u kontinuum životinjskoga svijeta ograničavajući ga na razinu tjelesnosti koja upravlja njegovim ponašanjem, razmišljanjem i iskazima. U romanu se topos boli i tjelesnog kažnjavanja javlja u dva različita konteksta: kažnjavanje kao manifestacija moći te kao izraz fanatične vjere u iskupljenje.

Prijetnja tjelesnog kažnjavanja i provođenje scenski uređenih i minuciozno osmišljenih procedura mučenja i seciranja ljudskih tijela javlja se u funkciji instrumenta poterciranja stalne prisutnosti straha od fizičke patnje kao učinkovitog sredstva upravljanja masama i sankcioniranja nepoželjnih socijalnih istupa i prijetnji društvenoj hegemoniji. Činovi mučenja i smaknuća provode se stoga javno, u formi spektakla koji promatra brojna publika, što je najefikasniji način konstruiranja atmosfere straha i kontroliranja podčinjenosti:

Papa je prema zatvorenicima bio nemilosrdan te naredi biskupu da ih pogubi. U srpnju iste godine, prvog dana u mjesecu, heretike predadoše svjetovnim vlastima. Dok su se gradska zvona orila pozivajući na uzbunu, okružene krvnicima posjeli su ih na kola koja su u pratnji oružnika prošla cijelim gradom, dok su s ostalih krivaca na svakom uglu užarenim kliještima trgali meso. Margaretu su spalili prvu, na Dolcinove oči, a da se na njegovu licu ni mišić nije pomaknuo, kao što nijednom nije zajaukao kad bi mu se kliješta zarila u udove. (Eco, 1989, 193)

Praksa kažnjavanja tijela u razdoblju srednjovjekovlja korespondentna je vrijednostima koje proizlaze iz dualizma tijela i duha kao dijela kršćanske tradicije (koncept tijela kao utočišta grijeha). Tijelo podvrgnuto mučenju nosi oznake krivnje i zaslužene kazne koja odgovara stupnju počinjenog zločina, te kao takvo prestaje biti isključivo objektom mučenja i postaje sredstvo ponovne uspostave suvereniteta vladara (otjelovljenog ovdje u formi velikog inkvizitora) koji polaže pravo na formuliranje postulata univerzalne i objektivne istine.

Samokažnjavanje, obilježavanje vlastitoga tijela znakovima patnje i ispaštanja odraz je fanatične vjere u mogućnost iskupljenja od grijeha posredstvom tijela kao simbola grešnosti. Kao i u slučaju prizora mučenja i smaknuća (primjerice spaljivanjem na lomači) i pohodi flagelanata u srednjem vijeku odvijali su se pred publikom, inscenirani u formi javne moralne opomene i zazivanja božanske pomoći:

Na primjer, za vrijeme svojeg putovanja bar smo dva puta sreli ophod flagelanata (...) Prolazili su u ophodu dvojica po dvojica, gradskim ulicama, pokriveni samo preko stidnih dijelova, jer su prevladali svaki osjećaj srama. Svaki je od njih u ruci držao kožnati bič i njime šibao sebi leđa, do krvi, lijući obilne suze kao da svojim očima vide muku Spasiteljevu, pjevom jadikovke zaklinjali su milost Gospodinovu i pomoć Bogorodičinu (...) A onda bi se prisustvovalo velikim djelima pokore, oni što su krali vraćali bi oteto, ostali bi ispovijedali svoja zlodjela... (Eco, 1989, 108)

Kažnjavanje tijela funkcionira ne samo kao obred pročišćenja i okajavanja grijeha (što je moguće staviti u kontekst pradavnih religijskih scenarija, poganskih i predkršćanskih, prinošenja tjelesne žrtve u svrhu iskazivanja poniznosti i traženja milosti), već i kao scenarij javne opomene koja će potaknuti masovni moralni obrat.

Praksu samokažnjavanja iz opisane je perspektive moguće proučavati kao kulturološki proizvod, obred proizašao iz (prvenstveno kršćanskom tradicijom) nametnutog osjećaja krivnje. Zbog nemogućnosti svjesnog podnošenja osjećaja nezadovoljstva proizašlog iz diskrepancije između proklamiranog i ostvarenog načina (moralnog) ponašanja, krivnja se projicira na objekt, odnosno tijelo. Realna prisutnost znakova mučenja funkcionira kao opomena i simbol iskupljenja, dok osjećaj tjelesne boli postaje dijelom procesa katarze, zapravo pročišćenja duha kroz tijelo.⁴ Rane nanese kažnjavanjem postaju tjelesnom vezom s božanskim (poistovjećivanje s mukom Isusa Krista), a samim time i znakovima iskupljenja, čime se tijelu pridaje uloga posrednika između materijalne sfere grijeha i sfere duhovne i moralne čistoće. U procesu samokažnjavanja čovjek se identificira kroz vlastito tijelo (kao znamen krivnje i grijeha i instrument oslobađanja od njih) tražeći istovremeno duhovnu zadovoljštinu.

Pojmovi identiteta i identifikacije u teorijskim se raspravama (sociološkim podjednako kao i filozofskim) promišljaju u smislu *određivanja spram drugoga* te definiraju kao stabilno-elastični konstrukti formirani u kontekstu međusobnog djelovanja čovjeka i njegove okoline, najčešće u sprezi s raširenim i usvojenim kulturološkim predznanjima i predrasudama koje (osobnim i kolektivnim) identitetima

⁴ Sigmund Freud (1988) navodi kako se po prirodi agresivna ljudska narav nametnutog osjećaja krivnje i nezadovoljstva proizašlih iz spoznaje o brutalnosti i prolaznosti ljudskoga života može osloboditi na tri različita načina: represijom, supresijom i sublimacijom. Kako većina ljudi ne posjeduje karakternu snagu za svjesno suzbijanje osjećaja nelagode i krivnje, niti za njihovo razrješenje, represija je najčešća posljedica suočavanja s krivnjom. Represivne metode vezujemo uz najrazličitije oblike samokažnjavanja kao svojevrsnog moralnog mazohizma.

daju određeni smisao i funkciju.⁵ Pritom se međutim zanemaruje uloga tijela u procesu identifikacije, uloga njegovih svojstava, performansi i ograničenja u kontekstu čovjekova pozicioniranja u svijetu (materijalnom i duhovnom) što ga okružuje. Funkcioniranje (pa tako i neprekidno mijenjanje) osobnoga identiteta uvelike je zavisno o predispozicijama ljudskoga tijela koje imaju ključnu ulogu u interakciji osobe s okolinom te svojstava (kao uporišta identiteta) koja iz takve interakcije proizlaze. Primjerice, izgrađujemo *sliku o sebi* kroz stalan proces usuglašavanja osobnih tjelesnih predispozicija (tjelesne konstitucije, izgleda, jačine, brzine i niza drugih osobina i funkcija) i socijalno-kulturološki utemeljenih osobina poželjnosti te istovremeno težimo određenim osnovnim uvjetima udovoljenja kada je o fizičkom funkcioniranju riječ.

U više se navrata pripovjedač, Adson, utječe kontemplacijama koje nagoviještaju povezanost tijela i uma u smislu naznaka da je ljepota i savršenstvo (ljudskoga) tijela odraz njegove duhovne neokaljanosti (ali i suprotno), čime se evocira tradicionalna sprega dobrog i lijepog u narativnim oblicima⁶. Ističući na samome početku besmislenost i uzaludnost prizivanja tjelesnih značajki i uopće referiranja na nečiji izgled, Adson ipak često pronalazi momente povezanosti ljudskoga tijela i uma, pripisujući savršenost tjelesnoga izgleda Božjoj providnosti, no u čemu je moguće razabrati odraz prodora

⁵ Riječ je ovdje o rasnim, rodnim, klasnim, religijskim, nacionalnim i drugim identitetima koji funkcioniraju kao kulturološki uvjetovani i determinirani proizvodi ograničavajući na taj način prostor djelovanja pojedinca i dodjeljujući mu određene socijalne uloge te sužavajući granice osobnih opredjeljenja i svodeći prostor njegova djelovanja u kontekst opozicije prihvatljivog i neprihvatljivog (ukalupljivanje u kulturološki determinirane rodne uloge, društveno odobrena religijska opredjeljenja, ponašanje u skladu s klasnom pripadnošću i tome slično).

⁶ Referiramo ovdje prije svega na tradiciju karakterizacije u bajkama, gdje se poistovjećuju duhovne/moralne/mentalne osobine s fizičkim izgledom i performansama ljudskoga tijela (a na temelju kulturološki prihvaćenih oznaka lijepoga i ružnoga, dobrog i zloga), pa su pozitivni karakteri svijetle puti, visoki, vitki, plavokosi, a oni negativni tamnopusi i tjelesnih osobina koje naglašavaju njihove moralne hendikepe. U romanu *Ime ruže* efekt tjelesnoga izgleda (uz stalno isticanje njegove prolaznosti i nepouzdanosti) postaje momentom identifikacijske okosnice pojedinca, vezano uz metaforičko povezivanje ružnoga i zloga, odnosno lijepoga i dobrog. Kroz navedene se opozicije u kontekst identifikacije pojedinca uvodi element tjelesnosti: "*Biće iza naših leđa izgledalo je kao redovnik, iako je po prljavoj i odrpanoj mantiji više sličio litalici, a lice mu se nije razlikovalo od lica čudovišta koje sam netom vidio na glavama stupova. Nikad mi se u životu nije dogodilo, kao što se naprotiv dogodilo mnogima od moje subraće, da me pohodi nečastivi, ali mislim, kad bi mi se jednoga dana ukazao, da bi, po Božjoj naredbi nesposoban posvema prikriti svoju narav čak i kad nastoji da bude nalik na čovjeka, imao upravo onakvo obličje kakvo mi je u tom trenutku predočavao naš sugovornik*" (Eco, 1989, 48). Iz citiranoga opisa proizlazi perspektiva ružnoće (vanjskoga, tjelesnog izgleda i obličja) kao metafore zla, a samo je zlo opet metonimijski iskazano formom nečastivog. Opozicija dobra i zla, vezana uz kontekst tjelesnosti i duhovnosti, u romanu ne pronalazi uvijek pokriće u metaforama lijepoga i ružnoga. Navedene metafore tjelesnost stavljaju u kontekst grijeha, pa je i privlačno tjelesno obličje uvijek tek povod za grijeh: "... po glasu shvatih da su njezine riječi nježne, i učini mi se da mi kaže nešto poput: 'Ti si mlad, ti si lijep...' Iskušeniku koji je u samostanu proveo cijelo djetinjstvo rijetko se događa da čuje sudove o svojoj ljepoti, štoviše, obično ga opominju, da je tjelesna ljepota prolazna i da je valja smatrati nečim bezvrijednim: no beskrajne su klopke što nam ih postavlja dušmanin, pa priznajem, koliko god lažan bio, da je taj osvrt na moju pristalost milo zazvučao mojim ušima i u meni izazvao nezadrživo uzbuđenje" Eco, 1989, 202).

novovjeke filozofije i svjetonazora u promišljanja odnosa duha i tijela, gdje tijelo prestaje biti isključivo nesavršenim instrumentom koji ograničava ljudsko djelovanje, te upravo njegova ograničenja postaju motivacijom novom zamahu ljudske imaginacije kroz pokušaje iznalaženja načina na koje će se dosezi ljudskoga tijela proširiti i granice nadvladati.

Prevladavanje tjelesnih slabosti i nedostataka formiranjem instrumenata koji će funkcionirati poput tjelesnih nadomjestaka ili ekstenzija namijenjenih savršenijem i potpunijem čovjekovu uranjanju u okolni svijet ili pak ovladavanju i manipuliranju njime opisano je, u formi nagovještaja novoga vremena, u nekoliko scena romana. Kreiranjem materijalnih nadomjestaka tjelesnih hendikepa otkriva se nova perspektiva u shvaćanju ljudskoga tijela kao svojevrsnog aparata s mogućnošću usavršavanja i čak prepravljanja mehaničkim dodacima i intervencijama:

... *“u nekim sam zemljama vidio nove tvorevine načinjene od stakla, što naviještaju svijet sutrašnjice, u kojem staklo neće biti samo u službi bogoslužja, nego će biti i pomoć čovjekovoj slabosti. Želim ti pokazati tvorevinu naših dana, i čast mi je što posjedujem njezin vrlo koristan primjerak.”* Stavi ruku u mantiju pa izvuče svoje leće koje zapanjiše našeg sugovornika (...) *Ja sam svoj par, prije više od deset godina, dobio na poklon od velikog meštra, Salvina degli Armati, i sve ovo vrijeme sam ga ljubomorno čuvao, kao da je – što sad već i jest – dio mojeg vlastitog tijela.* (Eco, 1989, 80-81)

Fra Vilimove riječi kojima referira na naočale, mehanički priključak njegovu tijelu, kao na dio tijela samoga, otkrivaju pomak u shvaćanju tjelesnosti u smislu ireverzibilnog propadanja i nezaustavljive kvarljivosti i otvaraju prostor metaforičkom shvaćanju jedinstva tijela, materijalnih dodataka koji mu se pridodaju i naposljetku njegove okoline; jedinstvu koje je produkt povezanosti tijela i uma. Strojevi su, sukladno njegovu tumačenju, proizvodi djelatnosti ljudskoga uma, a u službi ljudskoga tijela, nastali iz ljudske sposobnosti da u djelovanju materijalnoga/prirodnog svijeta pronade moduse funkcioniranja koji će unaprijediti njegovu djelatnost, olakšati snalaženje u prirodnom okruženju te u njega uvesti određeni red i poredak:

Reći ću naime kako je taj neobični čovjek, u svojoj putnoj torbi, uza se nosio sprave kakve nikada prije nisam vidio, koje je on nazivao svojim čarobnim strojevima. Strojevi su, govorio je, proizvod umijeća, koje poput majmuna oponaša prirodu, a od nje ne preuzimaju oblike, nego samo djelovanje. Tako mi objasni čuda kao što su sat, astronomski uređaj i magnet. (Eco, 1989, 25)

Njegovo povjerenje u koncept znanstvenoga napretka i znanost koja je istovremeno proizvod čovjekova emancipiranja od tradicionalnog determinizma nepromjenjivosti prirodnih (Božjih) zakona i njegovih nastojanja da te zakone iskoristi u vlastitu korist, sjedinjujući pritom svoje umne i tjelesne sposobnosti, otvara polemiku o smislu znanosti koja (pre)veliku pozornost pridaje ljudskom tijelu, stavljajući u drugi plan umne čovjekove sposobnosti i duhovna svojstva:

... "U ovom slučaju zacijelo možeš govoriti o vraćanju", složi se Vilim. "Ali postoje dvije vrste vraćanja. Ima vraćanja koje je djelo đavolovo i što pomoću vještina o kojima se ne smije govoriti teži da čovjeka uništi. No postoji i drugo vraćanje koje je djelo Božje, gdje se Božja znanost očituje kroz čovjekovu znanost, a služi preobrazbi prirode i jedan mu je od ciljeva da produži život samog čovjeka. A to je sveto vraćanje kojim će se učenjaci sve više morati baviti..." (Eco, 1989, 81)

Izuzmemo li iz opozicije tijela i uma/duha vrijednosni moment povezan s kršćanskom tradicijom na koju i Eco referira u svojem romanu, pitanje osobne identifikacije kroz tijelo i njegove performanse ostvaruje se kroz dva pola: pozitivni (tijelo je nastavak, produžetak, instrument ljudskoga uma koji mu pomaže nadvladati biološki determinirana ograničenja; ljudski su tijelo i um međusobno povezani) i negativni, vezan uz pojednostavljenu tvrdnju *Mi živimo u našim tijelima* (zapravo je ovdje riječ o metafori spremnika) iz koje može proizaći zaključak *Kad naše tijelo zakaže, zakazujemo i mi* (dakle narušeni su određeni osnovni uvjeti udovoljenja; prestankom optimalnog funkcioniranja tijela koncept identificiranja kroz elemente tjelesnosti zahtjeva modifikaciju, odnosno prilagodbu novim uvjetima), čime nužno dolazi do ugrožavanja onoga što zovemo jastvom, odnosno do negativne samoidentifikacije.⁷

Pozicija sukoba tjelesnih i duhovnih osobina kao okosnica identifikacijskog procesa osobe u *Imenu ruže* preslikava spomenuti supstancijalni dualizam: tjelesni identitet nestalan je i promjenjiv, podložan fizičkim zakonima propadljivosti materije, te prema tome ne može biti uporištem osobnog pozicioniranja u svijetu (može funkcionirati tek kao stalno opominjući znak nestalnosti i podsjećanja na onostranu vječnost te kao uvijek prisutni moment kušnje vezan uz izloženost užicima puti koji neprekidno vrebaju). Duhovni je identitet (formiran moralnim diktatom Božje riječi) dominantna i stabilna struktura koja određuje integritet ljudske ličnosti i garantira čovjeku, slijedećem moralnih uzusa ponašanja, vječno blaženstvo s onu stranu materijalnog, fizičkog života. Uvjeti udovoljenja koji garantiraju vječnu duhovnu egzistenciju ovdje su jednostavni i tiču se određenog načina ponašanja proskribiranog Božjom riječi, interpretirane međutim od strane čovjeka (zbog čega i dolazi do nesuglasica između različitih interpretacija Božjega zakona, što primjer analiziranog romana i pokazuje). Povjerenje u univerzalnu božansku istinu neupitno je, ono u čemu protagonisti romana ne uspijevaju uspostaviti suglasnost jesu različite njezine interpretacije i tumačenja koja nastoje zadobiti status i kredibilitet objektivnosti i neproturječnosti (primjerice rasprava o Kristovu siromaštvu, odnosno posjedovanju ili neposjedovanju zemaljskih dobara).

⁷ Catherine Emmott istražuje odnos tijela i uma iz perspektive "podijeljenoga jastva" u narativnim formama, proučavajući kliničke slučajeve rascjepa tijela i duha do kojih dolazi usred psihičkih poremećaja ili pak oštećenja ili otkazivanja određenih tjelesnih funkcija. U iskazima osoba s teškim psihičkim ili fizičkim oboljenjima često se javljaju metafore tijela kao zatvora i uma kao prostora slobode; tijela kao ograničenog instrumenta koji sputava slobodno kretanje i uma koji ne poznaje ograničenja (Emmott, 2002, 164-165).

U mikrokulturi benediktinskog samostana na prijelazu iz srednjovjekovlja u renesansu pozicije su subjekata unaprijed zadane i nepromjenjive, odnosno njihovi ih identiteti preegzistiraju, a uvjetovani su strogom hijerarhijskom podjelom uloga: klasnih, socijalnih, obrazovnih, dobrih, spolnih... Identifikacijski se proces temelji na ideji stabilnoga subjekta kao autonomnog *nositelja* identiteta predeterminiranog njegovim društvenim statusom, pa identiteti funkcioniraju kao produkti socijalno-kulturološki zadanih opozicija (franjevac-benediktinac, iskušenik-fratar, opat-redovnik) iz čijih okvira nije moguće iskoraciiti bez određenih konzekvencija. Subjekti prema tome nisu formirani pregovorom identitetskih pozicija, već postaju njihovim žrtvama. Eco na likove često referira pozivajući se na pripisana im zanimanja (opskrbnik, travar, Opat, knjižničar); takvo lišavanje osobnoga imena metaforički upućuje na identitetsku (pred)zadanost socijalnom ulogom, odnosno pretpostavku da su subjekti diskursni proizvodi, a njihove su intervencije u diskurs (ili, Foucaultovom terminologijom, otpor prema diskursu⁸) ograničena dosega ili u potpunosti odsutne.

Objektivna istina i predodžbeni koncepti

Interpretacija supstancijalnog dualizma iz perspektive kršćanske tradicije (vezano uz moment ugone/užitka koji se pripisuje sferi grijeha) priziva u *Imenu ruže* raspravu o opravdanosti i svrsi smijeha kao manifestaciji podjednako mentalne i tjelesne ugone:

“Giovanni Boccadoro je rekao da se Krist nikada nije nasmijao.” – “Ništa mu to u njegovoj ljudskoj prirodi nije priječilo”, primijeti Vilim, “jer je, kao što uče teolozi, smijeh čovjeku svojstven.” (Eco, 1989, 87)

“Pitam se”, reče Vilim, “zašto se toliko protivite pomisli da se Isus ikad smijao. Ja mislim da je smijeh, kao kupanje, dobar lijek za liječenje zlovolje i drugih bolesti tijela, poglavito potištenosti.” (Eco, 1989, 114)

Rasprava o smijehu ponovo potencira tezu o podvojenosti ljudske egzistencije između tjelesnog i duhovnog, pa smijeh kao izraz ugone zadobiva dvostruku perspektivu. U smislu *razumske* reakcije na određenu komičnu manifestaciju smijeh čovjeka izdvaja iz životinjskog svijeta (smijeh dakle pripada oblasti uma), izazivajući istovremeno tjelesno zadovoljstvo. Kako se međutim tradicionalno domeni tjelesnog užitka pripisuju konotacije nemoralnosti, smijeh se interpretira kao znak grijeha i nerazumnosti, pa čak i sumnje u univerzalnu božansku istinu:

“Smijeh je izvor sumnje.” – “Ali ponekad je pravo sumnjati.” – “Ne vidim tome razloga. (...) Tko prihvati te vrlo opasne ideje, zacijelo može cijeliti igru budale koja se

⁸ Foucault smatra da svaki pojedinac ima mogućnost izbora u djelovanju, odnosno pružane su mu alternative koje se ne mogu iscrpiti u relacijama socijalne dominacije; takvu mogućnost izbora naziva “resistance” (otpor), a ljudske pojedince *točkama otpora* (Foucault, 1984).

smije onome o čemu se mora znati jedna jedina istina što je jednom za svagda iskazana. Kad se tako smije, budala neizravno veli 'Deus non est'." (Eco, 1989, 115)

Ovakvoj determinističkoj perspektivi suprotstavlja se poimanje smijeha (ili uopće efekta komičnosti) kao sredstva posredovanja istine, a teza se potkrepljuje analizom figure metafore (koja je samim svojim svojstvom izokretanja uobičajenog poretka stvari, odnosno svojstvom začudnosti, komična):

Jučer ste to čuli. Jorge je primijetio da knjige koje sadrže istinu nije dopušteno ukrašavati smiješnim slikama. A Venancije je priklopio da je sam Aristotel govorio o dosjetkama i o igrama riječi te da stoga smijeh ne mora biti loš ako može postati sredstvom istine. Jorge je kazao da je, ako se dobro sjeća, Aristotel o tome govorio u pjesničkom umijeću, i to u vezi s metaforama. (Eco, 1989, 99)

Metafori se pridaju oznake domišljatog i neobičnog posredovanja istine svojstvenog ljudima kao razumskim bićima (čime metafora postaje znak višeg stupnja spoznavanja, odnosno razumijevanja objektivne istine), te s druge strane oznake sredstva kojim se istina izvrće i dovodi u pitanje:

Tog časa Jorge reče kako je Isus preporučio da nam se govor svede na da i ne, a sve što je više od toga potječe od zlođuha, i da je dovoljno reći riba da se imenuje riba, a da se pojam ne prikriva pod obmanjivačkim glasovima. (Eco, 1989, 101)

Rasprava o komičnim efektima u govoru dovodi do analiziranja funkcije i smisla metafore u posredovanju informacija s obzirom na njihovu *istinitost* i *relevantnost*. Prenošenje informacija uporabom metaforičkih sklopova proučava se u kontekstu tradicionalnoga poimanja metafore kao ukrašenoga govora (pozivanje na Aristotelovu *Poetiku*), pri čemu se u raspravu uvode vrijednosne procjene vezane uz kategorije *istinitosti* i *lažnosti* koje se posredstvom takva ukrašenoga govora ostvaruju:

... mudrac iz Stagire ondje govori o pjesništvu, koje je najniža doctrina i koje živi od figmenta. A Venancije je rekao da su i psalmi pjesničko djelo i služe se metaforama, a Jorge se rasrdio, jer su, reče, Bogom nadahnuto djelo i služe se metaforama da bi prenijeli istinu, dok se djela poganskih pjesnika služe metaforama da bi prenijela laž i u svrhu čiste zabave. (Eco, 1989, 100)

Uvjerjenje u postojanje univerzalne (božanske) istine dohvatljive ljudskim umom (utemeljeno u objektivističkom mitu) u središte rasprave stavlja metaforu, dajući joj posredničku ulogu u kontekstu prenošenja istine, odnosno laži. Perspektiva proučavanja metaforičkog načina izražavanja jest tradicionalna, objektivistička, zasnovana na pretpostavkama o metafori kao figuri govora, odnosno devijantnoj formi izraza. Kada opat Jorge kaže da je *dovoljno reći riba da se imenuje riba, a da se pojam ne prikriva pod obmanjivačkim glasovima*, on podrazumijeva da se svijet sastoji od objekata i događaja (te njihovih svojstava i relacija) čije su bazične kategorije zadane, definirane i povezane s prirodom i biti svih stvari u svijetu. On polazi od pretpostavke da sudionici komunikacijskog procesa u procesu posredovanja informacija moraju svoj izraz primjeriti konceptima doslovnosti kao entitetima čija značenja udovoljavaju

uvjetima istinitosti objekata i događaja koji objektivno postoje u svijetu.⁹ Jorgeova perspektiva metafore kao lažnoga, obmanjivačkog govora odgovara pretpostavkama objektivističkoga mita, pronalazeći konzekvencije metaforičkoga izražavanja u prelaženju kategoričkih granica objektivnoga svijeta, odnosno nemogućnosti konstrukcije objektivne realnosti. U toj perspektivi samo onaj govor čije se kategorije podudaraju s kategorijama objektivne realnosti (doslovni govor koji izbjegava igre riječima, kako Jorge karakterizira metafore) služi posredovanju i razumijevanju istine. Za Jorgea istina/značenje postoje neovisno o ljudskom razumijevanju, izvan našega dosega kao unaprijed zadani koncepti realnosti. Njegovo tumačenje metafore kao obmane odraz je onoga što Lakoff i Johnson (1980) nazivaju strahom od metafore, strahom od subjektivizma, pa naposljetku i strahom od emocija i imaginacije. Riječima se pripisuju određena unaprijed *zadana svojstva* kojima one izražavaju istinu. Korištenje riječi u metaforičkom značenju, onome koje ne odgovara njihovim *zadanim svojstvima*, je nužno pogrešno jer potiče imaginaciju i emocije, odvodi nas od istine i zavodi u iluziju.

Venancijeva perspektiva metafore kao retorički snažnog i umjetnički uvjerljivog načina prenošenja istine unosi u raspravu novi moment vezan uz praktičnu usmjerenost, odnosno cilj metaforičkog izražavanja, pa su prema tome metafore koje služe isključivo zabavi (same su sebi svrhom; svrha im je igra) lažne, a one s poučnom primjenom istinite. Iako metafori daje mogućnost alternativnog načina izražavanja događaja i objekata stvarnosti, i ova perspektiva metafore ostaje u domeni objektivizma, odričući joj bilo kakvu kognitivnu, spoznajnu vrijednost¹⁰.

Fra Vilim svijet što ga okružuje spoznaje posredstvom osjetilnog iskustva, iščitavajući njegove znakove i pridajući im značenje temeljem prihvaćenih univerzalnih istina o funkcioniranju prirodnih zakona. Njegovo tijelo pritom postaje objektom u službi ljudskoga uma, omogućujući mu iskustveni dodir s materijalnim okruženjem:

Za razdoblja koje provedosmo u opatiji viđao sam ga ruku vječito prekrivenih prašinom s knjiga, zlatom s još svježih minijatura, žućkastim tvarima što ih je doticao u Severinovoj bolnici. Činilo se da može razmišljati jedino preko ruku, što sam tada promatrao kao nešto što je dostojnije strojara (a naučili su me da je strojar moechus te

⁹ Usp. Johnson, Mark (1987), *The Body in the Mind*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

¹⁰ U tradicionalnoj objektivističkoj vizuri koja barata kategorijama univerzalne istine i objektivne spoznaje, metafori se odriče svojstvo sredstva razumijevanja, kao i mogućnost kreiranja socijalne stvarnosti. Tradicionalna *jezična* perspektiva metafore (perspektiva *ukrašenog* govora) zanemaruje njezinu konceptualnu narav, doprinos procesima razumijevanja i spoznavanja te ulogu u konstrukciji kulturoloških obrazaca. Metafora je proučavana u kontekstu neobičnih, poetskih izražajnih sredstava, a diskusije o njoj temeljile su se na pitanju može li se metaforom iskazivati istina. Pitanje o istinitosti metaforičkog izražavanja dio je objektivističke vizure apsolutne i univerzalne istine, iz čega proizlazi zaključak da se metaforom istina ne može izreći izravno, već isključivo posredstvom nemetaforičkih, doslovnih parafraza (Lakoff i Johnson, 1980, 159).

da počinja preljub prema umnome životu, s kojim bi morao biti sjedinjen prečistim zarukama). (Eco, 1989, 25)

Fra Vilimovo iskustveno uranjanje u materijalni svijet što ga okružuje posredstvom tjelesnih osjetila (u ovom slučaju dodira, odnosno opipa) naznačuje perspektivu iz koje je ljudsko osjećanje, doživljavanje, pa prema tome i razumijevanje vanjskoga svijeta uvijek posredničko, posredovano njegovim osjetilima ili preciznije mogućnostima i sposobnostima, a zatim i ograničenjima njegova tjelesnog osjetilnog aparata. Sintagma *razmišljati preko ruku* razotkriva pritom metaforički koncept povezanosti uma i tijela, odnosno otjelovljenosti ljudskoga uma. Slika *objektivne* stvarnosti i postulata koje iz nje izvodimo preobražava se time u *viziju* ili *konstrukt* koji izvodimo iz sposobnosti vlastita osjetilnog/tjelesnog aparata,¹¹ te zatim tom konstruktu pridajemo oznake univerzalnosti i objektivne istinitosti. Na tako definiranom konstruiranju stvarnosti i funkcioniranju okolnoga (materijalnog) svijeta počiva znanost, u čiju se nepogrešivost uzda i fra Vilim, izvodeći iz njezinih postulata i nepogrešivih znakova sudove o zbivanjima u svojoj okolini, počevši od jednostavnoga slučaja traženja izgubljenog konja na početku romana pa do složenog istraživanja zločina i traganja za počiniteljem umorstava u benediktinskoj opatiji. Fra Vilimovo povjerenje u nedvojbenost znanstvenog iščitavanja znakova materijalnoga čovjekova okruženja utemeljeno je na pretpostavci da istina postoji i da ju je moguće dosegnuti i dešifrirati vodeći se univerzalnim poretkom prirodnih zakonitosti. Njegovo povjerenje u proces zaključivanja od pojedinačnog prema općem čini ga zagovornikom objektivističke metode kao pouzdanog načina spoznavanja:

“Adsona”, reče Vilim, “rješavanje tajne nije isto što i izvođenje zaključaka iz prvih načela (...) To prije znači naći se pred jednim, ili pred dva, ili pred tri pojedinačna podatka koji naoko nemaju ničeg zajedničkog i nastojati pretpostaviti mogu li to biti mnogi slučajevi nekog općeg zakona koji još ne poznaješ i koji možda još nikad nije izražen (...) Pred nekim neobjašnjivim činjenicama moraš pokušati zamisliti mnogo općih zakona, koje još ne možeš povezati s činjenicama kojima se baviš. I iznenada, iz neočekivane povezanosti ishoda, slučaja i zakona ukazuje ti se sud koji ti se čini uvjerljivijim od ostalih. Pokušaj ga primijeniti na sve slične slučajeve, upotrijebiti ga da bi izrekao neka predviđanja, i otkriješ da si pogodio.” (Eco, 1989, 249-250)

Fra Vilim smatra da je do spoznaje moguće doći procesom rezoniranja, a metoda koju opisuje svojem učeniku odgovara dijelom pretpostavkama objektivističkoga

¹¹ Ljudska su tijela ovisna o “vanjskim” i “unutrašnjim” silama i utjecajima poput sile teže, svjetlosti, topline, vjetrova, tjelesnih procesa te odnosima spram drugih fizičkih objekata. Kroz takve interakcije počinjemo otkrivati i usustavljivati ustaljene obrasce odnosa spram okoline. Obrasci se oblikuju u značenjske strukture kroz koje naš svijet počinje pokazivati obilježja koherentnosti i regularnosti. Vrlo rano čovjek uočava da je i njegovo tijelo izvor snage kojom može manipulirati objektima vanjskoga svijeta, te na taj način formira modele interakcije s okolinom. Tijelo kao posrednik u formuliranju značenja vanjskoga svijeta kroz stalnu interakciju s njim tako može postati uzrokom frustracija, nemoći i nezadovoljstva ili pak nadmoći i uspjeha (Johnson, 1987, 13).

mita¹². Riječ je ovdje zapravo o metodi indukcije Villiama Occama kojega fra Vilim u više navrata spominje kao jednog od svojih prijatelja i uzora, izražavajući istovremeno kritiku njegove spoznajne metode.¹³ Iako u svojim istraživanjima fra Vilim sustavno primjenjuje Occamovu metodu indukcije, istovremeno propituje njezine dosege polazeći od pretpostavke o ograničenosti pojedinačnog iskustva:

... ako je intuicija pojedinačnog jedina prava intuicija, kako će znanost uspjeti da razabere sveopće zakone i protumači ih (...)? (...) Ne znam više, u Oxfordu sam o tome vodio toliko rasprava sa svojim prijateljem Vilimom Occamom, koji je sada u Avignonu. Posijao mi je sumnju u dušu. Jer ako je ispravna jedino intuicija pojedinačnog, teško je dokazati postavku da istovrsni uzroci imaju istovrsne posljedice. Jedno te isto tijelo može biti hladno ili toplo, slatko ili gorko, vlažno ili suho na jednome mjestu, a na drugome ne. (Eco, 1989, 171)

Fra Vilimovo povjerenje u znanost i njezinu poziciju objektivnosti nalazi potvrdu u opisanoj metodi, koju pokušava nedvosmisleno primjenjivati u procesu izvođenja sudova:

Vidite, čovjeka su, uzmimo, ubili trovanjem. To je iskustveni podatak. Moguće je da, na temelju stanovitih nepobitnih znakova, pretpostavim kako je počinitelj trovanja drugi čovjek. Kod tako jednostavnih uzročnih lanaca moj duh može djelovati s određenim pouzdanjem u svoju moć. (Eco, 1989, 36-37)

Međutim njegovo se pouzdanje u objektivni realizam neprekidno sukobljava s pretpostavkama da je znanju potreban nosilac, odnosno subjekt, pa prema tome svako znanje, a dakle i istina, može biti samo subjektivno (vezano uz njegovu kritiku crkvene inkvizicije kao instrumenta otkrivanja objektivne istine), odnosno potpomognuto

¹² George Lakoff i Mark Johnson (1980) navode pretpostavke na kojima se temelji mit objektivizma, a koje sudjeluju u organizaciji ljudskoga iskustva, odnosno načina na koji čovjek spoznaje objektivne istine o svijetu što ga okružuje. Pretpostavka je objektivističkoga mita da je svijet sastavljen od objekata koji postoje neovisno o ljudskom iskustvu, odnosno neovisno o načinu na koji ih ljudi doživljavaju (to je ono što fra Vilim naziva *pojedinačnim podacima*, odnosno *mnoštvom slučajeva nekog općeg zakona*, započinjući od njih svoj proces spoznavanja). Svoje znanje o svijetu dobivamo doživljajnom provjerom njegovih objekata, čime dolazimo do podataka o svojstvima objekata i načinu njihove međusobne povezanosti (fra Vilim mogućnost međusobnog povezivanja pojedinačnih podataka/činjenica pripisuje ljudskome razumu koji svojstva neobjašnjivih činjenica povezuje sa svojstvima onih koje već poznaje; riječ je ovdje o svojevrsnom mapiranju pojmova, odnosno svojstava činjenica). Mi razumijemo svijet posredstvom kategorija i koncepata koji odgovaraju svojstvima koja objekti imaju sami po sebi te u suodnosu s drugim objektima. Ovakva povezanost svojstava svijeta što nas okružuje omogućuje funkcionalnost fra Vilimove metode kao jednog načina spoznavanja. Iz vizure objektivizma objektivna realnost postoji, te mi o njoj možemo izražavati istinite ili pogrešne sudove. Naime, kao ljudskim bićima svojstvene su nam pogreške u percepciji, pogreške u iznošenju sudova, emocije, osobne i kulturološke predrasude. Stoga nam znanost nudi metodologiju kojom nadilazimo vlastita subjektivna ograničenja i ostvarujemo univerzalno i nepristrano razumijevanje. Jedino znanost može dati ispravan, definitivan i univerzalan prikaz realnosti.

¹³ Willim Occam začetnik je empiričke metode zaključivanja od pojedinačnih stvari k općim pojmovima, odnosno metode indukcije, utemeljene na pretpostavci da je pojedinačno iskustvo jedino ispravno iskustvo. U procesu zaključivanja trebalo bi primijeniti što manji broj pretpostavki (Occamova britva).

uvjerenjima, predrasudama i namjerama, te da je konstrukcija istine metodom otkrivanja uzroka proces s neizvjesnim ishodima:

Mi se silno mučimo već i kad uspostavljamo odnos između tako jednostavne posljedice kao što je izgorjelo drvo i munje što ga je zapalila, pa mi se čini da je istraživati ponekad vrlo dugačke lance uzroka i posljedica jednako ludo kao pokušaj da se sagradi toranj što bi dozežao nebo. (Eco, 1989, 36)

Propitivanje (induktivne) znanstvene metode te pretpostavka da su predmeti ljudskoga iskustva zavisni o subjektu upućuju na elemente Kantove kritičke filozofije. Fra Vilim razlikuje osjetilno iskustvo, odnosno opažanje posredstvom osjetila (nagoviješteno u metafori *razmišljati preko ruku*), razumsko spoznavanje pomoću kategorija i principa koje opisuje u kontekstu metode zaključivanja od pojedinačnog k općem, te spoznavanje pomoću ideja uma. Uvjeren je u mogućnost spoznaje kroz povezanost ovih triju kategorija, međutim naglašava spoznajnu ograničenost ljudskoga uma koji ne može iskoračiti iz okvira osjetilnoga iskustva. Metoda spoznavanja koju opisuje bliska je Kantovoj perspektivi sintetičkoga suda, naročito u segmentu kritike pojedinačnog iskustvenog suda iz kojeg je nemoguće izvesti univerzalne zaključke i spoznaje:

Kako da otkrijem opću povezanost koja stvari postavlja u red, ako ne mogu prstom maknuti a da ne stvorim beskrajno mnogo novih datosti, kad se takvom kretnjom mijenjaju svi odnosi između položaja mogeg prsta i svih ostalih predmeta? Svaki odnos jest modus kojim moj duh opaža vezu među pojedinim datostima, ali što mi jamči da je taj modus univerzalan i stabilan? (...) Razumiješ, Adsona, ja moram vjerovati da je moja postavka ispravna, jer sam je izveo iz svoga iskustva, ali da bih u to mogao vjerovati, moram pretpostaviti da postoje sveopći zakoni, pa ipak o njima ne mogu govoriti... (Eco, 1989, 171-172)

Iskustvo jest preduvjet svake spoznaje, međutim spoznaja proizašla iz iskustva ne može imati univerzalnu vrijednost i može biti osporena nekim drugim iskustvom (fra Vilimova sumnja u univerzalne karakteristike ljudskog spoznavanja temelje ima u Protagorinoj izreci o čovjeku kao mjeri svih stvari, odnosno uvjerenju da je svaka spoznaja ljudska, subjektivna).

U objektivističkoj perspektivi značenje (i spoznavanje) je produkt preklapanja znakova i predmeta *realnoga* svijeta koji predpostoji čovjeku. Fra Vilim svoju istraživačku djelatnost temelji upravo na toj pretpostavci, izvodeći svoje zaključke iščitavanjem značenja simbola kroz njihovo korespondiranje sa stvarnošću (kontekstom iskustvene provjere). On smisao pojedinom znaku pridaje sukladno određenim uvjetima udovoljenja koji proizlaze iz utvrđenoga poretka prirodnoga, objektivnoga svijeta:

"Dobri moj Adsona", reče učitelj. "Cijelim te putem učim da raspoznaješ tragove kojima nam svijet govori poput velike knjige (...) No, svemir je još rječitiji (...) i ne samo da govori o zadnjim stvarima (u kojem slučaju to uvijek čini na nerazumljiv način), nego i o onima koje su nam bliske, a u tome je potpuno jasan. (Eco, 1989, 31)

Međutim koncepciji univerzalne istine i značenja kao rezultata interakcije simbola i objektivne realnosti fra Vilim suprotstavlja koncept predodžbe koja ne mora udovoljavati uvjetima iskustvene provjere, odnosno tražiti pokriće u odnosima takozvanoga stvarnoga svijeta:

Otisak nema uvijek isti oblik kao tijelo koje ga je otisnulo, i ne nastaje uvijek od pritiska nekog tijela. Katkad se ponovno proizvede dojam koji je tijelo ostavilo u našem duhu, a to je otisak predodžbe. Predodžba je znak stvari, a slika je znak predodžbe, znak znaka. No po slici iznova gradim, ako već ne tijelo, onda predodžbu koju su drugi imali o njemu. (Eco, 1989, 259)

Iz pretpostavke da simbol ne mora uvijek nedvosmisleno i bezuvjetno korespondirati s osobinama i relacijama stvarnoga svijeta, fra Vilim izvodi zaključak da je moguće postojanje više od jedne istine, relativizirajući tako iskustvenu vrijednost objektivne (doslovne) istine:

Takav jednorog o kakvom govore te knjige krije moralnu, ili alegorijsku, ili anagošku istinu, koja ostaje istinitom, kao što istinitom ostaje ideja da je nevinost plemenita vrlina. No u pogledu doslovne istine koja podupire ostale tri, tek moramo vidjeti iz kojeg je podatka prvobitnog iskustva nastala pisana riječ. (Eco, 1989, 259)

Vrijednost se (dakle i moć, odnosno utjecaj) doslovne ili objektivne istine nadređuje mogućim drugim istinama (moralnoj, alegorijskoj i anagoškoj), međutim samim priznavanjem njihova postojanja i funkcioniranja priznaje se mogućnost kreiranja istine u smislu proizvodnje konstrukta koji ne mora imati interakciju s relacijama objektivnoga svijeta. Istina može biti proizvod subjek(a)ta u interakciji s njegovim ciljevima i predrasudama, proizvod u funkciji ostvarivanja i propagiranja jasno definirane namjere. U kontekstu relativiziranja objektivne *istine* i uvođenjem pojmova različitih *istina* fra Vilim se udaljava od objektivističkih pozicija izraženih povjerenjem u (znanstvenu, induktivnu) metodu spoznavanja, sažimajući svoju teoriju spoznaje u pretpostavku da je ona moguća, no sumnjajući istovremeno u njezinu univerzalnost. Govoreći o konceptu predodžbe kao metaforičkom preoblikovanju stvarnosti, odnosno njezinom iskustvenom otisku on se približava kognitivističkoj vizuri istine,¹⁴ stvarnosti i ulozi ljudskoga subjekta u posredovanju značenja.

Fra Vilim cjelokupno ljudsko spoznavanje dijeli u dvije sfere: jednu svakodnevnu, uobičajenu, ljudsku i drugu znanstvenu, ostvarivu jedino mimo utjecaja pojedinačnog subjektivnog iskustva. Ljudska spoznaja vezana je uz predodžbe koje nastaju višestrukim modifikacijama doslovne istine, vezano uz što Adson zaključuje:

¹⁴ Kognitivistička vizura, nasuprot objektivističke, pretpostavlja postojanje više mogućih istina, polazeći od tvrdnje kako vjera u postojanje jedne moguće istine može biti (što je i povijesno dokazano) sociološki i politički opasna (usp. Lakoff i Johnson, 1980, 159-160). Istina je uvijek ovisna o konceptualnom sustavu definiranom velikim dijelom metaforom, a kognitivističku perspektivu metafore možemo dovesti u vezu s onime što fra Vilim naziva predodžbom kao ponovno proizvedenom, modificiranom vizurom stvarnosti.

"Onda se mogu izricati više istine lažući što se tiče doslovnog smisla." (Eco, 1989, 259)

Znanstvena bi spoznaja međutim trebala težiti objektivnosti (nadilaziti pojedinačno iskustvo), odnosno pronalaženju doslovne istine koja je samo jedna:

"...prava (se) znanost ne smije zadovoljavati predodžbama, koje su zapravo znakovi, nego mora doći do stvari u njihovoj pojedinačnoj istinitosti (...) Ali to nije uvijek moguće za kratko vrijeme i bez posredovanja drugih znakova. – Ali zar onda mogu govoriti uvijek i jedino o nečemu što mi govori o nečem drugom, i tako dalje, a da onog nečeg konačnog, istinitog, nikad nema?" (Eco, 1989, 259-260)

Fra Vilim svoju koncepciju znanstvene istine ipak ostavlja otvorenom, izražavajući sumnju u mogućnost njezina ostvarenja i formulirajući je u obliku pretpostavke o procesu koji neprekidno traje, ali ne mora nužno biti dokraja ostvaren. Znanstvena je spoznaja dakle kontinuirano traganje za doslovnim, traganje za onim što se krije iza predodžbi, ali s neizvjesnim rezultatima, s obzirom na to da taj proces provode ljudski subjekti.

Većina predodžbi kojima baratamo dugo su dijelom naše kulture, a mnoge su nam od njih nametnute s pozicija moći kao što su politički ili vjerski autoriteti. U kulturi Zapada u kojoj je već stoljećima djelatan objektivistički mit, pozicije/osobe koje imaju ovlasti nametati vlastite predodžbe u širem kulturološkom kontekstu dobivaju pravo definiranja istine, one istine koju ćemo zatim smatrati univerzalnom i doslovnom (usp. Lakoff i Johnson, 1980, 160). Iz srednjovjekovne perspektive romana *Ime ruže* prikazan je političko-religijski sukob u svijetlu borbe za pravo definiranja (moralne) istine.:

Dva cara na samo jedno prijestolje, a svega jedan papa za dvije stolice – stanje koje doista postade klicom velika nereda... (Eco, 1989, 22)

Pozicija definiranja istine povezuje se s institucijama moći i vlasti, kao najutjecajnije sredstvo provođenja hegemonijskih praksi:

Treba reći da se upravo te godine u Perugi održao zbor franjevačkih redovnika, a njihov poglavar, Mihovil iz Cesene, usvojio je zahtjeve 'spiritualaca' (o kojima ću još imati prilike govoriti) te kao vjersku istinu objavio da je Krist siromašan (...) Bila je to hvalevrijedna odluka, s ciljem da zaštiti krepost i čistoću reda, ali se papi baš ne svidje, jer je možda u njoj nazirao načelo koje će dovesti u opasnost i same težnje koje je on, kao poglavar Crkve, gajio u namjeri da Carstvu ospori pravo da izabire biskupe, a za Svetu Stolicu da zatraži naprotiv pravo postavljanja careva. (Eco, 1989, 22)

Definiranje moralnih načela kao univerzalnih praksi ponašanja, prikrivajući se iza maske skrbi za moralne vrijednosti, postaje sredstvom provođenja svjetovne vlasti, odnosno jakom pozicijom moći i upravljanja ljudskim sudbinama, što pokazuje primjer srednjovjekovne crkvene inkvizicije. Inkvizitori su, sa svoje pozicije institucije provođenja moralnoga reda i utvrđivanja moralnih načela ponašanja, imali moć

definiranja istine i prosuđivanja određenog načina ponašanja i djelovanja sukladno pretpostavljenoj definiciji. Istina je tako, kao rezultat pojedinačne prosudbe (prosudbe subjekta/inkvizitora koja je bila modificirana sukladno njegovoj vizuri idealnoga ponašanja i odluci koji oblik ponašanja ispunjenju njemu pogodne društvene strukture može smetati) postala okrutnim sredstvom uvođenja društvenoga reda i pokornosti, a sve pod okriljem provođenja morala. Inkvizitor je onaj koji određuje što je istina, prosuđuje između istine i laži i na taj način upravlja ljudskim sudbinama, kao instrument crkvene vlasti on ima ovlasti metodom ispitivanja otkriti istinu i, prije svega, prisiliti ispitivanog subjekta da prizna vlastite zablude, odnosno činjenicu da se nije ponašao sukladno premisama univerzalne moralne istine:

“Vjeruješ li ti da je sakramente ustanovio Naš Gospodin, da je pokora valjana samo kao se ispovjedimo slugama Božjim, da rimska crkva ima moć da razrješuje i veže na ovome svijetu ono što će biti vezano i razriješeno na nebu?”

“Zar možda ne bih morao u to vjerovati?”

“Ne pitam te u što bi morao vjerovati, nego u što vjeruješ!”

“Ja vjerujem u sve ono što mi vi i ostali pravi doktori naređujete da vjerujem.”
(Eco, 1989, 303)

Ime ruže daje polemičku perspektivu koncepta istine, polazeći od krajnosti objektivističkoga mita i njegova pouzdanja u univerzalnu istinu predpostojeću ljudskom razumu pa sve do njegova propitivanja kroz dimenziju tjelesne uvjetovanosti razuma i određenosti kategorije istinitosti ljudskim subjektom, njegovim doživljajem svijeta i osobnim afilijacijama. Vođen pouzdanjem u znanstveni proces zaključivanja kao jedini put otkrivanja premisa istinitosti fra Vilim počinje sumnjati u mogućnost objektivne spoznaje otkrivajući pogubne posljedice žudnje za istinom:

Jorge je izveo đavolsko djelo, zato što je svoju istinu ljubio na tako razvratan način, da ni od čega nije prezao kako bi uništio laž. Jorge se bojao druge Aristotelove knjige, zbog toga što je ona možda doista učila kako se svakoj istini izobličuje lice, da ne postanemo robovima svojih tlapnja. Možda je zadaća onoga tko voli ljude navesti ih da se smiju istini, navesti istinu da se smije, jer jedina istina jest naučiti da se oslobodimo bezumne strasti prema istini. (Eco, 1989, 395)

U finalnom fra Vilimovu razmatranju razlučuju se dva poimanja istine, odnosno dvostruka perspektiva njezine svrhe u ljudskome društvu. Fra Vilimovo početno pouzdanje u (znanstvenu) istinu do koje je moguće doći iščitavanjem znakova i povezivanjem pojedinačnih načela u jedno opće, univerzalno odraz je ljudske žudnje za napretkom, kreiranjem sigurne pozicije u materijalnom svijetu, ali i vjere u sposobnosti uma kao motora toga napretka. Druga istina o kojoj fra Vilim govori, izražavajući sumnju u opravdanost žudnje za njom, jest istina kao pozicija društvene moći i opresije, sredstvo provođenja određenog oblika socijalne diktature. Takva dogmatska vizura istine ograničava dosege ljudskog djelovanja sputavajući ga u okvire dozvoljenog, propisanog i socijalno/kulturološki/moralno poželjnog i opravdanog.

Tražeci značenje simbola kroz provjeru njihove podudarnosti sa zakonitostima materijalnoga svijeta fra Vilim provodi metodu indukcije. Jenjavanjem pouzdanja u opravdanost žudnje za istinom i pojavom sumnje u kategoriju objektivne istine fra Vilim gubi povjerenje u mogućnost nedvosmislenog iščitavanja znakova, otkrivajući kako njihova značenja mogu biti posve arbitrarna i prema tome nepouzdana u procesu spoznavanja:

“Nikad nisam sumnjao u istinitost znakova, Adson, oni su jedino čime čovjek raspolaze da bi se snalazio u svijetu. Ono što ja nisam razumio je odnos među znakovima. (...) Čdje je sva moja učenost? Ponio sam se kao tvrdoglavac kad sam slijedio privid reda, dok sam morao dobro znati da svijet nema reda.”

“Ali ste pretpostavljajući pogrešne redove ipak nešto našli...”

“Rekao si nešto vrlo lijepo, Adson, zahvaljujem ti. Red koji pretpostavlja naš um je kao mreža, ili kao stepenice, koje se grade da bi se nekamo stiglo. No stepenice poslije treba srušiti, jer se otkrije da one, makar su i poslužile, nisu imale smisla. (...) Jedine istine koje nečem služe pomagala su koja treba odbaciti.” (Eco, 1989, 396)

Adson, potaknut sumnjom svojega učitelja u opravdanost kategoriziranja oznakama istinitog ili lažnog te nemogućnost pronalaženja univerzalnoga i pouzdanoga reda u procesu otkrivanja značenja, iznosi konačnu premisu poimanja istine:

“Hoćete reći”, zapitah, “da više ne bi bilo moguće znanje koje bi se moglo predavati kad bi uzmanjkala sama mjerila istine...?” (Eco, 1989, 397)

Adson uvodi kategoriju *mjerila istine* kao subjektivni moment u kategoriziranju spoznaje priznajući tako pretpostavku o ograničenosti spoznavanja, odnosno ljudskoj uvjetovanosti spoznaje. *Mjerilo istine* je ono što možemo nazvati (arbitrarnim) momentom društvenog/kulturološkog dogovora, sukladno kojemu procjenjujemo sve događaje i manifestacije naše realnosti kao istinite ili lažne.¹⁵

Kontekst traganja za istinom, kao jedna od okosnica romana *Ime ruže*, rastvara se u opoziciji objektivne i posredovane istine, uvodeći pojam metafore kao sredstva posredovanja koncepata realnosti i nagovještavajući perspektivu metafore kao spoznajnoga instrumenta pridavanja smisla apstraktnim konceptima uz naglašavanje uloge tijela u spoznajnom procesu i formuliranju predodžbe stvarnosti.

¹⁵ John Searle navodi primjer novčanice kako bi opisao moment istinitosti kao društveno uvjetovanu kategoriju. Novčanica je zapravo komad papira, odnosno splet celuloznih vlakana obilježenih određenim bojama i uzorcima. Unatoč trivijalnosti kemijskih i fizičkih obilježja, njezino je značenje u ljudskom društvu važno. Ukoliko sami pokušamo proizvesti nešto posve nalik novčanici, pa makar se to nešto izgledom potpuno podudaralo s njom, to ipak ne bi bio novac. Dakle, što određenu novčanicu čini novcem, što joj daje kredibilitet? Riječ je o društvenom dogovoru; nešto možemo nazvati novcem jedino ako je društveno i institucionalno prihvaćeno kao novac (Searle, 1998, 117). Dakle, postoji određeno institucionalno i društveno mjerilo kategorije istinitosti kojemu prilagođavamo svoju vizuru realnosti i odnosa koji je definiraju. To mjerilo prihvaćamo kao objektivno i bezuvjetno primjerujući mu zatim vlastite obrasce ponašanja, pa i cjelokupan sustav vrijednosti.

IZVORI

Eco, Umberto (1989) *Ime ruže*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb

LITERATURA

Colm Hogan, Patrick (2003) *Cognitive Science, Literature, and the Arts – A Guide for Humanists*, Routledge, New York i London

Čale-Knežević, Morana (1993) *Demiurg nad tuđim djelom: intertekstualnost u romanima Umberta Eca*, Hrvatsko filološko društvo, Zagreb

Damasio, Antonio (1994) *Descartes' Error – Emotion, Reason, and the Human Brain*, Penguin Books, New York

Eco, Umberto (2005) *Šest šetnji pripovjednim šumama*, Algoritam, Zagreb

Emmot, Catherine (2002) *"Split selves" in fiction and in medical "life stories": Cognitive linguistic theory and narrative practice*. U: Semino, Elena i Culpeper, Jonathan (ur.) *Cognitive Stylistics: Language and cognition in text analysis*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam

Fauconnier, Gilles i Turner, Mark (2002) *The Way we Think – Conceptual Blending and Mind's Hidden Complexities*, Basic Books, New York

Foucault, Michael (1984) *Histoire de la sexualité 2, L'usage des Plaisirs*, Gallimard, Paris

Freud, Sigmund (1988) *Nelagodnost u kulturi*, Rad, Beograd

Frith, Chris (2007) *Making up the Mind – How the Brain Creates our Mental World*, Blackwell Publishing, Malden

Gibbs, Raymond W. (2005) *Embodiment and Cognitive Science*, Cambridge University Press, New York

Johnson, Mark (1987) *The Body in the Mind – The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, The University of Chicago Press, Chicago and London

Lakoff, George i Johnson, Mark (1980) *Metaphors we live by*, University of Chicago Press, Chicago and London

Searle, John R. (1998) *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*; Basic Books, New York

Searle, John R. (1995) *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York

SUMMARY

Danijela Marot Kiš

Body, Mind and Forbidden Truths: Cognitive Perspective of Umberto Eco's Novel *The Name of the Rose*

Reflections of the myth of objectivism and cognitive theory premises in Umberto Eco's novel *The Name of the Rose* are analysed considering the understanding of mind-body corelation in cognitive mental processes. The influences of substantial dualism in formation of individual and cultural identification constructs are marked. The praxis of production and dissemination of universal truths are researched involving objectivist, empirical and cognitive approach. Function of metaphor as truth mediation instrument is explored.

Key words: *body, mind, metaphor, objectivism, empiricism, cognitive science, truth, identification, dualism*