

Marko Uršič

## Filozofija med pojmom in metaforo

(predavanje v okviru cikla *Literatura in filozofija*, Cankarjev dom, 10. jan. 2011)

V tem predavanju ne bom razpravljal o tem, ali literatura potrebuje filozofijo, in če jo, zakaj jo potrebuje (za razlago, interpretacijo itd.), ampak nasprotno: zakaj filozofija potrebuje literaturo, namreč literarni diskurz – pri tem pa se bom omejil na vprašanje, kakšno vlogo ima v filozofiji metafora, ki jo običajno uvrščamo med literarne figure, ter razmejil metaforo od alegorije in analogije, obe sta ji tako historično kot semantično v marsičem podobni, vendar se od njiju tudi bistveno razlikuje.

### Hegel o Platonovih mitih

Začel bom s Heglom, natančneje s Heglovim odnosom do Platona, do prepletenosti *logosa* (pojmovnega diskurza) in *mythosa* (metaforične govornice) v platonizmu. Hegel že v *Fenomenologiji duha* (1807), na koncu znamenitega Predgovora (§ 72) pravi, da filozofi »včasih tisto odlično Platonove filozofije postavljajo v njegove vedovno <*wissenschaftlich*> brezvredne mite« (Hegel, 1998: 49, prev. Božidar Debenjak). Za Hegla je filozofija veda oziroma znanost <*Wissenschaft*>, ki se razvija do svoje absolutnosti v »sámogibanju pojma« (Debenjak prevaja *Begriff* z 'dojem'), in kakor Hegel zapiše v § 6, je pojem v vsej svoji »konkretni« univerzalnosti razvit in duhu navzoč v sistemu: »Resnična podoba, v kateri eksistira resnica, je lahko edinole njen vedovni sistem. Sodelovati pri tem, da bi se filozofija približala obliki vede – cilju, da bi odložila svoje ime *ljubezni* do védenja [cf. modrosti: *philosophia*] in postala *dejansko védenje* – to je tisto, kar sem si zadal« (*ibid.* 11). Seveda, s tega stališča v »sistemu védenja« oziroma v »vedovnem sistemu« ni prostora za platonski *mythos*, razen v tem pomenu, da je le-ta v zgodovini duha ena izmed razvojnih, toda v razviti filozofski vedi preseženih, v pojmu »ukinjenih« razvojnih faz. Hegel, glede na svoje pojmovanje filozofije kot dialektične sistematike védenja, med vsemi Platonovimi dialogi najbolj ceni *Parmenida*, za katerega pravi, da je »zagotovo največja umetnina stare *dialektike*« (*ibid.* 49) – in ta ugotovitev, kar se tiče pojmovne dialektike, platonskega *logosa*, najbrž drži, ampak kaj, ko pri Platonu *logos* ne pove celotne »zgodbe«! Toda ostanimo še malce pri Heglovi kritiki vloge *mythosa* v filozofiji in pogledjmo, kaj pravi Hegel v svojih *Predavanjih o zgodovini filozofije* o Platonovih »mitih«:

»Pri Platonu se hvali njegov mitični prikaz <*Darstellung*> filozofemov, ki sovпада s formo njegovega izvajanja. Sokrata uvaja tako, da izhaja iz nekih danih pobud, iz nekih določenih predstav posameznikov, iz kroga njihovih idej, tako da se prepletata način predstave (mit) <*die Manier der Vorstellung (der Mythos)*> in pravi spekulativni način. Mitična forma platonskih dialogov dela te spise privlačne, vendar pa je izvor nesporazumov; eden izmed njih je že v tem, da se smatra te mite za tisto, kar je najbolj izvrstno. Mnogi filozofemi so [nam] bližji z mitičnim prikazom, toda to ni pravi <*wahrhaft*, resnični> način podajanja. Filozofemi so misli in zato morajo biti, da bi bili čisti, podani kot takšni. Mit [pa] je vselej neki prikaz, ki se poslužuje čutnega načina, vnaša čutne slike, naravnane za predstavo <*Vorstellung*>, ne za misel <*Gedanke*>; to je neka nemoč misli, ki se še ne zna čvrsto držati za sebe, ki še ne zna shajati sama s seboj. Mitični prikaz, ki je starejši [od pojmovnega], je prikaz, v katerem misel še ni svobodna: to je onesnaženje <*Verunreinigung*> misli s čutno podobo/figuro <*Gestalt*>, ki ne more izraziti tistega, kar hoče misel. To je [zgolj] čar, ki pritegne modrece, da se ukvarjajo z vsebino. To je nekaj pedagoškega. Miti pripadajo pedagogiki človeškega rodu. Če pa je pojem odrasel, jih ne potrebuje več.

Platon večkrat pravi, da se je težko izraziti o tem predmetu [o idejah], in zato hoče poskusiti z mitom; vsekakor je to lažje.« (Hegel, 1971: 29–30, prev. avt.)

Toda: ne gre za to, kot meni Hegel, da bi bilo »o najvišjih rečeh« *lažje* govoriti v mitih oziroma metaforah, ampak o »najvišjem« sploh ni mogoče govoriti zgolj v pojmih, niti v razumskem (analitičnem), niti v umskem (dialektičnem) *logosu* – in *zato* Platon potrebuje *mythos*, ne le zaradi »pedagogike«! Seveda Hegel zelo spoštuje in visoko ceni Platona, utemeljitelja idealizma, Heglove lastne filozofske poti, vendar obenem pravi, da »platonizem ni filozofija naše dobe« (*op. cit.* 20), in sicer tudi zaradi domnevne nezrelosti Platonove »mitološko« obarvane dialektike. V nasprotju z vélikim Heglom pa sem jaz kot sodobni »platonik« *sui generis* na začetku novega stoletja, ko smo že precej utrujeni od vseh »post-filozofij« minulega, prepričan, da je in da bo še bolj platonizem kot *pot duha* (ne zgolj kot specifičen sistem idej) še kako pomembna filozofija prav naše dobe! Več o renesansi platonizma sem napisal v svojih knjigah *Sedmerke* (2006) in *Daljna bližina neba* (2010), zdaj pa bom samo na kratko diagnosticiral problematičnost Heglove kritike Platonovega *mythosa*: 1) Hegel razume filozofski mit zgolj kot predstavo <*Vorstellung*>, ne pa tudi kot zor oziroma zrenje <*Anschauung*>. 2) Ko Hegel pravi, češ da je »[n]aša stvar, da razlikujemo med tem, kaj je spekulacija in kaj predstava« (*ibid.* 30), se lahko z njim sicer strinjamo glede tega, da je pač treba v fenomenologiji duha *razlikovati* med pojmovno spekulacijo in predstavno imaginacijo, vendar pa gre Hegel v svojem raz-ločevanju predaleč, saj s preostro »vedovno« ločnico med predstavo in pojmom *ravno ohranja in še globlje zareže tisti dualizem med razumom in čutnostjo* (ter domišljijo, vizijo itd.), proti kateremu se po svojem prepričanju zoperstavlja z zgodovinsko dialektiko razvijajočega se in v njegovem lastnem sistemu absolutno razvitega uma oziroma duha. – Glede Heglove kritike metaforičnega diskurza v filozofiji, pa je podobno kot Hegel kritiziral Platona že Aristotel v *Metafiziki*, ko v kontekstu kritike Platonovega pojmovanja odnosa med čutnim svetom in svetom idej (»deleženja«) pravi: »Toda govoriti, da so oblike zgledi in da imajo druge stvari delež na njih, pomeni govoriti prazne besede in pesniške prenose pomena [tj. pesniške metafore]« (Aristoteles, 1999: A, 9, 991a19–22, prev. Valentin Kalan).

### Tri platonske filozofske metafore (Platon, Plotin, Ficino)

1) **Platon** omenja filozofsko dvojnost *mythosa* in *logosa* že v dialogu *Protagora* (324d), kjer ju opredeljuje z razliko med »zgodbo« in »argumentom«. Filozofski *mythosi* ali metafore nastopajo skoraj v vseh Platonovih dialogih, bodisi kot tradicionalni grški miti, preoblikovani glede na kontekst (npr. o Erosu, o Kronosu idr.), kakor tudi Platonove lastne »zgodbe« (o Atlantidi, o Eru idr.); med slednjimi ima gotovo najvidnejše in najpomembnejše mesto metafora ali prispodoba o votlini iz sedme knjige *Države*. (Izraza 'metafora' in 'prispodoba' uporabljam kot sinonima, sledeč običajni rabi.) Tu naj le mimogrede omenim, da ima *mythos* v kozmološkem dialogu *Timaj*, namreč vélika »zgodba« o nastanku sveta, demiurgu itd., v Platonovem opusu poseben status, gre namreč za »model kozmosa«, za prvo celovito kozmološko teorijo, in še zdaleč ne zgolj za *neko* mitično zgodbo o stvarjenju (sicer pa o *Timaju* govorim in pišem na drugih mestih, gl. npr.: Uršič, 2010: 544 isl.).

Platonova **prispodoba o votlini**, njegova osrednja filozofska metafora, ki ima obenem *tudi* strukturo analogije, je tako znana, da je tu ne bom obnavljal, sicer pa sem o njej že večkrat pisal (gl. Uršič, 1994: 191–223, in 2006: 29–80), rad bi le znova opozoril na tisti trenutek, ko se »nekdo«, tj. jetnik, ki se prebudi iz sveta senc, vzpne »po težavnem in strmem vzponu« in se mahoma znajde »tam zgoraj«, v sončni svetlobi – gre za trenutek prehoda, za *trenutek razsvetljenja* v dobesednem in obenem mitično-mističnem pomenu, ko osvobojeni modrec spozna »sončavo«, svetlobo duha, ki preseva svet. Dialog med Sokratom in Glavkonom izraža ta trenutek prehoda takole:

[Sokrat:] »... ali ne bi potem, ko bi že prišel na svetlobo, imel oči polne lesketa, tako da ne bi mogel videti niti ene od stvari, o katerih pravimo, da so resnične?«

[Glavkon:] »V prvem hipu seveda ne bi mogel.«

[S.] »Moral bi se pač privaditi, če naj gleda zgornje resničnosti. Sprva bi najlaže motril sence, nato v vodi podobe ljudi in drugih bitij, pozneje sama bitja – zatem pa bi se začel ozirati na tisto, kar je na nebu in na nebo samo: laže bi to seveda opazoval ponoči, ko bi zrl proti svetlobi zvezd in meseca, kot čez dan, ko bi gledal sonce in sončno svetlobo.«

[G.] »Prav gotovo.«

[S.] »Naposled pa bi po mojem mnenju lahko uzrl in opazoval sonce, in to ne njegovih odsevov na vodi ali kakšnem drugem nosilcu, ampak sonce samo po sebi, na njegovem kraju, takšno, kakršno je.« (Platon, 2004: *Drž.* 516ab, prev. Gorazd Kocijančič)

Poudarjam, tu gre za *mitično-mistično izkušnjo*, za trenutek prehoda v »sončavo«, za *filozofsko* »inicijacijo« (v) duha. Zdaj pa recimo, da bi ta pasus na heglovski (ali, Platonu bližje, na aristotelški) način reducirali na pojmovni *logos*, na raz-umsko argumentacijo – kaj bi od njega ostalo? Bore malo! Recimo, če bi »suho« raz-umsko parafrazirali prvi stavek v navedenem pasusu, bi dobili nekaj takšnega: »... ali ne bi bil potem, ko bi že prišel do pravega spoznanja, povsem zmeden, tako da sprva ne bi mogel spoznati niti ene same ideje, o katerih pravimo, da so resnične?« Mar je to pomensko ustrezen »ekvivalent« Platonovemu filozofskemu *mythosu*? Seveda ni.

2) Naš drugi primer platonске prispodobе, ki je *pomensko konstitutivna za filozofijo*, v kateri nastopa, je **Plotinova metafora o Umu kot »živi sferi«** iz šeste *Eneade*. – Zgodovinarji filozofije običajno pravijo, da je Plotin kot utemeljitelj novoplatonizma »alegoriziral« tradicionalne grške mite (npr. o Narcisu, o Herakleju) pa tudi Platonove *mythose*, zlasti prispodobе s soncem, svetlobo, lučjo. Izraz 'alegoreza' se nanaša na alegorično interpretacijo neke zgodbe in/ali podobe, ki je dana v »videnju« (tako ali drugače, v raznih »predstavah«, od mitov prek umetniške domišljije do svetopisemskih videnj), seveda pa ta opredelitev zaradi krožnosti ni definicija alegoreze, saj je razumevanje tega pojma odvisno od tega, kaj nam pomeni alegorija, zlasti v odnosu do metafore in drugih sorodnih jezikovnih figur; v klasičnih obdobjih, od antike do renesanse, pravzaprav vse do romantike, ki je pomensko poudarjeno raz-ločila metaforo od alegorije, sta bili ti dve figuri razumljeni skoraj sinonimno (več o njuni razliki pozneje). Podobno kot Platon je tudi Plotin v svoje filozofske razprave (*Eneade* so bile prvotno predavanja) vključil precej svojih lastnih *videnjskih* metafor: poleg najbolj znanih »svetlobnih« tudi tiste, ko govori o emanaciji, pa o duši kot morju, ki zaobjema mrežo telesa ipd.; med njimi sem izbral metaforo Uma kot »žive sfere«, ki je za Plotina zelo značilna, o njej sem že pisal v enem svojih starejših spisov (Uršič, 1997: 148–52). Osrednji del te metafore se glasi:

»...in če bi primerjal Um <*noûs*> z živo, bogato raznoliko sfero ali če bi si ga predstavljal kot bitje vseh obrazov, sijoče z živimi obrazi, ali kakor [bitje] vseh čistih duš, stekajočih se na en sam kraj, duš brez pomanjkanja, saj bi imele vse, kar jim je lastno, in vrh njih bi kraljeval vesoljni Um, tako da bi bilo vse naokoli osvetljeno z njegovo lučjo – če bi si ga [Um] tako predstavljal, bi ga videl kot nekdo, ki ga gleda od zunaj; toda Um moraš postati in se vanj preobraziti v motrenju.« (Plotin, 1988: *En.* VI. 7. 15. 25–33, prev. avt.)

V omenjenem spisu sem v tej metafori analiziral pet glavnih poudarkov: 1. Um je kakor *sfera*, 2. Um je kakor bogato *raznolika* sfera, 3. Um je kakor *živa* sfera, 4. Um je (brez 'kakor'!?) *sijoče* bitje, je *luč*, 5. Um se razodeva v *motrenju*, v pogledu »od znotraj«. – In zdaj spet recimo, da bi to Plotinovo metaforo prevedli v zgolj pojmovni *logos*, kaj bi dobili? Samo za

pokušino, nekaj takega: »Um je sklenjen vase, popoln, enoten v svoji mnogoterosti, vse ideje v njem so medsebojno povezane, imajo skupen izvor in cilj, so po njem dostopne spoznanju ... njegga samega pa lahko spoznaš z refleksijo.« Seveda to sploh ni isto, kar nam govori Plotin: *tisto*, kar hoče povedati, je veliko več, je *presežno*! Gre za spoznanje + videnje + izkustvo »sfere Uma«: najbolje bi bilo reči, da je Plotin razvijal filozofsko *gnozo*, če grški izraz *gnosis* ne bi bil, žal, v poznejši zgodovini filozofije in teologije tako obtežen z različnimi nesporazumi (sicer pa je že Plotin v *En. II. 9* zavračal »gnostike«, vendar je pri tem omejil pomen izraza *gnosis* na »pesimistični«, dualistični gnosticizem).

3) Tretja platonska filozofska metafora, ki jo bom navedel, je **Ficinova metafora o očesu, duši in angelu**. Renesansa je, kot je splošno znano, čistila in obnavljala antične mite tako v pesništvu in likovni umetnosti kakor tudi v *studia humanitatis*, vključno s filozofijo. Marsilio Ficino, florentinski platonik, prevajalec Platona in Plotina pa tudi Hermesa Trismegista iz grščine v latinščino, je v svojem glavnem delu *Theologia Platonica* (izšlo 1482, tj. približno v istem času, ko je Sandro Botticelli naslikal *Primavero*) na metaforičen način in tudi na novo (»renesančno«) izrazil staro filozofsko misel oziroma duhovno *videnje*: »Nad gibljivo dušo je negibni angel« (*Theol. Plat.*, I. 5). Za Ficina, pa tudi za druge renesančnike, ki so videli krščansko podobe v preobraženem antičnem duhu, je simbolna *podoba angela* metafora za popolnost uma, ki vidi »vse obenem«, medtem ko mora duša slediti minevanju časa, vse dokler se ne dvigne do angela–uma. O Ficinovi filozofiji in njeni tesni povezavi z umetniškimi in religioznimi videnji sem pisal v knjigi *O renesančni lepoti* (2004), tu pa bom priklical v spomin tisti pasus, kjer Ficino govori o angelskem očesu uma:

»Kar je oko tvojemu telesu, to je um <*mens*> tvoji duši. Um je namreč oko tvoje duše. [...] Predstavljaš si, da je tvoje oko tako zraslo, da zaobjema vse tvoje telo; različni udje so izginili in celotno telo je eno samo oko. Če bo to razširjeno oko kaj videlo, to ne bo nič drugega kot ista sončna svetloba, ki jo je zaznavalo, ko je bilo še bolj omejeno. Vendar pa bo isto svetlobo prejemale v večjem obilju, in od vsepovsod bo lahko v njej uzrlo barve teles, vse z enim samim pogledom. Ne bo se vrtelo sem in tja, da bi kaj videlo, temveč bo, čeprav bo mirujoče, videlo vse stvari enako. Toda še vedno bo luč nekaj drugega kot oko. [...] Zdaj pa si predstavljaš, da um tako zelo prevlada v tvoji duši, da se izbrišejo vsi tisti njeni deli, ki imajo opraviti z domišljijo, čutenjem in nastajanjem, in da je celotna duša sam um: ta sam in čisti um je angel.« (Ficino, 2002: 17–18, prev. Sonja Capuder)

V tem odlomku zasledimo nekakšen paradoks, o katerem bi lahko rekli, da iz njega vodita dve poti, čeprav nobena od njiju ni pristna platonska: prva pot, »umetniška« (npr. pri Leonardu da Vinciju), vodi dalje ali globlje v *videnje*, k »čutnemu siju ideje« ali k »upodabljanju neskončnosti v končnosti« (npr. pri Goetheju), medtem ko druga pot, imenujmo jo »spekulativna«, filozofsko-pojmovno »ukinja« <*aufheben*> domišljijo v refleksivnem in spekulativnem *umu* (najbolj eminentno seveda ravno v Heglovem absolutnem umu). Ficino v navedeni metafori namreč pravi, naj bi čisti um (angel) izbrisal v duši vse, kar ima »opraviti z domišljijo, čutenjem in nastajanjem« – toda, mar ni v tem *contradictio in adiecto*? Domišljija, ki poraja metaforo, naj bi prav s to metaforo »ukinila« samo sebe? V nekem drugem pomenu, vendar ne heglovskem, to gotovo drži: filozofska imaginacija mora biti *presežna*, videnje mora »kazati čezse«, da bi bilo filozofsko relevantno (nemara tudi umetniško, le na drugačen način). Vprašanje pa je, *kako* se domišljija »ukinja« in *kam* »kaže«. A tudi če je v Ficinovi metafori neki sámónanašajoči se paradoks, pa tudi Ficino, podobno kakor pred njim Platon in Plotin, ni hotel reči *zgolj* naslednje: »Ko um zaobseže in prevlada vse druge dejavnosti duše, domišljijo, čutenje, nastajanje itd., tedaj se duša oziroma duševnost [saj je *duša* že metafora?] dvigne k čistemu umu.« Če bi Ficino hotel reči samo to, nič *več*, potem sploh ne bi potreboval

te imenitne metafore »vsetelesnega« očesa, saj je s »pedagoškega« stališča ta prispodoba še težje predstavljava oziroma umljiva kot njena spekulativna, pojmovna redukcija.

### **Aristotelova definicija metafore**

Prvo eksplicitno definicijo metafore najdemo v Aristotelovi *Poetiki* (1457b):

»Prispodoba (*metaphorá*) je prenos pomena na neko drugo besedo, in sicer: [1] ali od splošnega [rodu] na neko vrsto, [2] ali od neke vrste na splošno, [3] ali od neke vrste na drugo vrsto, [4] ali po analogiji.« (Aristoteles, 1982: 96)

Metafora je torej *prenos pomena*, kar pove že sama beseda <*meta-phero* = pre(k)-nesem, čez-nesem>. Aristotelova definicija se nanaša predvsem na metaforo v poeziji oziroma drami, vendar so mnogi razlagalci, izhajajoč iz te definicije, opredeljevali tudi bistvo *filozofske* metafore. Čeprav je Aristotel blizu pojmovanju, da je metafora *retorična* figura, pa je v njegovi definiciji poudarjen *pomenski* prenos ali »premetitev«, torej je metafora vendarle predvsem *semantična* figura. Semantični prenos pa je možen na dva načina, ki sta sicer medsebojno povezana, čeprav formalno različna: prvič, metafora v ožjem smislu je prenos pomena neke *besede* na drugo besedo oziroma nekega pojma (*términa*) na drugi pojem; drugič, metafora v širšem smislu je prenos pomena neke *strukture*, nekega pomenskega sklopa (odnosa, primerjave med pojmi) na drugi, stuktorno podoben sklop. Ta razlika je razvidna tudi iz primerov, ki jih navaja Aristotel za štiri vrste metafore: [1], [2] in [3] so prenosi pomenov besed oziroma *términov*, na primer, »Z bronom mu je iztrgal življenje« (*ibid.*), medtem ko je *analogija* [4] prenos pomenske strukture, namreč odnosa oziroma razmerja med dvema terminoma, zato je že Platon analogijo imenoval *so-razmerje*; Aristotelov primer je tale: »Čaša je v prav takšnem razmerju z Dionizom kot ščit z Aresom« (*ibid.*).

K analogiji se vrnemo pozneje, tu naj le še poudarim, da je Aristotel pojmoval metaforo kot splošno formo vseh jezikovnih figur, lahko bi rekli kot osnovno prvino metaforičnega diskurza. In čeprav se je izraz 'metafora' v poznejših rabah pomensko zožil in preciziral, se tudi v sodobnih leksikalnih definicijah metafore še vedno drži neka splošnost v primerjavi z drugimi, sorodnimi, vendar bolj specifičnimi jezikovnimi figurami (metonimija, sinekdoha itd.); recimo, v *SSKJ* je metafora opredeljena kot »besedna figura, za katero je značilno poimenovanje določenega pojava z izrazom, ki označuje v navadni rabi kak drug podoben pojav« – ta opredelitev je zelo (dejansko preveč) splošna, čeprav po drugi strani ne upošteva strukturalnih prenosov (analogije idr.), nerešeni problemi pa se, kot običajno, skrivajo v podrobnostih: kaj pomeni »navadna raba«, kaj pomeni »podoben pojav« itd. Med slovenskimi jezikoslovci poglobljeno raziskuje metaforo Jerica Snoj v knjigi *Metafora v leksikalnem sistemu* (2010), jaz pa se kot filozof usmerjam in omejujem na razpravo o *filozofski* metafori in njeni vlogi v filozofskem diskurzu oziroma spoznanju.

### **Tri novejšje interpretacije filozofske metafore (Derrida, Ricoeur, Lakoff)**

V osrednjem delu tega predavanja (osrednjem vsaj s časovnega vidika) želim na kratko predstaviti in malce pokomentirati tri pomembne in odmevne interpretacije filozofske metafore iz sedemdesetih let minulega stoletja, ki še dandanes v precejšnji meri določajo okvir razprav o vlogi metaforičnega diskurza v filozofiji, znanosti in vsakdanji rabi. Vsem trem je skupno prepričanje, da filozofska metafora ni zgolj retorična ali »pedagoška« figura (kot je menil Hegel), ampak da je pomenska oziroma semantična struktura, ki ima spoznavno vrednost, se pravi, da je metaforični diskurz za filozofijo bistven, konstitutiven. Vendar je to prepričanje skoraj edino, kar imajo skupnega te tri interpretacije, ki izhajajo iz treh glavnih smeri filozofije 20. stoletja; njihov vrstni red »nevtraln« določam po letnicah izida treh tozadevno relevantnih knjig: 1) Jacques Derrida, *Bela mitologija* (1972) –

(post)strukturalizem, 2) Paul Ricoeur, *Živa metafora* (1975) – fenomenologija in/ali hermenevtika, 3) George Lakoff & Mark Johnson, *Vsakdanje metafore* (1980) – analitična filozofija.

1) **Derrida: metafizika kot »bela mitologija«.** V knjižici z naslovom *Bela mitologija* (*La mythologie blanche*, 1972) in podnaslovom (v oklepaju) »Metafora v filozofskem besedilu«, ki jo je pred nedavnim prevedla v slovenščino Suzana Koncut, se Derrida uvodoma sprašuje, »ali v filozofskem jeziku nastopa metafora? Do katere točke? Je to bistveno? Postransko?« (Derrida, 2011: 6) – tj., postavlja si enaka ali vsaj podobna vprašanja kakor jaz v tem predavanju – in tudi odgovarja sprva podobno, namreč da »je videti, da metafora zadeva rabo filozofskega jezika v celoti, nič manj pa tudi rabo t. i. naravnega jezika v filozofskem jeziku, se pravi naravnega jezika kot filozofskega jezika« (*ibid.*). Specifičnost in obenem problematičnost Derridajevega pojmovanja metafizike kot »bele mitologije« pa se izkaže v nadaljevanju. Derrida najprej etimološko in pomensko poveže in kontrastira izraza 'raba' <usage> in 'obraba' <usure>, tudi zato, da bi uvedel sintagmo »obraba metaforične moči v filozofski menjavi« (*ibid.*). Potem se naveže na odlomek iz romana *Epikurjev vrt* (1894) pisatelja Anatola Francea in si od njega sposodi izraz »bela mitologija«:

»Po nekakšni čudni usodi so ti metafiziki, ki so prepričani, da so ušli svetu videzov, prisiljeni nenehno živeti v alegoriji. Kot turobni pesniki odvezemajo barve antičnim bajkam in niso nič drugega kot zlagalci bajk. Ustvarjajo belo mitologijo.« (France, gl. Derrida, 2011: 7)

Toda, nadaljuje Derrida, »abstraktni pojmi vedno skrivajo neko čutno figuro« (*ibid.* 8), ki da jo razvoj metafizike »obrabi«, kakor se obrabijo podobe vladarjev na starih kovancih, katere se obravnava še samo kot kovino – tudi to nazorno metaforo si je Derrida sposodil, tokrat od Nietzscheja (*ibid.* 26). Nadalje govori o Heglovem filozofskem »brušenju« metafor, pri katerem ima glavno vlogo *Aufhebung*, tj. ukinitiv/povzdignjenje predstave v pojem. Derrida s svojo dekonstrukcijsko metodo išče zabrisani smisel metafizike, tisto resnico, ki se skriva pod obrabo filozofskega *logosa*; dekonstrukcija namreč dobi nov zagon, ko se izza prebeljene mitologije pokažejo (domnevno) prave podobe zahodnega *mythosa*:

»Metafizika – bela mitologija, ki zbira in odseva kulturo zahoda: beli človek lastno, indoevropsko mitologijo, svoj *lógos*, se pravi *mythos* svojega idioma razume kot univerzalno obliko tistega, kar gotovo hoče še vedno imenovati Um. To pa ne gre brez vojne. ...« (Derrida, 2011: 17).

To so vsekakor težke besede! In tu se moje (novo)platonске poti ločijo od (post)modernih Derridajevih, kajti: *prvič*, skeptičen sem do Derridajeve direktne povezave metafizične »bele mitologije«, obrabe filozofskega *mythosa*, in menjalne vrednosti blaga, tj. kapitalskih odnosov v Marxovem pomenu, ki naj bi vodili v vojne itd. (gl. *ibid.* 23); in *drugič*, prepričan sem, da je za resnično metafiziko (tj. za metafiziko *resnice* kot presežne »neskritosti«) bistveno prav to, da v *sámem idejnem logosu ohranja sled podobe*, drugače rečeno, da ohranja dvojnost in prepletenost *logosa* in *mythosa* v platonskem pomenu, ne pa, da drugega »ukinja« v prvem, tako kot Hegel, za katerega nemara upravičeno velja Derridajeva oznaka, da je njegova filozofija (metafizika pojma) »bela mitologija«. Platonske »heliotropične metafore« pa so bistveno drugačne od heglovskega »brušenja« mitičnih kovancev, kar vsaj deloma, posredno priznava tudi Derrida, ko pravi:

»Heliotropične metafore so vedno nepopolne metafore. Ponujajo nam premalo spoznanj, ker enega od členov, ki so posredno ali neposredno vpleteni v nadomeščanje (čutno sonce), ne moremo spoznati v njegovem lastnem <le propre>.« (*Ibid.* 109)

Toda ravno v tej »nepopolnosti«, ki je pojmovno brušenje ni izbrisalo oziroma »ukinilo« ali »prevladalo«, je *presežno bistvo platonске metafore*, v tem »mitičnem« presežku je njena odprtost v neznano, v skrivnost. Resnična filozofska metafora je enigma, ki je ni mogoče popolnoma raz-rešiti niti z razumskim, niti z umskim diskurzom. Ali, drugače rečeno, v filozofskem *logosu* je vselej neka ireduktibilna ambivalentnost, ki jo ohranja *razlika* med pojmom in predstavo, med mislijo in videnjem. Zdi se mi, da Derrida na koncu *Bele metafore* govori prav o tej (ali vsaj neki sorodni) paradoksnih *dvojnosti* metafore, ko pravi: »Metafora torej v sebi vedno nosi svojo smrt. In ta smrt je gotovo tudi smrt filozofije. A ta roditelj je dvojen ...« (*ibid.* 160).

2) **Ricoeur: »živa metafora« je dogodek razumevanja.** V obsežni knjigi z naslovom *Živa metafora (La métaphore vive, 1975)*, ki jo je prevedla Nastja Skrušny Babin, razvije Paul Ricoeur fenomenologijo in obenem hermenevtiko filozofske metafore, začenši z analizo Aristotelove definicije in njenih posledic:

»Aristotel s tem, ko metaforo naveže na ime ali na besedo in ne na diskurz, za nekaj stoletij določi smer zgodovine poetike in retorike metafore. [...] Pregon metafore med *besedne figure* je sicer tudi priložnost, ko je taksonomija [ureditev pojmov, kategorij] postala precej bolj prefinjena. A cena za to je bila visoka ...« (Ricoeur 2009: 27).

Čeprav Aristotel s tem, da med štiri vrste metafore prišteje tudi analogijo, ne ostaja zgolj pri metafori kot besedni figuri, namreč v smislu prenosa pomena neke *besede* na drugo besedo (npr. »z bronom mu je iztrgal življenje«), ampak s svojo definicijo poseže tudi k prenosu pomenske *strukture* (npr. »čaha je v prav takšnem razmerju z Dionizom kot ščit z Aresom«), pa v splošnem drži Ricoeurjeva ugotovitev, da je Aristotel »pregnal« metaforo iz filozofskega diskurza, ker je v njej videl predvsem poetično in retorično figuro. Ricoeurjeva intenca pa je ravno nasprotna, prizadeva si za vrnitev metafore v filozofijo, zanj ima metaforični diskurz izrazito spoznavno in celo ontološko funkcijo: živa metafora je »dogodek« v filozofskem razumevanju sveta, je »proizvajanje metaforičnega smisla«. Zato Ricoeurja bolj kot jezikovne značilnosti metaforičnih figur zanima *sámo* »gibanje prenosa«. Pri tem postavi tri glavne »hipoteze za interpretacijo metafore«:

1. »Da bi vplivala na eno samo besedo, mora metafora z napačno dodelitvijo [pomena] vnesti nered v določeno *mrežo*.«
2. »Metafora *razdira določen red* le zato, da bi ustvarila novega.«
3. »"Metaforika", ki prestopa red kategorij, je obenem tudi tisto, kar [sam] ta *red ustvarja*.« (Ricoeur 2009: 36–39, poudaril M.U.)

Metafora oziroma metaforični diskurz je torej konstitutivna za »red kategorij«, razdira in obenem ustvarja »mrežo pomenov«, ne samo v poeziji, ampak tudi v filozofiji. Nadalje Ricoeur poudarja vlogo *podobnosti* pri metafori; zanj podobnost ni nujno vezana na aristotelisko teorijo substitucije, ampak, kot pravi, »bom vlogo podobnosti poskušal reinterpretirati v luči teorije interakcije« (*ibid.* 265), kajti metaforični diskurz omogoči, da »[s]tvari, ki so bile dotlej 'oddaljene', nenadoma postanejo 'bližnje'« (*ibid.* 295). – Glavno Ricoeurjevo vprašanje, na katerega poskuša odgovoriti v sedmem poglavju knjige pod naslovom »Metafora in referenca«, pa je vprašanje, kaj nam metaforična izjava pove o *realnosti*? Tu najdemo zanimiv stavek: »Pomen je *to*, kar stavek pove; referenca ali denotacija pa je *to*, o čemer govori pomen« (*ibid.* 328–29). Ta stavek je dvoumen: lahko ga sicer razumemo »klasično« (tj., da pomen »govori« o referenci, ki je »zunaj« njega samega oziroma jezika, v »realnem svetu«), vendar smo bližje Ricoeurjevi intenci, če ga razumemo *prima facie* kot *redukcijo reference na sam pomen*, v metaforičnem diskurzu na *pomen same metafore*. V poeziji, kjer pomen tako rekoč vzpostavlja referenco, lažje sprejmemo redukcijo reference na pomen samega poetskega diskurza (ali strukturalistično rečeno, avtonomijo

znaka kot spoja označevalca in označenca v odnosu do »zunanjih« referenc), ne da bi s tem zašli v ontološki »antirealizem«, saj je poezija – in nasploh *mythos*, pripoved, »naracija« – že v svojem jezikovnem kodu »antirealna« oziroma »kvazirealna«. Toda filozofija ni (zgolj) poezija, znanost pa še manj ... in tu se porajajo problemi, namreč če posega metafora v samo ontologijo sveta, v »red kategorij«, ki strukturira svet. Ricoeur se zaveda tega »metaforičnega« posega v resničnost (realnost) sveta, še več, zanj se zavzema: »V tej razlagi [metafore] gre za sam pomen besed resničnost in resnica, ki ju je treba omajati in zastaviti kot problem ...« (*ibid.* 346). Ali pa: »Zamajati moramo torej vladavino predmeta, zato da dopustimo biti in se izrekati naši prvinski pripadnosti svetu, ki je tu že pred nami in na katerem hkrati puščamo pečat svojih del« (*ibid.* 468). Prav, ampak ali se s tem ne ujamemo spet v tiste labirinte »znotrajsvetnosti«, v nerazrešljiva vprašanja povezave med »življenjskim svetom« (*Lebenswelt*) in »fizično realnostjo«, med subjektom oziroma *cogitom* (ali »tu-bitjo«) in intersubjektivnostjo itd., pred katerimi je obstala klasična fenomenologija (Husserl, zgodnji Heidegger, Merleau-Ponty idr.)? Ricoeurjeva filozofska pot je nadalje začrtana s »pripovedjo« (*le récit*), ki jo pripoveduje v svoji veliki tetralogiji o času, prevedeni tudi v slovenščino. Ampak, ali zgodovino sveta, duha, celo narave, res lahko beremo in razumemo zgolj kot »pripoved«, kot neko, če tako rečem, vesoljno metaforo? Potem bi bilo navsezadnje vseeno, ali je Kristus *resnično* ali zgolj metaforično vstal od mrtvih – to pa za kristjana gotovo ni vseeno, ne glede na to, da je Ricoeur predlagal pri branju svetih knjig in nasploh pri dojetanju religije »drugo naivnost«, v kateri je videl celo novi kopernikanski obrat v odnosu do resničnosti.

Če povzamem glavno Ricoeurjevo misel o metafori: »živa metafora« je dogodek razumevanja, medtem ko »mrtve metafore sploh niso več metafore, ampak se pridružujejo dobesednim pomenom, tako da malce razširijo njihovo polisemičnost« (*ibid.* 445). Mrtve metafore niso več »dogodki pomena«, ampak zgolj fraze, ki pa seveda ohranjajo večpomenskost jezika. – V sklepnem delu *Žive metafore* Ricoeur polemizira z Derridajevim pojmovanjem filozofije kot »bele mitologije«, pa tudi s Heideggrovim zavračanjem metafore v filozofiji kot »mišljenju biti«. Kakorkoli že, osebno menim, da ima Ricoeur prav, ko pravi:

»Toda [...] za mišljenje je bilo odločilno, da se je *nekega dne* košček večpomenskosti odtrgal poeziji in se vgnedel v filozofski diskurz, istočasno ko se je bil filozofski diskurz prisiljen odtegniti vladavini preproste enoznačnosti.« (Ricoeur, 2009: 415)

3) **Lakoff: metafora v pogovornem in znanstvenem jeziku.** Novejše analitične teorije metafore se delijo na tri smeri, kot ugotavlja Božidar Kante v zborniku *Kaj je metafora* (1998): na »literaliste«, ki zavračajo spoznavno vrednost metafore, na »figuraliste«, ki menijo, da je celoten jezik metaforičen, in na »dualiste«, ki so nekje vmes med prvimi in drugimi. Najbolj znani analitični literalist pri pojmovanju metafore je Donald Davidson, ki pravi, da »metafore pomenijo to, kar pomenijo besede v njihovi najbolj dobesedni interpretaciji, in nič več« (gl. Kante, 1998: 191) – in če dualiste v našem kontekstu pustimo ob strani (četudi imajo nemara najbolj prav), si na kratko oglejmo figuralistično teorijo metafore, ki sta jo razvila George Lakoff & Mark Johnson v znani in vplivni knjigi *Vsakdanje metafore (Metaphors We Live By)*, 1980; ta knjiga še ni prevedena v slovenščino (prevod bi bil težaven tudi zaradi mnogih primerov, katerim bi bilo treba najti slovenske ustreznice), tako da se bom tu rajši skliceval na Lakoffov članek »Sodobna teorija metafore« (1995), ki zgoščeno povzema misli iz njune knjige in je preveden v zborniku *Kaj je metafora?*

Lakoff definira metaforo kot »čezpodročno preslikavo« in ugotavlja, da v »naravnem«, pogovornem jeziku obstaja mnogo »vsakdanjih« *<we live by>* metafor, recimo: »Najin odnos je zašel v slepo ulico« ali »Padel je na izpitu« (primera sta moja). Pri razumevanju metafore kot kognitivne figure pa je ključno vprašanje, *kaj se prenaša iz »baznega« na »ciljno« območje, ali drugače rečeno, kaj je bistvo podobnosti pri metaforičnem transferu.* Lakoff je



glede tega odločen in jasen: prenaša oziroma »preslika« se pomenska, miselna, spoznavna *struktura*: »Metafora ni zgolj zadeva jezika, temveč tudi misli in razuma. Jezik je drugoten. Preslikava je prvotna ...« (Lakoff, v: Kante, 1998: 278). Da bi bila metaforična preslikava smiselna in kognitivno pomembna, pa mora upoštevati »načelo invariance« (Lakoff si je ta izraz sposodil iz matematike in fizike, tam je najbolj znan v Einsteinovi relativnostni teoriji), ki se glasi:

»Metaforične preslikave ohranjajo kognitivno topologijo (to je strukturo podobne-sheme) področja vira na način, ki je konsistenten z notranjo strukturo ciljnega področja« (*ibid.* 285).

Lahko bi tudi rekli, da je treba pri metaforično-topološki preslikavi upoštevati *semantični izomorfizem*. Lakoff pa gre pri poudarjanju kognitivne funkcije metafore še dlje, saj trdi, da izvorno in tudi »običajno« dojemamo »metaforično« celo najbolj temeljne pojme – tj. kategorije, kot so čas, kvantiteta, stanje, sprememba, vzročnost idr.; pravi, da izvajamo tudi »abstraktna sklepanja kot metaforična prostorska sklepanja« (*ibid.* 287), namreč da so v osnovi vseh ali vsaj večine abstrakcij *topološke strukture*:

»Načelo invariance vzpostavlja možnost, da je velika večina abstraktnih sklepanj, če ne vsa, dejansko metaforična različica prostorskih sklepanj, ki so notranje podobna topološki strukturi podob-shem« (*ibid.*).

Topologija mišljenja je po Lakoffovem mnenju še posebej razvidna pri časovnih relacijah oziroma strukturah, ki jih ne samo opisujemo, ampak tudi mislimo kot prostorske, topološke, saj jih zaradi teka časa drugače sploh ne moremo miselno »ujeti«. V ozadju te misli je »brezčasna teorija časa«, ki se je v minulem stoletju precej uveljavila v analitični filozofiji, izhajajoč iz Einsteinovega pojmovanja prostora-časa. Fenomenologi so temu seveda ugovarjali in postavljali »časovnost« in/ali »znotrajčasnost« kot temeljno strukturo transcendentalne zavesti (Husserl) ali eksistencialne »tu-bitosti« (Heidegger, Merleau-Ponty idr.). Stara filozofska dilema med fenomenološkim in fizikalnim (ali kozmološkim) časom ostaja še vedno nerešena (več o tem gl.: Uršič, 2002: 261–303 idr.), vsekakor pa je zanimiva in upoštevanja vredna Lakoffova misel, da »normalno« dojemamo ne samo čas, ampak vse temeljne sematične kategorije s topološkimi metaforami, z miselno-predstavnimi »vsebniki« <*containers*>. Njegove ugotovitve pa še posebej veljajo za analogijo, ki jo je, kot smo že rekli, Aristotel pojmoval kot vrsto metafore.

### **Analogija: četveročlena in tročlena**

**Aristotel** je v *Poetiki* (1457 b 18–21) opredelil analogijo kot četrto vrsto metafore takole:

»Prenos pomena po analogiji pa imamo, kjer so štirje elementi v takšnem razmerju, da je drugi (B) proti prvemu (A) kakor četrti (D) proti tretjemu (C) ... [A : B = C : D], na primer: Čaša (B) je v prav takšnem razmerju z Dionizom (A) kot ščit (D) z Aresom (C).« (Aristoteles, 1982: 96)

Podobno opredelitev analogije najdemo v Aristotelovi *Retoriki* (1411a) in v *Nikomahovi etiki* (1106b5-14), kjer pravi: »Analogija je namreč enakost razmerij [sorazmerje] in obsega vsaj štiri člene« (Aristoteles, 1964: 161, prev. Kajetan Gantar).

**Platon** pa je rajši kot četveročleno analogijo (oz. sorazmerje ali proporc) uporabljal tročleno, t. i. *kontinuirano* analogijo [A : B = B : C]; na primer, takrat ko piše o štirih elementih, iz katerih je demiurg sestavil svet (*Timaj*, 31b–32c), postavi elemente v dve tročleni, kontinuirani analogiji:

ogelj : zrak = zrak : voda    –in–    zrak : voda = voda : zemlja.

Sicer pa je tudi *prisposoda o votlini*, formalno gledano, primer kontinuirane analogije:

sence : stvari = stvari : ideje.

Kajti, kakor sence »deležijo« na resničnosti (čutnih) stvari, saj senc ne bi bilo brez stvari, ki jih ustvarjajo, *analogno* stvari »deležijo« na resničnosti idej – to je pravzaprav samo bistvo filozofskega idealizma, v katerem se *logos* (svet idej, *eidoso*) uzre z metaforičnim prenosom, s »preslikavo« čutnega v umsko. Prisposoda o votlini je po formalni strukturi kontinuirana analogija, obenem pa je kot metaforični *mythos* s svojo odprtostjo v neznano, neizrekljivo presežnost (tja »onkraj bitnosti«, *epekeina tes ousias*, kar pomeni tudi onkraj samih idej, *eidoso*) – več kot zgolj raz-umska (»logosna«, aristotelska) analogija: prisposoda o votlini je *simbolni diskurz par excellence*.

Pojmovanje analogije pri Aristotelu in Platonu se torej razlikuje po dveh oseh: po *horizontalni* (četeročlena / tročlena) in *vertikalni* (površinska / globinska oz. presežna). V tem predavanju obravnavam analogijo in nasploh filozofsko metaforo zlasti v drugem, tj. »vertikalnem« pomenu. (Takšna analogija je, mimogrede povedano, tudi onto-teološka *analogia entis*.) Obema, Platonu in Aristotelu pa je pri opredelitvi analogije skupno to, da ima zanju v smiselni analogiji bistveno vlogo *podobnost*, ki je lahko bodisi predstavna ali pojmovna ali strukturna; in od *stopnje* podobnosti (ali semantične povezave, ali semantičnega izomorfizma) je odvisna *upravičenost* analogije, njena spoznavna »moč«. Na primer, analogija med osončjem in atomom je veljala za povsem upravičeno dotlej, dokler je ni (vsaj deloma) razveljavila kvantna teorija. Če pa je podobnost prešibka, tedaj analogija ni niti upravičena, niti smiselna.

### **Žižkovo spletnje analogij**

Analoško mišljenje Slavoj Žižka je zelo popularno in res je mojster spletnja mreže analogij med različnimi teoretskimi in praktičnimi diskurzi, med psihoanalizo, marksizmom, politiko, filmom, literaturo, religijo, kognitivno znanostjo, vse do fizike in matematike (*cf.* Lacanovi »matemi« ipd.). Načeloma naj bi v postmoderni (ali, bolj specifično, poststrukturalistični) misli veljalo, da »metagovorice ni«, vendar pri Žižku še kako prepoznavno deluje lacanovska »teoretska psihoanaliza« v povezovalni vlogi metodološkega Metajezika. – In ko sem premišljeval, katero njegovo analogijo naj izberem kot primer za današnje predavanje, sem znova polistal po knjigi, ki sem jo lani z zanimanjem in temeljito prebral, da bi videl, kako se najslavnejši filozof predstavlja širšemu slovenskemu bralstvu: gre za Žižkovo »Čitanko« z naslovom *Začeti od začetka* (ur. Peter Klepec, 2010), ki je izšla v neverjetnih 8000 izvodih in bila kmalu razprodana, saj je izvod s subvencijo »Svetovne prestolnice knjige 2010« in drugih sponzorjev priložnostne zbirke stal le 3 € (sprašujem pa se, koliko izmed tistih, ki so to knjigo kupili, jo je zares *prebralo*, od začetka do konca). Torej, išoč v tej knjigi zanimivo in za Žižka značilno analogijo, sem se najprej ustavil pri spletu med Antigono, Sylvio Plath, Tedom Hughsom, falosom in Lacanom (gl. Žižek, 2010: 80), ta odlomek bi bil sicer primeren za navedbo glede na to, da s tem predavanjem nastopam v okviru cikla »Literatura in filozofija«, vendar sem kmalu ugotovil, da bi razumevanje tega pasusa zahtevalo, da vsi poznamo širši kontekst razprave »Užitek v mejah čistega uma«, v kateri nastopa, sicer bi mi lahko kdo upravičeno očital »trganje iz konteksta«. Zato sem se rajši odločil za neko drugo analogijo iz te razprave, ki seveda tudi nastopa v kontekstu (tako kakor vsi pasusi, ki jih navajamo), vendar širši kontekst ni tako nujen za razumevanje same analogije. Če zgolj nakažem neposredno navezavo, Žižek tam piše o Kantu in Heglu, gre za »premik napetosti med pojavi in Rečjo [Kant] k nekonsistentnosti/vrzeli med pojavi samimi [Hegel]«, in potem preberemo naslednje vrstice:

»Logika tega obrata [od Kanta k Heglu] ustreza prehodu od posebne k splošni teoriji relativnosti pri Einsteinu. Medtem ko posebna teorija že vpeljuje pojem ukrivljenega

prostora, pa to ukrivljenost pojmuje kot učinek materije: prisotnost materije je tista, ki ukrivlja prostor – neukrivljen bi bil le prazen prostor. Prehod k splošni teoriji pomeni obrat te vzročnosti: materija ne povzroča ukrivljanja prostora, ampak je njen učinek. Na enak način tudi lacanovsko Realno – Reč – ni toliko inertna prezenca, ki “ukrivlja” simbolni prostor (z vpeljavo vrzeli in nekonsistentnosti), pač pa vse prej učinek teh vrzeli in nekonsistentnosti.« (Žižek, 2010: 93–94)

Če pustim ob strani specifično vsebinski vidik te analogije – le mimogrede rečeno, cenjeni kolega se ni dovolj poučil o osnovah Einsteinove teorije relativnosti, saj sploh ne drži, da »posebna teorija že vpeljuje pojem ukrivljenega prostora« in da »to ukrivljenost pojmuje kot učinek materije«, nič bolj pa tisto, kar sledi glede razlike med Einsteinovo posebno in splošno teorijo (Žižek žal ni edini filozof, ki govori o znanosti preveč »na pamet«, čeprav je seveda filozofova pravica in nemara celo dolžnost, da premišljuje in govori *tudi* o znanosti) – pa je glavni problem te trojne analogije *prešibka podobnost* (semantična, strukturna) med tremi območji (nemško klasično filozofijo, relativnostno teorijo in teoretsko psihoanalizo), ki jih Žižek preplete v navedenem pasusu. Kajti, *tudi če* bi bilo razmerje med Einsteinovo posebno in splošno teorijo relativnosti ustrezno predstavljeno, ostaja neodgovorjeno vprašanje, kaj ima Einsteinova teorija – razen nekih povsem arbitrarnih vzporednic – dejansko (tj. semantično, strukturno) skupnega z nemško klasično filozofijo na eni strani in teoretsko psihoanalizo na drugi. Einsteinova fizika tu nastopa kot domnevni »vezni člen« ali *tertium comparationis* med prvim in drugim filozofskim razmerjem, namreč, če zapišemo poenostavljeno:

Kant : Hegel = posebna : splošna Einsteinova teorija relativnosti = Realno : simbolno pri Lacanu (oz. Žižku).

Formalno gledano, sta tu dve četveročleni (aristoteljski) analogiji sestavljeni v »višjo« tročleno (platonsko) analogijo, pri čemer naj bi Einstein poskrbel za analoško »kontinuiteto« – ampak to je čista fantazma! Saj se tu nekritično mešajo povsem različne stvari oziroma območja. Morda je že res, kot pravi stara modrost, da je »vse povezano z vsem«, vendar ni nič manj res, da so stvari povezane *na različne načine* in nekatere med njimi pač ne prenesejo takšnih »linearnih« povezav. Pri Aristotelovih četveročlenih analogijah je pomenska povezava med členi A, B, C, D zelo jasna, skoraj preveč preprosta, da bi povedala kaj novega, zanimivega; na primer, jasno je, da termini *časa*, *ščit*, *Dioniz* in *Ares* spadajo v isto domeno, v grško mitologijo. Toda pri Žižkovih analogijah gre za drug ekstrem: čeprav *naj bi* povedale mnogo novega in zanimivega, pa je tisto, kar povedo, zelo vprašljivo in nemalokrat tudi plitko. (O Žižku pozneje še enkrat, drugič manj kritično.)

### **Metafora kot figura simbolnega diskurza**

Toda vrnimo se k naši glavni temi, k vlogi metafore v filozofiji. Metafora je vrsta *simbola*, metafora spada v *simbolni diskurz*, ki pa ga tu pojmuje v specifičnem (seveda nikakor ne lacanovskem) pomenu. Prvotni smisel besede ‘simbol’ izvira iz njene etimologije: v stari grški tradiciji je bil *symbolon*, kot je dokaj znano, neko dogovorjeno znamenje oziroma znak, na primer »na dva dela prelomljen predmet, po katerem sta se spoznala dva dolgo ločena človeka«, če povzamem definicijo iz Verbinčevega *Slovarja tujk*; beseda *symbolon* izvira iz glagola *sybállo*, ki pomeni »skupaj postavim«, »sklopim«, dob. »skupaj mečem«. V tem etimološkem in, lahko bi rekli, tudi semantično izvornem pomenu, *simbol ločuje in obenem združuje* različne stvari, različne medsebojno ločene in vendar povezane ravni sveta in/ali diskurza. V tem smislu piše o simbolu tudi eden izmed utemeljiteljev moderne ikonologije **Ernst H. Gombrich** v razpravi *Icones symbolicae* (1948), kjer razlaga razliko med aristoteljsko in (novo)platonsko tradicijo pojmovanja simbola, navezujoč se na renesančno razpravo Christophora Giarde z istim naslovom (1626), pri čemer se Gombrich posveča predvsem drugi, platonski tradiciji:

»Druga tradicija, ki sem jo imenoval novoplatonska ali mistična interpretacija simbolike, še bolj korenito nasprotuje zamisli o navadnem znaku – jeziku. V tej tradiciji pomen znaka ni nekaj, kar bi bilo posledica dogovora, pač pa je skrit za tiste, ki vedo, kako je treba iskati. V tem pojmovanju, ki navsezadnje izvira bolj iz religije in manj iz medčloveške komunikacije, velja simbol za skrivnostni jezik božanskega.« (Gombrich, 1990: 38, prev. Nataša Golob)

Gombrichovo pojmovanje simbola kot »skrivnostnega jezika božanskega« je bilo blizu tudi nekaterim njegovim sodobnikom, tistim filozofom, antropologom in religiologom, ki so – sicer na različne načine – poskušali interpretirati religijski diskurz kot *simbolni* diskurz (v poudarjenem pomenu), na primer: Mircea Eliade, Henri Corbin, Paul Tillich, Carl Gustav Jung idr. Tu gre za neko temeljno vprašanje: ali so sveti spisi razodetih religij v celoti simbolni, če pa vendarle v nekih svojih segmentih pričujejo o *resničnih* videnjih (ali dogodkih, npr. čudežih), kje je meja med »realnim« in »simbolnim«, med dobesednim in metaforičnim? Seveda bi eksplikacija tega problema zahtevala vsaj še eno predavanje, v današnjem pa puščam ob strani metafore v religiji, saj se posvečam metaforam v filozofiji, čeprav je meja med njimi pogosto zabrisana. – In kaj v tem pogledu pomeni *alegorija*?

### Metafora in alegorija

Kakšna je razlika med metaforo in alegorijo? Ti dve figuri sta se v zgodovini prepletali in se pogosto zamenjevali, raz-ločili sta se šele v obdobju romantike, ko so se Goethe, Coleridge, Novalis, Schelling in drugi romantiki distancirali od klasicistične in razsvetljenske alegorije. (Schelling je, na primer v *Filozofiji mitologije*, govoril o tavgoričnem nasproti alegoričnemu razumevanju simbolov in mitov.) Današnji slovarski pomen alegorije je v SSKJ opredeljen kot »prikazovanje abstraktnega v konkretni obliki«, etimološko pa izraz 'alegorija' izvira iz gr. *allo-agoreuo*, kar pomeni »drugače/tuje govorim (v javnosti, na agori)« – tu ne gre za semantični prenos, za »preslikavo«, kot pri metafori, ampak le za »drugačen govor«. Pri Platonu poleg metafor najdemo tudi alegorije, na primer v *Faidrosu* (246a–e) alegorijo duše kot »krilate kočije«, ki naj jo vodi zanesljiv voznik – um. Seveda poznamo mnoge alegorije iz zgodovine likovne umetnosti, od srednjega veka preko renesanse do baroka (spomnimo se na alegorijo treh kranjskih rek na Robbovem vodnjaku v Ljubljani). Če simbol pojmuje v izvornem pomenu, kot *sýmbolon*, lahko rečemo, da je *metafora simbol*, *alegorija pa ne*. Prej omenjeni religiolog, specialist za islamsko filozofijo Henri Corbin je zapisal:

»Alegorija je razumska operacija, ki ne zahteva prehoda ne na novo raven bitja ne na novo globino zavesti; gre za figuracijo na isti zavestni ravni nečesa, kar je morda bilo že zelo dobro znano na drug način. Simbol [pa] napoveduje drugo zavestno raven kot razumska očitnost; je šifra skrivnosti, edini način izraza za nekaj, česar ni mogoče drugače dojeti; nikdar ni razložen enkrat za vselej, marveč ga je treba vedno znova dešifrirati, tako kot glasbena partitura ni dešifrirana enkrat za zmerom, marveč kliče po vedno novi izvedbi.« (Corbin, v: Chevalier & Gheerbrant 1995, 7–8, prev. Stane Ivanc)

Med novejšimi slovenskimi študijami alegorije naj omenim knjigo Jelke Kernev Štrajn *Renesansa alegorije – alegorija, simbol, fragment* (2009), ki obsežno in poglobljeno analizira odnos med alegorijo in metaforo, pretežno s stališča postrukturalizma, kritike romantične estetike, kakor jo je razvil Paul de Man, navezujoč se na Walterja Benjamina. Že iz samega naslova te knjige je mogoče sklepati, da so avtoričina stališča in poudarki precej drugačni od mojih v tem predavanju, čeprav se Jelka Kernev Štrajn ukvarja predvsem z alegorijo v literaturi, od Danteja prek evropske romantike (tudi Prešernovega *Krsta pri Savici*) do moderne in postmoderne poezije. Za izhodišče si vzame verz iz neke pesmi Tomaža Šalamuna: *Beseda se je poslovila od mesa*, ki ga avtorica razume kot »programski rez

moderne alegorije: ločitev znaka od referenta« (Kernev Štrajn, 2009: 8) – namreč v nasprotju s simbolom: »simbol pa je, nasprotno, reprezentacijski način spajanja in sovpadanja« (*ibid.* 9).

Alegoriji sorodne figure so metonimija (preimenovanje), sinekdoha (poimenovanje celote z njenim delom), personifikacija (poosebitev) in prozopopeja (posojanje glasu neki »maski«, *personi*, nekemu bitju, ki govori namesto nas; o tem gl.: Mladen Dolar, *Prozopopeja*, 2006). Vse te jezikovne figure so pretežno retorične, čeprav ni vselej preprosto razločevati retoriko od semantike, zgolj preimenovanje od pomenskega prenosa in/ali strukturne »preslikave«.

Če se vrnem k razliki med alegorijo in metaforo (kot simbolom), o njej zelo lepo in pronicljivo piše **Hans-Georg Gadamer** v svoji glavni knjigi *Resnica in metoda* (1960):

»Alegorija pripada izvorno sferi govorjenja, logosa, je torej retorična oziroma hermenevtična figura. Namesto tega, kar se zares misli, je rečeno nekaj drugega, otipljivejšega, vendar tako, da to drugo kljub temu omogoča razumeti tisto prvo. Nasprotno pa simbol ni omejen na sfero logosa. Kajti simbol se ne navezuje s svojim pomenom na drug simbol, temveč ima njegova lastna nazorna bit 'pomen'. Kot tisto pokazano je to, ob čemer prepoznavamo/spoznavamo nekaj drugega. [...] pomen *sýmbolona* počiva na njegovi prezenci in reprezentacijsko funkcijo dobi šele z navzočnostjo v svoji pokazanosti ali izrečenosti. [...] V pojmu simbola pozvanja metafizično ozadje, ki je pri retorični rabi alegorije povsem odsotno. Izhajajoč iz čutnega, smo lahko privedeni do božjega. [...] simbol] se s tem približa hieroglifom [...] in] predpostavlja metafizično povezanost med vidnim in nevidnim. [...] Simbol je ujemanje čutnega in nečutnega, alegorija pomenska navezava čutnega na nečutno.« (Gadamer, 2001: 71–72, prev Tomo Virk)

Ključna Gadamerjeva ugotovitev je, da v nasprotju z alegorijo »simbol ni omejen na sfero logosa«, temveč da zahteva »prezenco« in s tem omogoča »povezanost med vidnim in nevidnim«. – Vidno in nevidno običajno dojemamo v simbolni povezavi, ki predpostavlja neko »podobnost« (semantično, strukturno, duhovno), ne zahteva pa istosti. Kaj pa, če vidimo/umemo v vidnem in duhovnem zares *isto*? Pa ne le v Spinozovem smislu, kajti za panteista Spinozo se ideje in stvari vendarle bistveno razlikujejo, saj sodijo v dva različna atributa, pod dve različni bistveni določili substance, ki pa je seveda ena sama, sebi-identična, *deus sive natura*, tako da se ideje in stvari popolnoma ujemajo v svojem »redu in zvezi« (tj., da v vseh modusih bivanja obstaja med obema atributoma substance, miselnim in razsežnostnim, popoln »paralelizem«) – torej, kaj pa, če je vidno in nevidno, materialno in duhovno, *dobesedno isto*, ne le v nekem panteističnem pomenu istosti celote duha in narave, temveč v povsem »konkretnem« heglovsko-Žižkovem pomenu?

### »Duh je kost«

Zadnje čase v zvezi z Žižkom mnogokrat citirani stavek »duh je kost« pravzaprav ni ravno Heglov stavek, ampak Žižkova *interpretacija* nekega Heglovega stavka, ki naj bi bil ključen za »materialistično branje Hegla«. Najprej lahko ugotovimo, da ta stavek ni niti metafora (saj ni rečeno, da je duh *kakor* kost), še manj alegorija ali analogija, ampak je *identitetni stavek*: z njim je mišljeno, da duh *je* (dobesedno) kost. – Kako je to mogoče? Da bi razumeli ali vsaj zaslutili, kaj pomeni ta enigmatični stavek, za katerega se na prvi pogled zdi, da sodi bolj v literaturo kot v filozofijo, najprej preberimo odlomek, v katerem nastopa povezava duha s kostjo pri Heglu. Gre za pasus iz *Fenomenologije duha* (§ 356), kjer Hegel v okviru poglavja o »opazujočem umu« govori o frenologiji (tj. kvazi-znanosti o spoznavanju človekovih duševnih lastnosti iz oblike njegove lobanje), o čudaški vedi, ki je bila v Heglovem času dokaj popularna – in v tem zapletenem, tipično heglovsko zameštranem pasusu je zapisano (v prevodu Božidarja Debenjaka) naslednje:

»Pri tem sicer resda ne menijo [frenologi], da bi bil duh, ki ga predstavlja lobanja, izgovorjen kot reč; v tej misli naj ne bi tičal noben materializem, kot to imenujejo, pač pa naj bi duh bil marveč še kaj drugega kot ta kost; ampak *on je*, samo ne pomeni nič drugega kot: *on je reč* <er ist ein *Ding*>. Če prediciraš o duhu *bit* kot tako ali rečstvo <Dingsein>, je zato resničnostni izraz tega, da je nekaj takšnega kot *kaka kost* <daß er ein solches wie ein *Knochen* ist>. Zatorej je treba imeti za nadvse pomembno, da se je našel resnični izraz tega, da se o duhu čisto reče: *on je*. Če se sicer o duhu reče, *on je*, ima neko *bit*, je neka *reč*, neka posamezna *dejanskost* <Wirklichkeit>, s tem ni *menjeno* nekaj, kar lahko vidiš ali vzameš v roko, mahneš itn., ampak *rečeno* pa je nekaj takega; in kar je v resnici rečeno, se s tem izraža tako, da *je bit duha neka kost* <daß das *Sein des Geistes ein Knochen* ist>.«

Heglov stavek »bit duha je neka kost« je torej zapisan za veznikom *da*, kar lahko razumemo kot »češ da«, namreč: frenologi mislijo, *da* je bit duha neka kost. Iz konteksta je očitno, da je Hegel do te identitete kritičen, če ne celo ironičen, zato mu nikakor ne moremo preprosto pripisati trditve »duh je kost«. Po drugi strani pa je iz tega pasusa vendarle razviden Heglov *ambivalenten* odnos do te trditve. Zdi se, da ga je misel, *da je bit duha (neka) kost*, fascinirala, še več, lahko bi rekli, da je ta misel v Heglovem filozofsko-spekulativnem, dialektičnem pomenu *resnična* – in če jo beremo *prima facie*, četudi v postmoderni parafrazi, smo najbrž res blizu »materialističnega« (*de facto* lacanovskega) branja Hegla, za katerega se pri nas zavzemata Slavoj Žižek in Mladen Dolar. Čeprav se z njima ne strinjam, pa moram priznati, da misel *duh je kost* fascinira tudi mene, kajti nekoč v mladosti me je pri branju Hegla prevzela neka precej podobna misel, iz katere pa sem izpeljal drugačne filozofske sklepe kot omenjena kolega ...

#### »Okostje sveta«

Torej, nekaj podobnega misli *duh je kost*, neko svoje spoznanje-doživetje *istosti* (ne le sovpadanja v »celoti«) duha in snovi, univerzalnega in posamičnega, sem opisal v svoji prvi knjigi, filozofskem eseju *Enivetok* (1981); zdaj, po tridesetih letih, sem ta odlomek samo malce stilno retuširal in ga tu navajam znova:

»V filozofijo – bolje rečeno v njeno krizo – sem bil posvečen, ko sem se v neki vasi učil za izpit iz ontologije in študiral Heglovo *Logiko*. Zaradi zasičenosti s tistimi vzvišenimi abstrakcijami in z namenom, da bi si prevetрил glavo, sem se večkrat sprehajal med zelenimi griči in polji [...] Na nekem sprehodu sem prišel do razpela, navadnega lesenega razpela med polji, na katerem je pribit lesen Odrešenik. In tedaj sem v trenutku spoznal, da je največja abstrakcija, absolutna Ideja, *maximum maximorum*, konec velikega Kroga (če se Krog sklene do konca), prav tako nekaj “materialnega”, zgolj bivajočega, banalno zavrženega, kakor tisti leseni križ. – Ko sem se vrnil h knjigi, sem z notranjim pogledom videl pojme v vsej njihovi “konkretnosti”: kot skelet, kot okostje sveta, in zazeblo me je v duši. Pojmi so se “materializirali” in v tem je bilo nekaj gnusnega, v njihovi skrajni postvarjenosti, v tisti mrtvi gmoti, v katero se je skrčilo bleščeče sonce, je bilo nekaj ponižujočega, malikovalskega. [...] Hegel je velik v tem, da je v malikovanju pojma šel do konca, do tiste največje groze, ki hkrati že osvobaja. In takrat sem sklenil, da bo karkoli, kar bom o filozofiji povedal ali napisal, usmerjeno proti temu malikovanju ...« (Uršič, 1981: 25–26).

Ne vem, ali se še držim svoje takratne »zaveze«, še vedno pa se poskušam izogibati pojmovnemu malikovanju. Takrat, na sprehodu po branju Heglove *Logike* (lahko bi bila tudi *Fenomenologija duha*) je bilo leseno razpelo med polji zame tista »kost«, ki je identična z »absolutnim duhom« (rečeno prosto po Heglu, vendar v njegovem duhu) – to spoznanje me je takrat prešinilo, čeprav nisem kristjan: morda pa sem se ob tej »istosti« zgrozil *ravno zato*, ker

nisem kristjan? In že takrat je moja filozofska pot zavila v drugo smer kot Slavojeva ali Mladenova – ne k Heglu, ampak »vstran« od Hegla ... postopoma nazaj k Platonu. Če se v spominu ozrem v svojo mladost, lahko rečem, da vsakdo od nas, ne samo profesionalni filozof, ampak vsak filozofsko premišljujoč človek izhaja iz svoje »primarne izkušnje sveta«, ali drugače povedano, iz neke svoje temeljne, odločilne »inicijacije«. Navsezadnje ne gre za to, kdo ima bolj prav, ampak za *različne poti*. Meni ni bila nikoli blizu Heglova *Wissenschaft*, »absolutna veda«, nikoli nisem mogel sprejeti Heglovega »primata pojma«, ki je kljub vsej dialektiki ujet v véliki »končni« Sistem, čeprav mi je blizu *Wissenschaft* v bolj skromnem in obenem bolj odprtem pomenu – kot znanost, kot spoznavanje sveta z razumom in izkustvom. Sicer pa je v sodobni filozofiji marsikaj odvisno od razumevanja oziroma odnosa do Hegla, lahko bi rekli, da skoraj vse, kajti Heglova senca je zelo dolga, sega vse do našega časa, do naših osnovnih izhodišč in stališč ... ter nas v marsičem razdvaja.

### **Namesto sklepa**

Za konec si postavljam vprašanje, ki v nekem smislu, čeprav zgolj navidezno, nasprotuje stališčem do filozofske metafore, za katera se zavzemam v tem predavanju: če je metafora (ali prisposoda), ki je izvorno vendarle *literarna* figura (in tudi religijska, svetopisemska), res tako zelo pomembna za *filozofski* diskurz – zakaj potemtakem ne bi bila vsa filozofija rajši kar literatura ali *mythos*? Moj odgovor je enigmatičen: saj filozofija je *mythos*, vendar filozofski *mythos*, ki je neločljivo prepleten z *logosom*. Oba, *mythos* in *logos* sta ireduktibilna in za filozofijo konstitutivna. Filozofija ni zgolj *mythos* kot »pripoved«, saj se začinja in vzpenja z *logosom*, tj. z logiko, razumom, argumentom – kakor v lepi Wittgensteinovi prisposodi o lestvi – ter se kot »vednost« dviga vse do umske dialektike, do »sovpadanja nasprotij«. Ampak to še ni konec poti za »ljubezen do modrosti«, kajti »onstran« raz/uma obsije duha tista »sončava«, svetloba-luč »odprtosti« ali »neskritosti« (seveda so vse to le metafore, imena neimenljivega), ki spoznanje sploh omogoča in zaradi katere se je *ljubezen do modrosti* podala na svojo »težavno« pot. Da pa bi duša, ki se dviga k duhu, uzrla vseprisotno presežnost ali jo vsaj zaslutila, si na svoji poti ustvarja mite, simbole, metafore ...

Na zaslonu zdaj vidite renesančno sliko, delo Giovannija Bellinija z naslovom *Sveta alegorija* (15. st.). Kaj je pravzaprav upodobljeno ali prisposodljeno na tej sliki? Je to res alegorija? Ali pa je bolj metafora? Najbrž se bomo še najmanj zmotili, če rečemo, da tisto, kar je slikar upodobil, ostaja (hote ali nehote) – *enigma*.

### **Bibliografija**

- Aristoteles (1964). *Nikomahova etika*, prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Slovenska matica.  
— (1982). *Poetika*, prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Cankarjeva založba.  
— (1999). *Metafizika*, prev. Valentin Kalan. Ljubljana: Založba ZRC.  
Chevalier, Jean & Gheerbrandt, Alain (1995). *Slovar simbolov*, prev. Stane Ivanc. Ljubljana: Mladinska knjiga.  
Derrida, Jacques (2011). *Bela mitologija (Metafora v filozofskem besedilu)*, prev. Suzana Koncut. Koper: Hyperion.  
Dolar, Mladen (2006). *Prozopopeja*. Ljubljana: Analecta.  
Ficino, Marsilio (2002). »Platonska teologija« (tri poglavja), prev. Sonja Capuder. *Renesančne mitologije, Poligrafij*, let. 7, št. 25/26, str. 7–26.  
Gadamer, Hans-Georg (2001). *Resnica in metoda*, prev. Tomo Virk. Ljubljana: KUD Literatura, zbirka Labirinti.  
Gombrich, Ernst H. (1990). *Spisi o umetnosti*, prev. Nataša Golob in Klementina Jurančič. Ljubljana: Studia humanitatis.

- Hegel, G. F. W. (1971). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, v: *Werke in zwanzig Bänden*, 19. zvezek. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1998). *Fenomenologija duha*, prev. Božidar Debenjak. Ljubljana: Analecta.
- Kante, Božidar, ur. (1998). *Kaj je metafora?* Ljubljana: Krtina.
- Kernev Štrajn, Jelka (2009). *Renesansa alegorije – alegorija, simbol, fragment*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Lakoff, George & Johnson, Mark (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press (2. izdaja: 2003).
- Platon (2004). *Zbrana dela*, I. in II., prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Plotin (1988). *Enneads* (grško-angleška izdaja, ur. A. H. Armstrong), 7. zvezek. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, The Loeb Classical Library.
- Ricoeur, Paul (2009). *Živa metafora*, prev. Nastja Skrušny Babin. Ljubljana: Apokalipsa.
- Snoj, Jerica (2010). *Metafora v leksikalnem sistemu*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Uršič, Marko (1981). *Enivetok*. Maribor: Založba Obzorja, zbirka Znamenja.
- (1994). *Gnostični eseji*. Ljubljana: Nova revija, zbirka Hieron.
- (1997). »Metafora uma kot 'žive sfere' v Plotinovi *Enneadi* VI.7«. *Analiza*, let. I, št. 3/4, str. 148–152.
- (2002). *Štirje časi – Pomlad*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- (2004). *O renesančni lepoti (Štirje časi – Poletje, I. del)*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- (2006). *Sedmerke (Štirje časi – Poletje, II. del)*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- (2010). *Daljna bližina neba (Štirje časi – Jesen)*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Žižek, Slavoj (2010). *Začeti od začetka (Čitanka: Slavoj Žižek, ur. Peter Klepec)*. Ljubljana: Cankarjeva založba.