

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4,565—576
 UDK: 111.8: 81'38
 Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

Janez Vodičar

Živa metafora kot možna pot do transcendence

Povzetek: Postmoderna misel ruši velike pripovedi in razgrajuje velike rešitve, ki so se ponujale v zgodovini. Dejstvo, da ni mogoče postaviti nič trdnega in izvornega, postavlja pod vprašanje samo iskanje resnice. Paul Ricoeur s svojo hermenevtiko daje novo možnost iskanja resnice. Preko metaforične govorice, kakor jo predstavi v delu *Živa metafora*, odpira možnost za spoznanje, ki bi presegalo ujetost v stalno posnemanje in nezmožnost vrednotenja resnice, ob tem pa ohranilo vso ustvarjalnost. Preko t. i. ontološke vehemence postavljamo temelje za novo metafizično pojmovanje človeka, kjer bo prav napetost, ki izhaja iz analize jezika in dekonstrukcije, vir ustvarjalnosti in odprtosti za »biti-kot«. Drugost, ki ga »razbiti *cogito*« odpira v procesu tvorjenja in razumevanja metafore, vodi do molka, iz katerega lahko na novo spregovorimo. Kljub molku, v katerega nas postavlja metaforična pot, smo zmožni slišati in odgovoriti na poziv pričevanja in pričevalca.

Ključne besede: metafora, resnica, drugost, postmoderna, Ricoeur, ontološka vehemence, poetičnost

Abstract: **A Living Metaphor as a Possible Path to Transcendence**

Postmodern thought destroys big narratives and breaks down grand historical solutions. The impossibility of any stable and original thesis leads to the questioning of the search for truth itself. Paul Ricoeur's hermeneutics offers a new opportunity for approaching the truth. The metaphorical language, as presented in his work *Living Metaphor*, appears as the possibility of a cognition that would exceed the reign of constant imitation and the inability to evaluate the truth, while retaining all creativity. Through the so-called ontological vehemence we lay the foundations for a new metaphysical conception of man, where the tension arising from language analysis and deconstruction will be the source of creativity and openness for »being-like«. The otherness that the »broken *cogito*« opens in the process of creating and understanding metaphors leads to a silence out of which we can speak anew. Despite the silence, in which we are led by the metaphorical path, we are still able to hear and respond to the call of witnessing and the witness.

Key words: metaphor, truth, otherness, postmodernity, Paul Ricoeur, ontological vehemence, poeticity

1. Uvod

V postmodernem filozofskem spraševanju je težko priti do jasnega odgovora na kakršnokoli vprašanje. Vsak odgovor je le nova pot k spraševanju in to kroži kakor izgubljena dopisnica, ki nima ne naslovnika ne pošiljatelja, a je bila vržena v komunikacijski sistem brez prepoznanega avtorja, kakor je o tem že razglabljal J. Derrida (1987, 5). V sistemu tako zamišljene komunikacije lahko vse podobe, naj bodo vsakdanje (npr. stvaritve Andyja Warhola) ali visoko metafizične, reproduciramo v neskončnost. Postmoderna iz te možnosti neskončne reprodukcije, ki ga omogoča mehanizem družbenega simulakra, sklepa, da je izginila vsaka možnost za koncept izvornosti. (Kearney 1991, 359) Če kljub težavnosti kakršne koli jasne opredelitve povzamemo skupaj s Kearneyem, lahko trdimo, da postmoderna zavrača subjekt kot središče in izvor pomena; zgodovino kot nekakšno napredovanje proti določenemu koncu; velike univerzalne pripovedi, ki bi imele pretenzijo pomeniti raznolikost z določenim vseobsegajočim pomenom; prav tako zavrača ločitev med t. i. visoko kulturo in ljudsko kulturo (357). Pri tem je naš prvi problem naslednji: brez izvirnega avtorja, zgodbe, zgodovinskega ozadja in kvalitetne lestvice bo težko ocenjevati in izbirati boljše ali slabše odgovore na kakršno koli že vprašanje.

Če si že pustimo, da nas vprašanje zmoti, da kaj prodre v neskončno enakost vsakdana, je to le nova skrivnost, ki ji ne pridemo do dna. Že pojem skrivnosti je vprašljiv, saj bi razrešitev te skrivnostnosti skrivnosti sami pokazala, da ne gre za pravo skrivnost, ampak le za navidezno, namišljeno. Ujeli bi se v lastno zanko in z vsakršnim prizadevanjem vedno bolj potrjevali paradoks našega mišljenja. »Paradoks, škandal in aporija pa niso nič drugega kot žrtvovanje: izpostavitve pojmovnega mišljenja njegovi omejenosti, smrti in končnosti.« (Derrida 2004, 88–89) Nikoli ne moremo priti do konca pomena, izvora in jasnosti, ki bi nam dala zagotovilo, da smo našli pravi odgovor, saj ni niti jasno, kdo je avtor vprašanja. Filozofija, ki naj bi s svojim logosom iskala odgovore na temeljna človekova vprašanja, je obsojena na »belo mitologijo«, ki nosi v sebi tudi smrt filozofije, saj se vedno bolj kaže kot izrabljena metafora. (2011, 160) »Postmoderna mimesis se norčuje iz ideje, da sploh obstaja izvornost, svet, ki je pred vsako mimetičnostjo.« (Kearney 1991, 360) S tem se znajdemo v igri, kjer se niti ne zavedamo, da igramo in ne vemo, kdo postavlja pravila. Vprašanje o pravilni, boljši ali primernejši imaginaciji je neumestno; tako ali tako je vse imaginacija. V tako razumljeni človeški zmožnosti imaginacije je nemogoče govoriti o kakršni koli presežnosti, drugosti, saj že sam pojem vključuje nezmožnost razložitve s strani subjekta, ki bi ga z razumevanjem razveljavil. Kljub potrebi, ki jo čuti vsakdo izmed nas, da bi s svojo mislijo segel ven iz sebe, se presegel, tega nismo zmožni narediti. Z besedami Derridaja nam ostane le, da se s tem sprijaznimo. V postmodernem manifestu je jasno povedano: »Smo paralizirani s performativnostjo in ne moremo zapustiti gledališča. Vsi izhodi so blokirani.« (361)

Na tej podlagi tudi nima smisla govoriti o metafori, saj je vse metaforično. Prav tako ni subjekta, ki bi ustvarjal in presegal sebe z razumevanjem ustvarjalnosti

drugega, ko je vendar vse skupaj ujeto v zrcalno igro večno istega. A tak nihilizem, tak dvom v ustvarjalnost in odprtost subjekta drugemu, presežnemu ima svoje meje.¹ Po besedah Kearneya so te postavljene z etiko, poetiko in hermenevtiko (1991, 362). Prej ali slej v tej igri posnemanja začutimo, da moramo reči: »Tu sem, lahko računaš name!« Prav ta etična zavezanost kliče po ustvarjalnosti, poetiki, »kar pomeni, da smo etični na osvobajajoč način, ki osvobaja naše vizije in vseskozi ostaja budna za druge« (366).

Poskušali bomo pokazati, da odgovorna uporaba domišljajske zmožnosti vodi k subjektu, ki je zmožen spraševanja o tem, kar presega naše izrekanje, ki vodi k drugemu kot resnično Drugemu in (kljub vsej kritičnosti) k sprejetju pričevanja tega drugega (Ricoeur 2009b, 230). Cilj je najti sposoben subjekt, ki bo v postmoderni igri posnemanja zmožni slišati ta glas Drugega (Stiver 2012, 112). Pot bomo iskali preko zmožnosti za ustvarjanje in razumevanje metaforične govornice.

2. Ricoeurjeva hermenevtična pot do metafore

Ricoeurjeva prva filozofska razmišljanja so zaznamovana z raziskovanjem subjekta, ki v luči mladostnega spraševanja ostaja nekakšen idealističen ego (Van Den Hengel 1982, 5). Vendar ga je poglobljeno srečevanje z G. Marcelom (Ricoeur in Marcel 1968, 38), vedno bolj vodilo v dvom o absolutnem subjektu. Z dekonstrukcijo subjekta, ki ga opravi s t. i. filozofi dvoma (Marx, Nietzsche in Freud), vedno bolj ruši Descartesov *cogito* in pojem čiste zavesti ter njene zmožnosti absolutnega spoznanja. Ta zavest, ki naj bi prišla do gotovosti sama v sebi, je vedno že pogojena, naj bo to z družbo, nezavednim ali voljo po moči. Subjekt je vedno omejen in se mora vedno spraševati, kdo sploh je (Van Den Hengel 1982, 7).

Ricoeur priznanja meja lastnega razumevanja in soočanja z njimi ne vzame kot oviro, ampak izziv za umestitev ustvarjalne imaginacije v filozofsko raziskovanje. Ricoeur bi s Kantom rekel, da vse to spraševanje in negotovost da misliti. Ni neposrednega dostopa do zavesti o sebi, sebe razumemo in postavljamo preko že danih pomenov, ki jih moramo interpretirati. Zavest se zaveda in oblikuje preko govornjenja. Jezik je za Ricoeurja pot, po kateri stopamo iz denimo nezavednega pomena, ki ga razumemo in ga lahko uporabljamo za gradnjo zavesti, saj ne razlagamo sanj, ampak pripovedovanje o sanjanem. (1965, 15) Čeprav je jezik najprej sistem znakov, se ne ustavi pri semiotični in strukturalistični analizi tega sistema, ampak išče razumevanje načina uporabe orodij jezikovnega sistema. Diskurz, kakor ga Ricoeur prevzame po Benvenistu, vnese v semiotično funkcijo jezika, ki je utemeljena na znaku, semantično funkcijo, ki temelji na stavku. Prispevek teorije diskurza je moment dogodka v funkciji govornjenja, sporočanja, ki ga strukturna analiza prezre. (Van Den Hengel 1982, 25) Znak, ki je vključen v sistem jezika, je v semiotiki omejen z zakonitostmi strukture, v katere je vpet. V širšem kon-

¹ Podobno nihilistično zasnovano hermenevtiko, ki kar naravnost zahteva slovo od pojma resnice, lahko zasledimo tudi pri Gianniju Vattimu, na katerega meje opozarja Klun (2017, 413).

tekstu govornice – za Ricoeurja je to v prvi vrsti tekst, saj omogoča določeno objektivizacijo – je znak le sredstvo in še zdaleč ne vrh sporočanja. Sporočanje je vedno dogodek prenosa pomena, ki se iz brezčasnosti trenutka umesti v časovno razsežnost pripovedi.

Dogodek, ki s koncem pogovora izgine, se v tekstu oddalji od izvirnega dogodka, a ga prav s tem ohrani za bralca, ki ga spet lahko oživi. Tekst omogoči trojno avtonomijo, najprej v odnosu do avtorjeve namere, nato glede kulturnega oziroma socialnega okolja, v katerem je tekst nastal, in končno glede publike, ki ji je bil tekst namenjen. (Ricoeur 1986, 124–125) Ta trojna avtonomija teksta ne pomeni izgube avtorja. Kar mi sedaj tekst lahko pove, je več, kakor je hotel reči avtor, saj je potreben proces eksegeze, kjer bralec vnaša lastne poglede. Ob branju navadno ne iščemo zgolj pomena, ki ga je hotel sporočiti avtor, ampak predvsem to, o čem govori tekst. (128) Pri tem ne gre za nekakšen relativizem interpretacij, čeprav je vedno možnih več različnih razumevanj teksta. Vedno je možno utemeljevati bolj pravilno ali manj pravilno interpretacijo, kar je spet mogoče preverjati, saj imamo sedaj pred seboj objektivno področje raziskovanja, fikcijo diskurza v tekst. Vsak tekst ima omejitve pri interpretaciji. Tri strukturne poteze, ki jih ima vsak tekst, nam omogočajo objektivno argumentacijo pri iskanju bolj ustrezne argumentacije: kompozicijo, literarno zvrst in stil. (Van Den Hengel 1982, 42–44)

Ricoeurjeva zavezanost hermenevtiki se poleg iskanja ustrezne interpretacije kaže tudi v iskanju širšega polja, kjer posameznik sploh lahko ustvarja nove pomenne. Človek se vedno rodi v nekem določenem okolju, ki ga razume šele z naučenim, podarjenim jezikom. Zato tudi filozofija ni brez virov in predpostavk, ki jih mora upoštevati in se jih v vsakem trenutku tudi zavedati. Pri tem ni zaprta v neko totaliteto samo na sebi.

»Če uporabimo tekst zgolj kot objekt, ki ga lahko razložimo s pomočjo določene metode, samo zato, da bi bili pri interpretaciji objektivni, in bi na tak način določili smisel celotne hermenevtike, je to, kakor da bi tekst obravnavali kot »kadaver dan na avtopsijo« ali pa ravnali, »kakor da bi kdo izrekal pogrebni govor komu, ki je še živ.« (Westphal 2009, 68)

Z odprtostjo novim pomenom presežemo delitev med razlaganjem in razumevanjem, ki jo je uvedel Dilthey (Ricoeur 1986, 185). S paradigmo, da potrebujemo boljšo razlago za boljše razumevanje, hermenevtika preseže ujetost v zgolj subjektivno razumevanje. Čeprav z branjem začnemo pri nekakšnem ugibanju, kaj naj bi nekaj pomenilo, svojega razumevanja na tej točki ne končamo. Za svoje ugibanje preko interpretacije in razlage določenega teksta iščemo veljavnost naše razlage. To poteka denimo preko analize lingvistične strukture, stila, avtorjeve zgodovine in podobno.

»Veljavnost, ki jo Ricoeur skrbno ločuje od verifikacije v duhu pozitivizma, vključuje tehtanje začetnega ugibanja glede na druge možnosti in izbiranje najprimernejše rešitve kot najboljše interpretacije.« (Reynhout 2013, 73)

Šele z dobro razlago lahko bolje razumemo. S tem smo se izognili romantičnemu razumevanju hermenevtike, kjer naj bi se bil bralec sposoben potopiti v zavest pisca.

Prav tako Ricoeur s tem preseže zgolj pozitivistični pristop k tekstu, kjer naj bi bil ta kot nekaj popolnoma objektivnega rešen vsake subjektivnosti tako avtorja kot tudi bralca. Pri razlagi gre za proces izbiranja modela razlage. Tudi pri tej izbiri gre za dialektični proces med razlaganjem in razumevanjem, saj je to odvisno od same znanstvene discipline, problema, ki ga raziskujemo in pristopa, ki ga uporabimo. Hermenevtični krog se tudi tukaj odvija med celoto in njenimi deli ter celoto njihovega raziskovanja, kjer vedno iščemo nov pomen. Celoten proces, ki poteka preko metodološko zaznamovanega razlaganja do nemetodičnega momenta razumevanja, zaznamuje Ricoeurjevo hermenevtiko. V tem kontekstu Ricoeur poudarja, da je končno razumevanje več kakor le seštevek posameznih pomenov. To razumevanje pa mora voditi k prisvojitvi (*appropriation*), saj je šele tako diskurz spet prešel v dogodek in se osvobodil izvorne ujetosti v avtorja ter dosegel spremembo pri bralcu, ki mora biti sposoben, zmožen. V duhu postmodernega pojmovanja interpretacije kot nekakšne igre brez pravil, ostaja vedenje brez prisvojitve, ki ga kdo odkrije, ujeta v ozek svet ega. (Van Den Hengel 1982, 201–202)

3. Delovanje metafore

Kako sposoben subjekt v procesu interpretacije zmore ne le spoznati, ampak si tudi prisvojiti resnico, je mogoče ponazoriti s funkcijo metafore. Medtem ko je tekst nekaj obsežnega, metaforo navadno razumemo z najmanjšim obsegom, z besedo. Pri metaforični uporabi besede pride do spremembe njenega pomena. Če je klasična teorija razumela metaforo zgolj kot besedo, jo mnogi teoretiki danes umeščajo v polje diskurza, ki je nosilec tako dogodka kot tudi pomena določene sporočila. Lahko bi na hitro sklepali, da gre za mešanje pripovedi in metafore, vendar gre za semantičen pristop k razumevanju metaforičnosti. Beseda, ki je v prenesenem pomenu besede uporabljena, prinaša novo možnost razumevanja sveta. Gre za dogodek razumevanja, kar je proces pri vsakem tvorjenju metafore, če ji smemo reči živa metafora.

Ricoeur na začetku razpravljanja uporabi Aristotelovo definicijo iz *Poetike*. »Prispodoba je prenos pomena na neko drugo besedo, in sicer ali od splošnega na neko vrsto ali od neke vrste na splošno ali od ene vrste na drugo vrsto ali po analogiji.« (1982, tč. 1457b). Omejitev na besedo je vodila tudi v nadaljnje pojmovanje, da gre zgolj za olepševanje določenega teksta, še bolj govora, saj se je »prispodoba« (tu bolj ustrezen izraz kakor metafora) veliko bolj povezovala z retoriko kakor na umetnost ali filozofijo. Za Ricoeurja je izhodišče tega zdrsa do zgolj okrasa nekega govora, ki ga je metafora storila v svojem zgodovinskem procesu, posledica njene omejitve zgolj na besedo.²

V razvoju filozofije je prevladala težnja po jasnosti, gotovosti, medtem ko je v retoriki obveljala potreba po olepševanju in prepričljivosti. Ker je Ricoeur prepričan, da je

² »Trditvi, da metafora ničesar ne uči in da služi le okraševanju diskurza, sta se postopoma razvili iz prvotne odločitve, da metaforo obravnavamo kot nenavaden način poimenovanja stvari.« (Ricoeur 2009a, 77).

za osiromašeno vlogo metafore krivo platonsko razumevanje posnemanja, najprej prizame poetično pojmovanje mimesisa pri Aristotelu. (2009a, 66–71) Beseda kot nosilec metafore je tista, ki jo z njeno zlorabo pripelje do »roba«. Na tem »robu« gre res lahko za okrased, ki pa kljub temu prinaša določen nov pomen. Tudi v klasični definiciji je metafora prinašala nov pomen. Že v osnovni definiciji smo videli, da gre za prenos pomena besede, s tem pa nov smisel, ki ga dobi z metaforo izražena trditev. Tako na koncu obdelave t. i. retoričnega pojmovanja metafore Ricoeur ugotovi, da nastane veliko »aporij«, ki jih ne moremo razložiti zgolj z okraskom ali drugačno uporabo besede. Tako si ne moremo predstavljati, da bi za vse imeli natančno določeno besedo in bi jo vsi enako razumeli. Ravno tako v slovarju ne bi mogli opisno razložiti določene besede, saj bi načelo, da za vsako stvar ustreza zgolj ena sama beseda, to preprečevalo. S tem bi bil slovarski nabor besed neobvladljiv in nerazložljiv. Hkrati okras, o katerem govori že Aristotel in ga je uporabljala klasična retorika, nastane zgolj tam, kjer gre za jasen prelom z dobessednostjo, kjer slutimo, da gre za nedobessedno uporabo pojmov. Če bi ostala zgolj v retorični uporabi, kot okrasje, bi bila metafora v vsakem trenutku zamenljiva z ustrežno besedo, ki bi bila zgolj bolj »vulgarna«, če uporabimo izraz iz *Poetike*, in ta zamenjava določeni povedi ne bi prinesla nobenega novega smisla.

Ko Ricoeur hoče nadaljevati pot k ustvarjalni moči metafore, se mora vprašati:

»Ali to pomeni, da je definicija metafore kot prenosa imena napačna? Prej bi rekel, da je samo nominalna, ni pa realna, v smislu, ki jih izrazoma daje Leibniz. S pomočjo nominalne definicije določeno stvar lahko prepoznamo; realna pa kaže, kako se proizvaja.« (103–104)

S tem vztraja, da je nosilec smisla res beseda, vendar s tem še ni razložena njena metaforična vloga. To lahko razložimo le z navezavo na širše okolje, kjer se beseda prepozna kot metafora. Tako lahko o mestu metafore rečemo, da se »njeno mesto v jeziku nahaja med besedami in povedmi« (205).

Kako Ricoeur pride do utemeljitve položaja metafore, ki se navezuje na sodobno teorijo metafore, ki jo najde pri ameriških mislecih, kot so Max Black in Richards?³ Razvije nov pristop s pomočjo obdelave večpomenskih besed (polisemije), katerih pomen je jasen samo v določenem kontekstu. Ob tem polisemije ne smemo preprosto enačiti z metaforo. Pri prvi gre za enakost besede, ki ji lahko točno določimo pomen, lahko ga preberemo v slovarju. Zato semantika tudi pravi, da metaforičnega pomena določene besede ne moremo najti v slovarju. Lahko ga razberemo samo v kontekstu, kjer se določena metafora pojavi.⁴

³ V zborniku o metafori *Kaj je metafora* (1998) je nekaj temeljnih razprav, ki so služile tudi Ricoeurju. Ravno zgoraj omenjena avtorja postavljata izhodišče za sodobno razpravljanje o metafori v literarnih teorijah. Še posebej je na Ricoeurja vplivala trditev, ki jo postavi Black v prispevku z naslovom Metafora: »V nekaterih izmed teh primerov bi bilo bolje reči, da metafora podobnost ustvarja, kot pa, da formula neko že pred tem obstajajočo podobnost.« (101) Še zanimivejša trditev je ugotovitev o neprevedljivosti metafore: »Ustrezna slabost dobessedne parafraze ni v tem, da je lahko mučno obsežna ali dolgočasno eksplicitna (ali da ji manjkajo slogovne odlike); prevod se ji ne posreči biti zato, ker se ji ne posreči dati vpogleda, ki ga daje metafora.« (108)

⁴ »Metaforično izrekanje moramo dejansko obravnavati kot sintagmo, če drži, da je učinek smisla posledica določenega medsebojnega delovanja besed v povedi.« (Ricoeur 2009a, 119)

Tako lahko zaključimo, da metafora poleg mesta, ki ga ima med besedo in stavkom, predvsem prinaša nov pomen, ki ga ni mogoče najti v slovarju, ki pa se navezuje na osnovni pomen besede, ki je uporabljena v metaforični govorici. Čeprav je pomen res navezan na besedo, ki iz njej lastnega smisla pridobi prenesenega, deluje ta preneseni pomen na osnovi povedi, ki končno določi tudi njeno vrednost dobre ali slabe metafore.

4. Pot do možne transcendence v sistemu metaforičnosti

V živem jeziku⁵ vedno nastajajo potrebe po znakih, ki bi izražali nove pomene. Že sam pojav polisemije rešuje težavo za številne pomene, ki jih človek želi izraziti, z uporabo istega koda, če uporabimo Saussurjev termin. Razmerje med jezikom, naborom znakov in živo govorico, ki jemlje iz pomenov in uporablja kodni sistem, ki ga določen jezik daje s svojim znakovnim naborom, je živo. Vsaka uporaba utečenega znaka, besede, besedne zveze, da izrazimo nekaj pomensko novega, že v sebi nakazuje težnjo po udomačitvi, pojasnitvi te nove povedi, kakor je razvidno v primeru polisemije. (188) Prav metafora, ki uporabi utečen znak in ustaljenemu pomenu doda nov pomen, najbolj izrazito kaže na ta proces jezika. Ta proces se ne dogaja v slovarju, ampak v kontekstu sporočanja. »Odvisnost pomena besede od pomena povedi postane še očitnejša, ko prenehamo obravnavati izolirano besedo in se lotimo njenega dejanskega, aktualnega delovanja v diskurzu.« (199) Delovanje živega jezika je tako določeno z besedo, ki prinaša slovarsko določenemu pomenu sprevernjen pomen in s tem sproži nov dogodek pripisovanja pomena, zahtevo po novem razumevanju. Vendar ta dogodek ne bi zaživel, če ne bi kot celota, tu je mišljena fraza, gradil na smislu polaritete metaforično in nemetaforično uporabljene besede. Če ta napetost zbledi, če se metafora zapiše v slovar in jo je mogoče definirati, je ustvarjalna napetost ukinjena. Dogodka, ki izvira iz te napetosti, ni več, smisel je jasen, zato je tudi pomen ujet v strogo definicijo. Mrtva metafora ni več metafora, ampak zgolj beseda ali kod določenega sistema govorice.⁶

Metaforičnost tako ni nekaj, kar bi lahko prepoznali zgolj po jezikovni zgradbi, kjer bi imeli točno določene pomene besed in bi jih »napačno« uporabili, kar smo prej opredelili kot retoričen pristop. Drugo pojmovanje, ki je prvemu nasprotno, pa poskuša pokazati, da ni nobenih jasnih in enopomenskih besed. Iluzija jasnosti, ki jo napada tudi Derrida, pelje v zaključek, da je vsa govorica metaforična, kjer se ustvarja prostor za tisto nepremostljivo razliko v pomenih, ki jo poimenuje z razliko.

Prednost prve teorije je v tem, da vemo, kaj metafora je in jo tako z lahkoto izluščimo iz povedi ter ločimo od drugih figur govorice. Druga ima to prednost, da

⁵ Ricoeur je prepričan, da je jezik v službi govorice: »Obstaja določena prevlada govora nad jezikom, saj se je slednji pripravljen preoblikovati zato, da bi osmislil prvega.« (234)

⁶ Gre za odgovor Derridaju, ko ta kaže na nemoč filozofskega jezika. Ricoeur mu očita, da je v svoji *Beli mitologiji* ostal le pri metaforični uporabi besede in ne metaforiki povedi ter ne vključuje aristotelovskega pojmovanja mehanizma metafore. (452)

upošteva dejstvo, da težko najdemo jasno besedo, ki bi bila tudi z vso prosojnostjo uporabljena. Ricoeur išče smiselno rešitev med obema skrajnostma, saj lahko le tako resno jemljemo vsa dognanja lingvistike in analitične filozofije, predvsem pa odpiramo vrata vlogi razumevanja mehanizma jezika pri človekovi ustvarjalnosti. Beseda ima že v izhodišču samo potencialni pomen, ki ga pridobi šele v celoti nekega stavka, v procesu razumevanja določene trditve. Tako lahko govorimo o možnih pomenih in dejanskem pomenu. Vsak jezik v svoji osnovi teži k vzpostavitvi komunikacije in hkrati praktičnosti, ki se izraža v nekem obvladljivem korpusu besednega izrazja. Tako lahko polisemijo sprejmemo kot zdravilo govornice in ne kot njeno bolezen, kar se metafori velikokrat očita, saj naj bi bila edina primerena beseda tista, ki ima zgolj enostransko razumljiv pomen.

V vsaki jezikovni skupnosti obstaja sprejet sklop pomenov, ki deluje v sami igri stavka, ko se izloči ali izbere bolj primerno besedo ter tako omogoči tvorjenje bolj ali manj enopomenskega stavka. Na tak način oblikovano semantično polje omogoča, da ta okvir zapišemo v slovar, leksikon, kjer so našteje bolj ali manj možne uporabe v sistemu polisemije. Tako določanje pomena, ki omogoča komunikacijo, je značilno za večpomenske izraze, a bi rezultate tega procesa lahko prišteli edino v svet mrtvih metafor. Za prave, žive metafore je značilno, da to večpomenskost ohranjajo. Zato vidimo, da teza, ki sloni na semantičnem potencialu zgolj iz konteksta izvzetih določenih besed, vodi v svoje lastno nasprotje. Težnja vsake govornice je namreč usmerjenost k jasnosti; če bi torej bile metafore zgolj polisemične besede, bi se morale v kontekstu določene trditve izjasniti.⁷ V pravi metafori pa se dogaja ravno obratno – bolj ko se ukvarjamo s samo metaforično besedo, manj nam je jasno. Kar pa po drugi strani omogoča, da vrzel – ki nastane, ko bi morali uporabiti določeno besedo iz semantičnega polja, pa ga ta ne ponudi za opis tega, kar bi radi povedali – lahko zapolnimo ravno z metaforičnim izrazom. Vrzel nastaja zaradi pomanjkanja ustreznih izrazov, ki bi zmogli zaobseči ves pomen. Da to pomensko vrzel zapolnimo, uporabimo t. i. semantično predrznost.

Kako razumeti to metaforično spremembo uporabe določene besede, ko nam hoče kdo kaj povedati? To lahko razumemo samo na tak način, da predvidevamo željo po smislu, ki bralca ali poslušalca spodbuja k drugotni interpretaciji, ki na nivoju prvega, neuspešnega dobrednega razumevanja poskuša najti neki novi smisel. Tako ta druga, metaforična interpretacija poskuša prvo nerazumljeno uporabo določene besede, ki uničuje samo sebe, obrniti v smisla polno nasprotje. Da lahko rešimo smisel celotne povedi, mora biti besedi dan nov pomen. Tako lahko metaforo primerjamo z reševanjem uganke, kjer pa metafora ni uganke, ampak njena rešitev, saj je pred tem potreba avtorja po novem pomenu in zmožnost »videti kot« tega, ki sliši ali bere metaforično uporabljeno kodo. (324)

Do metaforične zmožnosti preseganja vsakdanje govornice, torej do ustvarjanja vedno novih živih metafor, vodijo po Ricoeurju dve poti. Najprej je to podobnost,

⁷ »Odrpta struktura je le pogoj metafore in ne še razlog za njeno nastajanje; nastopiti mora diskurz, da bi se z impertinentnim predikatoma pojavile vrednosti zunaj kode, ki jih predhodna polisemija sama po sebi ne bi mogla vsebovati« (260).

ki se pojavi med, poprej morda različnima dejstvoma, kar omogoča semantično inovacijo. Druga pot, ki nas pripelje do novih metafor, je naša zmožnost ustvarjalnosti, domišljije. Temelj te zmožnosti je »videti kot«.

»Videti kot« je obenem izkustvo in dejanje; kajti po eni strani se val podob izmika vsakršnemu hotenemu nadzoru: podoba se pojavi, se zgodi, in nobeno pravilo nas ne uči »imeti podobe«; ali vidimo ali pa ne vidimo; intuitivnega daru »videti kot« se ni moč priučiti; kvečjemu mu lahko pomagamo, kot tedaj, ko nekomu pomagamo, da v dvoumni figuri uzre oko zajca. Po drugi strani »videti kot« predstavlja dejanje: razumeti pomeni nekaj storiti; zgoraj smo rekli, da podoba ni svobodna, temveč je vezana; in »videti kot« dejansko upravlja ta tok, ureja ikonično razvitje.« (323)

Tam, kjer velja, da beseda poimenuje to, kar odkrijemo v stvarnosti, presegamo ločevanje na pojmovanje dobesednega pomena in prenesenega. Samo »utečeno« semantično polje, ki ga imamo trenutno za dobesednega, je namreč nastalo z metaforičnim pristopom. Nova metafora, ki je še živa, le razbija stare kategorije spoznavanja in vzpostavlja nove, seveda v razmerju do stvarnosti, videne na nov način. Ustvarjanje metafor izvira iz zmožnosti »videti-kot«, ki je osnovna struktura spoznanja; metafora ni zgolj neka figura govora, ampak se navezuje na sam dej razumevanja. Še več, odkrili smo osnovni element ustvarjalnosti. Ta je prisoten pri nastanku vsake metafore in je po Ricoeurjevem stališču nujno povezan z zmožnostjo ta »videti kot« prepoznati ter ubesediti. Gre za proces, ki ob najdenju ustvarja; stalno se nahajamo med »najti« in »iznajti«. Če tako ustvarjamo nov smisel, ki ga prepoznamo v procesu »videti-kot«, mora obstajati tudi neki »biti-kot«, ki predpostavlja drugi pol iz Fregejeve definicije stavka, ki ima vedno tudi funkcijo reference. (Vanhooser 1990, 70) Mehanizem metaforičnosti se sproži na osnovi teorije trojne napetosti: »napetosti med členi izjave, napetosti med dobesedno in metaforično interpretacijo ter napetosti v referenci med »je« in »ni« (Ricoeur 2009a, 458). Prav referenčna napetost, ko se metaforična trditev lahko nanaša na to, kar je med »je« in »ni«, odpira metafizično polje za drugo kot drugo.

5. Ontološka vehemenca

Da ima vsaka izjava določen pomen, na katerega se nanaša, referenco, ni omejeno zgolj na t. i. znanstveno govorico, ampak je konstitutivni del metaforične izjave (Vanhooser 1990, 67–69). V kontekstualnem razumevanju metafore je očitno, da se iz enega referenčnega polja premaknemo v drugega. »Toda prehod z enega referenčnega polja na drugega predpostavlja, da je to polje nekako že prisotno, četudi na neartikuliran način, in da obstoječi smisel vabi z neko privlačnostjo, da bi ga odtrgal od njegovega prvotnega sidrišča.« (Ricoeur 2009a, 458) Potreba človeka po tem, da pove kaj novega, naš ustvarjalni nagon je tista energija, ki poganja semantično vrenje. S tem stopamo v svet slutenega, a še ne odkritega, ki ga noben koncept ne more zaobjeti. »Na izvoru procesa je torej nekaj, kar bom sam imeno-

val ontološka vehemenca semantične namere, ki jo spodbuja neznanu polje, katerega slutnjo prinaša sama vehemenca.« (459) S tem smo se oddaljili od jezika, ki služi zgolj kot opisovanje in je temeljni moment same oddaljitve, in omogočili predikativno funkcijo izrekanja, ki edina zmore smiselno vključiti ustvarjalno imaginacijo (Blundell 2010, 83). Naslonitev na subjekt, ki zmore videti več (Klun 2016, 29), njegovo ustvarjalno imaginacijo terja novo pojmovanje biti. Nič več kot zgolj ontološko »je«, ampak v procesu mogočega. »Biti-kot pomeni biti in ne biti.« (Ricoeur 2009a, 469) Prav tu nastopa možnost, da se govoreči subjekt vedno bolj zaveda lastne biti. Saj »usmerjenost jezika na samega sebe, ki tako ve, da obstaja v biti« (2000, 151), terja eksistencialno verifikacijo resnice, ki ne more biti zgolj konstatacija, ampak proces prisvojitve. Človeško prizadevanje po umestitvi sebe v resničnost ni mogoče doseči z dodelano metodologijo, »temveč mora biti potrjena z upanjem in zaupanjem, ki umesti ontološko epistemologijo veliko bolj v eshatološki okvir refleksije kakor v ozki empirični okvir« (Lakshmanan 2016, 97). Pri tem se Ricoeur (2011, 412–424) nasloni na Aristotelovo trditev, da se bivajoče izreka na mnogo načinov (1999, tč. 1026a), in to tudi v možnosti, čemur daje večji poudarek, saj močneje vključuje dogajanje in časovno razsežnost našega izkustva, ki je značilna tako za pripoved kot tudi razumevanje sebe. Kljub temu da izkustvo izhaja iz delovanja pripovedi,⁸ velja za vsako spoznavanje, ki presega zgolj konstatacijo dejstev. Metaforična, poetična govorica nas vodi k temu, da smo pristali na potrditev resnice, ki temelji na verovanju in zaupanju (Ricoeur 2011, 413). Ne gre več le za resnico in laž, vpletel se je sum. »Sum je tudi pot k potrditvi in prečenje znotraj potrditve. Pregarja in straši potrditev, tako kot lažno pričanje pregarja in straši resnično pričanje.« (416)

V tem procesu prisvojitve določene resnice in njene pritrditve, ki temelji na metaforični uporabi govorice in eksistencialni izkušnji, se vedno bolj približujemo začetni predstavitvi postmoderne. Neskončno zrcaljenje, ki odkriva neštete možnosti, kjer ni nič gotovega, je lahko zelo blizu temu izpostavljenemu subjektu, kakor ga predvideva eksistencialna potrditev, izhajajoča iz procesa metaforične zmožnosti. Sum temu občutku doda le to, da se nikoli ne moremo dokopati do izvora, izvira resnice. V ustvarjalni zmožnosti, ontološki vehemenci poetičnosti res odpiramo prostor drugemu, drugačnemu, celo Drugemu. Vendar kaj to je, kdo to je lahko v duhu suma ostaja daleč od preseganja postmoderne sprijaznjenosti z nikoli doseženim temeljem resnice. Prav ta prizadetost ranjenega *cogita* spodbuja k bojevitemu mišljenju (430), ki ne more mimo »dobrega življenja«; ne more mimo upanja, ki kliče po pričevalcih in nikoli ne prekine procesa iz potrjevanja resnice do prisvojitve ne le resnice, ampak tudi sveta kot možnega za bivanje. Vseskozi gre za »zdrobljen *cogito*«, ki preko zdrobljene potrditve in razpršenih izkušenj ustvarja svet z drugimi (436). Te razpršene izkušnje, kjer drugega prepoznavamo v trpnosti tako v odnosu do lastnega telesa kot tudi tujega človeka in lastne vesti, mora in zmore zmožen *cogito* povezovati v sprejemljivo celoto življenja (437).

⁸ »Trčenje možnega, ki ni nič manjše od trčenja realnosti, ojača notranja igra v samih delih med tradicionalnimi paradigmi in ustvarjanjem odmikov z deviantnostjo posameznih del.« (Ricoeur 2000, 153)

V trpni prepuščenosti ostaja edini, ki lahko loči učitelja in rablja (463). Samo kot tak lahko odgovori drugemu: »Tukaj sem, lahko računaš name!« Ricoeur zaključí:

»Nemara mora filozof kot filozof priznati, da ne ve in ne more povedati, ali je ta Drugi, ki je vir zapovedi, nekdo drug, ki ga lahko ugledam ali ki lahko ugleda mene, ali so ti Drugi moji predniki, o katerih nimam nobene predstave, saj me v tolikšni meri moj dolg do njih konstituira, ali je Bog – živi Bog – živi Bog, mrtvi Bog – ali je prazno mesto. Filozofski govor ob tej aporiji Drugega obmolkne.« (484)

6. Zaključek

Ali ni ravno zgoraj zahtevan molk zaključek procesa metaforičnega razmišljanja, kjer v duhu predloga R. Kearneya vadimo poetično imaginacijo kot možno alternativo postmoderni zbežanosti (1991, 366)? Če živa metafora ne le prenaša pomen, ampak jih tudi odpira, se zdi, da je treba Ricoeurjev zaključek brati v smislu možnosti in klika po biti-kot. Čeprav je *cogito* zdrobljen, je vendarle sposoben tvorjenja novih pomenov in zmožen slišati glas drugega. Ali *cogito*, hkrati razpet med verjeti in v sumu dvomiti v pričevanje, ne bi bil zmožen prisvojiti ta molk, ki mu ne da miru? Metaforična resnica je razumljena le v luči dobesedne. Metodološko urejena verifikacija je gonilo naše poti do resnice, ki pa se stalno prepleta z verifikacijo poetične potrditve. Slednja vodi do »temeljne potrditve, da sem jaz lahko jaz sam«, čeprav tudi te resnice ne obvladam in si je nikoli dokončno ne prisvojim. (Ricoeur 1991, 403) V izkušnji vsakega izmed nas je najbolj nemiren in nemogoč drugi prav ta, ki biva sredi našega iskanja gotovosti vase. To večno potrjevanje sebe, prisvajanje lastne podobe, je najbolj odprto za pričevanje drugega. Ob izkušnji žive metafore, ko nas denimo nagovori in preseneti verz, je naš prvi odziv molk. Preneseni pomen utečenega nas vrže iz tira, ne le pomen tistega pred mano, ampak pomen, ki ga ima zame. Ne ujema se s tem, kar si mislim, predstavljam, s tem, kar sem v tistem trenutku. Priča me ne prevzame, ker kaže na poznano, ampak ker me preseneča in hkrati vodi v najbolj »nemogoče« pričakovano.⁹ Zato je nujen molk, nujna je tišina, ki pa nikakor ni tiha in mirna. V tem nemiru tišine ustvarjam, kar še nisem, a je moja možnost. Ali tišina ob oznanilu, še posebej pričevanju, ki me kliče, da preobnem svoje življenje, ni nujna in plodovita? Lahko se zatečem v postmoderno poigravanje, neskončno dekonstrukcijo, a ob živem pričevalcu, ki mi kaže odrešujočo možnost mojega življenja, bom težko blebetal. Razodetje kakor beseda, izrečena v najrazličnejših oblikah in podobah, terja molk, da lahko spoznamo drugačno Drugega, ki odgovarja na istost tega, kar upamo.

⁹ »Lahko bi rekli, da je ta prednost pričevanja pred refleksijo darilo religioznega filozofskemu, nekakšno brezobrestno posojilo. Moč je govoriti tudi o dolgu, ki ga ima filozofsko do religioznega, saj mu v razumno uporabo izroča kategorijo pričevanja.« (Ricoeur 2009b, 231)

Reference

- Aristoteles.** 1999. *Metafizika*. Prev. Valentin Kalan. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 1982. *Poetika*. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Black, Max.** 1998. Metafora. V: *Kaj je metafora*, 91–108. Ur. Božidar Kante. Ljubljana: Krtina.
- Blundell, Boyd.** 2010. *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy: Detour and Return*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques.** 2011. *Bela mitologija: metafora v filozofskem besedilu*. Prev. Suzana Koncut. Koper: Hyperion.
- . 2004. *Dar smrti*. Prev. Saša Jerele. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- . 1987. *The Postcard: From Socrates to Freud and Beyond*. Prev. Alan Bass. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kearney, Richard.** 1991. L'imagination herméneutique et le postmoderne. V: *Paul Ricoeur: Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, 357–371. Ur. Jean Greisch in Richard Kearney. Pariz: Les éditions du Cerf.
- Klun, Branko.** 2017. Vattimo's Kenotic Interpretation of Christianity and its Relevance for a Postmodern Democracy. *Annales: Series historia et sociologia* 27, št. 2:407–416.
- . 2016. Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike. *Bogoslovni vestnik* 76, 1:25–35.
- Lakshmanan, Xavier.** 2016. *Textual Linguistic Theology in Paul Ricoeur*. New York: Peter Lang Publishing.
- Reynhout, Kenneth A.** 2013. *Interdisciplinary Interpretation of Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Theology and Science*. Lanham, Boulder, New York: Lexington Books.
- Ricoeur, Paul.** 2011. *Sebe kot drugega*. Prev. Nastja Skrušny Babin. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2009a. Živa metafora. Prev. Nastja Skrušny Babin. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2009b. *Kritika in prepričanje*. Prev. Gregor Perko. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2000. *Krog med pripovedjo in časovnostjo*. Prev. Saša Jerele. KUD Apokalipsa.
- . 1991. L'attestation: entre phénoménologie et ontologie. V: Kearney 1991, 381–403.
- . 1986. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique*. Zv. 2. Pariz: Editions du Seuil.
- . 1965. *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Pariz: Editions du Seuil.
- Ricoeur, Paul, in Gabriel Marcel.** 1968. *Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel*. Pariz: Aubier-Montaigne.
- Stiver, Dan R.** 2012. *Ricoeur and Theology*. London, New Delhi: Bloomsbury.
- Van Den Hengel, John W.** 1982. *The Home of Meaning: The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricoeur*. Washington: University of America Press.
- Vanhoozer, Kevin J.** 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Westphal, Merold.** 2009. *Whose Community? Whose Interpretation?* Grand Rapids: Baker Academic.