

*Ljubezenske bolečine: polje metafore**

Skoz ogledalo

Morda se zdi paradoksalno, da diskurz ljubezenskega razmerja iščemo v mejnih estetikah. Nenavadno, da – namesto da bi osvetlili neposredni jezik običajne idealizacije ljubljene objekta – analiziramo boleča ali ekstatična stanja, v katerih se objekt izmika. Takšne izbire ne narekuje samo dejstvo, da je bila ljubezenska ujetost v literarnih pripovedih pogosteje obravnavana. Zahtevata jo predvsem dve ugotovitvi.

Prva, psihoanalitična ugotovitev zatrjuje, da ljubezenska izkušnja temelji na *narcizmu*, na z njim povezani praznini, navideznosti in nemogočnosti, ki so podlaga vsake *idealizacije*, kakršna je na enak način in kot njen bistven del zaobsežena v ljubezni. Še več: kadar družbeni konsenz *neznatno* ali *sploh ne* spodbuja takšne idealizirajoče možnosti; to lahko opazimo v današnjem času (religiozna in moralna kriza sta samo eden od vidikov tega pojava), takrat se v ljubezenskem idealizmu všeta derealizacija pokaže v vsej svoji silovitosti.

Kot drugo pa v govorici transpozicija te idealizacije kar se le da blizu izvirne potlačitve, kakršno predstavlja ljubezenska izkušnja, implicira, da pisanje in pisec govorico v prvi vrsti ustoličita ravno kot najljubši objekt: prostor ekscesa in absurda, ekstaze in smrti. Poimenovanje ljubezni, ki daje večji poudarek izjavljanju, ne pa izjavi ("*Govoriti moram* kar se le da blizu tistemu, kar živim z drugim"), neizogibno mobilizira, ne narcisoidnega *postavljanja*, ampak narcisoidno *ekonomijo*. Ljubezenska beseda, pri kateri bomo naleteli na metaforično negotovost in zgoščenost, razkriva stalnost takšne narcisoidne ekonomije in to tudi v "bežni" ljubezenski izkušnji, ki si ne upa izreči se drugače kakor na površini, ki se ne spušča v iskanje svoje logike tostran ogledala, kjer zaljubljeni eden drugega fascinirajo. Prav pisanje, ki pomeni izgovarjanje boleče, a hkrati sestavne resnice ljubezni, nas privlači. Beremo ga med intervali lastnih ljubezni, takrat ko lahko prenesemo ne toliko površinsko, ampak bistvo zadevajoče videnje ljubezni: videnje, ki ga ne moremo vedno izmenjati s partnerjem, o katerem pa pričajo naše sanje, trenutki tesnobe in trenutki užitka.

O referentu in o subjektu metafore

Metafora – v splošnem pomenu *prenosa pomena* – imenujemo tisto ekonomijo, ki v jeziku deluje takrat, ko se meje med subjektom in objektom izjavljanja zabrišejo.

* Francoska beseda za bolečine, muke, maux, je homofoni izraza za besede, mots; naslov torej hkrati z ljubezenskimi bolečinami evocira tudi besede ljubezni (op. prev. – z zvezdico označene opombe so prevajalske).

Takoj je moč zaslutiti, da je eden od namenov pričujoče študije teorijo metafore izpeljati iz določenih specifičnih določil položaja subjekta izjavljanja. Naše razumevanje metaforike ni niti filozofsko zavračanje metafore niti širjenje (simetrično nasprotje) njenega učinkovanja na vsakršno govorno dejanje, ampak zahteva teoretično distanco, ki pa je tudi sama drugačna od distance spekulativne filozofije. Sklicuje se na dvoumno, ljubezensko, analitičnemu transferju lastno distanco in se pri tem opira na sodobne analize (semantične, sintaktične, diskurzivne) metaforičnega dejanja¹. Vendar razumljivost te širše vzete metaforike iščemo v ljubezenski ekonomiji subjekta izjavljanja, ki z metaforami izraža kompleksno dejanje identifikacije (narcisizem *in* idealizacijo).

"Metaforičnost obstaja samo znotraj meja metafizike", trdi Heidegger². V polju same metafizike ta trditev nespodbitno velja in ustreza metaforiki filozofskega diskurza, ki se je lahko obdržal prav zaradi izključitve metafore³. Kljub temu bomo v tej razpravi povzeli nekaj točk, ki so bistvenega pomena za naš predmet.

Znano je, da se od Platona naprej (cf. *Gorgias*, a tudi *Faidros*) filozofija vztrajno trudi vzpostaviti razmejitve med filozofijo in retoriko in to je dejansko pogoj za njen obstoj.

Eidos, omoiosis, analogia

Vemo, da je problematika *podobnosti*, tistega, kar "ustvarja podobo", poglavitni predmet celotnega platonističnega mišljenja. Od Heideggra naprej je bilo pogosto izpostavljeno, kako se svetloba, "vidno" in "podoba" skrivajo v "ideji" in prek leksikalizirane metafore, *eidos*, utemeljujejo mišljenje samo. Toda tu bomo iz tega za *idejo* konstitutivnega sklopa podob izločili del, ki ga zavzema podobnost – nanjo se opira metafora. "*It is the east, and Juliet is the sun,*" pravi Romeo Juliji, kajti zanj sta Julija in sonce enako bleščeča, podobna sta si po svoji bleščavi. *Omoioima, atos*: Platon ta termin uporablja, ko v *Faidru* razpravlja o ljubezni in postavi trditev, da zaljubljena duša ugleda *omoioima*, posnetek nebeških stvari v tistih tozemeljskih stvareh, ki so jim *podobne* in ki prav zato zbujejo njeno zaljubljenost oziroma jo spravljajo iz tira. Zaljubljeni smo v nekaj, kar je podobno nekemu idealu, ki je zunaj našega dosega, a je prisoten v našem spominu: celoten premik, ki ga opravi metaforični prenos, je že vsebovan v tem razmerju *omoiosis*, ki ima to prednost, da že od samih začetkov grškega mišljenja vzpostavlja skrito povezavo med ljubeznijo ter upodabljanjem, podob-

¹ I.-A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, 1936; M. Black *Models and Metaphors*, 1962; R. Jakobson, "Deux aspects du langage et deux types d'aphasie", v *Essais de linguistique*, Minuit, I. zvezek, 1965; "La Métaphore", v *Langages*, št. 54, Larousse, 1979.

² *Der Satz von Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, str. 77-90.

³ Naravnost sijajna je razprava, ki jo Paul Ricoeur posveča tako temu problemu kot metafizično-metaforični dekonstrukciji in ki je svoje nadaljevanje našla v delu J. Derridaja. Cf. *La Métaphore vive*, Seuil, 1975, str. 356.

nostjo in istovrstnostjo. Grška ontologija bo ta premik zakopala, znova pa ga bomo – skupaj z isto platonistično terminologijo – našli v Evangelijih, ki o *omoioima* govorijo, kadar premišljujejo odnose med Božjimi imeni ali pa odnose med Bogom in njegovimi stvaritvami (Pavel, Rim., 6, 5). V nasprotju s tem se bo srednjeveška teologija – v svoji podvrženosti prizadevanju, da bi mišljenju napravila dostopno tisto osupljivost, ki je lastna ljubezenski *omoiosis* ter metafori – z odvrčanjem od ljubezenske metaforike Evangelijev zanimala za Aristotelov pojem *analogia*. Aristotel torej zavzema poglavitno mesto v "ontologizaciji metafore", kakršno predstavlja izoblikovanje filozofske kategorije *analogije*. V razpetosti med ontologijo in teologijo si Aristotelovo mišljenje neprestano prizadeva za njuno uskladitvijo, ki – nemogoča, kot je – dokončno izniči njegove ontološke cilje¹. Eden izmed pokazateljev takšnega konflikta je prizadevanje za oblikovanje enopomenskega filozofskega jezika, ki bi se odtegnil vsakršni poetičnosti, a bi bil vendarle dojemljiv za določene pomembnejše poetične učinke.

Potem ko je Aristotel iz polja filozofije tako izločil metaforično dvoumnost, si ni nič manj prizadeval, da bi znotraj istega polja izbojeval "prostorček dvoumnosti"². Po eni strani mu je to uspelo s postopnim zmanjševanjem preciznosti predikacijske funkcije (predikacijsko kopulo je moč razumeti kot *biti imenovan*: "Sokrat je <imenovan> človek," in tudi kot *biti v*: "Sokrat je glasbenik," kjer je "glasbenik" substancialna akcidenca). Po drugi strani – in to je bistveno – pa Aristotel začne govoriti o *analogiji* (v drugačnem pomenu od tistega, ki ga temu terminu pripisuje, ko ga obravnava kot enega izmed primerov metafore), ko obravnava aporijo o "raznovrstnih razumevanjih biti". Biti obstaja, vendar jo je moč imenovati na razne načine. Je ta dva postulata moč še kako drugače uskladiti kot z *analogijo*? Aristotel, ki je od drugih filozofij podedoval platonistično teologijo Eno-Biti (*l'être-Un*), je prisiljen svoj kategorični diskurz o fizičnem svetu in o raznolikosti njegovih kategoričnih razumevanj uskladiti s tem *pros hen, ad unum*. Božanska *ousia* je neprestano všteta v kategorični enotnosti biti. Prav o tem bo govorila *Metafizika*, ki bo uvedla termin analogije: "Vzroki vseh stvari so po analogiji enaki," in še "Poleg tega imamo vzroke substanc lahko za vzroke vseh stvari."³ Mišljenju dostopno, ontološko, se opira na mišljenju nedostopno teološko, ki pa – četudi je mišljenju nedostopno in morda prav zato – določa strukturo raziskovanja. *Analogija*, ki je bila uvedena na tak način, je najprej *proporcionalna*, torej matematična analogija, šele nato se izkaže kot *atributivna* analogija⁴. Po prelomu s *poetiko* Aristotel prevzame *določeno* metaforiko, to pa v imenu drugega, ne več metaforičnega, ampak

¹ Kot je pokazal J. Vuillemin, *De la logique à la théologie*, cinq études sur Aristote, Flammarion, 1967.

² P. Ricoeur, *op. cit.*, str. 344.

³ *Metafizika*, I, 5, 1071 a 33-35.

⁴ Cf. J. Vuillemin, *De la logique à la théologie*, Flammarion, 1967, str. 22.

transcendentalnega diskurza: analogija je v njegovem raziskovanju priča tega *pros hen, ad unum*. In počakati bo treba na ves postkantovski razvoj pozitivistične logike, da bi lahko s Carnapom in Russelom definirali predikat kot pripadnost nekega elementa določeni kategoriji in tako problem *atribucije* izločili iz orbite, ki jo zarisuje *analogija*. Spotoma so se pri tem izgubili drugi pomeni predikacijske kopule, predvsem njena funkcija, da označuje delujočo bit in prav s tem zastavlja vprašanje o samem dejanju izjavljanja. Pri Aristotelu je imelo filozofsko prevzetje analogije to prednost, da je odpiralo vprašanje *biti* kot dejanja in hkrati – četudi le implicitno – zastavljalo problem *dejanja poimenovanja*. Sicer pa določene Aristotelove formulacije to dovolj jasno povedo: metafora "pomeni delujoče stvari" (*Retorika*, III, II, 1411, b, 24-25); "posnemamo lahko tako, da vseskoz sami pripovedujemo ... ali tako, da vse osebe nastopajo in neposredno delujejo (*energouantas*)" (*Poetika*, 1448 a 24); "Tragedija posnema dejanje." (*Poetika*, 1450 a)

Te prednosti ne smemo pozabiti, ne smemo je pogrezniti v običajen logični premik, ki se dogodi pri predikaciji ali pa pri predikaciji kot premiku. Ta dinamika nas bo poučila o pomenu druge, prave, poetične metafore. Tu naj poudarimo samo to, da mišljenje mora sprejeti – četudi filozofsko – analogijo, če hoče zasnovati onto-teološko (termin je Heideggrov) raziskovanje (in ne znanost), ki se navezuje na *Eno-bit* (*l'être Un*) in na *dejanje*.

Po drugi strani bo srednjeveška teologija, ki se bo oddaljila od poetične metaforike biblijskega diskurza, s Tomažem Akvinskim zagovarjala *analogia entis*. Najprej bo postavila razliko med *analogijo proportio* (ki se nanaša na določen razmik in na strogo opredeljeno razmerje, *determinata habitudo*, med termini) in med *analogijo proportionalitas*, ki pomeni zgolj podobnost razmerij (na primer 6 je za 3 tisto, kar je 4 za 2). A Tomaž Akvinski je tudi *kavzalnost* samo razglasil za *analogijo*, da bi lahko brez vpeljevanja zunanjega principa premišljeval odnos med neskončnim Bogom in končnimi stvaritvami. Tisto, kar je bilo pomensko razmerje (stvaritev po analogiji z Bogom), postane *eficiencia*: Boga po njegovih stvaritvah lahko imenujemo samo glede na razmerje, kakršno ima stvaritev do Boga, do njegovega principa in vzroka, ki v vsem svojem sijaju obstajata že pred vsemi dovršenimi oblikami obstoječih stvari¹. Analogija, ki je tako povzdignjena na nivo vzroka, dejansko spodrine čisto poetično metaforo; a kot ugotavlja Ricoeur², jo obenem tudi prikrito vključuje, saj pri primerjavi dveh analognih smislov (na primer: če z "moder" označimo tako nekega človeka kot Boga) Tomaž Akvinski ugotavlja, da ima *nominis significatio* (ki je lastna "modremu človeku" in po analogiji pripisana Bogu) v *res significata* (Bog) neki presežek smisla, ki ga ni mogoče zaobjeti ... Ta presežek smisla (*res significata* je bogatejša kot *nominis significatio*), ki tu izhaja iz *novega predikacijskega premika*, je

¹ *Somme théologique*, Ia, qu. 13, art. 5.

² *Op. cit.*, str. 356.

v resnici metaforični učinek, kakršen je specifičen za poezijo in ki ga je logicizem Tomaža Akvinskega skušal zaobjeti v *analogia entis*.

Zadnja Ricoeurjeva opazka glede filozofske zgodovine metafore nas bo spet približala našemu predmetu. Določeno pojmovanje metafore, ki tudi samo izhaja iz poenostavljajoče metafizične interpretacije in s katerim se, poleg tega, mnogi ne strinjajo, je v resnici zelo pripravno, če hočemo to figuro omejiti na polje metafizike. Gre za interpretacijo, ki v njej vidi zgolj zdrs med *pravim* in *prenesenim*, *izvornim* in *drugotnim*, *živim* in *neživim* itd.: vse to so pravzaprav metafizična razločevanja, ki so utemeljena samo znotraj naivne teorije metafore, v kateri gospoduje *beseda* in ki ni dojemljiva za njeno sintaktično in diskurzivno razraščanje. Delo I. A. Richardsa, Maxa Blacka in, na neki drugi ravni, E. Benvenista, R. Jakobsona ter sodobnih semantikov, ki kot njihovi nasledniki metaforo umeščajo v *stavek* in v *diskurz*, razvija določeno potencialnost, ki jo je vsebovala aristotelovska interpretacija metafore. *Kurion* ("običajno" ime) ali *idion* (ki ga prevajamo z "lasten") označujeta zgolj *izhodiščni termin* metaforičnega premika in pri grškem filozofu očitno nista imela pomena nečesa "lastnega", izvornega, prvobitnega (*etumon*). Današnja teorija metafore izpostavlja medsebojno delovanje dveh *nehierarhiziranih semantičnih polj* in dveh, prav tako nehierarhiziranih, referenčnih področij, v svojih analizah pa pri tem daje prednost tako stavčnemu ali diskurzivnemu kontekstu metaforičnega premika kot tudi izjavljanju kot referenčnemu in intersubjektivnemu dejanju.

"Biti kot" ali "brez-biti" (*désêtre*)^{*}

Metaforika se nam potemtakem kaže kot izjavljanje ne samo delujoče Eno-Biti, ampak še prej ali celo v nasprotju s tem kot razglašanje negotovosti reference. *Biti kot* ne pomeni samo *biti* in *ne-bit*, ampak tudi stremljenje k *brezbiti* (*désêtre*), kar naj kot edino možno "bit" ne bi uveljavilo neke ontologije oziroma nečesa diskurzu zunanjega, ampak nujnost diskurza samega. "Kot" iz metaforičnega transferja hkrati sprejema ter spodmika to nujnost, in s tem ko problematizira verjetnost identitete znakov, pod vprašaj postavlja tudi samo verjetnost reference. Biti? – *Brezbiti*.

P. Ricoeur v sijajni študiji govori o "ontološki vehemenci", značilni za semantične cilje te delujoče metafore, v kateri je že vsebovana slutnja neznanega, ki ga bo kasneje zaobjel koncept. Tu se bomo z njim razšli. Njegova interpretacija dokončno ontologizira metaforo, četudi je tako odločno rehabilitiral njen možni, vendar ne absolutni, onto-teološki domet. Ricoeur z izjavo, da metafora naznanja neko novo referenco, ki jo bo treba imenovati, metaforično dinamiko zapre v spekulativno filozofijo, ki jo – kot

^{*} Skovanka "*désêtre*" pomeni nekakšno notranjo negacijo, umanjkanje biti, s svojo zvočno podobo pa evocira tudi besedo "*désert*" - puščava, zapuščeno območje, ki se v izbranem prevodu izgubi (op. prev.).

¹ Op. cit., str. 379.

sam izrecno prizna – načrtuje, ki bo podrejena Eno-Biti in jo bo moč primerjati z operacijo, kakršno smo skupaj z njim razkrili pri Aristotelu in pri Tomažu Akvinskem.

Ali vendar obstaja kakšna druga možnost pojmovanja metaforike, ki je ne bi poenostavljala, samo da bi jo lahko podredila prav tako poenostavljeni metafiziki, in ki njenih učinkov ne bi opisovala kot "slutnje koncepta" v okviru spekulativne filozofije? Menimo, da obstaja. Metaforična dinamika po našem razumevanju ne temelji na imenovanju neke reference, ki bi bila nujno bit, ampak na razmerju, ki ga ima v dejanju izjavljanja govoreči subjekt z Drugim. Z analitične pozicije se nam namreč prav izjavljanje kaže kot edini temelj smisla in pomena diskurza.

Tu nam ne gre samo za enostavno zamenjavo perspektive: gre nam za postavitev notranjega temelja, "stanja duha" ali diskurza namesto zunanega temelja, kakršen je referent. *Subjekt* ni zgolj neka notranjost nasproti referenčni zunanosti.

Subjektivna struktura, ki jo razumemo kot specifičen izraz odnosa med govorečim subjektom in Drugim, določa samo pozicijo realnosti, njen obstoj ali ne-obstoj, njeno spodmaknjenje ali hipostazo. S tega vidika se nam ontologija kaže kot podrejena označevalni strukturi, na kateri sloni določen subjekt pri svojem transferju na Drugega.

Opomnili smo že, da je poslednji nosilec aristotelovske metafore delujoča bit. Poetična, a tudi kategorična metafora samo "vračata gibljivost in življenje"; in "dejanje je premik", vztrajno zatrjuje Aristotel. Toda zaradi težav, na katere naleti ontologija, ko skuša definirati "zmožnost" in "dejanje", bomo tvegali trditve: "delujoča bit" obstaja samo za subjekt, ki je v simbolnem *kontaktu*, torej v nekem premiku, v *transferju* z drugim. Delujoča bit se pojavlja v subjektivni izkušnji in še bolj v tistem vrhuncu destabilizirajoče-in-stabilizirajoče identifikacije, kakršno dvema subjektoma predstavlja ljubezen. Tako kot spolnega akta tudi dejanja zunaj ljubezni ni, kajti prav silovitost, ki je sestavni element njenega polja, omaje subjektovo označevalno strukturo, skupaj z njegovimi goni in ideali. S tem in s preoblikovanjem subjekta – v ljubezenski izkušnji subjekt vstopa v proces – se izvrši preoblikovanje njegove biti in biti nasploh, lahko bi rekli njun razcvet in razrast. Odslej je govoreča subjektivnost tista, ki nam namesto fizike zastavlja ključno epistemološko vprašanje: kaj je gibljivost, kaj je inovacija? "Kaj je" tu pomeni: kako ju povedati? Ljubezenska izkušnja kot dinamika subjektivne in diskurzivne krize ter obnove in jezikoslovje, metaforika – njen korelat – so s tega vidika očitno v središču bistveno pomembne diskusije.

Enopomenskost znakov preide v dvoumnost in se razgradi v bolj ali manj nedoločljivo konotacijo takrat, ko subjekt izjavljanja v transfernem razmerju (v ljubezenskem razmerju) do drugega enako operacijo identifikacije, transferja, prenese tudi na govorne enote: na znake. Nesporen referenčni učinek te operacije, ki se kaže v podvoumljanju reference, nam ne bi smel prikriti subjektivnega temelja operacije. Označevalna enota ("znak") se odpre vse do svojih nagonskih in čutnih komponent (kakor pri sinestetični metafori), medtem ko se sam subjekt v stanju ljubezenskega transferja vname od idealiziranega občutja.

Če sprejmemo takšno interpretacijo, lahko razumemo, zakaj je pri Platonu filozofsko razmišljanje o metafori zasedrano v razmišljanju o ljubezni in o usmeritvi, ki jo

mora glede nanjo zavzeti filozofski diskurz: Platon stremi za tem, da bi z onto-teologijo obvladovali tako *ljubezen* kot *metaforo*. Razumemo tudi, zakaj je bil edino teološki diskurz, ki se je ukvarjal z Enim in z odnosom govorečega subjekta do njega – se pravi z vero, prisiljen postaviti se vzporedno ob *metaforo*, in sicer z določitvijo meje – v okviru poetičnega polja ter zunaj njega – teorije *analogije*. Ko navsezadnje teologija izgubi svoje bistvo in ko z Descartesom Drugemu vztrajno pripisuje položaj *causa sive rationem*, samo da ji ne bi bilo treba prave utemeljitve razuma iskati drugje kot v sposobnosti razsojanja, ne pa več v analogiji, ki – četudi se je ohranila – izgublja svojo funkcijo, takrat smo priče dvojni izključitvi. Porajajoči se racionalizem z enim samim zamahom odstrani *analogijo*, to brazgotino, ki jo je znotraj področja onto-teologije pustila metaforika, ter njen korelat, ki ga je predstavljal *Ego affectus est*: zaljubljeni subjekt. Da bi lahko nastopila *sposobnost razsojanja* ter *Ego cogito*.

Psihoanaliza: poezija in zgodovina

S psihonalitične pozicije je mogoče ugotoviti resnično preobrazbo zahodnjaškega diskurza, pri kateri je v igri metafora, posledice pa nosi zaljubljeni subjekt; tako zaznamuje prostor, ki mu v zgodovini in med tipi interpretativnih diskurzov lahko pripade samo škandalozna narava. Četudi deluje v skladu z istimi ljubezenskimi okoliščinami, ki v poetičnem diskurzu urejajo produkcijo metaforike, psihoanaliza do njega vendarle ohranja določeno distanco, saj ga izpostavi kot nekaj, kar izhaja iz spoznanja. Ali to pomeni, da ga izpostavi kot koncept? Če bi to držalo, se ne bi po ničemer razlikovala od spekulativne filozofije in od onto-teologije. Prej bi lahko rekli, da sorodnost s spekulativno filozofijo podrobno analizira. Pa ne tako, da bi v vsakem konceptu brskala za metaforo ali zatrjevala, da je vsak znak pozabljena metafora, ki jo moramo razkriti in s tem razkrojiti njegov idealizirajoči konceptualni primež. To doseže z vztrajanjem pri *tipologiji diskurzov* (na primer "poetično" ni "filozofsko", ki ni "analitično"). In tako, da si določi poseben položaj, ki je po eni strani proizvajanje metafor (kakor v stanju zaljubljenosti ali v poeziji), po drugi strani *začasna* interpretacija. Prav *začasnost* ("to v tem trenutku pomeni naslednje") v analitično interpretacijo uvaja *trajanje* namesto *absoluta*. Psihoanaliza je najbolj interioriziran moment zahodnjaškega historicizma. Ta začasnost uvaja tudi *naključnost* subjektivnega srečanja v dinamiko transferja. Dejstvo, da me pretresenost od ljubezni pripravi h govorenju in da je v tem govorenju lahko neka zgodba, pomeni, da ne obstaja neki naši ljubezni in našemu diskurzu zunanji absolut. V tvoji realni zgodbi ni nič bolj kot v kateremkoli človeku vsebovana referenca pomena našega diskurza. Ko si zaljubljen, obstaja neki pulzirajoč, strasten, edinstven smisel, ki pa obstaja samo tu in zdaj in ki je morda v neki drugi povezavi popolnoma nesmiseln. Ljubezen in z njo metaforika sta se prvič izmaknili oblastni nadvladi neizogibno božanske ali po božansko čaščene *Res externa*. Tako deontologizirani ali – v skrajnem primeru – razčlovečeni ljubezen in metaforika sta odslej usoda govornice, ki je razvila vsa svoja sredstva. Sam subjekt

je samo subjekt: začasna akcidenca, na različne načine obnovljiva znotraj edine *neskončnosti*, v kateri lahko razvijemo naše ljubezni, torej znotraj neskončnosti označevalca. *Ljubezen, o njej se govori, in to je vse, nič drugega*: pesniki so to od nekdaj vedeli.

Ljubezenski stili se bodo odslej pred našimi očmi razprostrli kot raznolike zgodovinske uresničitve za ljubezenska stanja bistvene metaforike: kot stilistične različice tistega *zdravljenja*, drugega imena za *življenje*, ki ga zahodnjaški subjekt prek svojih ljubezenskih načinov ravnanja, vraščenih v odslej uradno sprejete ljubezenske kode, prestaja že dva tisoč let.

Za tipologijo transferjev smisla

S pomočjo dvorne retorike si bomo lahko ogledali, kako metafora hkrati nastopa kot klic, pesem in neizgovorjeno, skrivnost, ki visi tako nad imenom Dame kot nad samim smislom sporočila najskrajnejših, najbolj hermetičnih tekstov. *Radostnost*, apoteoza užitka v ljubezni, pri tem ni nič drugega kot trubadurjeva zanesenost in samoizgorevanje znakov.

Prek zapoznele mistične krize 17. stoletja bomo lahko v delu Jeanne Guyon odkrili, kako v ljubezenski metaforiki, ki je podrejena gospodujoči poziciji idealiziranega ter strogega zunaj-diskurzivnega absoluta, kakršen je bil za Gospo Guyon Bog, ideal "čiste-ljubezni" zajezi kipenje metafor in privede bodisi do njihove banalizacije bodisi do tišine.

Razvnetost romantične, še bolj pa Beaudelairove metaforike, nam bo pokazala, kako v ljubezni, ki jo vsak na svoji strani zamejmeta propadajoči objekt ("mrhovina") ter božanski ideal ("Bog je sramota, donosna sramota," *Fusées*), metafora – kakor bi s tem skušala zbrisati vsakršno referenco – postane antiitetična in navsezadnje preide v sinestezijo, kot bi skušala Besedo odpreti strasti samega telesa kot takega.

Nam bližji, a še vedno tako tuji Mallarmé je melanholijo ljubezenske nemoči poimenoval z bolj prikritim imenom kakor Nerval¹. V svoji naklonjenosti nsprotnemu spolu je kakor čipko (saj so znaki ves čas tako močno eliptični, luknjasti) zarisoval problematično zaljubljanje, ki pa se vendar vedno znova ponavlja in navsezadnje ostane nerazrešeno, ker identificirajoče lastništvo nasprotnega spola ni možno. Govorica takšne očiščene ljubezni, ki jo opeva kakor "zvenečo ničevost", ni toliko metafora kakor elipsa: skrajna oblika zgotovitve na robu afazije.

Ljubezenska *fantazma* stendhalovskega egoista nam bo razkrila, kako – tudi zaradi ironije in neuspeha – moderna ljubezen postane politična zadeva oziroma diplomatska zvijača. "Kristalizacija" je ob tem vendarle težaven preskus, ki se opira na neko idealno podobo: mrtve in obenem priležniške matere. Metafora pri tem zdrzne v metonimijo nemogočega prizadevanja, to ljubezensko zalezovanje pa se samo opira na verovanje,

¹ Cf. *Notre religion le semblant*, str. 166–170.

da ideal – metafora – obstaja. Z njegovo interpretacijo vstopamo v dobo psihologije.

Nazadnje nam bo kratko besedilo Georges-a Batailla *Moja mati* razkrilo, kako se v trenutku, ko erotizem preneha biti javna tajnost ljubezenske izkušnje in ko se odkrito pokaže v vsej svoji obsceni ter kruti goloti, ljubezenski diskurz ne izraža več z metaforami, ampak z vrzelasto *pripovedjo* na eni strani ter z *razglabljanjem* na drugi strani. Kakor da o želji ne bi smelo biti povedano vse, da bi se ljubezen, se pravi določena idealizacija drugega, lahko ohranila in bi lahko pogojevala tisto semantično napihnjenost, kakršno predstavlja metafora v ožjem pomenu besede (pa naj gre za romantično ali nadrealistično metaforo). Mar to pomeni, da smo pri pornografiji prikrajšani za metaforiko? Morda nam res prizanese z metaforo *stricto sensu*, ne pa s transferjem smisla. Priznanje želje v govorici odpre polje pripovedi: čudovito izvršitev te transformacije lahko opazujemo, ko poetični *Roman de la Rose* Guillaume-a de Lorrisa postane narativni *Roman de la Rose* Jeana de Meunga: v tisti dobi velike drznosti v zvezi s spolnostjo še niso bile dovoljene, vendar pa nam v drugem delu silovitost ljubezenske situacije ni prihranjena; to dejstvo je poleg tega, da je šokiralo feministke tistega časa, metaforiko prvega dela spremenilo v didaktično alegoriko drugega dela. Obsceno priznanje jedra ljubezni, ki ga zavzema incest, pri Bataillu kakor skoz povečevalno steklo sproži pripoved, sestavljeno iz zastankov in svobodnih asociacij: klasična in obenem raztreščena naracija.

Pri takem načinu gledanja se nam literatura kaže kot privilegirani prostor, kjer se smisel vzpostavlja in ruši, izginja prav takrat, ko se morda zdi, da se obnavlja. Takšen je učinek metafore. Na enak način se literarna izkušnja razkriva kot po svojem bistvu ljubezenska izkušnja, ki destabilizira isto prek njegove identifikacije z drugim. Kot tekunica teologiji, ki je prav na tem področju ljubezen utrdila v vero in tako v ljubezni vsebovan kritični moment podredila absolutu, je literatura danes hkrati izvor "mistične" obnove (saj ustvarja nova območja ljubezni) in notranja negacija teologije, saj je edina vera, ki jo literatura posreduje, prepričanost – vendar še kako boleča prepričanost – o lastnem uspehu kot o vrhovni avtoriteti. V zaljubljenosti v svoje lastne proizvode in pod praznim nebom se nismo otresli estetske religije. Kot religija imaginarnega, religija Jaza, Narcisa, je estetska religija bolj žilava, kot si je predstavljal Hegel. Ko je hotel po svoje obračunati s teologijo, je verjetno pozabil, da bi moral pri tem računati na naše ljubezni, za katere se je teologija, ki je bila v nasprotju z njim bolj zvita, znala pobrigati. Odtlej nas je vera zapustila, še vedno pa smo zaljubljeni, polni domišljije, jastva, narcisistični in ostajamo verniki zadnje religije – estetike. Vsi smo subjekti metafore.

Prevedla Suzana Koncut

Ljubezenske bolečine: polje metafore (Maux d'amour: le champ de la métaphore) je prevod poglavja iz dela *Histoires d'amour* (Ljubezenske zgodbe), Denoël, Pariz 1983.