

Ko beseda postane podoba: metafora kot ontološki dogodek

Nika Fabjan

Povzetek

Članek obravnava metaforo kot ontološki dogodek v okviru hermenevtične filozofije 20. stoletja in njenih sodobnih recepcij, pri čemer se osredinja predvsem na misel Paula Ricœurja. Izhajajoč iz klasičnega pojmovanja metafore kot retorične figure, prispevek pokaže transformacijo razmerja med pojmom, jezikom in resnico, ki se zgodi v 20. stoletju. Metafora ni več razumljena le kot okras besedila ali kot prenos pomena, ampak kot produktivni dogodek, v katerem se rodi nov pomen in z njim nov način razumevanja sveta. Skozi analizo Ricœurjeve teorije žive metafore se razvije teza, da metafora presega semantično raven in posega v samo ontološko strukturo našega bivanja v svetu. Metaforična resnica tako ni več korespondenca z že danim stanjem stvari, ampak dogodek razodetja, ki odpre nove možnosti razumevanja sveta, ki nas obdaja. Članek v dialogu s klasično tradicijo, Nietzschejem, Heideggerjem in Derridajem zagovarja stališče, da metafora ni nikakršna iluzija ali razgradnja resnice, temveč njen dinamični način pojavljanja. Metafora se tako pokaže kot mesto, kjer se srečajo jezik, resnica in bit.

Ključne besede: metafora, ontologija, resnica, jezik, bit, Paul Ricœur

Summary

The article examines metaphor as an ontological event within contemporary hermeneutic philosophy, focusing primarily on the thought of Paul Ricœur. Starting from the classical understanding of metaphor as a rhetorical figure, the paper demonstrates

the transformation of the relationship between concept, language, and truth that takes place in the twentieth century. Metaphor is no longer understood merely as an ornament of discourse or as a transfer of meaning, but as a productive event in which new meaning is born and, with it, a new way of understanding the world. Through an analysis of Ricoeur's theory of the living metaphor, the article develops the thesis that metaphor transcends the semantic level and intervenes in the very ontological structure of our being-in-the-world. In this way, metaphorical truth is no longer conceived as correspondence with a pre-given situation but as an event of disclosure that opens new possibilities for understanding the world that surrounds us. In dialogue with the classical tradition, as well as with Nietzsche, Heidegger, and Derrida, the article argues that metaphor is neither an illusion nor a dissolution of truth, but rather its dynamic mode of manifestation. Metaphor thus emerges as the site where language, truth, and being converge.

Keywords: metaphor, ontology, truth, language, being, Paul Ricoeur

Uvod: metafora med jezikom in bitjo

Vprašanje metafore se v filozofiji na prvi pogled zdi marginalno, skorajda tehnično ali estetsko, saj metaforo na prvem mestu poznamo kot figuro govora, ki služi lepšemu, bolj sugestivnemu ali prepričljivejšemu izražanju. V tem smislu je metafora razumljena kot ornament, ki spremlja govor, ne da bi odločilno vplival na njegovo resničnostno vrednost. Filozofija, ki si je od svojih začetkov prizadevala za jasnost, natančnost in pojmovno strogost, je metaforo zato pogosto obravnavala z določeno mero zadržanosti: v najboljšem primeru je bila metafora tolerirana kot pedagoško ali ilustrativno sredstvo, v najslabšem pa kot nevarnost za resnico, ki zakriva jasno misel.

Ta sumničavost ni naključna, ampak izvira iz globoko zasidrane predpostavke, ki zaznamuje celotno zahodno metafizično tradicijo: to je iz predpostavke, da obstaja jasna in stabilna ločnica med pojmom in podobo oziroma med racionalnim mišljenjem in pesniško domišljijo. Dobesedni govor naj bi imel neposreden odnos do resničnosti, metaforični govor pa naj bi bil zgolj posreden. V tem okviru metafora ne more biti nosilka resnice v strogem smislu – lahko jo le spremlja, olepša ali ponazori.

Vendar se v 20. stoletju ta predpostavka začne rušiti. Razvoj hermenevtike, fenomenologije in filozofije jezika razkrije, da je ideal povsem dobesednega, transparentnega jezika zgolj iluzija. Jezik ni nevtralno orodje, s katerim bi subjekt opisoval že vnaprej dano realnost, temveč je ustvarjalni medij, v katerem

se svet sploh vzpostavlja kot svet. Človek ne stoji zunaj jezika, temveč prebiva v njem; in prav zato je razumevanje vedno že interpretacija.

V tem kontekstu metafora izgubi status obrobne figure in postane filozofsko osrednji problem. Če je jezik kraj, kjer se svet razodeva, metafora ni več zgolj način govora o svetu, temveč način, kako svet sploh pride do govora. Metafora ni več dodatek k pomenu, temveč dogodek, v katerem se pomen zgodi. To pomeni, da vprašanje metafore presega literarno teorijo, stilistiko ali retoriko in sega v samo središče ontologije.

V tem okviru cilj pričujočega besedila ni pregled celotne sodobne hermenevtične filozofije metafore, temveč predvsem rekonstrukcija pozicije Paula Ricœurja, ki je eden tistih mislecev, ki so to preobrazbo pojma metafore izpeljali z največjo sistematičnostjo. V svojem delu *Živa metafora* metaforo iztrga iz tradicionalnega okvira prenosa pomena in jo razume kot produktivni dogodek, v katerem se v jeziku rojeva nova resničnost pomena. Metafora ni zamenjava besed, temveč napetost med pomeni, niti ni opis sveta, temveč njegova preobrazba. Metafora tako ni zgolj semantični pojav, temveč *ontološki dogodek*.

Ko Ricœur govori o »ontološki vehemenci« metafore, ima v mislih prav to notranjo težnjo metaforičnega govora, da preseže raven jezika in poseže v samo strukturo našega bivanja v svetu. Metafora ne pove zgolj nečesa o svetu; ravno nasprotno, v metafori se svet pokaže drugače. Razumevanje metafore tako ni le intelektualni akt, temveč izkušnja preobrazbe ali prehod v nov način razumevanja, s tem pa tudi v nov način biti.

Cilj tega prispevka je razviti tezo, da je metafora ontološki dogodek v hermenevtičnem smislu: dogodek, v katerem se skozi jezik dogaja bit sama. Da bi to pokazala, moram najprej rekonstruirati zgodovinski razvoj pojma metafore in razkriti njegove ontološke implikacije. Šele na tej podlagi je mogoče razumeti, zakaj Ricœurjeva teorija žive metafore pomeni prelom s tradicijo in hkrati njeno poglobitev.

Aristotel in meje klasičnega pojmovanja

Aristotel je prvi mislec v zahodni filozofiji, ki metaforo obravnava sistematično in teoretično. V *Poetiki* in *Retoriki* metaforo opredeli kot *epiphora onomatos*: prenos imena z ene stvari na drugo. Ta prenos je lahko štirih vrst: s splošnega na posebno, s posebnega na splošno, z ene vrste na drugo ali po analogiji. Med

temi oblikami ima metafora po analogiji posebno mesto, saj ne temelji na preprosti podobnosti, temveč na razmerju med razmerji. Ko Aristotel navede primer metafore po analogiji, pokaže, da metafora ni zgolj okras govora, temveč zahteva aktivno delo razuma. Prepoznati analogijo pomeni zaznati strukturno sorodnost med različnimi področji izkušnje.¹ V tem smislu je metafora povezana z *dianoio*, z miselnim uvidom, ki presega golo zaznavo. Dobra metafora ni naključna, temveč razkriva nekaj bistvenega o svetu. Metafora se tukaj prvič pokaže kot nekaj več kot zgolj retorično sredstvo: kot način, kako razum zaznava skrite povezave v resničnosti, ko razkriva red v razliki, sorodnost v neidentičnem. V tem smislu že Aristotel odpira možnost, da metafora ni zgolj estetski pojav, temveč nosi spoznavno težo.

Kljub temu Aristotel metaforo dosledno umešča v okvir retorike in pesništva. Njena naloga je izboljšati govor, povečati njegovo jasnost in učinkovitost: »metaforo tudi najbolj oblikujejo jasnost, prijetnost in neobičajnost in ni se je mogoče naučiti od drugega.«² Metafora, ki je po definiciji prenos in neidentičnost, zato ne more biti primarni nosilec resnice, temveč jo lahko le ponazori.

Ta omejitev ni zgolj naključna, temveč izhaja iz Aristotelovega razumevanja resnice in biti: resnica je zanj ujemanje besede s stvarjo (*adaequatio intellectus et rei* v kasnejši sholastični formulaciji).³ Jezik je sredstvo, s katerim um izraža to ujemanje, metafora pa je po definiciji prenos in neidentičnost, zato ne more biti primarni nosilec resnice.

V tem se kaže temeljna napetost klasičnega pojmovanja metafore: po eni strani je metafora priznana kot izraz intelektualne spretnosti, po drugi strani pa je ontološko marginalizirana. Dopustna je, dokler ostaja v službi pojma, vendar postane nevarna, ko bi hotela prevzeti njegovo mesto.

Aristotelova opredelitev metafore bo odločilno zaznamovala celotno poznejšo tradicijo. Rimski retoriki, kot sta Ciceron in Kvintilijan, bodo metaforo še bolj omejili na stilistično funkcijo, srednjeveška sholastika pa jo bo dopuščala predvsem v teološkem in alegoričnem kontekstu, a hkrati strogo ločila od pojmovnega diskurza.⁴

Ta tradicija utrdi prepričanje, da obstaja jasna meja med dobesednim in prenesenim govorom. Metafora je dovoljena tam, kjer pojmi odpovejo, vendar

1 Aristotel, *O pesniški umetnosti*, str. 122–124.

2 Aristotel, *Retorika*, 1405a/8–1405a/9.

3 Aristotel, *Metafizika*, 1011b/23–28.

4 Primer: Tomaž Akvinski, *Summa Theologica*.

prav zato ne more biti temelj filozofije, ta predpostavka pa bo ostala skoraj nedotaknjena vse do moderne dobe.

Analogija biti in ontološki predpogoji metafore

Čeprav Aristotel metaforo omejuje na retoriko, njegova ontologija vsebuje element, ki bo za poznejšo hermenevitično rehabilitacijo metafore ključnega pomena: pojem analogije biti. V *Metafiziki* pojasnjuje: »Bivajoče se sicer res izreka na mnogotero načinov, vendar pa z ozirom na neko eno in določeno eno naravo in ne enakoimensko...«, nekaj stavkov kasneje pa specificira »zaradi tega pa celo o nebivajočem pravimo, da je nebivajoče«. ⁵ Bit ni enoznačen pojem, temveč mreža pomenov, ki so med seboj povezani v razmerju sorazmerja, pri čemer se vsi ti pomeni nazadnje navezujejo na prvotni pomen, bitnost, in so med seboj povezani prav v odnosu do tega temeljnega smisla. ⁶

Ta analogna struktura pomeni, da ontološki govor nikoli ni povsem dobeseden. Ko govorimo o biti, se vedno gibljemo med različnimi pomeni, ki niso identični, a niso niti povsem nepovezani. Bit se razodeva skozi razlike (npr. možnost-dejanskost, snov-oblika, nastajanje-propadanje itd.), ne skozi enotno definicijo, prav tu pa se odpre globoka sorodnost med analogijo in metaforo. Tako kot analogija povezuje različne načine bivanja v skupnem ontološkem horizontu, metafora povezuje različna pomenska polja v novem razmerju. Obe strukturi temeljita na sorazmerju v razliki.

Tomaž Akvinski to strukturo razvije v znameniti nauk *analogia entis*. Po njegovem govor o Bogu ne more biti ne sopomenski (*univocus*) ne enakozvočen (*aequivocus*); edina možnost je analogni govor. Ta analogija ni zgolj jezikovna strategija, temveč ontološki odnos: ustvarjena bitja deležijo v božji biti. ⁷ To deleženje pomeni, da je ontološka resničnost sama strukturirana analogno in da bit ni homogena substanca, temveč razmerje in soudeležba. V tem smislu analogija ni nekakšna pomanjkljivost jezika, temveč izraz same strukture biti.

Ricœur bo v tej tradiciji prepoznal globok ontološki model metafore. Ker metafora ni zamenjava pomenov, temveč njihova soudeležba, dva pomena v metafori ne izključujeta drug drugega, ampak v napetosti ustvarjata nov pomen.

⁵ Aristotel, *Metafizika IV*, 1003a/33.

⁶ Ibid., 1003a/20–1003b/35.

⁷ Akvinski, *Summa Theologiae*, str. 79–87.

Ta novi pomen pa ni zgolj semantičen, saj odpira nov način razumevanja sveta.⁸ Metafora tako postane ontološki dogodek deleženja, v katerem se različna področja izkušnje srečajo in soustvarijo novo resničnost pomena. To pomeni, da ni zgolj jezikovna figura, temveč model razodetja biti same.

Moderna kritika pojma metafore in njena ponovna problematizacija

Prehod iz klasične v moderno filozofijo pomeni temeljno spremembo v razumevanju razmerja med jezikom, resnico in bitjo. Medtem ko je klasična metafizika kljub notranjim napetostim ohranjala zaupanje v možnost stabilnega pojmovnega jezika, ki lahko ustrezno izrazi strukturo resničnosti, se v moderni metafiziki to zaupanje začne krhati. Razlog za to ni zgolj epistemološki skepticizem, temveč globlja ontološka sprememba: bit sama preneha biti razumljena v sklopu stabilnih, hierarhično urejenih substanc in se vse bolj kaže v svoji dinamičnosti. V tem kontekstu postane razumljivo tudi temeljno Heideggerjevo opozorilo, da »'substancia' človeka ni duh kot sinteza duše in telesa; ampak *eksistenca*«. ⁹ Človek torej ni vnaprej določen z neko preddano ontološko sestavo, ampak z načinom svojega bivanja oziroma s svojo umeščenostjo biti-v-svetu. S tem se težišče ontologije premakne z vprašanja *kaj* nekaj je, k vprašanju *kako* je, bit pa tako ni več le prisotna substanca, ampak način razkrivanja, ki se vzpostavlja v eksistencialni odprtosti tubiti za svet, pri čemer tudi človek sam ni mišljen kot substanca, temveč kot ta odprtost.

Tu pa se pojavi vprašanje, ali je sploh mogoče misliti to dinamično bit v povsem dobesednem jeziku. Ali ni vsak poskus pojmovnega zajetja resničnosti že posredovan skozi zgodovinske, simbolne in metaforične strukture jezika? Ali to pomeni, da pojem ni nevtrarno ogledalo resničnosti, temveč rezultat dolgega procesa abstrakcije, sedimentacije in pozabljanja izvirne izkušnje (kot jo v svoji poznejši misli tematizira Martin Heidegger)? Ta vprašanja neposredno vplivajo na razumevanje metafore; če pojem sam ni povsem dobeseden, če je že sam produkt zgodovinskega prenosa in abstrahiranja, potem metafora ne more več veljati za sekundarno ali odklonsko obliko jezika. Nasprotno: metafora se začne kazati kot izvirna struktura pomena, iz katere pojmi šele

8 Paul Ricoeur, *Živa metafora*, str. 265–326.

9 Martin Heidegger, *Bit in čas*, §25.

nastajajo. S tem se hierarhija med pojmom in metaforo obrne: metafora ni več odstopanje od pojma, temveč njegov izvor.

Friedrich Nietzsche to intuicijo izpelje do skrajnosti. V svojem delu *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu* razkrije tisto, kar bo pozneje postalo temeljni motiv sodobne kritike metafizike: »Resnice so iluzije, za katere smo pozabili, kaj so, izrabljene metafore, ki so zbledele in nimajo več čutne moči, kovanci, ki so le še kovina, nič več kovanci.«¹⁰

Ta Nietzschejeva teza je radikalna in provokativna, saj trdi, da resnica ni uje-manje misli s stvarjo, temveč rezultat dolgega procesa metaforične transformacije. Najprej imamo čutno izkušnjo, nato njeno metaforično upodobitev v jeziku, nato abstrakcijo v pojem, in na koncu pozabo tega procesa. Resnica je tako rezultat kolektivnega pozabljanja metaforičnega izvora jezika. S tem Nietzsche razbije iluzijo dobesednega jezika; če so pojmi utrjene metafore, potem »čisti« pojmovni govor, ki bi stal zunaj metaforičnosti, ne obstaja. Pri tem Nietzschejeva kritika ohranja določeno napetost, pri čemer metaforo še vedno opisuje kot izvor iluzije, kar na videz predpostavlja možnost nekega bolj pristnega ali dobesednega jezika, hkrati pa je prav ta možnost pri Nietzscheju razveljavljena, saj pokaže, da dobesednost ni izgubljeni temelj jezika, temveč posledica pozabljene metaforičnosti. Metafora v jeziku ni izjema, temveč njegovo pravilo. Vsak poskus, da bi metaforo izključili iz filozofije, je zato iluzoren, saj filozofija govori z metaforami, tudi kadar misli, da govori dobesedno.

Nietzschejeva kritika pa ni brez tveganja. Če so vse resnice zgolj metafore, ali to ne pomeni, da resnica kot taka izgine? Ali ta uvid ne vodi v relativizem, kjer nobena resnica nima več privilegiranega statusa? Prav tu se odpre prostor za hermenevitično reinterpretacijo Nietzschejevega uvida, ki jo bo izpeljal Ricœur.

Ricœur Nietzschejeve kritike ne zavrne, temveč jo prevzame kot izhodišče. Sprejme trditev, da je jezik v temelju metaforičen in da pojmi izvirajo iz metaforičnih struktur, vendar zavrne sklep, da to vodi v razpad resnice. Ravno nasprotno: prav metaforičnost jezika omogoča novo razumevanje resnice ne kot statične korespondence, temveč kot dogodka razumevanja. V tem se Ricœur približa Aristotelu, ki je metafori že pripisal spoznavno moč in jo razumel kot preseganje zgolj metaforičnega okrasa. Vendar med njima ostaja pomembna razlika: Aristotel metaforo razume predvsem kot prepoznanje analognega razmerja, ki ga je mogoče izraziti v jeziku, medtem ko Ricœur poudari njeno ustvarjalno razsežnost, torej možnost ustvarjanja novega pomena in s tem

10 Friedrich Nietzsche, »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«, *Nova revija*, str. 620.

novih načinov razumevanja sveta. Metafora pri Ricœurju ni znak nemoči jezika, temveč njegove ustvarjalne moči. Če pojem ni več absolutni nosilec resnice, to ne pomeni, da resnica izgine, temveč da se premakne iz območja statičnega v območje dinamičnega oziroma iz območja posedovanja v območje dogajanja. Resnica se ne poseduje, temveč se zgodi.¹¹

V tem smislu Ricœur stoji na meji med Nietzschejem in klasično tradicijo. Sprejme kritiko dobesednega jezika, vendar jo vključi v hermenevitični okvir, kjer je metafora produktivna, ne destruktivna. Metafora ne razgrajuje pomena, temveč ga ustvarja.

Paul Ricœur in rojstvo žive metafore

Ko Ricœur v sedemdesetih letih 20. stoletja napiše *Živo metaforo*, je vprašanje metafore že predmet intenzivnih razprav v lingvistiki, literarni teoriji in filozofiji jezika. Vendar večina teh razprav ostaja omejena na raven semantike ali stilistike, kjer je metafora obravnavana kot poseben primer pomenskega odstopanja, kot anomalija v sicer stabilnem jezikovnem sistemu.¹²

Ricœur naredi bistven premik s kritiko substitucijske teorije metafore, po kateri metafora deluje tako, da neko besedo nadomesti z drugo, »lepšo« besedo – metaforični izraz naj bi bil le olepšava dobesednega izraza. Ricœur pokaže, da je takšno razumevanje nezadostno. Metafora ne deluje na ravni posamezne besede, temveč na ravni izjave in je pomensko produktivna, ker ne nadomešča obstoječega pomena, temveč ustvarja novega. Prav tako ni nekaj, kar bi lahko brez izgube prevedli v dobesedni jezik; nasprotno, njena moč je v tem, da dobesedni jezik preseže.¹³

Metaforična izjava zato sprva deluje kot nesmiselna ali protislovna, a prav ta navidezni nesmisel sproži proces interpretacije, v katerem se rodi nov pomen. Metafora je tako dogodek, v katerem se pomen ne odkrije, temveč ustvari. Ta proces ni subjektivna projekcija, temveč strukturiran dogodek jezika, saj ima metafora svojo notranjo logiko, svojo »racionalnost«, ki ni logika identitete, temveč logika analogije in sorazmerja. V tem smislu Ricœur nadaljuje aristotelsko intuicijo, vendar jo razvije onkraj retorike. Ricœur se pri tem nasloni na *interakcijsko teorijo metafore*, ki sta jo razvila I. A. Richards in Max Black. Po

11 Ricœur, *Živa metafora*, str. 431–445.

12 Cf. I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*. In Max Black, *Models and Metaphors*.

13 Ricœur, *Živa metafora*, str. 8–9, 151–153.

tej teoriji metafora nastane v interakciji dveh semantičnih polj: primarnega in sekundarnega subjekta. Ta interakcija ni enosmerna, temveč obojestranska, saj se oba pomena v metafori preoblikujeta.¹⁴ Ricœur to teorijo poglobi in hermenevtično razširi, saj po njegovem metafora ni zgolj interakcija pomenov, temveč interpretacija sveta:

Prehod na *hermenevtični* vidik ustreza spremembi ravni, ki vodi od povedi do diskurza v pravem pomenu besede (pesem, pripoved, esej itd.). Nov vidik pa poraja novo problematiko: ta ne zadeva več *forme* metafore kot figure diskurza, ki je osrediščena na besedo; in tudi ne zgolj *smisla* metafore kot ustvarjanja nove semantične pertinence; temveč za referenco metaforičnega govora glede na njegovo moč 'vnovičnega opisa' resničnosti. Prehod od semantike k hermenevtiki temeljno upravičuje povezava, ki obstaja znotraj vsakega diskurza, med smislom, ki je njegov notranji ustvarjalec, in referenco, ki je njegova sposobnost nanašanja na resničnost zunaj jezika.¹⁵

Tu se pojavi vprašanje, kdaj metafora še vzpostavlja svet in kdaj to zmožnost izgubi; vprašanje, ki odpre razlikovanje med *živo* in *mrtvo* metaforo, osrednje orodje Ricœurjeve teorije in hkrati točko, na kateri se njegova semantična analiza dokončno prevesi v hermenevtično ontologijo. To razlikovanje ni zgolj deskriptivno, temveč normativno in metodološko: določa, kako razumeti zgodovino jezika, nastanek pojmov in nalogo filozofskega mišljenja. Mrtva metafora je metafora, ki je izgubila svojo napetost, oziroma metafora, ki je bila nekoč produktivna, a se je s ponavljanjem, institucionalizacijo in pojmovno rabo utrdila do te mere, da je ne zaznavamo več kot metaforo. Tovrstne metafore so denimo »tok časa«, »srce dogajanja«, »kislo vreme« – njihova metaforičnost je postala nevidna in deluje kot dobesedni izrazi. Ravno v tem je njihova »smrt«: ne v tem, da bi bile napačne ali neuporabne, temveč v tem, da so izgubile svojo zmožnost, da ustvarjajo nov pomen:

Vendar na tej poslednji stopnji, ko se je učinek smisla, ki mu pravimo metafora, pridružil spremembi smisla, ki povečuje večpomenskost (polisemijo), metafora ni več živa metafora, temveč je mrtva metafora. Edino avtentične metafore, se pravi žive metafore, so istočasno dogodek in smisel.¹⁶

Vendar Ricœur vztraja, da mrtva metafora ni preprosto izginula metafora. Njena metaforičnost ni odpravljena, temveč sedimentirana. Pojmi, s katerimi mislimo, so rezultat dolge zgodovine metaforičnih premikov, ki so se postopoma utrdili v

14 Povzeto po I.A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*. In Max Black, *Models and Metaphors: studies in language and philosophy*.

15 Ricœur, *Živa metafora*, str. 11.

16 Ibid., str. 153.

stabilne pomenske strukture. V tem smislu je celoten pojmovni jezik prepreden z mrtvimi metaforami, saj vedno mislimo v že vzpostavljenih pomenih:

Prav ta semantični dinamizem, ki je lasten naravnemu jeziku, daje pomenjenju določeno »zgodovinskost«: odpirajo se nove možnosti pomenjenja, ki najdejo oporo v že pridobljenih pomenih. Ta »zgodovinskost« se prenaša z izraznim prizadevanjem govorca, ki v želji, da bi izrazil novo izkušnjo, po ustaljeni mreži pomenov išče primerne nosilca za svojo namero.¹⁷

Tu se Ricœur približa Nietzscheju, vendar se od njega tudi odločno razlikuje. Nietzsche v mrtvih metaforah vidi predvsem znak iluzije in samoprevare, Ricœur pa v njih vidi znak zgodovinskosti pomena. Pojmi niso laži, temveč rezultati dolgotrajnega procesa pomenotvorja. Resnica pojmov ni v njihovi domnevni dobesednosti, temveč v njihovi zmožnosti, da še vedno strukturirajo naše razumevanje sveta.¹⁸

Živa metafora je tista, ki ta proces znova sproži, saj je dogodek v jeziku, v katerem se ustaljeni pomeni zlomijo in prerazporedijo. Ko se pojavi živa metafora, se jezik za trenutek »odpre«: dobesedni pomen odpove, interpretacija pa je prisiljena ustvariti novo pomensko konfiguracijo. V tem smislu je živa metafora ustvarjalni dogodek, ki začasno prekine sedimentacijo pomena in jo znova požene v tek.

Ključno je, da Ricœur žive metafore ne razume kot estetske izjeme ali literarne posebnosti. Živa metafora je model, kako se pomen sploh rojeva. V njej se pokaže, da pomen ni nekaj, kar bi bilo že vnaprej dano in zgolj izraženo v jeziku, temveč nekaj, kar se zgodi v interpretaciji. Metafora je zato paradigmatični primer hermenevitičnega dogodka. Ta dogodek pa ni brez posledic, saj se živa metafora sčasoma utrdi in postane mrtva metafora, torej zgolj pojem. V tem procesu ne gre za degradacijo, temveč za transformacijo. Pojem je uspešna metafora, ki je postala stabilna, filozofija pa zato ne more obstajati brez mrtvih metafor; prav one tvorijo njen pojmovni aparat. Ricœur piše: »Ta učinek izrabljene metafore, od katere je štafetno palico prevzela produkcija konceptov, ki pa sledove izvirne metafore briše za seboj, ima za končno posledico, da si tudi sam diskurz o metafori – zavoljo metaforizacije – sposojamo pri filozofskem diskurzu«¹⁹. Če filozofija uporablja mrtve metafore, ne da bi se zavedala njihovega izvora, tvega, da se zapre v iluzijo dobesednosti. Ricœur zato filozofsko mišljenje razume kot nenehno delo oživljanja mrtvih

17 Ibid., str. 457.

18 Ibid., str. 440.

19 Ibid., str. 441.

metafor: »Metafora ni živa le v tem, da oživlja nek izoblikovani jezik. Metafora je živa zato, ker zagon imaginacije vtke v določen "misliti več" na ravni koncepta. Prav ta boj za "misliti več" pod vodstvom "oživljajočega principa" predstavlja "dušo" interpretacije«²⁰. To pomeni: razkriti metaforične temelje pojmov, jih znova postaviti v napetost, iz katere so nastali, in s tem obnoviti njihovo ustvarjalno moč.

V tem smislu filozofija ni znanost v klasičnem pomenu besede, ker ni akumulacija dokončnih resnic, temveč zgodovinski proces interpretacije, v katerem se pomen nenehno preoblikuje, metafora pa je gonilo tega procesa. Živa metafora sproža novo razumevanje, mrtva metafora ga stabilizira, filozofija pa živi iz napetosti med obema. To razlikovanje ima tudi globoko ontološko razsežnost: če so pojmi mrtve metafore, potem bit sama ni nikoli popolnoma zajeta v pojmu, saj se vedno izmika dokončni pojmovni fiksaciji (pojem namreč deluje na ravni bivajočega, bit pa ni bivajoča) in zahteva nove metaforične preboje. Metafora tako postane kraj, kjer se bit znova pokaže kot živa, ne kot mrtva struktura.

Metafora, resnica in ontološka vehemenca

Z razločevanjem med živo in mrtvo metaforo Ricoeur pripravi teren za naslednji korak: prehod iz semantične teorije metafore v ontološko hermenevtiko. V tem koraku metafora preneha biti zgolj predmet analize jezika in postane model razumevanja biti:

Poezija pa se, narobe, vzpenja po strmini, po kateri se spušča govorica, kadar mrtva metafora leže v herbarij. Kaj je torej resnična poezija? Resnična poezija je tista, pravi Martin Heidegger, "ki drami kar najširši pogled", ki "govor napotuje k lastnemu izvoru", ki "odstira svet".²¹

To, kar se v metafori zgodi na ravni pomena, ima ontološke implikacije. V tem smislu Ricoeur govori o *ontološki vehemenci metafore*. Metafora ima notranjo težnjo, da preseže raven jezika in poseže v samo strukturo našega odnosa do sveta. Ko jo razumemo, se ne naučimo novega dejstva, temveč vstopimo v novo perspektivo ali v novo konfiguracijo pomena in sveta. Resnica metafore se *zgodí*, ni lastnost izjave, temveč dogodek pomena.²² Ta dogodek vključuje tri razsežnosti:

20 Ibid., str. 464.

21 Ibid., str. 437.

22 Ibid., str. 152–153.

- *jezikovno*, prelom dobeseidnega pomena: »Metaforični “je” obenem pomeni “ni” in “je kot”«²³;
- *hermenevtično*, ustvarjanje novega pomena: »Metafora pa je [...] diskurzivna strategija, s katero se govorica osvobaja funkcije neposrednega opisovanja, in se dviguje na mitsko raven, kjer se sprosti njena odkriteljska funkcija«²⁴;
- in *ontološko*, preoblikovanje sveta, kot se nam kaže: »tudi pesniško čustvo razvije neko izkušnjo resničnosti, v kateri si iznajti in odkriti nista več v nasprotju in kjer ustvarjati in odstirati sovpadata med seboj«²⁵.

Ko Ricœur govori o resnici metafore, ne misli na subjektivno doživetje ali estetski učinek. Resnica metafore je intersubjektivna in preverljiva v smislu, da odpira skupni svet razumevanja. Metafora predlaga svet, v katerega lahko vstopimo in v katerem lahko prebivamo. Če ta svet vzdrži interpretacijo, če se izkaže kot ploden in smiseln, potem metafora »drži«. Ta pojem resnice je bistveno hermenevtičen in resnica ni več nekaj, kar bi bilo mogoče dokončno dokazati, temveč nekaj, kar se potrjuje v izkušnji razumevanja:

[...] tip pogleda, ki *a parte rei* sega onkraj »dejstev«, ki jih je razporedila metodologija, in tip samo-implikacije, ki se *a parte subjecti* izmika budnemu nadzoru »kot da«, skupaj označujeta dvojce obrazov ustvarjalne izkušnje, v kateri je ustvarjalna razsežnost govornice znajde v soglasju z ustvarjalnimi vidiki same resničnosti.²⁶

V zadnji instanci metafora pri Ricœurju postane kraj razodetja biti, ki ni več razumljena kot stabilna substanca ali temelj, temveč kot nekaj, kar se dogaja v razumevanju. Metafora omogoča, da se bit pokaže v novih razmerjih, v novih konfiguracijah pomena. To pomeni, da je bit sama metaforična, a ne v smislu iluzije ali fikcije, temveč v smislu neizčrpnosti. Bit se nikoli ne pokaže neposredno, temveč vedno skozi prenose, analogije in podobe. Metafora ni zunanji dodatek ontologiji, temveč njen notranji pogoj.

Ricœur s tem ne raztopi ontologije v poetiko, temveč jo hermenevtično preoblikuje. Ontologija postane razprava o načinih razodetja biti, metafora pa eden njenih osrednjih modelov. Bit se ne poseduje, temveč se razume. In razume se skozi jezik, ki je v temelju metaforičen.

23 Ibid., str. 12.

24 Ibid., str. 376.

25 Ibid., str. 387.

26 Ibid., str. 387.

Med razodetjem in razgradnjo: dialog s Heideggerjem in Derridajem

Vsaka ontološka obravnava metafore v 20. stoletju se neizogibno sreča z mišljenjem Martina Heideggerja – z mišljenjem tistega misleca, ki je ontologijo radikalno preusmeril od vprašanja bivajočega k vprašanju biti same, v tem preobratu pa je svoje mesto dobil tudi jezik, a le-ta tu ne deluje več kot sredstvo izražanja misli, temveč kot kraj, kjer se razodeva bit. Odzvanjajoči stavek »jezik je hiša biti« pripoveduje o tem, da človek ne govori jezika, temveč da jezik govori njega: v delu *Na poti do govorice* piše: »govorico smo imenovali "hiša biti". Je zavetje prisostvovanja, kolikor njegovo sijanje ostaja poverjeno dogodujočemu kazanju povedi. Hiša biti je govorica, ker je ta kot pripoved način dogodja«. ²⁷ Na prvi pogled bi se lahko zdelo, da je Heideggerjeva misel izjemno sorodna Ricœurjevemu pojmovanju metafore kot ontološkega dogodka, saj oba poudarjata, da je jezik več kot komunikacijsko orodje, in oba razumeta razodetje biti kot dogodek, ki se zgodi v jeziku. Vendar se prav pri vprašanju metafore njuni poti bistveno razideta.

Heidegger je do pojma metafore izrazito zadržan, celo kritičen. V svojih poznejših spisih trdi, da metafora pripada metafiziki, ne pa mišljenju biti. Metafora po njegovem mnenju vedno predpostavlja razliko med dobesednim in prenesenim pomenom, med področjem pojma in področjem podobe, ta razlika pa je že izraz metafizične delitve na čutno in nadčutno, na pojav in bistvo. ²⁸ Vendar takšno razumevanje metafore predpostavlja prav tista teorija pomena, ki jo želi metafora problematizirati, saj metafora tu ni razumljena kot preprost prenos nečesa nečutnega v čutno podobo, tako da beseda dobi zgolj zunanjo predstavitev, temveč se v metafori odpre nov način razkrivanja pomena. Tako Ricœur piše v navezavi na Heideggerjevo misel:

Naš sluh in vid nista nikoli zgolj preprosti čutni zaznavi. Kadar odslej mišljenju pravimo slišanje in videnje, ga torej ne označimo samó kot (*nur als*) metaforo, se pravi, kot (*nämlich als*) kot transpozicijo (*vermeintlich*) domnevno čutnega v ne-čutno. ²⁹

Ko Heidegger govori o pesniškem jeziku, ne misli metaforičnega jezika v klasičnem smislu. Pesniški govor zanj ni prenos pomenov, temveč imenovanje, in tako pesnik ne uporablja metafor, temveč pusti, da stvari same pridejo do besede. V navezavi na Hölderlinovo poezijo Heidegger piše:

²⁷ Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, str. 285.

²⁸ Ricœur, *Živa metafora*, str. 433.

²⁹ Ibid.

‘Besede kot rože’: to ni nikakršen ‘zlom vizije’, marveč prebujenje nadaljnovidnejšega pogleda; tu ni nič ‘približano’, temveč je beseda shranjena nazaj v svoje bistveno poreklo. Tu ne manjka ‘primarna stava’, saj gre za proizvodjanje besede iz njenega začetka; tu ni ‘šibkosti ustvarjalne transformacije’, marveč blaga sila ubranosti zmožnosti poslušanja. ‘Ustvarjalna transformacija’ je Sputnik, vendar ta ni pesem.³⁰

Ricœur se Heideggerjeve kritike, da metafora obstaja zgolj znotraj metafizike, še kako zaveda, a se z njo ne poistoveti. V odgovoru na ta Heideggerjev »znani rek«, kot ga sam poimenuje, Ricœur piše:

Nobenega razloga nimam, da bi se prepoznal v tem oporečniku. Na posamezne besede aplicirano razlikovanje med dobesednim in prenesenim pomen je izgubljena semantična viža, ki je samó zato, da bi jo mogli sesuti, še ni treba naprtiti metafiziki. Če jo hočemo odstaviti kot »odločilni« koncept metafore, nam zadošča že malo boljša semantika [...]. Namignili smo že, da lahko drugačna ontologija, kot je metafizika čutnega in ne-čutnega, bolj ustreza semantični naravnosti pristno pesniški metafori.³¹

Ricœur poudari, da živa metafora ne predpostavlja stabilnega dobesednega pomena, ki bi mu bila zgolj dodana prenesena raba. Nasprotno: v živi metafori dobesedni pomen razpade. Metafora ni most med dvema že danima pomenoma, temveč razpoka, v kateri se pojavi nov pomen: »[A]vtentične metafore, se pravi žive metafore, so istočasno dogodek in smisel.«³² V tem smislu metafora ni metafizični prenos, temveč hermenevtični prelom. S tem Ricœur pokaže, da Heideggerjeva kritika zadene predvsem mrtvo metaforo, ne pa žive. Metafora, ki je že postala pojem, res lahko prispeva k pozabi biti, vendar živa metafora deluje drugače: ne zakriva, temveč odpira. Ne utrjuje pojmovne dominacije, temveč jo začasno razrahlja. Ricœur tako zavzame posredni položaj med metafiziko in njenim preseganjem. Metafora ni niti golo metafizično orodje niti čisto pesniško imenovanje. Je vmesni prostor, kjer se filozofija in poezija srečata v skupnem prizadevanju za razumevanje biti.

Če Heidegger metaforo zavrača kot metafizično, jo Jacques Derrida radikalizira do te mere, da raztopi razliko med metaforo in pojmom. V svojih analizah metaforičnosti filozofskega jezika Derrida pokaže, da točke, kjer bi se metafora končala in začel dobesedni pomen, ni mogoče določiti. Vsak pojem nosi v sebi sled metaforičnega izvora, ki ga ni mogoče povsem izbrisati. Derridajeva analiza gre še korak dlje od Nietzschejeve – če Nietzsche trdi, da so pojmi

30 Heidegger, *Na poti do govorice*, str. 219–220.

31 Ricœur, *Živa metafora*, str. 434–435.

32 Ibid., str. 153.

pozabljene metafore, Derrida pokaže, da tega pozabljanja nikoli ni mogoče dokončno zaključiti. Metaforičnost se vedno znova vrača kot sled, kot razpoka v pojmovni strukturi.³³ V tem okviru metafora izgubi status posebnega dogodka. Če je vse metaforično, potem metafora ni več prelom, temveč stanje, kar ima daljnosežne posledice za ontologijo: če ni mogoče določiti stabilnega pomena, potem tudi bit ne more biti stabilno razodeta. Ostane le neskončna igra razlik.

Ricœur se od Derridaja jasno distancira: ne zanika, da je pomen zgodovinski, diferenciran in nikoli dokončno omejen, vendar vztraja, da to ne pomeni razpada resnice. Metafora pri Ricœurju ni dokaz neodločljivosti, temveč primer produktivne napetosti.³⁴ Ključna razlika je v pojmu dogodka: Derridajeva metaforičnost je vseprisotna in zato nedogodkovna, Ricœurjeva metafora pa je dogodek, ki se zgodi v določenem trenutku, v določeni izjavi, in ima določene učinke. Metafora je prepoznaven hermenevtični prelom, ne zgolj stalna nedoločnost.

Ricœur tako ohrani možnost ontologije, ne da bi padel nazaj v metafiziko prisotnosti. Bit se ne razodeva kot absolutna danost, temveč kot predlagani svet, ki je odprt interpretaciji, metafora pa ne razgradi resnice, temveč jo preoblikuje v dinamičen, zgodovinski proces.

V zaključku tega dialoga se pokaže, da metafora zaseda mejni prostor med poezijo in filozofijo: Heidegger poudarja pesniško imenovanje, Derrida razgradnjo pojmov, Ricœur pa hermenevtično ustvarjanje pomena. Metafora pri slednjem ni niti čista poezija niti čista filozofija, temveč njuno srečanje.

Prav v tem srečanju se metafora pokaže kot ontološki dogodek. Ne zato, ker bi neposredno razkrivala bit, temveč zato, ker odpira prostor, v katerem se bit lahko pokaže drugače. Metafora ne nadomešča ontologije, temveč jo ohranja živo.

Ontološki dogodek v času krize pomena

Ricœurjeva teorija metafore ne obstaja izolirano, temveč je organsko povezana z njegovo poznejšo filozofijo pripovedi, časa in identitete, razvito predvsem v trilogiji *Pripovedovani čas* ter v delu *Sebe kot drugega*. Metafora in pripoved sta pri Ricœurju dve obliki iste hermenevtične dinamike: obe sta načina, kako se pomen ne le izraža, temveč oblikuje svet izkušnje.

33 Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, str. 247–324.

34 Ricœur, *Živa metafora*, str. 437–441.

Metafora deluje na ravni stavka, pripoved pa na ravni diskurza, vendar obe delujeta po istem načelu *mimesis*: metafora preureja pomen znotraj izjave, pripoved pa preureja čas in dogodke v smiselno celoto. V obeh primerih ne gre za posnemanje realnosti, temveč za ustvarjalno konfiguracijo, ki svetu podeli novo berljivost.

Ricœur razlikuje tri stopnje *mimesis*:

- Mimesis I: predrazumevanje sveta delovanja;
- Mimesis II: konfiguracija v pripoved ali metaforično izjavo;
- Mimesis III: ponovno vstopanje konfiguriranega sveta v izkušnjo bralca ali poslušalca.³⁵

Metafora je v tem okviru mikromodel pripovedi: v njej se v zgoščeni obliki zgodi tisto, kar se v pripovedi raztegne v času. Je trenutni ontološki prelom, pripoved pa njegova temporalna razširitev.

Eden najglobljih Ricœurjevih uvidov je, da časa ni mogoče misliti neposredno, temveč vedno posredno – skozi metafore in pripovedi. Čas kot tak ni predmet izkustva; izkušamo le spremembe, ponavljanje, spomine in pričakovanja:

To pomeni, da čas merimo tedaj, ko prehaja; ne prihodnosti, ki je še ni, ne preteklosti, ki je ni več, ne sedanjosti, ki nima razsežnosti, temveč 'čas, ki prehaja'. Prav v samem prehajanju, v prehodu, je treba iskati tako množstvenost sedanjosti kot njen razkol.³⁶

Da bi čas postal razumljiv, ga moramo metaforično strukturirati: kot tok, krog, puščico, razpoko, včasih kot dar, včasih pa kot breme. Te metafore niso nevtralne, saj vsaka ustvarja določen ontološki odnos do sveta. Čas kot tok poudarja neustavljivost, čas kot krog večnost, čas kot puščica napredek, čas kot razpoka pa krizo. Metafora časa je torej ontološki dogodek, ki oblikuje, kako bivamo v svetu.

V sodobnem kontekstu se ta metaforičnost časa še zaostruje. Digitalna kultura proizvaja nove metafore časa: čas kot *feed*, čas kot tok podatkov ali pa čas kot neskončna prisotnost brez prihodnosti. Ricœurjev model omogoča, da teh pojavov ne razumemo zgolj sociološko, temveč ontološko: gre za spremembo v tem, kako se bit časovno razodeva. Tu je relevanten Ricœurjev pojem *narrativne identitete*, ki pomeni, da človek ni substanca, temveč *zgodba*:

35 Paul Ricœur, *Temps et récit I*, str. 85–128.

36 Ibid., str. 34–35 (Prev. N. F.).

S tem, ko gradi identiteto pripovedovane zgodbe, pripoved gradi tudi identiteto osebe, ki jo lahko imenujemo njena narativna identiteta. Dialektiko neubrane ubranosti je treba sedaj vpeti v dialektiko istosti in sebstvenosti.³⁷

Sebstvo ni le stalno jedro, temveč se razkrije kot konfiguracija pomena skozi čas, metafora pa ima pri tem ključno vlogo, saj omogoča, da se subjekt sploh lahko misli. Ko rečemo »iščem se«, »moj jaz je razpet« ali »sem še na poti«, ne uporabljamo zgolj izrazov, temveč ustvarjamo ontološke modele sebstva. Metafora ni opis identitete, ampak njen pogoj. Brez metafore ni samorazumevanja.

V sodobnem svetu, kjer so identitete fragmentirane, začasne in pogosto zunanje določene (recimo z algoritmi, družabnimi omrežji ali družbenimi vlogami), metafora ponovno postane prostor ontološke svobode. Metaforično mišljenje omogoča, da subjekt preseže golo funkcionalnost in se ponovno razume kot bit v postajanju. Sodobni svet pogosto opisujemo kot svet krize pomena: inflacija informacij, razpad velikih pripovedi, izguba skupnih simbolnih horizontov; v takem svetu se zdi, da metafora izgublja moč, ker je vse že interpretirano, vse je že simulirano.

Vendar koncept žive metafore omogoča drugačen pogled. Prav v času krize metafora znova postane nujna. Ko dobesedni diskurzi odpovejo (recimo znanstveni, politični, tehnični), metafora odpre prostor, v katerem se lahko pojavi nov smisel. Podnebna kriza, na primer, ni zgolj znanstveni problem, temveč metaforični. Govorimo o »ranjeni Zemlji« in »antropocenu kot brazgotini«, te metafore pa ne nadomeščajo znanstvenih podatkov, temveč omogočajo, da ti podatki sploh postanejo eksistencialno razumljivi. Metafora tu deluje kot ontološki prehod med vednostjo in odgovornostjo. Eden najaktualnejših prostorov, kjer se danes kaže ontološka moč metafore, je področje tehnologije in umetne inteligence, kjer govorimo o »učenju strojev«, »razumevanju jezika«, »inteligentnih sistemih«. Te metafore niso zgolj poljudne, saj oblikujejo, kako razumemo razmerje med človekom, strojem in svetom.

Živa metafora omogoča kritično distanco: vprašanje ni, ali so te metafore pravilne, temveč kakšen svet ustvarjajo. Metafora umetne inteligence kot subjekta lahko vodi v ontološko zameglitev odgovornosti, metafora tehnologije kot orodja pa lahko zakrije njeno transformativno moč. V tem smislu je sodobna tehnološka metaforika ontološki bojni prostor, ker metafore tehnološke realnosti ne le opisujejo, temveč jo konstituirajo.

37 Paul Ricœur, *Sebe kot drugega*, str. 213.

Tako se ontologija nikoli ne loči od etike. Če metafora ustvarja svet, potem ima tudi etične posledice. Svet, ki ga metafora odpira, je svet možnosti delovanja, razumeti metaforo pa pomeni prevzeti odgovornost za svet, ki ga dopuščamo. Hermenevtična etika metafore ni normativna, temveč odgôvorna: vprašanje ni, kaj metafora *pomeni*, temveč kaj *omogoča*. V sodobnem svetu, kjer diskurzi pogosto manipulirajo z metaforami, recimo »vojna proti virusu«, »trg kot naravni zakon«, »človek kot vir«, Ricœurjeva filozofija ponuja kritično orodje: razkrinkati metafore kot ontološke dogodke in presoati njihove posledice.

Pokaže se, da metafora ni relikv preteklih poetik, temveč prostor prihodnosti mišljenja. Metafora omogoča, da mislimo tisto, kar še ni, ne da bi zapadli v utopijo ali tehnokracijo, in je oblika anticipacije: odpira svet, ki še ni dan, a je mogoč. V tem smislu je metafora ontološki dogodek *par excellence* – dogodek, v katerem prihodnost prvič zašelesti kot smiselna možnost.

Ricœurjeva hermenevtična misel že v svojem temelju zavrača ostro ločitev med razumevanjem in delovanjem. Razumeti pomeni biti vpleten; interpretacija ni zunanje opazovanje pomena, temveč soudeležba v njegovem uresničevanju. Metafora kot dogodek razumevanja zato že implicira odgovornost: ne kot normativni imperativ, temveč kot posledico vstopa v svet, ki ga metafora predlaga. Vsaka metafora namreč nekaj ne le pove, temveč nekaj dopušča. S tem, ko vstopimo v njen pomen, vstopimo tudi v njen svet.

Etična razsežnost metafore se zato ne kaže v vsebini posameznih moralnih trditev, temveč v samem načinu, kako metafora preoblikuje horizont pomena. Metafora deluje pred normo; ne daje pravil, vendar omogoča njihovo pojavitev. Prav v tem je njena moč in njena nevarnost, ker metafore pogosto delujejo predrefleksivno, kot samoumevne strukture mišljenja, ki jih več ne zaznavamo kot prenesene. Ko metafora postane nevidna, postane tudi etično neodgovorna, saj svet, ki ga odpira, ni več predmet presoje, temveč se zdi naraven. Etika metafore zato ne pomeni moraliziranja jezika, temveč njegovo razkrivanje. Gre za prizadevanje, da metaforično strukturo diskurza ponovno naredimo vidno, da bi lahko presojali svet, ki ga dopušča. V tem smislu je interpretacija metafore vedno tudi kritični akt, ker ne sprašujemo zgolj, kaj metafora pomeni, temveč kakšen način bivanja predlaga in kakšne oblike življenja mogoče celo izključuje.

Posebno pomembno mesto v tej razpravi zavzema razmerje do drugega: metafora ima vlogo tudi pri tem, ali se drugi sploh lahko pojavi kot etično relevanten. Drugi se ne razodeva kot čista danost, temveč vedno že skozi pomenske okvire, ki mu jih pripisujemo. Ko drugega mislimo kot »problem«, »grožnjo«

ali »vir«, se zapremo etičnemu razmerju; ko pa se nam pokaže kot »obraz«, »klik« ali »bližnji«, se etični odnos sploh lahko vzpostavi. Metafora tako tu ni opis odnosa do drugega, temveč njegov pogoj možnosti.

Ricœurjeva hermenevtična etika v dialogu z Levinasom poudari, da je etični odnos vedno vezan na *ranljivost* drugega.³⁸ Metafora lahko to ranljivost razkrije ali zakrije. V tem smislu metafora ni nevtralna, ampak vedno že etično situirana: izbrati metaforo pomeni izbrati način, kako bo drugi lahko obstajal v našem svetu. Posledice tega uvida segajo daleč v razumevanje javnega in političnega diskurza, kjer javni prostor ni zgolj arena argumentov, temveč polje metafor, ki oblikujejo kolektivno razumevanje resničnosti. Politične metafore ne delujejo le prepričevalno, temveč z ustvarjanjem sveta, v katerem so določene politike razumljive, druge pa nepredstavljive, tudi ontološko.

Metafora kot etični dogodek tako ne vsiljuje ene same resnice; nasprotno, odpira prostor, v katerem se lahko pojavi drugačno. Njena etična moč ni v normativnosti, temveč v anticipaciji: omogoča, da mislimo svet, ki še ni dan, a bi lahko bil. V tem smislu je metafora tesno povezana z upanjem, ki je vse prej kot iluzija, in se kaže kot hermenevtična drža odprtosti.

Razumeti metaforo pomeni prevzeti odgovornost za svet, ki ga dopuščamo. Etična budnost do metafore je zato oblika skrbi za svet sam. Metafora ni zgolj način govora, temveč način bivanja in je kot takšna eden temeljnih etičnih dogodkov človeške izkušnje.

Viri in literatura

- Akvinski, Tomaž. *Summa Theologiae*. New York: Benziger Bros., 1974.
- Aristoteles. *Metafizika*. Prev. Valentin Kalan. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 1999.
- Aristoteles. *O pesniški umetnosti*. Prev. Kajetan Gantar. Popravljen in Dopolnjen izd. Let. 39. Ljubljana: Študentska založba, 2005.
- Aristoteles. *Retorika*. Prev. Matej Hriberšek. 1. izd. Ljubljana: Šola retorike Zupančič&Zupančič, 2011.
- Black, Max. *Models and Metaphors: studies in language and philosophy*. New York: Cornell University Press, 1962.
- Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Pariz: Minuit, 1972.
- Heidegger, Martin. *Bit in čas*. Prev. Tine Hribar... et al. Ponatis izd. iz leta 1997. Let. 42. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.

38 Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*.

- Heidegger, Martin. *Na poti do govorice*. Prev. Dean Komel ... et. al. Let. 40. V Ljubljani: Slovenska matica, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«. *Nova revija*, let. 11, št. 121/112: str. 616–624.
- Richards, I.A. *The Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press, 1965.
- Ricœur, Paul. *Temps et récit. Tome 1*. Pariz: Seuil, 1983.
- Ricoeur, Paul. *Živa metafora*. Prev. Nastja Skrušny Babin. Let. 44. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2009.
- Ricoeur, Paul. *Sebe kot drugega*. Prev. Nastja Skrušny Babin. Let. 53. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2011.