

Janez Vodičar

Pot do metafore v filozofiji Paula Ricoeurja

Francoskega krščanskega misleca Paula Ricoeurja, ki je s svojo hermenevtiko preživel tako marksizem, eksistencializem, strukturalizem in post-moderno, danes bere vedno več ljudi. Svojo filozofijo v veliki meri gradi na samem branju. Tekst mu je temeljna osnova raziskovanja, kjer lahko filozofija odgovori na staro Descartesovo zahtevo po 'strogi znanosti'. Hkrati pa mu je tudi pot, po kateri zmore preiti iz misleca v bralca Teksta. Zato je njegova filozofija religije predvsem biblična eksegeza, ki v svoj pristop vključuje aparat hermenevtične filozofije. Njegova hermenevtika ne gradi na ontologiji v smislu Heideggerja, ampak vedno na konkretnih in preverljivih dejstvih. Čeprav je svojo hermenevtično pot začel v širšem polju simbolnega, kot ga je srečal v religijah in Freudovi analizi, je pozneje iskal vedno bolj preverljiva in objektivna izhodišča, da bi tako njegova ontologija gradila na 'danem', kar je sam tekst in končno tudi naše življenje. Najustreznejša pot od strogega 'znanstvenega' pristopa pa do končnih ontoloških predpostavk pa po njegovem mnenju vodi preko metafore.

Preden spregovorimo o sami metafori, je naša naloga, da pokažemo nagibe in pozneje pot, ki je Ricoeurja pripeljala do ukvarjanja z njo. Spomniti se moramo, da je delo *Živa metafora*¹ v Ricoeurjevem opusu nastalo dokaj pozno. Problematiko, ki jo tu obravnava, je v določenih obrisih skiciral že prej. Kot sem omenil, je njegovo prvo zanimanje, ki ga je pripeljalo do hermenevtike, povezano z religijo in psihoanalizo. Še posebej nas bo ob tem zanimalo njegovo pojmovanje simbola. Vendar če je njegova raziskava teleologije in arheologije, ki jo uvede pri interpretaciji simbolov, nujno vezana na ozko polje psihoanalize ali mitologije, se v vsakdanji govorici pokaže potreba po veliko bolj enostavnem mestu, kjer bomo odgovorili na zahtevo po hermenevtičnem pristopu. Šele v možnosti totalnega hermenevtičnega polja, kjer sem toliko, kolikor vstopam v nenehno interpretacijo, ki vzpostavlja novo ontologijo, nič več vezano zgolj na goli 'je' in resnico kot adekvacijo, zaključimo pot iskanja poetike in poetičnega, ki ga pojmuje kot možnost preseganja danega v smislu ustvarjalnosti, v širokem polju etičnega, kot prve in zadnje zahteve za 'človeka vredno' ustvarjalnost. Preko ustvarjalnosti, ki jo omogoča po Ricoeurju tekst in jo bo še bolj odprla metafora, bomo prešli v samo dejanje in šele taka poetičnost, namreč dejanja, življenja, če smemo

¹ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975.

reči, etična ustvarjalnost, lahko vodi tudi do poimenovanja Boga, ki ga smemo pisati z veliko začetnico in se izmakne Pascalovi kritiki filozofije kot misli o mrtvem Bogu.

Vsakdo lahko iz vsakdanje izkušnje potrdi potrebo po razumevanju in razlaganju, ki se medsebojno prepletata in dopolnjujeta. Tam, kjer česa ne razumem, prosim za pojasnilo. Potreba po razumevanju je sprožila razlaganje, ki omogoči na obeh straneh boljše razumevanje. Ricoeur to povzame v preprosti, večkrat ponovljeni trditvi, da več razlagati pomeni tudi bolje razumeti. Vendar vse to naše sklepanje o nujnosti hermenevitičnega pristopa nima jasne in zaenkrat tehtne podlage v filozofski, morda bi lahko rekli znanstveni zahtevi po jasni in prepričljivi metodi, ki bi našo ugotovitev potrdila. Descartesova dediščina racionalizacije je pri Ricoeurju še vedno očitna. Ob tem seveda ne pozabi na izkušnjo kot izhodiščno točko, pridobljeno z zahtevo empiristov, predvsem pa je očitna fenomenološka dediščina. Potreba po znanstvenosti in doslednosti v filozofiji ostaja Ricoeurju kot znamenje zvestobe Husserlu.

Že samo ukvarjanje z mitologijo je pokazalo na Ricoeurjev posluh za dosledno metodo, ki črpa iz vseh t. i. znanstvenih pristopov in poskuša zgolj iz njih izluščiti filozofske posledice. Ravno tako se je lotil branja Freuda. Ricoeurjev pristop k psihoanalizi je šel skozi poglobljen študij, ki je vključeval tudi poslušanje Lacana. Čeprav so mu vedno očitali neznanstvenost, celo njegov lastni sin, ki je psihoanalitik lakanovske smeri, so mu vsi poznejši objektivni kritiki priznavali, da je vsako področje, ki mu je postalo izhodišče za filozofsko razglabljanje, temeljito obdelal. Vedno je tudi poudarjal, da ne gre ne za antropološko, mitsko študijo niti ne za psihoanalizo v terapevtskem smislu. Ostaja omejen na filozofsko branje in išče osnovne predpostavke, ki vodijo z globoko analizo vseh vidikov, pridobljenih iz t. i. eksperimentalnih znanosti, preko tipično hermenevitičnega pristopa k zastavljeni problematiki.

To zanimanje za obe področji, mitologijo in psihoanalizo, ima skupno točko v spraševanju o človekovem hotenju. Hoteno ali nehoteno je voden preko interpretacije. Morda bi se lahko naslonili tudi na presodnost v smislu Aristotela in klasične filozofske dediščine zavestnega subjekta. Edino kdor se zaveda, lahko ločuje med svobodno odločitvijo in nujnostjo. Zato ta zahteva, ki jo Ricoeur postavi v svojih zgodnjih študijih o poetiki hotenega, vodi vse njegovo raziskovanje. Kljub temu, da bomo ostali večino časa v polju spoznanja, je končni cilj v hotenem, etiki. Pot k raziskovanju delovanja vodi najprej k odkritju zakonitosti interpretacije. Že v samem začetku, ko poskuša preko mitov zla in z raziskovanjem nezavednega odgovoriti na osnovna vprašanja subjekta, ki se preko tega sprašuje, se pri tem razume in iz tega živi, navidezno opusti raziskovanje volje. Pri obeh prej omenjenih področjih je odkril nujnost vpeljave hermenevitičnega postopka, da lahko izluščimo mitično ali nezavedno sporočilo, ki je skrito v danem materialu. Šele s to pozornostjo do hermenevitičnega pristopa lahko postavimo etično

polje, ki bo vključevalo subjekt hotenja v vsej njegovi stvarnosti, kjer se mora odločati in kjer se mnogokrat znajde kot določen.

Vso interpretacijo, kot jo je razumel na ravni teh dveh začetnih izhodiščnih področij, je po njegovem mogoče prevesti v pojem simbola. Zdi se, da se izhodišče, postavljeno na začetku – od posameznega k splošni ontologiji – od njegove hermenevtične metode do poetike kot take, ki naj bi vodila preko raziskave pojma metafore, sedaj oddaljuje. Vendar je še posebej pomembno, da poudarimo pot do metafore in poetike preko simbola, saj bi sicer težko razumeli ontološko dimenzijo, ki jo pripiše svojemu pogledu na metaforičnost. Še težje bi bilo razumeti ustvarjalnost konfliktnosti interpretacij, ki velja za temeljni ustvarjalni moment njegove filozofije, če ne bi razumeli temeljev danega hermenevtičnega polja. Simbol je pot, ki ga je vodila v interpretacijo, še posebej ob njegovem soočenju z miti, ki poskušajo razložiti zlo in trpljenje. Obenem ga to vodi v nadaljnje razpravljanje o metafori. Ker gre za izhodišče, ki oblikuje celotno hermenevtično polje pri Ricoeurju, je prav, da se z njim podrobneje spoznamo in tako preidemo k možnosti metaforične poti, ki je nujno poetična in nas lahko vodi do poimenovanja Boga.

1. Definicija simbola

Izhaja iz grške besede »symbollo«, ki pomeni 'skupaj postaviti', kar se je v stari Grčiji nanašalo na zlomljeni del nečesa: lahko prstana ali glinene tablice, ki sta ga dva, ko sta se razšla, vsak svojega ponesla s sabo in ob ponovnem srečanju imela kot potrdilo svoje identitete.²

Tako simbol predpostavlja pomen, ki je utemeljen na analogiji, na podobnosti med predmetom, ki ga zaznavamo, in miselno predstavo o njem. Tukaj je simbol kot emblem, alegorija itd.. Po Saussurjevem pojmovanju neki nosilec pomena ne more prinašati novega pomena drugače, kot da se navezuje na drugega nosilca. Kot je zlomljeni del 'nosil' na nek način spomin na pradogodek, čeprav s konkretno situacijo ni imel veliko skupnega, ji je dal določen nov pomen. V tem smislu simbol ni prazen.

Po drugi strani se simbol ustvarja sam. Gre za popolnoma prazno znamenje, prazno vsega, kar bi lahko spominjalo na predstave. Omogoča mišljenje brez vsake intuicije, slepo ali gluho mišljenje. Prelomljena tablica nikakor ni spominjala na nosilca ali prinašalca v nekem analognem smislu, ampak mu je pomen dal dogovor. Na tem poudarku vztraja matematična simbolika.³

² F. Herrmann, *Symbol-Philosophisch*, v: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder Verlag, Freiburg 1964, IX, 1206.

³ Prim. G. Lardreau, *Symbole*, v: *Les Notions Philosophiques - Dictionnaire 2*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, 2512.

Simbol je predvsem struktura nekega odnosa do sveta, ki ga s sabo nosi določena civilizacija. Hkrati pa se zavedamo, da se vedno znova porajajo novi simboli, ki so tudi splošno razumljivi. Problem nastane, ko poskušamo doumeti, kako in kje se vzpostavlja ta struktura pomenjenja in razumevanja. Tu je možen konflikt interpretacij. Je simbol mesto manifestacije arhaičnega ali napetosti telosa? Nam razlaga neko izkušnjo človeštva ali kaže na njegovo hrepenenje? Tako se sprašuje Ricoeur, ko bere Freuda. Je drugačnost, s katero vzpostavlja nov pomen, skrivnostnost globine življenja ali »eshaton« absolutnega? Je odmev spraševanja ob srečevanju z mitično tradicijo? Odgovor, ki ga Ricoeur zasleduje v svojem razpravljanju, je oprt na refleksivni pristop, ki upošteva zmožnost subjekta po poenotenju in potrebo po enotnem hermenevitičnem polju fenomenološkega pristopa. Zato je odgovor na zgornja vprašanja: simbol gotovo hkrati nosi v sebi nek spomin in napetost pričakovanja, med katerima vzpostavlja most v nasprotju z blodnjo.

Za Junga, Mircea Eliada ali Lévi-Straussa je privilegirano mesto za nastanek simbolov skupni temelj, ki je nastal s človeštvom v odnosu do religije: ta temelj se razlaga že v jezikovnem sistemu in s ključem socializacije, strukturo klana in odnosa med klani ali, kot pri Lacanu, s strukturo želja v odnosu do drugega preko zakonov. Toda Ricoeur utemeljuje simbol v arhaičnosti, kakor je pri Freudu sedimentna zgodovina posameznika v njegovem nezavednem. Vendar to nezavedno, če ji dodamo Jungov pojem kolektivne zavesti, ne izčrpa funkcionalnosti simbola, ki je lahko »odkritje pomena po nekakšnem progresivnem vektorju« in ki zarisuje telos, sposoben usmerjati energije želja v delovanje. Res je, da sta dve dimenziji, ki ju odkrije pri branju psihoanalize, arhe in telos, vedno pomešani: »Vedno drži, da je vsak simbol svetega tudi in istočasno vir nekega infantilnega in arhaičnega simbola.«⁴

Šele od vzpostavitve tega simboličnega reda pri Ricoeurju lahko razumemo pojav govorce: preden je nekaj izraz neke govorce, je simbol temeljna struktura odnosa nekega subjekta do realnosti, je ukoreninjen v najglobljih in najizvirnejših odnosih med življenjem subjekta in življenjem stvarnosti v vsej celovitosti.⁵ Simbol manifestira, da v govorici ni vse konceptualnega reda, da je govorica končno podrejena življenju, in obratno, da

⁴ P. Ricoeur, *De l'Interprétation. Essais sur Freud*, Paris 1965, 521.

⁵ Lahko bi se vrnil h ključnemu izhodišču Derridaja, ko govori o osnovni vzpostavitvi razlike, tukaj gre že za razliko, ki ločuje človekovo teženje po govorici in pisanju. Vendar je za Derridaja to vrzel, ki nikoli ne more biti zapolnjena, za Ricoeurja pa pot, ki odpira možnost ustvarjalne interpretacije. Videli bomo, da govori tudi o sledi, ki je tako domača moderni francoski misli. Vendar ta sled ni pot, ki vodi v neskončno nezmožnost iskanja, temveč je ustvarjalnost, ki odpira možnost, da se prekrivata tako 'najti' kot 'ustvarjati'. S tem prestopamo polje destrukcije in vzpostavljamo novo možnost ustvarjalnosti.

je vse znamenje, da vse ustvarja znamenja živečemu človeku. Govorica [language] odpira možnost 'človekove' manifestacije sveta, oblači in barva stvari, jih organizira, poimenuje, si jih lasti. Govorica razodeva svet. Ricoeur pokaže, da je znamenje vedno že interpretacija; lingvistični simboli so situirani kot podaljšek znakov: so kompleksna znamenja, znamenja, katerih pomen, ki se kaže, prikriva nek globlji pomen. Jezikovni simbol vstopa v kategorijo metafor, kot bomo to videli pozneje, ter se pojavi v gibanju fraze (in ne v zamenjavi pomena samo ene besede); ki povzroči gibanje samega diskurza in je dej, s katerim se vzpostavlja drugačen odnos do stvari. Diskurz iznajde novo stvarnost, pripravi nas do tega, da vidimo drugače. S tem simbol omogoči metafori, da prinese v govorico način, ki je veliko bolj povezan s temeljnimi odnosi v njej.

Simbol uvede v govorico, ki je preveč monotona, urejena, preveč običajna, razcep, gibanje, ki s priprtostjo besed omogoča videnje svetlobe veliko večje kot resnične in nas spravlja z življenjem in predvsem z drugimi v zapletenost razdeljenega sveta. S to odprtostjo za drugačen način življenja vsakdana, s to usmerjenostjo k možnemu svetu, bolj svetlemu in bratskemu, simbol manifestira svobodo osvobojene besede, svobodo od okostenelosti konvencionalne govorice, besede vseh dejanj, besede, obrnjene v prihodnost in ne potlačene s težo svoje preteklosti, svoje dediščine. Ker je simbol mešanica govorice in življenja, je sled: predstavlja to, o čemer govori, vendar v dimenziji odsotnosti. Razbija ekvivalenčne odnose in omejene pomene v znamenjih in odpira realnost svojim skritim dimenzijam, da bi prevzel svojo temeljno vlogo, ki je manifestacija Drugega.⁶

2. Trojnost simbola

Ob osnovnih predpostavkah, ki jih Ricoeur sprejme, ko govori o simbolu in mu poskuša ob uvajanju hermenevtične filozofije določiti mesto, je potrebno omeniti širino polja, v katerem se pojavlja. Ob srečanju s psihoanalizo jih Ricoeur najde v sanjah, ki jih interpretiramo s pomočjo kozmičnega ali poetičnih kulturnih razumevanj. »Ta trojna razsežnost - kozmičnost, sanjskost in poetičnost - simbola je navzoča v vseh avtentičnih simbolih; refleksivni vidik simbolov, kot so omadeževanost, odpad, brezdomstvo, izhod, teža greha itd., razumemo samo v povezavi s to trojno vlogo simbola.«⁷

Tako govorijo simboli svetega s prispodobami vesolja, kozmosa. Lahko bi zaključili, da je simbol tuj govornik, saj luna, sonce, zvezde nimajo nič skupnega z besedami. Zavedati pa se moramo, da nam simboli omogočajo,

⁶ C. Lavaud, *Symbole (rel.)*, v: n. d., 2514.

⁷ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1988, 18.

da mislimo, da govorimo. Simbolična manifestacija stvarstva je vzorec simboličnega pomena besede. Kozmični simboli se vedno bolj umikajo tistim, ki so vezani na človeka samega. Kot je to v primeru omadeževanosti, ki izhaja iz kozmičnega ter se počasi spreminja v simbol krivde in greha. Prehod iz kozmičnega v psihični red lahko opazimo tudi v sanjah. To je drugi nivo pojavljanja simbola, ki je kot nekakšna vez med človeškim totalnim bitjem. Ti simboli so se najbolj zakoreninili v religijah. Še vedno pa ostajata oba nivoja povezana. »Kozmos in Psiha sta dva pola iste izraznosti; izražam se preko izražanja o svetu; raziskujem lastno sakralnost z razvozlanjem sakralnosti sveta. Toda ta dvojna izraznost - kozmična in psihična - ima svoje dopolnilo v tretjem nivoju simbola, poetični imaginaciji.«⁸ Poetična imaginacija je veliko bližja glagolu, kar pri Ricoeurju kaže na ustvarjalnost, kakor zgolj posnemanju, ki bi jo lahko primerjali nekakšnemu portretu pri prvih dveh nivojih simbolnega. Postavlja nas na izvir našega bitja kot govorečega. S tem ko nas izraža, nas hkrati ustvarja take, kot nas izraža.⁹

Vse tri oblike pojavljanja simbolnega so v stalni dialektiki. Struktura poetične imaginacije je ravno tako struktura sanj, čeprav črpa iz ostankov naše preteklosti, je preroštvo naše prihodnosti, in tudi struktura simbolov, ki se napajajo ob hirofaniji neba ali vode, rastlin in kamenin, najde svojo dokončno in stvarno obliko v domišljiji. Ta prepletenost subjekta s preteklostjo, ki jo Ricoeur poimenuje arhe, in odprtostjo, ki jo kaže njegovo hotenje, poimenovano telos, je polje ustvarjalne napetosti. Simbol poskuša združiti to nezdružljivo in razložiti nerazložljivo.

3. Odnos simbola do drugih znamenj

Simbol je najprej znamenje. To so izrazi, ki posredujejo pomen preko besed, preko kozmičnih elementov in stvari, preko zgodb. Tudi sanje so znamenje le, če jih pripovedujemo. Med znamenja lahko prištejemo tudi tiste iz poetične imaginacije. Vendar reči, da je simbol enako znamenje kot katero koli, bi pomenilo začrtati preveč širok krog. Znamenja so različna. Če vzamemo primer madeža, kot ga najde Ricoeur v mitologijah različnih kultur, ko poskušajo razložiti občutek krivde, vidimo, da ima lahko dobesečni pomen ali pa prenesenega. V prvem, ki izvira iz vsakdanjega življenja in izkušnje ter je preverljiv, vemo, kaj pomeni. Pomen je jasen, razumevanje pregledno: nekaj čistega je postalo umazano. Ko ta pomen prenesemo na področje etike, ko iz kozmične zunanje sfere, preide v duševno področje, ta pomen ni več jasen. V znamenjih, ki so simboli, ne gre za dobesečni, tem-

⁸ P. Ricoeur, *n. d.*, 20.

⁹ Prim. S. Meitinger, *entre »intrigue« et »métaphore«: la poétique de P. Ricoeur devant la spécificité du poème*, v: Paul Ricoeur *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Edition cu Cerf, Paris 1992, 281-296.

več za preneseni pomen. Simboli so v razumevanju neprosojni, ta neprosojnost pa ustvarja neizčrpnost pomenov.

To igro pomenov si bomo pogledali od bližje. Zdi se, da velja med dobesednim in prenesenim pomenom nekakšna analogija. Kakor je A do B, tako je C do D. Vendar v simbolu ne morem opredmetiti vezi, ki veže prvi pomen z drugim. Simbolični pomen je ustvarjen v dobesednem in z dobesednim pomenom, ki s svojim analognim delovanjem vzpostavi samo analogijo.¹⁰ Tako je simbol gibanje od prvotnega pomena k latentnemu, ki ga vsebuje sam odnos analogije. »V tem smislu lahko rečemo, da je simbol radodaren; radodaren je, ker je prva intencionalnost, ki daje analogno drugoten pomen.«¹¹

Vendar moramo tu takoj poudariti, da pri simbolu ne gre zgolj za analogijo, ki ostaja merljiva in primerljiva. Simbol vedno ustvarja, to Ricoeur posebej poudari v trditvi, da gre pri tem še manj za neko alegorijo. Razlika med alegorijo in simbolom izhaja ravno iz same opredelitve analogije. V alegoriji je dobesedni pomen slučajen, medtem ko je preneseni pomen dovolj ločen, da bi bil neposredno dosegljiv. Med obema pomenoma je možnost prevoda. Ko pa enkrat ta prevod opravimo, postane alegorija skoraj neuporabna. V zgodovini je bila alegorija veliko bolj hermenevtika določenega pomenja ali simbola kot pa njena kreacija. Bilo bi torej bolje govoriti o alegorični interpretaciji kakor pa o sami alegoriji. Razlika je torej očitna, če je namreč alegorijo mogoče prevesti, tega pri simbolu ne moremo. Simbol se nam bliža samo z neprosojno prosojnostjo [la transparence opaque], ki vedno zastavlja novo uganko.

Potrebno je tudi povedati, da ne moremo simbolike v Ricoeurjevem smislu enačiti s simboliko v logiki. Za simbolično logiko je bistvena formalnost, kjer znaki, ki jih uporablja, veljajo za vse, kar potrebuje. Ti znaki so celo nadomeščeni s črkami, s posebnimi znaki, ki nimajo več potrebe po biti povedani; tako vedno bolj postajajo elementi računanja, logičnih operacij. »Jasno je torej, da je simbol, o katerem hočemo razpravljati, čisto nasprotje tega: ne samo da pripada mišljenju, ki je vezano na njegovo vsebino, torej ne formalizirano, ampak je intimna povezava njegove prve intence na drugotno intenco in nesposobnost, da bi simbol ustvaril svoj pomen drugače, kakor le z v bistvu vezano govorico, vezano na svojo vsebino in, preko svoje prvotne vsebine, na drugotno; v tem smislu je to popolni obrat absolutnega formalizma.«¹² Simbol v tem smislu vedno pomeni na čem, na nekem svetu, čeprav se v sami strukturi pomenjenja, ki predpostavlja neko oddaljitve, lahko izprazni in preide v simbolično logiko. Ravno ta struktura sama,

¹⁰ Prim. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, 235 sl.

¹¹ P. Ricoeur, *n. d.*, 22 sl.

¹² P. Ricoeur, *n. d.*, 24.

ta sposobnost izpraznjenja pa zopet postavlja uganko.

Končno je treba ločiti mit od simbola. Včasih se dozdeva, da je simbol način, kako pristopiti k mitu na nealegoričen način. Tako bi bili alegorična in simbolična interpretacija dva vidika hermenevitičnega pristopa k mitu. »Simbol je zame veliko bolj radikalen kot mit. Mit imam za neke vrste simbol, za simbol, razvit v pripoved, izražen v nekem času in nekem prostoru, ki ga ne moremo primerjati z zgodovinskim in zemljepisnim kritičnih znanosti.«¹³ Tako je simbol izгона izražen v mitu izгона Adama in Eve iz raja. Očitno je, da je simbol pred mitom. Gre torej za simbol, izražen v načinu, ki ga uvaža izraz »illo tempore«.¹⁴

4. Mesto in opredelitev simbola

Ricoeur vidi svoje krščanstvo predvsem v potopljenosti v veliko množico simbolov, katerih ni sam izvor. S simbolom se je srečal ob preučevanju psihoanalize in človeške krivde, saj je tu našel govorico, ki nam v mnogočem nakazuje stanje človeka pred padcem, o njegovi nedolžnosti, hkrati pa tudi o zadolženosti, ki nastane z njegovim padcem. Zato se lahko prek simbolov vračamo k človekovemu izviru, toda zaradi njegove bivanjske razklanosti in nezmožnosti spoznati vso resnico ta vrnitev ni nikoli dokončna.

Krivda, ki jo je Ricoeur najprej preučeval, je zapisana v simbolični govorici. Miti človekove grešnosti, omejenosti, zmotljivosti, ki so povezani s samim nastankom vsega, interpretirajo v veliki meri to izvirno krivdo. Vendar ni ostal zgolj pri krivdi, ampak je svoje pojmovanje simbola razširil na celotno človekovo bivanje. »Simbol daje misliti, je stavek, ki mi pove dvoje. Simbol daje; nisem jaz tisti, ki daje pomen, pomen daje simbol. Toda kar daje, je za misliti, daje misliti o čem. Stavek o simbolu torej nagovarja, da je že vse enigmatično rečeno in vendar je treba vedno vse začeti in ponovno začeti v razsežnosti mišljenja.«¹⁵ Tako stopa Ricoeur v svet simbolnega, ki je osnova Freudove psihoanalize in njegovega pojma nezavednega. Vendar Ricoeur vsega skupaj noče zreducirati na freudovsko pojmovanje in omejevanje simbola; v nezavedno porinjene frustracije s področja spolnosti. Ko najprej utemelji dvojni pomen simbola, kajti znak, ki ga uporabi simbol, hoče povedati nekaj drugega kot zgolj sam dobesedni pomen, zatrdi, da »ta problem dvojnega pomena ni lasten psihoanalizi: fenomenologija religije ga tudi pozna; veliki kozmični simboli zemlje, neba, vode, življenja, dreves, kamenja in te tuje pripovedi o izviru in koncu stvari, ki so miti, so tudi njihov vsakdanji kruh. Torej v okviru, kjer je fenomenologija in ne psihoanaliza, miti, obredja, verovanja, ki jih preučuje, niso zgodbe,

¹³ P. Ricoeur, *n. d.*, 25.

¹⁴ Prim. G. Lardreau, *n. d.*, 2512.

¹⁵ P. Ricoeur, *Le symbole donne à penser*, v: *Esprit* 27 (1959), 61.

temveč človekov način, kako se postaviti v razmerje s temeljno resničnostjo, pa naj si bo katero koli. Problem fenomenologije religije ni najprej pretvarjanje želja (kot v psihoanalizi) v dvojni pomen; ne pozna simbola predvsem kot izkrivljenosti govornice; zanjo je manifestacija drugih stvari, ki se pojavijo v občutkih - v predstavah, gestah, v čustvih - izražanje temelja, o katerem lahko tudi rečemo, da se kaže in skriva.«¹⁶

Očitna je torej odprtost simbola, ki se daje v naše mišljenje, ter njegova dialoškost, ki hkrati odkriva in zakriva. Ricoeur tudi ugotavlja, da simbol najdemo, ga ne ustvarimo, in se nam daje v razumevanje. Da verujemo sporočilu kakega simbola, ga moramo razumeti, in da ga razumemo, moramo vanj verovati. Vsakemu razumevanju je vnaprej dano predhodno razumevanje določenega simbola, določen sistematičen svet simbolov, ki nam je dosegljiv le prek hermenevtike, saj ne morem verovati, ne da bi hkrati interpretiral. To je moderni način verovanja v simbole, ko je izraz [expression] naše današnje bede hkrati zdravilo te bede.¹⁷

Hermenevtični postopek pa se ne more nasloniti zgolj na obravnavanje simbola, ki ga uporablja psihoanaliza. Tudi pretirano poudarjanje vere za razumevanje ni ustrezno, saj bi tako zanikali skupni in splošni pristop k simboliki. Zato se poskuša Ricoeur lotiti religioznih in drugih simbolov s pomočjo lingvistike in teorij zgodovinske hermenevtike, saj se ti pojavljajo v govorici. Vsa njegova filozofska hermenevtika gre po poti od strukturalne metode do resnice [Warheit und Methode], ki doseže višek izraznosti v metaforični govorici. Ta v svoji večpomenskosti in neizčrpnosti spominja na simbol, kot bomo videli pozneje. Tako se je z govorico človeškega vsakdana približal simbolu, ki mu ni sam izvor in si ga sam ne bi mogel izmisliti. Za razumevanje simbola je potrebna vera, a je hkrati zapisan globoko v človeku, njegovi govorici, v napetosti pomena vsega, kar je in kar poskuša prinašati. Dejansko pa so vsi simboli religioznega izvora, če smemo uporabiti opredelitev iz posledic, ker imajo neko pozitivno - zdravilno - vlogo in hermenevtično približevanje simbolu je hkrati tudi vstop v religiozno področje.¹⁸

Po do sedaj prehojeni poti, ki je najprej utemeljila orodje za hermenevtični pristop k simbolu in zarisala polje njegovega pojavljanja, lahko dokončno opredelimo simbol z besedami samega Ricoeurja. Ta v delu *Konflikt interpretacij* s podnaslovom, *Esej o hermenevtiki* pravi: »Tako dajem besedi simbol ožji pomen kakor avtorji, ki, kakor Cassirer, imenujejo simbolično vsako pojmovanje realnosti s pomočjo znakov, od izkustva, mitov, umetnosti pa vse do znanosti; in v širšem pomenu kakor avtorji, ki s pomočjo latinske

¹⁶ P. Ricoeur, *De l'interprétation*, 17.

¹⁷ Prim. P. Ricoeur, *Le symbole donne à penser*, 70-72.

¹⁸ Prim. P. Ricoeur, *Hermeneutik und Psychoanalyse*, Kösel-Verlag, München 1974, 196-199.

retorike ali neoplatonske tradicije reducirajo simbol na analogijo. Ime simbol dam vsem pomenskim strukturam, kjer se neposredni, prvotni, dobesedni pomen določi preko razširitve v posredni, drugotni, figurativni pomen, ki pa se ga ne da razumeti drugače kakor le s pomočjo prvega.«¹⁹

V tej definiciji lahko razumemo povzetek vsega dosedanjega približevanja simbolu. Simbol povzame v svoji metodološki opredelitvi med formalno in retorično simboliko karakter ter srečo, ki sta mu v prvih analizah hotenja predpostavljala dano kot nujno in hoteno kot obzorje hrepenenja, arheologijo in teleologijo, ki ju naveže na analizo, ki se navezuje na spomin subjekta in njegovo teženje. Simbol ostaja v Ricoeurjevi hermenevtiki vedno navezan na svoj izvor, na prvotni, dobesedni pomen, ter hkrati teži k drugotnemu, ki nastaja na osnovi prvega. Vedno gre za najdenost, ne ustvarjam sam tega simbola, temveč ga sprejemem. V tem sprejemanju pa imam možnost razumevanja, ko preko razumevanja simbola lahko razumem sam sebe. V množitvi raznih formalnih logik, ki jih danes lahko zasledimo na vsakem koraku, lahko vidimo to potrebo po razumevanju preko simbolov in simbolnega. V vsem tem pa se skriva zaupanje v govorico, to je vera, da je govorica simbolov manj človekova govorica kakor govorica za človeka. Da so končno ljudje rojeni v naročju govornice, v središču luči logosa, ki razsvetljuje vsakega ob prihodu na svet.²⁰

Simbol, ki da misliti posamezniku, tega tudi privede k razumevanju lastnega bivanja. Del naloge vsakega simbola je po Ricoeurjevem mnenju tudi v tem, da ga človek razume kot samega sebe. »Vsi simboli so končno nekakšna hirofanija, manifestacija povezave človeka s svetim.«²¹ Razumeti ni več zgolj eden od načinov spoznavanja, temveč eden od načinov bivanja, način bitja, ki biva v razumevanju, spoznavanju. To je končno nekakšen kazalec mesta, ki ga zavzema človek v srcu biti, v kateri se giblje, biva in uresničuje svoja hotenja. O vsem tem nam govori simbol. Naloga filozofije, ki jo usmerja simbol, je prelomiti začaranost z zavestjo samega sebe.

»Simbol da misliti, da je Cogito v središču biti in ne obratno. Tako bitje, ki samo sebe postavlja v pojmu Cogita, mora znova odkriti, da dejanje, s katerim se iztrga totaliteti, ne sme prenehati z deleženjem bitja, ki je nagovorjeno z vsakim simbolom.«²² Z odprtostjo simbol omogoča posamezniku, da se v določenem svetu dela, svetu simbolnega, razumeva, končno spozna samega sebe in da je sposoben pristopiti tudi k drugim. Hkrati zakritost simbola onemogoča dokončno spoznanje, dokončno posedovanje samega sebe. Ta želja po totaliteti, po resnici ni nikoli dosežena v vsej razsežnosti, ki bi si jo posameznik v hotenju po biti zaželel. Vedno ostaja

¹⁹ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, 16.

²⁰ Prim. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, 38-40.

²¹ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, II, 331.

²² P. Ricoeur, *n. d.*, 332.

arhaičnost, ki se mi odkriva, in hkrati teleološkost, sreča, ki me vodi naprej. V tej razpetosti zavesti, da je v enakem položaju tudi moj bližnji, drugi, ki ga nikoli ne morem razumeti v polnosti, ker on tudi sam sebe ne more dokončno razumeti, ostaja vedno možnost odprtosti, tako za novo spoznanje in s tem nove kvalitete lastnega bivanja kot tudi za nove odnose, nova spoznanja o drugem. »Ne živimo nič drugega kot to, kar si zamišljamo; in metafizična domišljija obstaja v simbolih; celo življenje je simbol, predstava, preden ga doživimo in živimo. In simbol življenja se ne ohranja kot simbol drugače kakor le v komunikaciji s celoto simbolov.«²³ Če bi pozabili na to komunikacijo, na hermenevtičnost celotnega približevanja pomenu, bi iz simbola napravili idol, ki zabriše simbolno vez med karakterjem in srečo ter vzame predmet svojega hotenja za vse, za absolutno.²⁴

Ravno ta nevarnost, ki se je ponujala s premočnim pojmom simbola, je Ricoeurja vodila k uvedbi ožjega pojma metafore. V simbolu je vedno bolj odkrival ontološkost Heideggerja, ki je zgubljala posluš za stvarnost. To stvarnost bo poskušal povezati s temeljno bitjo v navezavi Gadamerjeve dileme med resnico in metodo. Metoda, ki ve, kje začne in s čim ima opravka, lahko po njegovem edino pripelje do objektivne filozofske hermenevtike, kjer bo več razlagati hkrati pomenilo tudi bolje razumeti. Ricoeur zato simbol omeji v preverljivo in objektivno obdelano polje metafore. Najprej je njegova pot vodila v konfliktnost interpretacije, ki se kljub jasnim metodam in ciljem ne more dokopati do čistega in dokončno sprejemljivega razumevanja. Tu se je pokazala potreba po 'strokovnejši' obdelavi problema, ki ga je srečal že ob pojmu simbola. Vendar ga je ta s preveliko odmaknjenostjo od vsakdanjega življenja zastiral in ni omogočal vrnitve k izhodišču, postavljenemu na začetku, ki naj bi vodilo do nekakšne poetike hotenja. Zato se je preko teksta, še prej pa govornice, ki omogoča veliko bolj metodološki pristop, kjer se bo omejenosti izognil že vnaprej, kot je to bilo pri pojmu simbola, omejil na sam gradbeni element, besedo – metaforo.

5. Dokončna pot do metafore

Ko se je Ricoeur ukvarjal z vprašanjem zla, je simbol, v katerem je poskušal najti neko razumevanje smisla trpljenja, našel zapisan v mitski pripovedi. Še bolj ga je usmerjalo v samo pripoved dejstvo zapisa in poudarka, ki mu ga dajejo verstva ter jih poimenujemo s pojmom verstva besede. Pomen, ki ga nosijo simboli, pa naj bo biblični ali v drugih zapisih, se ne pojavi sam od sebe, ampak kot pripovedovani dogodek. Tako je končno lahko pomen,

²³ P. Ricoeur, *n. d.*, 260.

²⁴ Prim. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II*, 147.

ki ga prinaša simbol človeškega padca, Adamov mit, prevedel preko pripovedi v razumevanje slehernikove pokvarjenosti in zlobe.²⁵

Do podobnega je prišel tudi pri obdelavi t.i. redukcionistične interpretacije, ki jo uporablja psihoanaliza. Simbol naših sanj ali kakega drugega materiala psihoanalitične obravnave, ki prinaša določen smisel, najde svoj pomen šele v pripovedi. Še bolj ga je pri tem vodil sam pojem redukcionizma, ki ga je našel pri Freudu. Šele grobi simbol, ki ga posreduje nezavedno ter se znebi svoje nedorečenosti in vstopi v sam dogodek nekega življenja, lahko privede do razpleta, t. i. uspešne analize. Vse to ga je usmerjalo od golega zanimanja za simbolno na širše in konkretnije področje. Tako se je vedno bolj usmerjal v raziskovanje pripovedi. Simbol se mu je vedno bolj kazal premalo povezan s konkretno stvarnostjo posameznega človeka in premalo jasen v operaciji prehoda iz smisla v pomen, kar je osnovni princip njegove hermenevtike. Šele tam, kjer določen smisel [sens] preide v pomen [signification], se vzpostavi ustvarjalnost razlaganja in razumevanja. Določen stavek ali beseda ima nek smisel sama na sebi, pomen dobi šele takrat, ko to razumem in poskušam vključiti v svoje življenje. Ravno vprašanje smisla simbola, ki ga je težje objektivizirati, mu je pomagalo priti k širši uporabi pripovedi in njenih figur.

Potrebi po pozornosti do konkretne stvarnosti, v kateri šele subjekt najde pravo resonanco simbolnega, se je pridružilo tudi vedno večje zanimanje filozofije sploh za vsak znak kot tak. Strukturalizem, ki je našel svoje korenine v Saussurjevi lingvistiki, je vedno bolj spodrival samoumevnost poti do simbola, kot smo ga predstavili zgoraj, in je Ricoeurja vodil pri razumevanju mitov in usmerjal njihovo interpretacijo. Zato se je postavljala vedno večja zahteva po splošnem spraševanju o vsakem znaku, ne samo simbolu. Ricoeur se je soočil tudi s strukturalizmom in je z njim obogatil svoj metodološki aparat, čeprav ni sprejel njegove filozofije. »Ricoeur, soočen s tem izzivom humanističnih znanosti, ne prevzame niti drže zavračanja niti nekritičnega stališča v svoj program.«²⁶ Sprejme in ceni pa metodo, ki počasi kaže na preozko polje hermenevtike, če je v njej zgolj simbol. »Seveda boste opazili, da je bila moja hermenevtika v šestdesetih letih osredotočena na simbol, medtem ko je bil simbol definiran s semantično strukturo dvojne-

²⁵ Prim. P. Ricoeur, *Réflexion faite*, Editions Esprit, Paris 1995, 31.

²⁶ F. Dosse, *Paul Ricoeur Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris 1997, 344. Dosse posveti razmerju Ricoeurja s strukturalizmom, ki je bil takrat s pričo popularnosti izredno živo in napeto, celo poglavje, *La confrontation avec le structuralisme*. Navaja tudi besede Lévinasa, ki še leta 1992 očita strukturalizmu prenapetost v njegovem sklicevanju na znanstvenost: »Kako lahko primerjamo znanstveni intelekt Einsteina s tem iz *Pensée sauvage*? [...] Gotovo to ni strukturalizem, ki bi me lahko skušal. Vem, da je imel izreden vpliv [...] so duhovi izredno imenitni, najboljši našega časa – Ricoeurjev - ki so vzeli to zelo zares.« Ta intervju je izšel v: F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, La Manufacture, Besançon 1992, 121.

ga pomena. Širši pristop strukturalistične analize je zahteval 'objektiven' postopek vseh znakovnih sistemov preko zgolj same specifikke simbola. To je pripeljalo hkrati k ponovni definiciji nalog hermenevtike in kompleksnejši predelavi moje refleksivne filozofije.«²⁷ V tej zgoraj omenjeni poti zopet zasledimo rdečo nit, ki ga je vseskozi vodila, to je refleksivna filozofija in hermenevtika. Ti dve sta tudi odločilno vplivali, da je kljub osebnemu prijateljstvu, ki ga je sklenil z Eliadejem, ko je predaval celo na isti univerzi kot on, poskušal razširiti začetno pot hermenevtike, postavljene na interpretaciji mita. »Živa metafora je končno v kritični distanci s *Simboliko zla* in Eliadejem, v tem smislu, da se sprašujem, ali ne obstaja neka struktura govornice, ki bi jo bilo bolje študirati, bolje poznati kot simbol, ki je prazen pojem, uporaben za vse, od kemičnega simbola do simbolov neke monarhije. Nasprotno s pomočjo retorične tradicije vemo bolje, kako deluje metafora. Spraševal sem se, ali ne morem preleti v nekakšen retorični bazen vse razpršene problematike simbola, da ga močno semantiziram. Dejansko mora biti nekakšna semantična teorija simbola.«²⁸ Čeprav ga je vodila želja, ki je izvirala tako iz teženja strukturalizma kot njegovega lastnega po dosledni opredelitvi, ne smemo pozabiti, da opredelitvi simbola manjkata dva ključna poudarka, ki sta značilna za njegovo filozofijo. To je izguba jasnega subjekta in potreba po dogodku, ki jo sreča ob študiju semantičnega pojma diskurza pri Benvenistu.

Ta želja ga je vodila v prvi vrsti v spoprijem s strukturalistično tezo, da je vsa govorica zgolj sistem znakov brez vsakršne subjektivne poteze. Strukturalizem, ki je gradil na Saussurjevi tezi, da v sistemu znakov ni drugega kot zgolj razlike, ki so pogojene s samim sistemom, se mu je zdel pomanjkljiv ravno v sami opredelitvi znaka. Ta naj bi bil nosilec smisla, kakor je bilo po eni strani tudi s simbolom. »To, kar se mi je s tem zdelo izgubljeno iz uvida, je tisto, kar je Emile Benveniste v nasprotju s tem dobro prepoznal, dejstvo, da enota smisla neke žive govornice ni leksikalni znak, temveč stavek, ki ga je poimenoval instanca diskurza.«²⁹ Diskurz, ki ga Ricoeur prevzame po Benvenisteju, uvaja dve stvari; kontekst in subjekt. Kontekst razume kot prostor, kjer se znak kot tak, v govorici je to beseda, javlja. Priznati moramo, da je ravno hermenevtični pristop, ki ga je uvajal ob raziskovanju simbolike zla, pripeljal do nujnosti zgodovinskega konteksta, v katerem je ta spregovoril z vso semantično širino, vendar se je ravno v okviru diskurza pokazal preveč iztrgan iz zgodovinskosti in premalo vezan na osebo. Subjekt je temelj, na katerem gradi svojo refleksivno filozofijo. »Taka je moja filozofska delovna hipoteza: imenujem jo konkretna refleksija, hočem reči

²⁷ P. Ricoeur, *Réflexion faite*, 34.

²⁸ P. Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1955, 126 sl.

²⁹ P. Ricoeur, *Réflexion faite*, 38 sl.

Cogito, posredovan preko celotnega univerzuma znakov.«³⁰ Tako lažje razumemo, zakaj ga je pot, ki je vodila preko metafore in teksta, pripeljala k postavitvi etike na osnovi zavedanja samega sebe, ki se pokaže v dialoškem hermenevtičnem procesu med mano in drugim. Delo *Sam kot drugi* je zgolj nadaljevanje začete poti, ki je širino simbolnega pristopa omejila in usmerila pozornost k subjektu ravno v postavitvi metafore in vstopa v zaplet, ki ga prinaša pripoved. Ob tem moramo priznati, da vse ukvarjanje z analitično filozofijo išče svoj cilj in smisel v etični ter politični misli. Lahko omenimo, da potreba po poimenovanju Boga nujno vključuje dejanje odločitve, osebni dogodek, ki presega zgolj epistemološki pristop.

Novi vidik, ki ga uvaja diskurz, je dogodek. Znak kot tak ne spregovori, tudi simbol ostaja nem, če ne prebudi dogodka interpretacije. V tem dogodku je nujen subjekt, ki je ob primeru simbola zgolj pasivni sprejemnik, tako pa nastopa kot nosilec dogodka, kot smo videli že zgoraj. Hkrati se pokaže potreba po odprtju drugi osebi. Diskurz je namreč vedno dogodek, ko nekomu hočemo nekaj sporočiti. S tem se pojavi dialoško polje, ki ga v prejšnjem ukvarjanju s simbolom nismo našli. Temu - tako dogodku, osebi kot nosilcu in namembniku kot cilju ter s tem dialoškosti - je veliko bližje tekst kot le simbol, v njem pa povzema ontološke značilnosti simbola ravno metafora. Dodati moramo le: »Napačno bi bilo reči, da smo tako izločili simbol; raje bi rekel, da je nehal biti nekakšna uganka, nekakšna fascinantna realnost in na mejah mistificiranja, ko nas vabi k dvojni razlagi: najprej je tako postavljen v odnos z mnogokratnim smislom, ki je vprašanje leksema, torej jezika, in v tem oziru simbolika nima nič posebno opaznega, saj imajo vse besede vsakdanje govorice več pomenov; Bachelardjev ogenj ni nič bolj nevsakdanji kot katera koli beseda iz našega besednjaka; tako se je razcvetela utvara, da naj bi bil simbol uganka na ravni besede; nasprotno, možnost simbolizma je zakoreninjena v skupni vlogi vseh besed, v univerzalni vlogi govorice, v spoznanju zmožnosti leksemov, da razvijejo raznolike kontekstualnosti.«³¹

³⁰ P. Ricoeur, *Le conflit des interpretations*, 260. Že sam naslov poglavja da slutiti, da gre za jasno opredelitev osišča, kjer se bo vrtelo njegovo hermenevtično polje: »*La question du sujet: le défi de la sémiologie*« (Vprašanje subjekta: izziv semiologiji). Celotna razprava poskuša postaviti s pomočjo psihoanalize osebek, ki bo sposoben nositi zahtevno po hermenevtični ontologiji. Tako trdi, da je kratka pot intuicije samega sebe po samem sebi zaprta. Prilastitev želje po bivanju zgolj s samozavestjo je nemogoča, samo dolga pot preko interpretacije znakov, preko katerih se javlja in razume, je odprta.

³¹ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, 78. Kot je postaveitev subjekta potekala preko redukcionistične psihoanalitične hermenevtike, kot smo videli v prejšnji opombi, sedaj poskuša preko lingvistike ohraniti odprtost smisla, ki ga prinaša simbol. Tako naslov *Le problème du double-sens* (Problem dvojnega smisla) razkriva željo po ohranitvi semantične inovacije simbola in njegove konkretizacije, če smemo reči ozemljitvi, s poglobitvijo raziskovanja vsakdanje govorice. V isti razpravi trdi, da simbolno kot tako deluje pri izvirih govorice. To željo po konkretnosti izrazi tudi v prepričanju, »da

Vloga, ki jo je imel simbol, je tako prevzeta v polje vsakdanje govorice, ki poteka vedno preko diskurza. Ta ima ključno vlogo, kot smo že omenili, v celotni njegovi hermenevtiki. Zato je semantično inovacijo simbola ohranil ter ga, če smemo tako reči, poskušal ozemljiti. Najprej je to storil preko metafore in nato preko pripovedi. Obakrat je ohranila pridobitev analize diskurza. Zato je prav, da omenimo vrnitev k diskurzu in ponovno odločitev zanj, ki jo razvije v delu *Od teksta k dejanju*,³² kjer je tudi povzetek odločitve za metaforo in s tem za opustitev simbola kot nosilca hermenevtične filozofije.

Najprej je diskurz realiziran v nekem času, ko je sama govorica in s tem tudi simbolno kot tako tuje vsakemu času. Drugič govorici ne ustreza noben subjekt, diskurz pa nas usmerja na govorca. V govorici in simbolnem kot takem se ne sprašujemo, 'kdo govori'. Tretjič moramo priznati, da se znak kot element govorice nanaša zgolj na drug znak v istem sistemu. Medtem ko se diskurz vedno nanaša na predmet svojega govora, na nek svet, ki ga opisuje, izraža, predstavlja. Šele tu je simbolna vloga govorice udejanjena. In zadnjič lahko ugotovimo, da je govorica ali simbolno zgolj pogoj za komunikacijo, zanjo daje zgolj kod. Šele v diskurzu pride do izmenjave sporočil. Tako ima le diskurz poleg nekega sveta tudi drugega, sogovornika, na katerega se obrača.

Vse štiri poteze, ki smo jih našli in ki usmerjajo Ricoeurjevo odločitev za metaforo, vodijo do pojma dogodka. Ta mu je temelj za ohranitev človekove zmožnosti ustvarjalnosti kot take. Slediti razvoju, ki bo sedaj veliko bolj omejen in usmerjen, s tem pa hkrati stvaren, nam bo omogočilo preiti iz pojma metaforičnosti v pojem same ustvarjalnosti.³³

6. Kaj je metafora?

Prostor, kjer vstopa metafora v tekst oziroma literarno delo, je za Ricoeurja zopet diskurz. Medtem ko je tekst istoveten z največjo obsežnostjo, metaforo lahko identificiramo z najmanjšim obsegom, to je z bese-

če je kakšna uganka v simbolnem, obstaja popolnoma na področju manifestacije, kjer ekvivociteta biti prihaja do izrekanja v samem diskurzu» (*n. d.*, 79).

³² Prim. P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1995, 206-213. Naslov poglavja kaže že na večjo pozornost, ki jo daje kontekstualnosti, ki jo bo poglobljeno razvil šele v delu *Živa metafora: Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte* (Model teksta, smiselno pojmovano dejanje kot tekst). Tako že nastopi poudarek na dejanju, ki smo ga srečali ob Ricoeurjevi hermenevtiki, ko gre za vzpostavitev novega dogodka ob branju.

³³ Prim. P. Ricoeur, *Réflexion faite*, 44 sl.: »Ta koncept je našel svojo središčnost v pojavu semantične inovacije, drugače rečeno, v ustvarjanju novega smisla preko govorice. S tem ozirom je semantična inovacija gotovo postavila čudovit primer ustvarjanja, ki pa je vodeno, urejeno.«

do. Pri metaforični uporabi besede pride do spremembe njenega pomena.³⁴ Klasična teorija je gradila metaforo zgolj na besedi, vendar jo moramo razširiti na diskurz, ki je nosilec tako dogodka kot pomena. Kako lahko to naredimo, saj je nosilec metafore krajši, kot je fraza, ki je osnovni element diskurza?

Vrniti se moramo k osnovni definiciji, ki je izhodišče vseh poznejših pojmovanj metafore in ga Ricoeur uvede na začetku razpravljanja o tem. Gre za Aristotelovo definicijo v *Poetiki*. »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.«³⁵ Nas ne zanimajo figure metafore (sinekdoha, metonimija, analogija), saj same kot take ne prinašajo novega pomena. Veliko bolj nas zanima sam proces prenosa, najprej pa seveda element, ki izvršuje ta prenos. Kakor v *Retoriki* tako tudi v *Poetiki* nastopa metafora po Aristotelovem mnenju na ravni besede. Omejitev na besedo je vodila tudi v nadaljnje pojmovanje, da je zgolj olepševanje³⁶ določenega teksta, še bolj govora, saj se je 'prispodoba' (tu bolj ustrezen izraz, kot je to metafora) vezala veliko bolj na retoriko kot na samo umetnost ali filozofijo. »V zgodovini retorike so metaforo obravnavali kot nekakšno vrsto posrečenega posebnega mojstrstva z besedami, kot priložnost za uporabo postranskih lastnosti njihove mnogostranosti, kot nekaj, kar je le včasih primerno, vendar pa zahteva neobičajno veščino in previdnost. Skratka, metafora je dražest, ali okras, ali dodatna moč jezika, ne pa njegova bistvena oblika.«³⁷ Za Ricoeurja je izhodišče tega zdrsa do zgolj okrasa nekega govora, ki ga je metafora storila v svojem zgodovinskem procesu, posledica njene postavitve na zgolj besedo.

To postavitvev lahko iščemo tako v Aristotelovi definiciji kot poznejši uporabi. V filozofiji je prevladala težnja po jasnosti, ko je v retoriki obve-

³⁴ Prim. A. Grabner-Haider in J. Krašovec, *Biblični leksikon*, Mohorjeva družba, Celje 1984, 442. »Metafora (gr. = prenos) je slikovit način govora, ko beseda ni uporabljena v resničnem pomenu kot v običajnem govoru, ampak v nenavadnem pomenu.«

³⁵ Aristoteles, *Poetika*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982, 77. Gre za prevod z izrazom prispodoba, ki zožuje pomen metafore, saj sama definicija, ki jo Aristoteles daje, kaže na prenos, ki je v sami grški besedi. Prenos kot tak pa presega zgolj prispodobo, ki je ožjega pomena kot metafora. Zato bomo uporabljali v skladu s teorijo metafore, kot jo prevzame tudi Ricoeur, kar izpeljanko iz grškega izvirnika in ne Gantarjevega prevoda.

³⁶ Prim. Aristoteles, *n. d.*, 80 sl. K temu pojmovanju je v veliki meri pripomogla sama postavitvev v *Poetiki*: »Treba je torej vse te stvari na primeren način kombinirati. Glose, prispodobе, ukrasne besede in podobno odvzamejo izražanju videz vsakdanjosti in vulgarnosti, navadne besede pa mu dajo potrebno jasnost. K temu, da je izražanje jasno, obenem pa ne vsakdanje, lahko največ prispevajo podaljšane, skrajšane in spremenjene besede: kolikor se namreč te besede razlikujejo od navadnih in preraščajo vsakdanji govor, dajejo dikciji neobičajen ton; kolikor pa imajo vendar še precej skupnega z vsakdanjim govorom, ji dajejo jasnost.« (*n. d.*, 80)

³⁷ I. A. Richards, *Metafora*, v: *Kaj je metafora?*, Krtina, Ljubljana 1998, 44.

ljala potreba po olepševanju. »Odlika pesniške dikcije je, da je jasna, obenem pa ne vulgarna. Najbolj jasno je seveda izražanje s pomočjo samih navadnih besed; toda tako izražanje je vulgarno«³⁸ je dediščina, ki je vodila nadaljnje ustvarjalno delo umetnikov. To je tudi izhodišče Derridajeve razprave, ki poskuša podobno kot Ricoeur filozofsko obravnavati samo metaforo. V svoji razpravi *Bela mitologija*³⁹ poskuša pokazati, da je vsa filozofija samo pozabljena metaforika, ki verjame, da je mogoče, kar je predvideval Aristotel, z natančno in strokovno terminologijo izreči gotove trditve. Njegov dekonstruktivizem seveda ne išče same definicije metafore, ampak poskuša ostati v tirnicah, postavljenih v zgodovini. »Metafora torej nosi lastno smrt sama v sebi. In ta smrt je brez dvoma tudi smrt filozofije.«⁴⁰ Zaključek Derridajevega raziskovanja o metafori je šel pri Ricoeurju po drugačni poti. Če je za prvega metafora zgolj pregrinjalo logičnosti, ki poskuša prekriti mitičnost filozofije, je za drugega ravno to izhodišče, ki poskuša prinesiti nov smisel. Ob različnem pojmovanju je nastala tudi napeta diskusija, kjer je Ricoeur zavrnil trditve iz *Bele mitologije*: »Vi ste ostali v semiologiji in nikoli v semantiki, hočem reči v semilogiji, kjer se sprašujete, kateri so pogoji za znak; torej, ker niso zadostni v redu fonemov, jih je treba iskati v redu, kot je to sled, razlika, uprstorjenje itd.«⁴¹

S tem očitkom lahko že jasno sklepamo na nadaljnjo pot, ki jo v svoji raziskavi ubere. Če je očitek, da ostaja bela mitologija preveč vpeta v znak, to pomeni, da je preveč zazrta v osnovno definicijo, ki izhaja iz retorike. Beseda kot nosilec metafore je tista, ki pripelje do 'roba'. Na tem 'robu' gre res za okrasek, ki pa kljub temu prinaša nov smisel. Tudi v klasični definiciji je metafora prinašala nov smisel. Že v osnovni definiciji smo videli, da gre za prenos pomena, s tem pa nov smisel, ki ga dobi metaforično uporabljena beseda. Tako na koncu obdelave t. i. retoričnega pojmovanja metafore Ricoeur ugotovi, da nastane veliko aporij, ki jih ne moremo razložiti zgolj z okrasom ali drugačno uporabo besede. Tako si ne moremo predstavljati, da bi imeli za vse natančno določeno besedo, nujno smo prisiljeni uporabljati besede, 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. Hkrati okras, o katerem govori že Aristotel in ga je uporabljala klasična retorika, nastane zgolj tam, kjer gre za jasen prelom z dobesed-

³⁸ Aristoteles, *Poetika*, 79.

³⁹ J. Derrida, *La mythologie blanche*, v: *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, 274-324.

⁴⁰ J. Derrida, *n. d.*, 323.

⁴¹ F. Dosse, *Paul Ricoeur*, 431. Avtor v tej razpravi prikaže zanimiv znanstveni spopad, ki se je razvnel med profesorskima kolegoma v Parizu ob metafori. Kar nekaj strokovnih predavanj je sledilo, kjer sta oba poskušala pokazati svoje razumevanje problema. Gre za različna pristopa; tako lahko rečemo, da Derrida pristopa skozi vrata smrti, Ricoeur pa poskuša najti še žive poteze metafore.

nostjo, kjer slutimo, da gre za nedobesedno uporabo pojmov. Če bi ostala zgolj v retorični uporabi, kot okrasje, bi bila metafora v vsakem trenutku zamenljiva z ustrezno besedo, ki bi bila zgolj bolj 'vulgarna', če uporabimo izraz iz *Poetike*, in ta zamenjava ne bi prinesla nobenega novega smisla določeni povedi.⁴²

Tej poziciji retorike Ricoeur zopet postavi nasproti semantiko, ki smo jo prikazali že prej. Nanaša se na Benvenista in njegov pojem diskurza, ki se ne more razgraditi zgolj na seštevek gradbenih elementov. Tako, da pomena določene povedi, ki nastopa kot diskurz, ne moremo zvesti zgolj na operiranje z besedami, iz katerih je sestavljena. Sprašuje se: Je torej postavitev metafore zgolj na besedo napačna? »Raje bi rekel, da je zgolj nominalna in ne realna, v pomenu, kot ga tem dvema izrazoma daje Leibniz. Nominalna definicija omogoča poistovetenje določene stvari; realna definicija kaže na njen nastanek.«⁴³ S tem torej še nismo zanikali njenega izvora. Tako 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 je njeno mesto v govorici med besedami in frazami.«⁴⁴

Kako pride Ricoeur do utemeljitve tega njenega položaja, ki se veže na sodobno teorijo metafore, ki jo najde pri ameriških mislecih, kot so Max Black in Richards?⁴⁵ Že sama vprašanja, vezana na retorično pojmovanje metafore, nas usmerjajo k drugačnemu pristopu. Še posebej očitno je ta način, ki ga Ricoeur prevzame po teoriji diskurza, upravičen po obdelavi večpomenskih besed (polisemije), katerih pomen je jasen samo v določenem kontekstu. Za samo besedo 'prst' vemo, kakšen smisel ima, šele iz konteksta, torej iz diskurza, ki ga prinaša. Res, smisel prinaša beseda, vendar ga razodeva šele z ozirom na celoto. Ob tem ne smemo preprosto enačiti polisemije z metaforo. Pri prvi gre za enakost besede, ki jim lahko točno določimo pomen, lahko ga preberemo v slovarju. Zato semantika tudi pravi, da metaforičnega pomena določene besede ne moremo najti v slovarju. »Brž

⁴² Prim. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, 65-67.

⁴³ P. Ricoeur, *n. d.*, 87.

⁴⁴ P. Ricoeur, *n. d.*, 171.

⁴⁵ Prim. *Kaj je metafora?* V tem zborniku, ki smo ga že prej navedli, 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 bomo videli, da je ob sami razpravi vplivala na Ricoeurja trditev, ki jo postavi Black v članku s preprostim naslovom *Metafora* (91-108): »V nekaterih izmed teh primerov bi bilo bolje reči, da metafora podobnost ustvarja, kot pa, da formulira neko že pred tem obstajajočo podobnost.« (101) Morda še zanimivejša trditev je ugotovitev na koncu razprave: »Ustrezna slabost dobesedne 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).

ko je metaforični pomen nekaj več in nekaj drugega kot aktualizacija enega od možnih pomenov večpomenske besede, je nujno, da je ta metaforična uporaba samo v kontekstu; tu razumem pomen, ki se pojavi kot enkrat-en in minljiv rezultat določenega kontekstualnega delovanja.«⁴⁶

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. Ta pomen je res vezan na besedo, ki iz njej lastnega smisla pridobi prenesenega, vendar deluje na osnovi povedi, ki končno določi tudi samo njeno metaforičnost.

7. Delovanje metafore

Če smo ugotovili, kje in kako pride do metafore, je naša naloga, da poskušamo zasledovati njeno delovanje. Ricoeur svoje pojmovanje delovanja metafore nasloni najprej na analitično filozofijo Strawsona. Ta razlikuje dve vlogi povedi. Prva je identifikacijska [fonction identifiante] druga predikativna [fonction prédictive]. Identifikacijska vloga povedi ima vedno nek svet, na katerega se nanaša. Lahko bi rekli, da o nečem govori, kjer se da logično izpeljati subjekt in objekt povedi. Torej se vedno nanaša na nekaj bivajočega, predikativna vloga pa se nanaša na nekaj 'nebivajočega'. Opisuje položaj, odnosnost, delovanje tega, kar je bilo s prvo vlogo identificirano. »Odločilno je: če nekaj rečemo, identificiramo posamezno bivajoče (identifikacija) in pripišemo temu bivajočemu nek splošen karakter (predikacija); povezujemo predikativno in identifikacijsko vlogo, ki je temeljna struktura vsakega stavka.«⁴⁷

Tej analizi, ki podpre semantični pristop k metafori, doda še Austinovo teorijo lokucije, ilokucije in perlokucije. V trditvi, ki prinaša isto propozicijo, šele v stavku prepoznamo, ali gre za eno ali za drugo obliko.

Dodati moramo še Fregejevo teorijo stavka. Trdi, da ima vsak stavek nek smisel [sens], ki ga prinaša, in nujno tudi referenco [reference], stvarnost, na katero se nanaša. Tu povzame, da samo v stavku nekaj povemo (smisel) in o nečem govorimo (referenca). K temu moramo dodati, da same izolirane besede nimajo nečesa, na kar bi se nanašale, nimajo niti pravega smisla, ki bi ga posredovale. Beseda 'konj', ki bi jo slučajno našli v slovarju, nam ne govori o nobenem konju posebej in nam seveda o njem ne more povedati ničesar.

Analiza strukture metaforičnega sledi iz zgoraj navedene analize povedi. Poved je sestavljena iz identifikacije in predikacije, ima smisel, ki ga prinaša, in svet, na katerega se nanaša. Ti vlogi se torej pri metafori ne morejo

⁴⁶ P. Ricoeur, *n. d.*, 98.

⁴⁷ F. Prammer, *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs, (in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie)*, Tyrolia, Innsbruck - Wien 1988, 93.

preprosto prepoznati na ravni strukture (beseda ali stavek), saj jih nič ne ločuje od navadnega stavka, ampak na ravni smisla, ki ga neka metafora prinaša. Tu gre za t. i. učinek smisla [effet du sens], ki bo vodilo nadaljnjega ukvarjanja z metaforo. Tako lahko razumemo, kako organsko, čeprav se na prvi pogled zdi, da ni tako, sledi pojmovanje metafore prejšnjemu pojmovanju simbola. Metafora se jasno veže na poudarek vloge pomena, ki smo ga srečali že prej pri simbolu. To naslonitev na učinek smisla in iskanje pomena Ricoeur še razširi na teorijo metafore, ki jo najde pri Richardsu. Ta razlikuje med vsebino in prenosnikom [tenor, vehicle].⁴⁸ Vendar je njuna ločitev nemogoča. Vsebina ravno v besedi najde svojega prenosnika in šele, ko nastopata skupaj, nastane metafora. Prednost ločevanja vidi v tem, da tako prihajamo do jasne »ločitve metafore od drugih vrst, kot so pregovori, alegorije, uganke, kjer so vse besede metaforično uporabljene; z istim razlogom Kafkov simbolizem v *Gradu* ni primer metafore.«⁴⁹ Gre torej za jasno odločitev, da je metafora na ravni besede, ki nastopa v okviru širše fraze; kot smo videli, gre za diskurz. Tej ločitvi med vsebino in prenosnikom Ricoeur pridruži še ločevanje, ki ga uvede Black, med žariščem [focus] in okvirom [frame].⁵⁰ S postavitvijo žarišča in okvira smo še bolj usmerjeni k besedi, ko govorimo o metafori, čeprav jo kot tako postavlja ravno celotna poved. Žarišče tudi omogoči, da je celoten okvir sprejet za metaforično poved. Tako lahko zaključimo, da je metafora stavek ali izraz, kjer so nekatere besede uporabljene metaforično, druge pa ne. Tako dobimo osnovno napetost, ki jo prinaša metafora: gre za trdnost, ki jo dajejo nemetaforično uporabljene besede, in novost, ki jo prinašajo metaforično uporabljene besede. Metaforično pa deluje samo celota napetosti, ki tako ustvarja polariteto med identifikativnostjo in predikativnostjo, kot smo to videli pri Strawsonu.

»V metaforični izjavi (ne govorimo več o metafori kot besedi, temveč o metafori kot frazi) kontekstualno dejanje ustvarja nov pomen, ki ima raven dogodka, potem ko obstaja le v tem določenem kontekstu. Hkrati pa ta pomen znova identificiramo, ker je zgradba metafore ponovljiva; tako lah-

⁴⁸ Prim. I. A. Richards, *n. d.*, 47: »To je bil uvod ali priprava za to, da bi teorijo metafore postavili na pomembnejše mesto od tistega, ki ga je imela v tradicionalni retoriki. Čas je, da se spustimo z višav spekulacije in pretresemo nekatere preproste korake v analizi, ki bi nam olajšala prenos naše veščine obvladovanja metafore v eksplicitno znanost. Prvi korak je, da uvedemo dva strokovna termina, ki nam bosta pomagala razločevati tisto, kar dr. Johnson imenuje dve ideji, ki nam ju v najpreprostejši obliki daje vsaka metafora. Naj ju imenujem vsebina in prenosnik.«

⁴⁹ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, 110 sl.

⁵⁰ Prim. M. Black, *n. d.*, 94: »Naš odgovor bo odvisen od stopnje podobnosti, ki smo jo pripravljene potrditi pri primerjavi dveh 'okvirov' (saj imamo v obeh primerih isto 'žarišče'). Razlike med okvirom bodo ustvarile nekatere razlike v vzajemnem delovanju med žariščem in okvirom v enem in drugem primeru.«

ko pojavitev novega pomena postane jezikovna stvaritev. Če jo kot tako sprejme velik del vplivne jezikovne skupnosti, lahko na svoji poti pridobi vsakdanji pomen ter se tako pridruži polisemiji leksikalne celote, tako prispeva k zgodovini govorice kot jezik, kod ali sistem. Toda v tem zadnjem stadiju, ko se smisel, ki določa metaforo, razvije v smisel pri polisemiji, metafora ni več živa, temveč mrtva metafora. Samo pristne metafore, hočem reči žive metafore, so hkrati dogodek in smisel.⁵¹ Tako se v delovanju prave metafore zopet postavi znana dvojnost dogodka in smisla, ki prinaša pomen. Šele opredelitev metafore, ki v njeno delovanje vključuje to dvojnost, zasluži našo pozornost. Njeno delovanje je tako določeno z besedo, ki resnično prinaša sprevrnjen pomen in s tem vnaša dogodek. 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; ko jo je mogoče definirati, je ustvarjalnost 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. Nas zanima le živa metafora, ki ji ne moremo določiti pravega pomena. Če je Derrida poskušal pokazati v svojem dekonstrukturalističnem pristopu, da filozofija poteka v smeri od žive metafore proti filozofiji, iz poetičnega v strogo adekvacijo, je Ricoeurjeva pot obratna. Če pri prvem najdemo trditev, da filozofija taji svojo metaforičnost, jo zakriva in se pojavlja kot palimpsest, jo drugi priporoča, da se ne bi zaprla v svoj ozek krog brez prave ustvarjalne povezanosti z življenjem. Ricoeur celo poskuša iskati napetost v postavitvi morda že utečenih izrazov, sploh ko gre za govorico v strogem smislu metafizike ter seveda o Bogu.

Da bomo lahko razširili iz širokega analitičnega pojma metafore in njene obravnave v vsakdanji govorici na področje govorice o Bogu, se moramo še nekaj časa zadržati ob dveh, po Fregeju povzetih vidikih, ki ju prinaša vsaka poved, smislu in referenci. Najprej moramo seveda ločiti med uporabnostjo v navadnem, vsakdanjem pomenu ter metaforičnem pomenu in sploh ugotoviti, ali ima metafora svoj smisel in svojo resnico, svet, o katerem govori.

8. Metaforični smisel

Takoj na začetku moramo priznati, da ves trud, ki smo ga vložili v analitični pristop v pojmovanju metafore, ne more razložiti vseh posebnosti smisla, ki ga prinaša. Na ravni oblike in zgradbe ne moremo odgovoriti na vprašanje, po čem spoznamo, da neka izjava ni mišljena dobesedno, ampak metaforično. Metaforičnost ni nekaj, kar bi lahko zgolj po zgradbi prepoznali

⁵¹ P. Ricoeur, *n. d.*, 127.

in ločili, še manj je mogoče dojeti smisel, če sploh je, ki je vezan zgolj na metaforo. Ko Ricoeur poskuša odgovoriti na to vprašanje, se povrne k osnovnemu pristopu, ki je značilen za to področje. Že prej smo omenili t. i. substitucijsko teorijo metafore, ki poskuša graditi na načelu, da ima vsaka beseda svoj specifičen pomen, in če ni uporabljena v skladu s tem, je uporabljena v prenesenem pomenu, torej metaforično. To metodo smo prej opredelili kot retorično. Drugo pojmovanje, ki je prvi nasprotna, pa poskuša pokazati, da ni nobenih jasnih in enopomenskih besed. Iluzija jasnosti, ki jo napada, kot smo videli, tudi Derrida, pelje v zaključek, da je vsa govorica metaforična, kjer se ustvarja prostor za tisto nepremostljivo razliko v pomenih, ki jo poimenuje z razloko.⁵²

Prednost prve teorije je v tem, da jasno vemo, kaj je metafora, in jo z lahkoto izluščimo iz povedi ter ločimo od drugih figur govornice. Druga ima to prednost, da upošteva dejstvo, da težko najdemo jasno besedo, ki bi bila tudi z vso prosojnostjo uporabljena, ter da veliko bolj kot prva ohranja ustvarjalnost same govornice. Vendar če je celota metaforična, potem nima o tem kot specifičnem problemu govornice smisla razpravljati. Ricoeur se, kot smo že omenili, nasloni na Blackovo analizo žarišča in okvira. Tu je jasno, da metafora gradi na besedi, ki ima seveda svoj metaforični pomen šele v okviru fraze. Jasno je stališče, da ima beseda samo potencialni pomen, ki ga pridobi šele v celoti nekega stavka.⁵³ To je še posebej razumljivo ob problemu polisemije, izrazov, ki imajo enako zunanjo podobo, lahko bi rekli, da gre za isto žarišče, ki šele v okviru stavka dobi pravi pomen. Tako lahko govorimo o možnih pomenih [significations potentielles] in dejanskem pomenu [signification actuelle]. Same polisemične besede ponujajo v sklopu celotne govornice dvojno prednost: Prvič gre za varčevalni ukrep, saj bi si težko predstavljali nek jezik, kjer bi za vsak predmet in vsako situacijo ter pogled nanju imel točno določen izraz. Drugič s tem omogočamo komunikacijo, saj si težko predstavljamo, da bi kdo sploh zmogel obvladati tak besedni zaklad in ga tudi uspešno izmenjati z drugimi. Vsak jezik pa teži v svoji osnovi k vzpostavitvi komunikacije in hkrati praktičnosti, ki se izraža v nekem obvladljivem korpusu besednega izrazja. Tako lahko polisemijo sprejememo kot zdravilo govornice in ne kot njeno bolezen, kar se ob govorjenju o metafori velikokrat očita, saj naj bi bila edina primerna beseda tista, ki ima zgolj enostransko razumljivi pomen.

⁵² Prim. B. Kante, *Kaj je metafora*, v: *Kaj je metafora*, 13: »Pravi problem metafore ni v tem, da odgovorimo na vprašanje: 'Kaj je metafora?', temveč bolj v tem, da odgovorimo na vprašanje: 'Kaj je dobesedni pomen?' Domala vse teorije metafore je mogoče klasificirati glede na eno samo diagnostično vprašanje: Kakšen je, če kaj takega sploh obstaja, narava dobesednega pomena in v kakšnem odnosu je dobesedni pomen do figurativnega (metaforičnega) pomena?«

⁵³ Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 165.

Zopet smo se približali na začetku postavljeni trditvi, da je celotna govorica večpomenska, metaforična. Vendar se ne bomo pustili preprosto speljati v posplošitev, da je vsa govorica zgolj prikrita metafora. Kako potem to, da lahko besede, ki v sebi nosijo možnost več pomenov, gradijo jasne stavke? Spet se bomo poslužili kontekstualnega reševanja problema. V vsaki jezikovni skupnosti namreč obstaja sprejet sklop pomenov, ki deluje v sami igri stavka, ki izloči ali izbere bolj primerno besedo ter tako omogoči tvorjenje bolj ali manj enopomenskega stavka.⁵⁴ Tako 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, ki bi jih lahko prištel 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 določenih besed, vodi v svoje lastno nasprotje. Saj je težnja vsake govorice usmerjenost k jasnosti; če bi torej bile metafore zgolj polisemične besede, bi se morale v frazi izjasniti. V pravi metafori pa smo videli, da se dogaja ravno obratno. Tako poskušamo vrzel, ki nastane, ko bi morali uporabiti določeno besedo iz semantičnega polja, pa ga ta ne ponudi za opis tega, kar bi radi povedali, zapolniti ravno z metaforičnim izrazom. »Torej metafora ni sama na sebi neka vrzel [écart], temveč redukcija te vrzeli. Ni vrzel, če vzamemo besede v njihovih dobesednih pomenih. Metafora je proces, s katerim govorec zmanjša vrzel s spremembo smisla neke besede. Kot postavlja retorična tradicija, je metafora res trop, hočem reči, sprememba smisla besed, vendar je ta sprememba smisla protiudarec diskurza grožnji destrukcije, ki jo predstavlja semantična neprimernost.«⁵⁵ Vrzel nastaja zaradi pomanjkanja ustreznih izrazov, ki bi zmogli zaobseči ves pomen. Da ga zapolnimo, ustvarjamo t. i. semantično predrznost [impertinence sémantique]. Ricoeur uporabi Mallarméjev primer: 'Nebo je mrtvo', da pokaže, kako prelomimo pravilo, ki v vsakdanjem pomenu uporabi 'je mrtev' zgolj za mrtve posameznike. Gre za 'predrznost', ki poskuša zapolniti vrzel, nastalo v želji povedati tako in tako videnje neba, pa ni ustreznega izraza v semantičnem polju, ki bi lahko zavzel to mesto.

Kako razumeti to nasprotje v sami metaforični spremembi uporabe določene besede, ko vendar hočemo nekaj povedati? To lahko razumemo samo z željo zagnati delo smisla [travail du sens], ki naj bralca ali poslušalca spodbuja k drugotni interpretaciji, ki bo na nivoju prvega, dobesednega razumevanja neuspešni interpretaciji poskušala najti nek nov smisel. Tako ta druga, metaforična interpretacija poskuša nesmiselno uporabo določene besede, ki uničuje sama sebe, obrniti v smisla polno nasprotje. Besedi mora

⁵⁴ Prim. P. Ricoeur, *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, v: *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972), 97.

⁵⁵ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, 195.

tako biti dan nov pomen, da lahko rešimo smisel celotne povedi. Tako lahko metaforo primerjamo z reševanjem uganke.⁵⁶

S tem smo prišli do semantične inovacije, ki jo prinaša metafora. Ta se zgodi, če drugače nesmiselni povedi, določenim besedam, ki so 'žarišče' metaforičnega izreka, damo nov smisel, ki je v navadni govorici nevsakdanji. Če bomo zgolj 'listali' po slovarju in iskali pomen določeni metaforično uporabljeni besedi, potem bo stavek ostal nesmiseln; šele ko sprejmemo prenos pomena besede in to napetost obrata ohranjamo, nam spregovori in pokaže svojo smiselnost. Ko ta preobrnitev besede v določenem kontekstu postane vsakdanja, kot smo že menili, dobimo mrtvo metaforo ali bolje polisemični izraz (npr. noga mize, ušesa pri zvezku itd.). Tako mora živa metafora ravno ta status udomačenega semantičnega polja transcendirati, odpirati govorico ustvarjalnosti.

Do te metaforične zmožnosti preseganja vsakdanje govorice, torej do ustvarjanja vedno novih živih metafor, prihaja po Ricoeurju zaradi dvojega. Najprej je to podobnost, ki se pojavi med prej morda različnima dejstvomata ter s tem omogoča semantično inovacijo. Druga pot, ki nas pripelje do novih metafor, je naša zmožnost ustvarjalnosti, domišljije [imagination]. Ta je predvsem v tem, da lahko poiščemo podobnosti med do takrat različnimi stvarmi, trdi celo, da zmoremo te podobnosti sami ustvarjati. Navezuje se na Aristotelovo trditev, da je pravi mojster tisti, ki zmore podobnosti odkriti in jih s prisposodob prikazati.⁵⁷ S tem pa presegamo konflikt, ki je navzoč v najrazličnejših pristopih do metafor. Kajti tam, kjer velja, da beseda poimenuje to, kar odkrije v stvarnosti, neko podobnost, presegamo ločevanje na pojmovanje dobesečnega pomena in prenesenega. Saj je samo 'utečeno' semantično polje, ki ga imamo trenutno za dobesečnega, 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 je vezana na sam dej razumevanja.⁵⁸

Skupaj lahko zaključimo: »Najprej obstaja neka podobnost v družini, ki približa posameznike, preden jih uvrstimo v nek logični razred. Metafora, figura diskurza, predstavlja na odprt način, s pomočjo konflikta med identiteto in diferenco, proces, ki na zakrit način ustvarja semantična polja z

⁵⁶ Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 271.

⁵⁷ Prim. Aristoteles, *Poetika*, 82: »Velika odlika slehernega pesnika je, če zna take besede (sestavljenske, glose in podobno) na primeren način uporabljati; največja odlika pa je, če je mojster v prisposodobah: edino tega se ni moč naučiti, edino to je znamenje prirojene genialnosti. Kajti najti pravilne prisposodobe je isto kot intuitivno spoznati podobnost med stvarmi.«

⁵⁸ Prim. J. Mattern, *n. d.*, 142 sl.

zlitjem razlike v identiteti.«⁵⁹ S to zadnjo opredelitvijo se ne vračamo k od Derridaja kritiziranemu stališču, da je celota vse filozofije zgolj zakrita metafora, temveč zgolj opredelimo polje raziskovanja. Metafora je le živa metafora, torej tista, ki še nima utečenega pomena, ki da misliti, kot smo to rekli že pri simbolu. Hkrati ostaja vezana na preobrnjen pomen besede, ki se prepozna v frazi. Še več, odkrili smo osnovni element ustvarjalnosti. Ta je prisoten pri nastanku vsake metafore in je po Ricoeurjevem stališču nujno povezan z zmožnostjo 'videti kot' in to prepoznati ter ubesediti. Gre za proces, ki ob najdenju ustvarja, »finden« – »erfinden«. Če tako ustvarjamo nov smisel, ki ga prepoznamo v procesu 'videti-kot', mora biti tudi neka 'bit-kot', ki predpostavlja drugi pol iz Fregejeve definicije stavka. Pomen pri naša dialektika med smislom in referenco.

9. Metaforična referenca

Če smo opredelili metaforo na področju govorice, potem sledi, da ima poleg smisla tudi nek svet, na katerega se nanaša. Pri reševanju tega problema se Ricoeur zateče k pojmu delo [oeuvre], ki ga uvede v splošni hermenevtiki, kjer se nasloni na Gadamerja in mu pomeni neko zaključeno celoto v hermenevtičnem polju. »Vprašanje reference se ne odvija na nivoju vsake fraze, temveč na nivoju 'poeme' [poème], ki jo opredelim glede na tri kriterije dela: 'dispozicija', podreditev nekemu žanru, stvaritev neke 'posamične' celote. Če mora metafora imeti neko referenco, jo ima preko poeme kot urejene celote, splošne in posamične. Drugače rečeno, metafora je poema v malem, po besedah Beardsleyja, ker reče kaj o čem.«⁶⁰ Ravno ta povezava referenčnosti pri metafori z nekim literarnim delom je lahko nevarna. Obstaja cela vrsta mislecev, ki literarnemu ustvarjanju zanikajo zmožnost govorjenja o stvarnosti, od Fryjevega razlikovanja med centrifugalno govorico, ki je zaobrnjena navzven, na stvari, ter centripetalno, ki je usmerjena navznoter, kar naj bi uporabljalo pesništvo, do kritike neopozitivizma, ki ločuje med kognitivno in emotivno govorico in to zadnjo spet pripiše literarnemu ustvarjanju.

Reševanja tega se Ricoeur loti postopoma. Najprej poskuša iz dejstva, da novi smisel, ki ga prinaša metafora na ruševinah dobesednega pomena, vključuje tudi novo 'namerjeno referenco' [visée référentielle]. Če po teoriji Fryja pesniško delo ne pove nič resničnega in nič lažnega, ampak nekaj hipotetičnega, to ni neka matematična hipotetičnost, ampak poetična. To se pravi, da se nanaša na navidezni svet. Prinašala naj bi stanje duše [un état d'âme]. »Stanje duše je način, kako smo sredi realnosti.«⁶¹ Ob tem stanju duše ne moremo reči, da ne gre za neko stvarnost, gre samo za drugačno.

⁵⁹ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, 252.

⁶⁰ P. Ricoeur, *n. d.*, 279.

⁶¹ P. Ricoeur, *n. d.*, 288. Sklicuje se tudi na Heideggerjevo pojmovanje »Befindlichkeit«.

Drugi odgovor mu ponudi sklicevanje na podobnost. Če smo videli, da ustvarjanje prispodob pri Aristotelu pomeni videti podobnosti, ali ne bi mogli reči, da ta podobnost, ki jo izreka metafora, ne obstaja v samih stvareh? Tako pridemo do ugotovitve, da ima tudi metafora svojo referenco, ki se kaže predvsem v hevrističnih fikcijah [fictions heuristiques], kjer je vzpostavljena vrednost sorazmerna z močjo tajitve, zanikanja. Tu se spet nasloni na Blackovo in Hessejevo teorijo modelov v znanosti. To, kar je model v znanstvenem jeziku v odnosu do stvarnosti, to je metafora v poetičnem. Če v znanosti model služi kot hevristični inštrument za zamenjavo napačne interpretacije in tako pripravi pot za ustreznejšo, gre tu za logiko odkrivanja, ki pa smo jo že spoznali v sami metaforični funkciji. Tu ne gre za nekakšen psihološki pristop, ampak za epistemološki. Zato lahko zaključimo, da se, kakor hevristični modeli v znanosti, tudi v poetični govorici obračamo na nov način k realnosti. S poetično, metaforično govorico namreč odkrivamo drugačen svet, ki odgovarja novim možnostim bivanja. Nič več nismo pozorni zgolj na svet tu pred nami, temveč nam je omogočena nova vizija realnosti. Ta povezava stvarnosti, ustvarjalnosti in posnemanja je po Ricoerjevem mnenju navzoča že pri Aristotelu, ko govori o poetiki, mitu in mimesisu.⁶²

S tem smo prišli do ugotovitve, da prvi referenčnosti, ki pomeni zgolj opis stvarnosti, postavimo ob bok še drugo referenco, kjer je v ospredju vloga odkrivanja. »Tako bi se lahko drznili reči o metaforični resnici, da bi določili 'realistično' namero, ki se povezuje z zmožnostjo ponovnega opisa v poetični govorici.«⁶³ Takoj moramo dodati, da je treba pojem napetosti ali nasprotja, ki je bil navzoč ves čas ukvarjanja z metaforo, uvesti dimenzijo napetost tudi na področje reference. Če velja v svetu dobesedne govorice, da neka stvar je ali ni, moramo temu sedaj dodati še 'je kot'. Če pa tako rečemo, da neka stvar 'je kot', se zgodi, da moramo pripoznati možnost, da je hkrati v bivanju in nebivanju. Kakor je sama struktura žive metafore postavljena na temelju aporetičnosti, tako je sedaj tudi referenca, ki v svojem drugem 'odprtem' nanašanju na stvarnost, v svojem 'je kot' odpira novo polje aporetičnosti, ki zopet zapleta enostavno polje referenčnosti in vnaša napetost, kot smo to opredelili že pri simbolnem. Tako zopet nastopa osnovna napetost med biti in nebiti, ki zahteva, da se zaustavimo še ob ontoloških posledicah, ki jih ima to Ricoeurjevo stališče pri obravnavanju metafore.

10. Živa metafora v ontološkem okviru

Zadnje poglavje *Žive metafore* je posvečeno spraševanju, kakšno filozofijo implicira raziskovanje, ki je napredovalo iz retorike v semantiko in

⁶² Prim. F. Prammer, n. d., 102.

iz smisla v referenco.⁶⁴ Še pred odgovorom na to vprašanje poskuša najti razmejitve med samim poetičnim in filozofskim. Ponuja se, če površno preletimo dosedanje Ricoeurjevo izvajanje, zlitje obeh področij, hkrati pa s tem lahko zapademo kritiki, ki jih na ta račun upravičeno usmerjajo filozofi 'stroge' znanstvene linije, da namreč tako početje izničuje vse prizadevanje filozofske tradicije po jasnih konceptih.

Ricoeurjevo izhodišče je ločitev obeh področji. To svojo trditev postavi na raziskovanje analogije tako pri Aristotelu kot sholastični tradiciji sv. Tomaža. Ne poskuša opredeliti same analogije, temveč jo raziskuje v toliko, kolikor ustreza obravnavanju zastavljenega vprašanja o ločitvi obeh področij. Tako pri Aristotelu kot pri »analogiji entis« pri Tomažu gre za drugačne principe kot pri poetični govorici. Pri obeh je celotna zgradba postavljena na vzročnosti, ki je seveda po Kantu in Humu dokončno presežena, s tem pa ji manjka osnovna napetost, ki je postavljena v metaforični govorici. »Vsaj bitka za vedno bolj ustrezen koncept ostaja v analogiji eksemplarična na neki točki: njena zavrnitev vsakega kompromisa s poetičnim diskurzom. Ta zavrnitev se kaže v skrbi, da bi vedno pokazali razliko med analogijo in metaforo. Z moje strani vidim v tej skrbi jasno potezo težnje po semantičnem cilju v spekulativnem diskurzu.«⁶⁵ S tem noče pristati na stališče Wittgensteina in drugih iz njegovega kroga, kjer gre za popolno nezdržljivost teh dveh področij.⁶⁶

Drug spopad vodi na ravni Heideggerja in Derridaja. Gre za stališče, da je vsa metafizika zgrajena na temelju metaforičnosti. Kot to imenuje Derrida, gre za belo mitologijo, ki poskuša v svoji filozofski govorici prikriti svoj izvor in »kovance, ki so zaradi obrabljenosti izgubili odtisnjeno podobo, uporabljati zgolj za kovino.«⁶⁷ Ta nezmožnost vsake metafizike, ki ji poskuša Heidegger ustvariti svojo pot ontologije ravno z zatekanjem v poezijo,⁶⁸ hkrati služi tudi dekonstruktivističnemu pristopu Derridaja, ki se sklicuje na njegove stavek, da je metaforično možno samo v okviru metafizike, da bi zavrnil vsako metafiziko, očitno zgreši cilj. Imenuje jo miselno lenobo, ki hoče vso filozofijo za vsako ceno spraviti na Prokrustovo posteljo metafizike. Sprašuje se, kdo izmed filozofov do sedaj ni vedel, da mora preseči utečeno razmišljanje, kdo ni verjel, da je resnica blizu in hkrati daleč, zakrita in težko izrekljiva, kdo ni v svojem razmišljanju kdaj naredil koraka nazaj,

⁶³ P. Ricoeur, *n. d.*, 311.

⁶⁴ Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 323

⁶⁵ P. Ricoeur, *n. d.*, 353.

⁶⁶ Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 331. Navaja stavek iz dela Julesa Vuillemina *De la logique à la théologie*, kjer se sklicuje na pozitivistični krog, ki je poskušal reducirati celotno analogijo s pripadnostjo določeni množici: »V tem trenutku je pojem analogije izginil in metafizika je postala možna kot znanost.« S tem stališčem se Ricoeur nikakor ne strinja, saj zanika vsako napetost v pojmu biti in ga reducira na logiko.

⁶⁷ J. Derrida, *La mythologie blanche*, 284.

da je potem lahko napredoval, kdo ni opazil, da odnos med mislečim in bivajočim ni odnos v logičnem smislu, ampak na nek način misleče pripada bivajočemu.⁶⁹ Vsemu temu spraševanju v smislu Heideggerja Ricoeur izpelje preprosto stališče, da je ves filozofski napor že od začetka usmerjen k težnji po jasnem konceptualnem mišljenju, ki bo zmoglo to napetost pre-rasti. Ta napetost, ki v svojem naporu razmišljanja vzpodbudi filozofa, da začne ustvarjati na ustaljenih besedah nove pomene - in Ricoeur se tu upravičeno sprašuje ob 'etimološkem' pristopu Heideggerja, ali to ni živa metafora - najde svoj pravi smisel šele v jasni zamejitvi v pojmih filozofske misli. Do metafore prihaja tudi samo na osnovi prelomitve ustaljenega pomena, ki ga ima določena beseda. Poema, ki je nosilka metafore, nujno potrebuje ustaljenost konceptualnega mišljenja, če hoče pripeljati v semantično inovacijo žive metafore. Pristop, ki je nujen, Ricoeur poimenuje interpretacija. »Rezultat metaforične povedi je zahteva po konceptu, ki kliče po interpretaciji, in interpretacija je v svojem bistvu delo pojmov.«⁷⁰ Tu ne gre več za podobno, ampak za identično, ki s pomočjo postavitve sistema zmore pre-rasti dvojnost pomena, značilno za dinamiko metafore.

Tako lahko iz raziskovanja dveh diskurzov, ki smo ju najprej postavili v nasprotje in nato poskušali stopiti v enoto, potegnemo jasno posledico. Filozofski diskurz, ki mora uporabljati konceptualni pristop, najde v metaforični govorici svoje nove možnosti. Tem možnostim moramo dodati v semantični inovaciji metafore pridobljen izziv, ki onemogoča, da bi metafizika postala to, kar ji očita ravno Derrida, bela mitologija. Tako lahko postavimo tudi dinamično ontologijo, ki nosi svojo napetost med je in ni. »Biti kot, trdimo, pomeni biti in ne biti. Tako nam dinamičnost pomenov daje pristop k dinamični viziji realnosti, ki je implicitna ontologija metaforičnega izražanja.«⁷¹

Kljub kritiki, ki jo je poprej usmeril na Heideggerja, se Ricoeur opre tudi nanj, saj pravi, da je vse, kar je v svoji kritiki metafore rušil, postavil nazaj s tem, da jo je uporabljal. Sklicuje se na Heideggerjeva pojma »Ereignis« - dogodje in »Erörterung« - opredelitev.⁷² Definira ju in trdi, da to dela v smislu njegovih velikih interpretov. Opredelitev je zanj raziskovanje samega mesta početja in hkrati komentar k temu. Dogodje je sama stvar, ki je za misliti. Gre za topiko biti, vendar bi lahko trdili, da smo, ko opredelitev teži k dogodju, naravnani k 'istemu' ali 'identičnemu', ki bi ga lahko opredelili

⁶⁸ Prim. M. Heidegger, *Na poti do govorice*, Slovenska matica, Ljubljana 1995, 286: »Lahko bi se prebudila izkušnja: vse snujoče mišljenje je pesnjenje, vse pesnjenje pa mišljenje. Drug k drugemu spadata iz tistega upovedovanja, ki se je že dopovedalo nepovedanemu, kajti to upovedovanje je misel kot hvala.«

⁶⁹ Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 396.

⁷⁰ F. Prammer, *n. d.*, 105

⁷¹ P. Ricoeur, *n. d.*, 376.

⁷² Previde povzemam po slovarju, ki je dodan delu *Na poti do govorice*, 291.

kot spekulativno mišljenje. In ali ni bila ista težnja izražena že v prizadevanju 'Starih' pri analogiji, se upravičeno sprašuje.⁷³ Čeprav bi lahko sklepali, da smo po Heideggerjevo prisiljeni zateči se v poetično govorico, gre zgolj za 'filozofsko' metaforo, ki kljub podobnosti s pesniško, nosi v sebi željo po jasnem pomenu, ki naj bi ga izluščili iz vprašljivega. Vedno poteka 'razkrivanje' od dogodka k opredelitvi in ne obratno, kot je to v poetiki. Vendar ravno to napredovanje nasprotuje dejstvu, da bi se lahko celotna bit použila v eni sami metafiziki. »Es gibt« se ne more dokončno omejiti z dogodjem; gre za dinamično ontologijo, ki nujno zahteva dialektiko med 'javljanjem' [montrer] in 'puščanjem-biti' [laisser-être].

To dinamično ontologijo Ricoeur postavi na osnove, ki jih najde v Aristotelovi *Retoriki*, kjer trdi, da je metafora tista, ki obelodani 'stvari v njihovem konkretnem deju.' »Aristotel nas veliko bolj napoti na radikalno razliko med bivajočim kot »dynamis« (potenco, možnostjo) in kot »energeia« (aktom, dejem). Ricoeur, ki izhaja iz tega, da to temeljno razlikovanje Aristotelove ontologije najde svoj smisel v istem kot Heideggerjevo razmišljanje v poznih delih, označenem kot dogodje [Ereignis], sledi Aristotelu, kolikor zapleta eksplicitnost metaforične povedi v interpretacijo stvari v njihovem deju.⁷⁴ Ne gre torej, da bi nam pesništvo postavljalo neko ontologijo. Poetika, ki najde svojo moč ravno v metafori, filozofiji posreduje temeljno izkustvo bivajočega. To pa je v napetosti med možnim in dejanskim. Sama metafora naj bi torej ne prinašala zgolj semantične inovacije, ampak napotila filozofa k izhodišču, ki je v sami dinamiki vsega bivajočega, k ustvarjalnosti. S tem poetičnost postane možna, saj v metafori najdemo to, kar iznajdemo, in iznajdemo to, kar najdemo. Celotni proces povezuje ustvarjalnost, ki je temeljni moment tudi samega metaforičnega opisa stvarnosti. Gre za isto stvarnost, ki jo poetična govorica na novo opiše in s tem pripravi možnost, da pristopimo k svetu na nov način. Metaforična govorica ne postavlja pod vprašaj zgolj našega epistemološkega pristopa, ampak posega tudi na etično področje. Ruši nam ustaljene vizije življenja in nam omogoča, da ustvarjamo nov prostor bivanja v konkretnem svetu. »Ni delovanja brez domišljije [imagination], bomo rekli.«⁷⁵ Vse skupaj pa gradi na možnosti, ki jo najdemo, in deju, ki ga s tem ustvarimo. Ontologija je danes možna, če pretekle filozofije ostanejo odprte za ponovno prilagoditev in reinterpretacijo, ki je ostala skrita v neuporabljenih pomenih procesa sistematizacije. To skritost je treba prebuditi in odpreti, kar bo prinašalo večni dialog med tradicijo in inovativnostjo.⁷⁶ Ravno ta dialog je sam po sebi temelj novi ontologiji, ki gradi na tem, kar je v celoti dinamično.

⁷³ Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 394.

⁷⁴ J. Mattern, *n. d.*, 149.

⁷⁵ P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, 221.

⁷⁶ Prim. P. Ricoeur, *Soi, même comme un autre*, Seuil, Paris 1996, 347.

11. Metafora v odnosu do tragedije in s tem do teksta kot takega

Metafora, ki je nimamo več samo za besedo, prinaša v kontekstualnem dogajanju nov pomen, ki je hkrati dogodek, kot smo videli, dej; ta pomen obstaja samo v tem določenem kontekstu. Kontekst je edino mesto, kjer iz možnosti prehaja v dej pomena napetost, ki nastane ob 'nepravi', prenešanju uporabi določene besede. Gre za dogodek posamezne besede, ki prinaša nov pomen celotnega izraza. Tako imamo par pomen - dogodek, ki je značilen za diskurz kot delo (tekst) in smo s tem opravičili ime »oeuvre en miniature«, ki smo ga opredelili kot poema. Vendar lahko metafora postopoma, ko je že dalj časa v rabi, izgubi povezanost z določenim kontekstom in postane splošno uporabna, večpomenska (polisemična) beseda, kakršno najdemo v slovarju. To je proces, ki vodi k mrtvi metafori. Samo metafora, ki je hkrati 'dogodek' in 'pomen', je živa.⁷⁷ Njeno moč označuje napetost, ki smo jo opredelili kot vzpostavitevno. Res, da vsak jezik in s tem sporočanje teži k jasnosti, vendar če hočemo ohraniti ustvarjalnost, moramo sprejeti kot edino pravo metaforo samo tisto, ki jo v polni meri smemo opredeliti za živo.⁷⁸

Vendar, kako pride do nastanka in uporabe nove metafore in kako jo razumeti? Treba je pokazati odgovor, ki ga daje Ricoeur s sklicevanjem na definicijo metafore. To smo postavili v okviru Aristotelove *Poetike*. Pri vnovičnem odgovoru na zgornje vprašanje Ricoeur sedaj brez upoštevanja retorične tradicije uporablja Aristotelovo definicijo metafore, kjer je ta del »lexis« - diktacije, ta pa je del tragedije. To Ricoeur in že pred njim Aristotel navaja kot primer za eno poetično delo.⁷⁹ Tragedija kot taka ima določen smisel in referenco, je torej podobna diskurzu. Smisel pri Aristotelu prinaša zgodba [mythos].⁸⁰ Mitos je bistveni del tragedije, od katerega so odvisni

⁷⁷ Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 99.

⁷⁸ Tako lahko razumemo očitek, ki ga je deležen Derrida, da njegov proces dekonstrukcije pisave, ki v sebi skriva nikoli doseženo željo po obvladanju in neposrednosti, ne more veljati za živo metaforo. Ta namreč vključuje ravno to napetost in jo hoče narediti za produktivno. Ne gre za smrt, ki bi bila začetek govornice, gre za ustvarjalno napetost, ki šele odpira. »Smrt govora je torej horizont in izvor govornice. Toda izvor in horizont, ki se ne bi nahajala na svojih zunanjih obrobjih. Smrt, ki ni niti sedanje, ki mora šele priti, niti preteklo sedanje, kot vselej deluje znotraj govora kot njegova sled, njegova rezerva, njegova notranja in zunanja razlika: kot njegovo dopolnilo.« (J. Derrida, *O gramatologiji*, 380.) Kritika metafizike, ki je zgrešila to sled in pozabila na razliko, je upravičena samo na polju mrtve metafore, na osnovi neustvarjalnosti, ki poskuša zakriti izvorno napetost in pozabiti začetno oddaljitev. Ta oddaljitev je navzoča že v temelju Ricoeurjevega pojmovanja govornice kot take.

⁷⁹ Prim. Aristoteles, *Poetika*, 65-67.

⁸⁰ Prim. K. Gantar, *n. d.*, 19: »Važno je torej dejanje (praxis); dejanje, ki ga tragedija posnema, pa je mitos (mythos). Beseda mythos pomeni Aristotelu približno toliko kot fabula. In prav mitos, to je smiselna kompozicija in kombinacija različnih pripetljajev in dogodkov, je najvažnejši element poezije, je 'počelo, lahko rečemo, duša tragedije'.«

oziroma na katerega se nanašajo vsi drugi deli. Samo v povezanosti z mitosom lahko *lexis*⁸¹ in s tem metafora v tragediji dobi svoj pomen. Tako je metafora povezana s pomenom tragedije prek njenega mitosa, z drugim delom, referenco, pa prek mimezisa.⁸²

»Zakaj poeti pišejo tragedije, oblikujejo zgodbe in uporabljajo ‘tuje’ besede, kot so metafore? Ker se tragedija nanaša na bolj osnovno namero kot zgolj neko imitacijo človeških dejanj, na določen poetičen način. Izraža na svoj način svet človeških dejanj, svet, ki je že tu - v življenju posameznika. Tragedija izraža osnovno človeško resničnost, tragičnost življenja. Toda, z druge strani, mimezis ne izraža podvojitve realnosti; mimezis ni kopija; mimezis in poezis sta ustvarjanje, oblikovanje, kreacija.«⁸³ Moč metafore izhaja iz mimezis, ki v poetiki izvira iz namena, da opiše človeško delovanje višje, kot je dejansko v vsakdanjem življenju. Če torej poezija ustvarja nek nov in višji svet, potem ji dejansko ustreza govorica, ki obvaruje in izraža njeno kreativno moč v tem posebnem kontekstu. Metafora je v svojem preseganju vsakdanjih pomenov določenih besed in v svoji nedoločljivosti pot k svetu poetičnosti.⁸⁴ Pri poetiki, kakor tudi pri metafori, gre za ustvarjanje novega sveta. Ustvarjanje novih pomenov je zato mogoče le v ustaljeni govorici, ki v novem »le monde d’oeuvre« presegajo omejenost zgolj določenega pomena. Žive metafore so neprevedljive in niso zgolj okraski v diskurzu, in so za razumevanje bistvenega pomena, saj tekstu prinašajo določeno enigmatično naravo ter hkrati možnosti novega razodetja resničnosti.

Ricoeur na tem mestu uvaja pojem interpretacije. »Tu se začne naš tretji korak, če se namreč jezik preseže v diskurz in če se v diskurzu dogodek preseže v pomen, lahko sedaj uvidimo, da se pomen preseže v nov dogodek diskurza, ki je interpretacija sama.«⁸⁵ Ta interpretacija poteka preko teksta. »Prenos pomena, ki ga opravljajo besede v metaforični izjavi, na kar je tradicionalna retorika zvajala metaforo, ni celota metafore; je le sredstvo v službi

⁸¹ Prim. K. Gantar, *n. d.*, 18: »Pod ‘dikcijo’ (*léxis*) razume Aristoteles različne načine izražanja (glose, prispodobne, okrasne pridevke in podobno) in pa razne metrične oblike (jamb, trohej, heksameter).«

⁸² Prim. K. Gantar, *n. d.*, 26: »Izraz *mimesis* se tradicionalno prevaja kot ‘posnemanje’. *Mimesis* sicer res pomeni ‘posnemanje’, pomeni pa še nekaj več. H. Koller razlaga *mimesis* kot ‘prikazovanje’, - vendar tudi ta izraz ne pokrije istega pomenskega obsega. Po mnenju drugih pomeni *mimesis* toliko kot ‘umetniško ustvarjanje’; to pa je le deloma res, kajti v besedi *mimesis* se skriva neka prav konkretna predstava umetniškega ustvarjanja, v tej besedi je implicite že vsebovana ali vsaj nakazana definicija umetniškega ustvarjanja. Namesto ‘ustvarjanja’ bi lahko uporabili tudi izraz ‘oblikovanje’; še bolj bi se smislu grške besede približali s ‘ponazarjanjem’.«

⁸³ P. Ricoeur, *n. d.*, 110.

⁸⁴ Prim. A. Pierrot, *La référence des énoncés métaphoriques*, v: *Esprit*, 56 (1988), 280.

⁸⁵ P. Ricoeur, *Événement et sens dans le discours*, 183.

procesa, ki se nanaša na raven celotnega stavka in ima funkcijo rešitve nove ustreznosti 'čudne' predikacije, ogrožene od dobresedne neprimernosti atribucije. V pripovedi semantična inovacija obstoji v invenciji fabule {zapleta}, ki je tudi sama delo sinteze: s fabulo {zapletom} so smotri, vzroki in naključja zbrani v časovno enotnost celotnega in zaokroženega dejanja.⁸⁶

Pot nas je vodila preko simbolov do omejitve hermenevtičnega polja v metafori. Ta nam sedaj daje možnost in celo zahteva, da svoje početje razširimo na tekst. To ne bo zgolj tekst, ki je vedno zapisan. Gre za razširitev sploh na vsako tekstualnost, ki predstavlja celoto možnosti ustvarjanja kakih zapisov. Za to tekstualnost je najbolj značilen zaplet, kot smo ga postavili spodaj in vzpostavlja enotnost in hkrati dinamičnost celotnega našega bivanja. Če je bilo samo simbolno preveč oddaljeno od možnosti znanstvenega pristopa, je tu tekst, ki ohranja zahtevo po strogi omejitvi polja raziskovanja in hkrati vključuje pridobitve samega simbolnega. Sklicevanje na Kanta in definicijo, ki jo postavi v *Kritiki razsodne moči*⁸⁷ o simbolnem, ki naj da misliti, vodi Ricoeurja tudi v pristopu do metafore k raziskovanju pomena. Ta bo sedaj vezan na pripoved, ki najbolj pripomore k iskanju pomena. V tem 'večnem' iskanju pomena, ki poteka preko ustvarjalne napetosti metafore, lahko že slutimo možnost, ki pripelje do postavitve sistema, ki bo omogočal določeno filozofsko poimenovanje Boga.

⁸⁶ P. Ricoeur, *Krog med pripovedjo in časovnostjo*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2001, 5 sl. V zadnjem času je izšel prvi prevod Ricoeurja v samostojni knjižni izdaji v slovenščini. Gre za prevod dela *Temps et récit, 1. L'intigüe et le récit historique*. Tako bom uporabljal navedke iz pričujočega dela, čeprav moram takoj dodati, da v slovenjenju ključne besede, kot je »une intrigue« s fabulo ne zaobjamemo temeljnega momenta, ki ga Ricoeur v intrigi poskuša prikazati, namreč dejavnega ustvarjalnega principa. Če Gantar v prevodu ohranja mit, sam Ricoeur poudarja bolj kot zgodbo dejanje vzpostavitve le-te. Zato bomo, kljub temu da se slovenski prevod sklicuje na prevod *Poetike* in poskuša zaplet zasesti z drugim izrazom, opustili prevajanje »intrigue« s fabulo, ker ne zaobjame temeljnega poudarka dejavnosti, ter uporabljali zaplet, čeprav ga bo treba ločevati od drugih sorodnih pojmov. Zaplet kot pojem prinaša novost, ki jo hoče Ricoeur izraziti in hkrati zaobjame tako dejanje kot kompleksnost sistema, ki ga pripoved prinaša z »intrigue«. Zaplet je vedno ožji, kot je zgodba, fabula ali mit, vendar je konstitutivni element, predvsem pa povezovalni dej, ki naredi iz različnih delov celoto. Kadar bo šlo za navedek iz obstoječih prevodov in bo treba dodati po našem mnenju ustrežnejši izraz, bo ta v posebnem oklepaju za besedo, npr.: {zaplet}. Prim. opomba v: *n. d.*, 68.

⁸⁷ Prim. I. Kant, *Kritika razsodne moči*, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 1999, 153-159. »V primeru, ko pojmu subsumiramo predstavo upodobitvene moči, ki je potrebna za njegov prikaz, a daje sama na sebi misliti več, kot je mogoče kdaj koli povzeti v določen pojem, tako da torej neomejeno estetsko razširja pojem sam, je upodobitvena moč ustvarjalna in spravlja v gibanje zmožnost intelektualnih idej (um), in sicer tako, da lahko misli ob neki predstavi več (kar sodi sicer k pojmu predmeta), kakor je mogoče v njej dojeti in narediti jasno.« (155)

Pot od simbola do metafore nas je pripeljala k tekstu, ki je končno polje razumevanja hermenevtike Paula Ricoeurja. Tekst kot zapisano besedilo in tako objektivizirano omogoča 'znanstvenost', ki je na izhodišču sodobne filozofije kot stroge znanosti, hkrati pa nudi tudi osebno ustvarjalnost, ki je zaobseženo v samem branju. Že v vsakem pripovedovanju je teženje k povezovanju v določen koncept razumevanja, hkrati pa tudi bralec pričakuje nek pomen, ki ga bo lahko razumel. Dano in ustvarjalno se tu najbolj očitno prepletata. To pa je tudi temeljno izhodišče, ki Ricoeurja pripelje na rob teologije. Bog, kot tisti, ki se daje, razodeva, mi stopa naproti in mi omogoča, da razumem in vidim vse na nov ustvarjalen način. Zato so zanj Jezusove prilike nekakšne velike metafore, ki morajo vedno znova prinašati nove pomene. Šele takrat, kadar sem kot poslušalec pred Tekstom, zmorem tistega, ki se mi preko njega razodeva, tudi nagovoriti. Verujem, da bi razumel, in razumevam, da bi veroval, bi lahko povzeli z že znanim. Vendar pri Ricoeurju gre za temeljno možnost pripovedovanja, razumevanja, ustvarjanja in razumevanja metafore, ki me stalno nagovarja, da se odpravim na pot vere. Še bolj me k temu sili potreba po pripovedovanju svojega življenja, ko mu hočem dati nek smisel. Saj le tisti, ki se pripoveduje, tudi je kot 'sposoben' in odgovoren subjekt. Lastna želja po pripovedovanju omogoča razumevanja trditve, da Boga lahko poimenujem, ker so ga poimenovali pred mano že drugi.⁸⁸

Povzetek: Janez Vodičar, Pot do metafore v filozofiji Paula Ricoeurja

Vprašanje metafore še živeči francoski hermenevtik P. Ricoeur rešuje v povezavi s sodobnimi literarnimi teorijami. Njegovo raziskovanje se ne zaustavi ob njih, ampak poskuša preko njih prerasti v hermenevtični pristop, kjer bo metafora postala vzorec sploh vsakega razumevanja določenega teksta. K takemu pristopu ga je usmerjalo že raziskovanje simbola, kjer je našel njegovo temeljno značilnost v odprtosti novemu pomenu. Z naslonitvijo na Kantov stavek, da simbol da misliti, išče objektivnejši prostor raziskovanja, kjer bi s pomočjo objektivnih literarnih znanosti potrdil svoje ugotovitve na področju simbolnega. Kot najustreznejše področje se mu ponuja ravno metafora. Že vnaprej postavi zahtevo, da mora biti to živa metafora, ki v sebi skriva nov pomenski naboj, kot ga je že raziskal na področju simbola. V svojem delu *Živa metafora*, ki izhaja najprej iz literarnih in analitičnih raziskav, preide v samo ontološko postavitev. Ključno vprašanje se postavi, na čem temelji sploh 'iznajdba' dobre žive metafore. Ta mora nujno vključevati nek star, nam znani pomen, da sploh pride do razumevanja, hkrati pa nekaj novega, da prinese nov pomen, ki je aktualen in to besedo ali besedno zvezo ohranja kot živo metaforo. V iskanju te ustvarjalnosti in referenčnosti metafore se vedno bolj odpira polje tudi za biblične tekste, saj se tako odpira možnost razodetja. Preko žive metafore novo sporočilo razodetja človek lahko razume in mu odpira vedno znova oči za nove pomene, ki terjajo njegov lastni aktivni hermenevtični pristop. V sodobni krizi poimenovanja Boga nam lahko njegova ontologija metafore ponudi pot, kjer bomo znova odkrili že nekoč zapisano razodetje kot za naš čas primer-
no poimenovanje Boga.

⁸⁸Prim. P. Ricoeur, *Nommer Dieu*, v: *Lectures 3*, Seuil, Paris 1994, 283.

Ključne besede: živa metafora, simbol, tekst, P. Ricoeur, hermenevtika, pomen, poimenovanje Boga

Summary: **Janez Vodičar, *Path to Metaphor in the Philosophy of Paul Ricoeur***

The French hermeneutic scholar Paul Ricoeur tries to solve the problem of metaphor in connection with contemporary literary theories. His research, however, does not stop there but endeavours to grow further and to form a hermeneutic approach where the metaphor will become the pattern of any understanding of a certain text. He was directed to such an approach already by his research of the symbol, where he found the basic characteristic of the symbol in its being open to new meanings. Following Kant's saying that a symbol makes think, he looks for a more objective area of research where he could confirm his findings in the field of symbols by means of objective literary sciences. Metaphor presents itself to him as the most suitable field. Beforehand, he requests that this must be a live metaphor charged with a new meaning like what he already researched in the field of symbols. In his work *Live Metaphor (The Rule of Metaphor)* he starts from literary and analytical research and turns to ontology. The key question is about the basis of the »invention« of a good live metaphor. It must necessarily include an old, known meaning so that understanding may take place at all, and at the same time also something new, which will bring a new, topical meaning and preserve the said word or phrase as a live metaphor. Looking for this point of reference and creativity in the metaphor, the area of research also extends to biblical texts, where it opens the possibility of revelation. Through the live metaphor man can understand a new message of revelation and it opens his eyes for new meanings requiring his own active hermeneutic approach. In the modern crisis of the naming of God, Ricoeur's ontology of metaphor may offer a path to rediscovering the once written revelation as a naming of God suitable for our time.

Key words: live metaphor, symbol, text, P. Ricoeur, hermeneutics, meaning, naming of God