Misliti u metaforama

Tomić, Alen

Doctoral thesis / Disertacija

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zadar / Sveučilište u Zadru**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:162:887493

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

Image not found or type unknown

Repository / Repozitorij:

University of Zadar Institutional Repository

Image not found or type unknown

SVEUČILIŠTE U ZADRU

POSLIJEDIPLOMSKI SVEUČILIŠNI STUDIJ
HUMANISTIČKE ZNANOSTI



Alen Tomić

Misliti u metaforama.
Između konceptualne i apsolutne metafore.

Doktorski rad

Zadar, 2022.

SVEUČILIŠTE U ZADRU

POSLIJEDIPLOMSKI SVEUČILIŠNI STUDIJ
HUMANISTIČKE ZNANOSTI

Alen Tomić

Misliti u metaforama.
Između konceptualne i apsolutne metafore.

Doktorski rad

Mentor

Izv. prof. dr. sc. Ante Periša

Zadar, 2022.

SVEUČILIŠTE U ZADRU

TEMELJNA DOKUMENTACIJSKA KARTICA

I. Autor i studij

Ime i prezime: Alen Tomić

Naziv studijskog programa: Poslijediplomski sveučilišni studij Humanističke znanosti

Mentor: Izv. prof. dr. sc. Ante Periša

Datum obrane: 2. svibnja 2022.

Znanstveno područje i polje u kojem je postignut doktorat znanosti: Humanističke znanosti, Filozofija

II. Doktorski rad

Naslov: Misliti u metaforama. Između konceptualne i apsolutne metafore.

UDK oznaka: 1: 81`373.612.2

Broj stranica: 201

Broj slika/grafičkih prikaza/tablica: nema

Broj bilježaka: 33

Broj korištenih bibliografskih jedinica i izvora: 58

Broj priloga: nema

Jezik rada: hrvatski jezik

III. Stručna povjerenstva

Stručno povjerenstvo za ocjenu doktorskog rada:

1. prof. dr. sc. Ante Vučković, predsjednik
2. prof. dr. sc. Jure Zovko, član
3. prof. dr. sc. Gordana Čupković, članica

Stručno povjerenstvo za obranu doktorskog rada:

1. prof. dr. sc. Ante Vučković, predsjednik
2. prof. dr. sc. Jure Zovko, član
3. prof. dr. sc. Gordana Čupković, članica

UNIVERSITY OF ZADAR

BASIC DOCUMENTATION CARD

I. Author and study

Name and surname: Alen Tomić

Name of the study programme: PhD study in Humanities Studies

Mentor: Izv. prof. dr. sc. Ante Periša

Date of the defence: 2. 5. 2022.

Scientific area and field in which the PhD is obtained: Philosophy

II. Doctoral dissertation

Title: Thinking in Metaphors. Between conceptual and absolute metaphors.

UDC mark: 1: 81`373.612.2

Number of pages: 201

Number of pictures/graphical representations/tables: none

Number of notes: 33

Number of used bibliographic units and sources: 58

Number of appendices: none

Language of the doctoral dissertation: Croatian

III. Expert committees

Expert committee for the evaluation of the doctoral dissertation:

1. prof. dr. sc. Ante Vučković, chair
2. prof. dr. sc. Jure Zovko, member
3. prof. dr. sc. Gordana Čupković, member

Expert committee for the defence of the doctoral dissertation:

1. prof. dr. sc. Ante Vučković, chair
2. prof. dr. sc. Jure Zovko, member
3. prof. dr. sc. Gordana Čupković, member

Izjava o akademskoj čestitosti

Ja, **Alen Tomić,** ovime izjavljujem da je moj **doktorski** rad pod naslovom **Misliti u metaforama. Između konceptualne i apsolutne metafore.** rezultat mojega vlastitog rada, da se temelji na mojim istraživanjima te da se oslanja na izvore i radove navedene u bilješkama i popisu literature. Ni jedan dio mojega rada nije napisan na nedopušten način, odnosno nije prepisan iz necitiranih radova i ne krši bilo čija autorska prava.

Izjavljujem da ni jedan dio ovoga rada nije iskorišten u kojem drugom radu pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj, obrazovnoj ili inoj ustanovi.

Sadržaj mojega rada u potpunosti odgovara sadržaju obranjenoga i nakon obrane uređenoga rada.

Zadar, 2. svibnja 2022.

SADRŽAJ

UVODNO PROMIŠLJANJE ……..…….……...……1

1. **MISLITI U METAFORAMA: dvije teorije** ……..…….…….……...……9
1.1. **PROJEKT METAFOROLOGIJE** …….....…….…...9
1.1.1. HANS BLUMENBERG: *nevidljivi filozof*.……....….9
1.1.2. PROJEKT METAFOROLOGIJE.…… 12
1.1.3. APSOLUTNE METAFORE.……15
1.1.4. ZAŠTO (BAŠ) METAFORE?!.……17
1.1.5. ANTROPOLOGIJA UMJESTO METODOLOGIJE.……...…20
1.1.6. HUMANO SAMOPOTVRĐIVANJE…….……..24
1.1.7. CONDITIO HUMANA….……....28
1.1.8. ISPLOVLJAVANJE I BRODOLOM…….……...31
1.1.9. AMBIVALENCIJA PERSPEKTIVE.…….. 35
1.1.10. MIT: *RUB SVIJETA*.……...…….. 37
1.1.11. ISKUSTVO METAFORE.……41
1.1.12. *LJESTVE KOJE TREBA ODBACITI:*
metaforičnost apsolutnih metafora……..……..55
1.2. **TEORIJA KONCEPTUALNE METAFORE**.…….....59
1.2.1. KONCEPTI PO KOJIMA ŽIVIMO.……61
1.2.2. KONCEPTUALNA METAFORA …….…....…….....…...…...65
1.2.3. OTJELOVLJENOST UMA ……..71
1.2.4. INOVATIVNOST NASPRAM KONVENCIONALNOSTI.……...75
1.2.5. FILOZOFSKE IMPLIKACIJE KONCEPTUALNE TEORIJE METAFORA.....79

2. **METAFOROLOŠKI EKSKURS:**
utjecaj metafora na nastanak i razvoj znanstvenih teorija.……...…...81
2.1. NASTANAK I ODJEK PSIHOANALIZE.……...81
2.2. VIA REGIA. ……...……..84
2.3. SVJESNO I NESVJESNO KAO METAFORIČKI LOKALITETI PSIHIČKOG……86
2.4. IZLEĆI SE IZ JAJETA.……90
2.5. DUŠEVNO KAO ŠPILJSKO:
promišljanje psihoanalize kao filozofije.……...93
2.6. AKROBACIJA POD OKRILJEM PAUKOVE MREŽE.……97

3. **IZMEĐU APSOLUTNE I KONCEPTUALNE METAFORE**……..113
3.1. FILOZOFIJA ILI IPAK SAMO TEORIJA?……..….113
3.2. TEORIJSKA PODUDARANJA I RAZMIMOILAŽENJA.……...126

4. **METAFOROM PROTIV METAFORE**…….132
4.1. *DOCTA IGNORANTIA*…….……..….132
4.2. AUTOBIOGRAFIJA KAO ISPOVIJEST.…….….140
4.3. „The Great Chain of Being“……..…….……....154

5. **HIPOTEKA PITANJA:**
o teorijskim obećanjima i filozofskom neispunjenju.…….……..158
5.1. HORIZONT PITANJA.…….....…….... 158
5.2. FENOMENOLOGIJA POVIJESTI:
historicizam kao svjedočanstvo.……..…....166
5.3. PRELIMINARNI ZAKLJUČAK.……...172

ZAKLJUČAK.…….……...176

LITERATURA ……..…...……193

SAŽETAK RADA/ SUMMARY ……...……..……197

KRATKI ŽIVOTOPIS AUTORA ……..…….201

UVODNO PROMIŠLJANJE

Čovjek je zadnjih više od dva i pol tisućljeća sustavno tražio načine zadovoljenja nepresušne (znati)želje za spoznajom i znanjem. Upravo prva rečenica Aristotelove *Metafizike*, prema kojoj *svi ljudi teže po naravi znanju* (v. Aristotel *Met. I*, 980a), ukazuje na čovjekovu *prirodnu potrebu* za znanjem i istinom. Na tom putu pratili su ga brojni usponi i padovi, ushićenja i razočarenja, a ljudski duh se u punini svoje smjelosti nastojao potvrditi i ostvariti.

Čovjekova potreba za znanjem nadišla je neposrednu praktičnu primjenu i postala daleko više od za život potrebnog umijeća: ljudski duh želi znati više od onoga što mu je neposredno potrebno za preživljavanje. Znatiželja i potreba za znanjem iznjedrit će brojna povijesna, mitološka, filozofska, znanstvena i umjetnička ostvarenja visokog stupnja kulturne vrijednosti. Poriv za znanjem aktivno oblikuje čovjekov životni prostor i čini ga ljudskim, humanijim *prostorom* unutar kojeg se neprestanim prožimanjem stapaju okoliš, okolina, priroda, društvo, prošlo i sadašnje te kulturno u jedno sveobuhvatno iskustvo življenja.

Povijesni razvoj znatiželje i znatiželji odgovarajućeg znanja može se smatrati vjernim svjedočanstvom *geneze mišljenja*. Mišljenje nastoji razumjeti svijet u njegovoj punini i sveobuhvatnoj cjelini postojećeg utisnuti žig vlastitog razumijevanja. Potreba za smislenom organizacijom svekolikog iskustva je zapravo potreba mišljenja za razumijevanjem. Razumijevanje je pak složen proces i uključuje pretpostavke, naslućivanja, očekivanja, podvrgava se svjetonazorskom okviru unutar kojeg nastaje te u konačnici teži k određenoj vrsti *intersubjektivne objektivnosti*, zajedničkom nazivniku općeljudske potrebe za usuglašenim stavom prema svijetu. Mišljenje nije vrijednosno neutralno. Znanost i filozofija se nalaze pred stalnim izazovom kritičkog valoriziranja vlastitih istina i spoznajnih dostignuća. Pronalasci su nerijetko inspirirani slučajnošću, a civilizacijski razvoj uvelike ovisan o objektivno neprovjerljivim aksiomima progresivnog napretka. Mišljenje, filozofski gledano, svoje dostojanstvo crpi iz sposobnosti kritičkog rasvjetljavanja temeljnih odrednica mogućeg znanja; metaforološki govoreći, *Minervina sova počinje svoj let tek u suton*.

Već nas je Sokrat zorno podučio tome *kako* ljudi iz neznanja griješe. Znanje je, poput neznanja, konstitutivni element čovjekova razumijevanja i doživljaja zbiljskoga. Ono u sebi krije vrijednosno te moralno obvezujuću zadaću prenošenja naučenog, ali i djelovanja sukladno spoznaji. Mišljenje nastoji razumjeti, ali je suočeno s mnogobrojnim granicama, ograničenjima s kojima se pokušava funkcionalno razračunati. U mišljenju nema ničega nerazjašnjeno

velebnog, spektakularno mističnog; ono je naprosto ljudsko, ponekad i *odviše ljudsko*. Pragmatično, funkcionalno, provjerljivo, pedagoško, objektivno ili pak progresivno, znanje je uvijek i svagda u potrazi za neupitnom legitimizacijom onoga što i/ili poradi čega nešto znanstveno-filozofski ili svjetonazorski artikulira kao stav. Potreba za opravdanjem smislenosti osobnih uvjerenja nagnat će čovjeka na sustavno artikuliranje iskaznih kapaciteta mišljenja sukladno horizontu razumijevanja pojava i događaja posredstvom znanosti, filozofije, umjetnosti ili općenito kulture.

Mogućnosti su bezbrojne, a rezultati svagda usmjereni jednom: razumjeti stvarnost, tu magičnu isprepletenost svega što jest.

Povijest znanosti i filozofije svjedoči nam o obilnom arsenalu pristupa, teorija, pokušaja i promašaja, sustavno razrađenih teorija istine, teorijskih previranja i odvažnih naslućivanja. Geneza mišljenja je dinamičan proces sazrijevanja, a ne pravocrtno progresivna akumulacija znanja. Mišljenje se služi raznolikim mogućnostima pri izvršenju svoje primarne zadaće. Na raspolaganju su mu raznovrsne tehnike razumijevanja i klasificiranja pojava: provjerljivost, objektivnost, slutnja, introspekcija, mistično prodiranje u transcendentno, eksperiment, logika, matematika, idealizam, realizam, dualizam, radikalni skepticizam, umjetna inteligencija, psihoanaliza, kognitivni eksperimentalizam, promatranje, zaključivanje te napose zdravorazumska i antropocentrična artikulacija samorazumljivosti *životnog svijeta*.

Filozofski obrazložiti genezu mišljenja je nemoguće bez razumijevanja međusobnog prožimanja mišljenja, jezika i metafore. Ispravno razumijevanje metafore nam zasigurno pruža sustavniji uvid u jezik općenito, odnos mišljenja i jezika, nastanak riječi i leksikalizaciju pojmova, u komunikacijske zakonitosti pri razmjeni informacija te kvalitetnu distinkciju između *pravog* i *nepravnog*, tj. razlikovanje onoga što se uobičajeno smatra doslovnim od prenesenog značenja. Neovisno o tome koja obilježja pripisujemo metafori, njena privlačnost i aktualnost u jeziku biva trajnom preokupacijom raznovrsnih semiotički, semantički i sintaktički motiviranih teorija značenja. Iako smo u mogućnosti pronaći određeni broj nekoć metaforičkih, a danas standardnih izraza poput *grla boce, noge stola* ili *lista papira,* metafore u pravilu ne smatramo uobičajenim leksikaliziranim jezičnim pojavama. Metafore nam svjedoče o permanentnom procesu jezika u nastanku, odnosno razvoju unutar kojeg na osnovu tenzije postojećih nastaju nova i inovativna značenja. Metafora nam svjedoči o sveprisutnom jezičnom oblikovanju i preoblikovanju iskustva, koje nije isključivo odlika vješte tvorbe prenesenih značenja, nego jezika u cijelosti. Metafora stoga nije proizvoljni jezični čin arbitrarne

denotacije, ona je prije svega konotativna jezična djelatnost s ciljem utvrđivanja i proizvođenja značenjem prožetog smisla (svijeta i života). Metafora živi od onih spoznajnih impulsa na osnovu kojih čovjek u prirodoznanstvenom, filozofskom, društveno-političkom ili pak estetskom pogledu nastoji pronaći semantička uporišta za znanjem, mišljenjem i djelovanjem.

Brojni su razlozi zbog kojih koristimo metafore. Neki od njih se poklapaju i podudaraju s općom funkcijom jezika. Stoga metafore nisu naknadno pridodani puki književno-teorijski tropi u užem smislu riječi, nego neraskidivo povezani sastavni dijelovi jezične djelatnosti, a time ujedno i mišljenja. Svrha svake suvisle teorije metafore je da razvidno izloži i opiše uvjete i razloge međusobnog prožimanja mišljenja, jezika i metafore. Ispravno razumijevanje iskaznih potencijala metafore oslobađa nas od neželjene instrumentalizacije jezika kao govorničke vještine uvjeravanja ili pak poetskog umijeća uljepšavanja. Unatoč brojnosti suvremenih pristupa razumijevanju uloge metafora, danas, možda više nego ikad, nalazimo se pred dilemom jasnog povlačenja granica u pogledu onoga što metafora jest, što je kadra proizvesti i na koji način može semantički strukturirati značenje nekog iskaza te u konačnici što metafora nije. Da bismo detaljnije razlikovali sve ključne aspekte metafore te zornije prikazali odnos metafore, jezika i spoznaje potrebno je iznova apostrofirati temeljne uzroke nastanka metafore. Ante Stamać je ponudio kratku, ali preglednu i obuhvatnu klasifikaciju (v. Stamać 2004: 58) razloga zbog kojih u jeziku pri upotrebi metafora dolazi do semantičke preinake značenja: *nepostojanje imena za novonastali objekt, antropomorfno poimanje zbilje, emotivno bojanje doživljaja, sinestetičko poimanje zbilje, tabuiranje prijetećih sila te nemogućnost da se do kraja ustraje u racionalnom diskursu.*

Neki od gore spomenutih kriterija spadaju u tradicionalni nauk o metaforama, a drugi su pak odraz suvremenih uvida u međusobno prožimanje metafore, jezika i mišljenja.

Odnos riječi i stvari, tj. jezika i stvarnosti nije nalik nepomirljivom i radikalno rascijepljenom *dvojstvu*. Dvojstvo je više jezične i spoznajne, nego ontološke naravi, odnosno spomenuto dvojstvo je odlika čovjekove spoznajne aktivnosti, a ne zasebno obilježje stvarnosti. Dotični rascjep svjedoči o isprepletanju onoga što stvarnost jest i onoga što je jezična ekspresija u mogućnosti artikulirati kao stvarnost. Jezik ne oslikava doslovno i isključivo racionalno-ontološku strukturu zbilje, nego također (poput metafore) *prenosi iskustveni podražaj* u smjeru značenja te u konačnici značenje poopćava kao smisleno jedinstvo među kvalitativno raznolikim obilježjima određenog fenomena. Dotična odlika jezika, tj. sposobnost da među kvalitativno različitim aspektima iskustva pronađe zajednički *nazivnik* i raznolike iskustvene

podražaje svede pod jedan pojam te kroz stvaralački proces jezičnog oblikovanja iskustva značenjski strukturira smisao života kao cjeline, navest će brojne filozofe na tvrdnju o sveopćoj metaforičkoj naravi jezika. Metafore su stoga fundamentalne i konstitutivne za jezik uopće, odnosno metafora je neizostavna komponenta jezika i mišljenja (usp. Hajdarević i Periša 2015: 287). O tome da jezik nije puko imenovanje proizašlo iz epistemioloških preduvjeta odnosa riječi i stvari i da bit jezika ne leži isključivo u racionalnom opisivanju predmnijevane objektivnosti iskustva svjedoči nam i *rani* Wittgenstein. Iako je *Traktat* proslavila *teorija slika* i *logičkog prostora*, naše životne i filozofske nedaće su ipak posljedica krivog razumijevanja jezika, a šutnja se nameće kao posljedica „*nemogućnosti ustrajanja isključivo u racionalnom diskursu"*. Stoga će jedna od najvažnijih zadaća *zrelog* Wittgensteina upravo biti ta da *šutnji* pronađe i omogući odgovarajuće govorne artikulacije na primjerima jezičnih igara.

Jezik ne poznaje univerzalno definirane obrasce značenja, niti je leksički korpus nekog određenog jezika u cijelosti denotativno jednoznačno definiran za sva vremena. Ukoliko je jezik *živi organizam* sklon dijakronijskim preinakama značenja, onda i riječi i pojmovi kao gradivni elementi jezika nisu lišeni značenjskih preinaka i promjena. Izvorno značenje riječi podložno je promjenama; nastaju nove riječi i nove složenice, a stare gube svoj prvobitni sjaj i povremeno iščezavaju iz upotrebe. Slično se događa i na metaforičkom planu. Metafore nastaju kao posljedica novih semantičkih napetosti, a s vremenom se leksikaliziraju i postaju dijelom standardnog jezika, nestaju iz upotrebe ili bivaju zamijenjene novim i inovativnim metaforičkim značenjem. Metafore stoga imaju povijest i nisu jeziku nešto strano i nepoznato. Jezik obiluje raznim tehnikama i mogućnostima preinake, promjene i proizvođenja novih značenja. Nadalje, riječi nekog određenog jezika mogu biti jednoznačne, višeznačne, ukazuju na sinonimiju, homonimiju, polisemiju i sl. U tom pogledu su metafore nešto na što smo naviknuti, jezično uvježbani i *pripravni*. Unatoč tome, semantička napetost novonastalog značenja nije dakako samorazumljiv proces, nego zahtijeva teorijsku eksplikaciju, književno-kritičku analizu i znanstveno-filozofsku usredotočenost. Univerzalističko-nominalistički srednjovjekovni prijepor nije iščeznuo, nego se preinačio u suvremene probleme filozofije jezika s novim polazištima, dosezima, akterima i ulozima. Metafora legitimitet pronalazi u jeziku, a ne izvan njega.

Promotrimo li pobliže metafore, uočavamo da se pri korištenju metafora odvija svojevrsna *tenzija* (metaforičkog) značenja. Semantička napetost je upravo rezultat neusklađenosti *pravog* i *nepravog* značenja (usp. Nöth 2004: 62). Metafora svjedoči o postojanju dviju različitih

značenjskih sfera koje se, između ostalog, temeljem sličnosti mogu integrirati u novo i inovativno značenje metaforičkog iskaza. Novonastalo značenje spoznajno proširuje naše znanje, ali ujedno strukturira naš stav prema životu i svijetu oko nas. Metafora proizvodi sličnosti i tamo gdje one nisu tako jednostavno uočljive, tj. *očigledne*. Nije krivo ustvrditi da riječi posjeduju *primarna* značenja: pod kućom mislim na kuću, pod psom na psa, a pod konjem na konja. Ipak, u mogućnosti smo kafić, gradski trg, radno mjesto ili neko drugo obitavalište u kojem ljudi rado borave također smatrati domom, odnosno kućom, neprijatelja i zlotvora prozvati psom, a naivnog i povodljivog čovjeka umjesto budalom osloviti konjem. Riječi stoga posjeduju i neki vid *sekundarnog* značenja. Jezik je u mogućnosti da metonimijski, sinegdohalno, metaforički i sl. jednu vrstu iskustva značenjski strukturira pomoću druge vrste iskustva i time ujedno spoznajno proširi iskazni potencijal dotičnog izraza. Ovu našu previše nepreciznu razdiobu na primarno i sekundarno značenje Užarević (v. Užarević 1995: 106) označava kao odnos *jezgrenog* (središnjeg) i *periferijskog* (rubnog) značenja. Značenje je prema Užareviću rezultat postojanja semantičkog polja koje se vizualno može prikazati pomoću sferičnih krugova. Semantičko polje sadrži jezgru značenja i obuhvaća ona semantička obilježja koja neko biće (na jezičnom planu: riječ, izraz, znak) čine onime što ono jest, tj. ukazuje na supstancijalno određenje sukladno definicijskom načelu *genus proximum et differentia specifica*. Suprotno jezgrenom značenju, periferijsko značenje se odnosi na drugotna, akcidentalna, odnosno dopunska značenja. Stoga se proces metaforizacije odvija kao prijenos značenja ili iz periferije prema središtu, ili pak iz jednog u drugo semantičko polje. Iskaz *Ivan je lav* doživljavamo kao metaforu upravo zato što se semantička obilježja periferijskog značenja *lava* (ponosan, snažan i sl.) prenose na semantičko polje *Ivan*. Dotična metafora je smislena i sadržajno obogaćuje naše znanje o svijetu pod pretpostavkom da se dva različita semantička polja periferijski poklapaju, odnosno djelomično podudaraju. Metaforičko prenošenje nikada nije apsolutno i sveobuhvatno, nego djelomično i selektivno.

Na metaforu se tradicionalno gledalo kao na poredbeno-analogni prijenos značenja s ornamentalnom jezičnom funkcijom. Ukrašavanje u tom smislu ne treba zamišljati isključivo poetski, nego i retorički, tj. kao umijeće oblikovanja dojmljivih, uvjerljivih i nadasve inovativnih iskaza s ciljem pridobivanja pažnje i povjerenja slušatelja, odnosno čitatelja. Najznačajniji doprinos tradicionalnom razumijevanju metafore kao vještog prenošenja značenja temeljem analogijskih sličnosti dali su Aristotel, Ciceron i Kvintilijan. Činjenica da tradicionalno razvrstavanje metafore nije ograničeno na pjesničko umijeće, nego i na

govorničku vještinu ujedno ukazuje i na društvenu relevantnost metafora. Metafore nisu samo pjesničke slike prisutne isključivo u književnim djelima, one su također snažna oruđa politički determiniranog djelovanja unutar javnog prostora antičkog polisa, a kao takve i danas, u suvremenoj i demokratski posredničkoj *vladavini naroda*, pronalaze svoju primjenu, tj. *žedne uši i zlatna usta*.

Unatoč tome što tradicionalno svrstavanje metafora u okvire poetski te retorički uvjetovanog prijenosa značenja nije, sa suvremenog stajališta, dostatno da opiše svu kompleksnost metaforičnosti mišljenja, ono ipak nije beznačajno i zanemarivo. Aristotelovo razumijevanje metafore kao prijenosa značenja putem analogije sadrži i teleološku pretpostavku svrhovite zbilje unutar koje čovjekova prirodna, metafizička težnja za znanjem klasificira iskustva, pojave i događaje kao svrhom i smislom prožete aspekte i obilježja uzajamne ontološke isprepletenosti svih bića. Aristotelova zamisao metafore pretpostavlja svijet kao svrhom i smislom prožetu cjelinu. Prijenosi značenja s roda na vrstu, s vrste na rod, s vrste na vrstu ili po analogiji ne bi bili mogući ukoliko kongruencija logosa i kozmosa nije unaprijed mišljena kao supstancijalna odlika svrhovite zbilje. Strogo gledano, tradicionalno razumijevanje metaforama ne pripisuje obilježje *proizvođenja*, odnosno *stvaranja* smisla, nego uočavanja i otkrivanja analogijskih sličnosti.

Višeznačnost nije isključivo predmet istraživanja teorije metafora. Zanimljive doprinose filozofiji jezika dao je i razvoj moderne logike. Fregeovo razlikovanje *značenja, smisla* i *predodžbe* nam zorno predočava da odnos predmeta i pojava u stvarnosti te znakova i iskaza u jeziku nije jednoznačan. Između značenja i smisla nije moguće povući apsolutni znak jednakosti i olako tvrditi da su izrazi u jeziku i predmeti u stvarnosti neupitno identični. Proslavljeni Fregeov primjer nam ukazuje na to da značenje planeta Venere može imati (barem) dva smisla. Najsjajnija jutarnja zvijezda (Danica) i najsjajnija večernja zvijezda (Večernjača) su dva različita smisla s istim značenjem (planet Venera). Frege definira značenje kao sam predmet na koji se riječ odnosi, a smisao kao način na koji nam je taj predmet dan. Isti predmet ili pojavu smo u mogućnosti na više načina promatrati, odnosno na jezičnom planu možemo za isto značenje posjedovati više različitih smislova. Upravo ta, uvjetno rečeno Fregeova formalno logička odlika jezika nam, među inim odlikama, dopušta da metaforu smatramo opravdanim načinom proizvođenja smisla sukladno značenju nekog izraza, riječi, pojma ili iskaza. Metafore su stoga, rečeno u duhu Fregeova doprinosa logičkom imenovanju, legitimne tehnike predočavanja uvjeta pod kojima nam je neki predmet ili pojava u stvarnosti dana. Značenje i

smisao su nerazdvojni, ali ipak nisu identični. Jednako tako, prožimanje metafore i stvarnosti je neizbježno, ali nije posljedica apsolutne kongruencije mišljenja, jezika i stvarnosti. Stoga smo mišljenja da je primjerice kod Kripkeova takozvanog *zdravorazumskog* stavljanja rigidnog označitelja u lanac prenošenja i nasljeđivanja imena ili pak kod Davidsonova razumijevanja metafore kao autoreferentnog skupa značenja sukladno kojem metafore mogu imati značenje isključivo pod uvjetom da smo svjesni da je riječ o metaforama, u pitanju *monosemična distopija* iskaznih potencijala jezika i dakako metafore. Metafora dakle, u okvirima Fregeove terminologije, ne proizvodi značenje, nego omogućava emocionalno, intelektualno, odnosno ljudsko *konzumiranje* značenja posredstvom smisla. Smisao je intersubjektivan, a rijetko kad, ako uopće, na razini privatne subjektivne predodžbe.

Ukratko, metafora je rezultat postojanja dviju različitih značenjskih sfera, semantičke napetosti značenja te integracije novonastalog značenja temeljem sličnosti i djelomične podudarnosti u novo i prošireno značenje. Ovisno o obilježjima te integracije, proces metaforizacije se može oslanjati na poredbu, tj. uviđanje sličnosti kao integracijskog načela, potom na supstituciju, odnosno *aristotelovski nadomjestak* (grč. *κατάχρησις)* značenja pri nepostojanju odgovarajućeg izraza te u konačnici na semantičku interakciju različitih *semantičkih okvira* svojstvenu I. A. Richardsovoj i M. Blackovoj teoriji metafore. Suvremene teorije metafora se pak oslanjaju na dosege prethodnih teorija, ali ujedno unose određeni filozofski *novum* pri teorijskom promišljanju odnosa metafore, jezika i mišljenja.

Sveobuhvatni metaforički koncepti neizostavni su dijelovi znanstvenog, filozofskog i napose svakodnevnog predočavanja smisla i značenja stvarnosti. Mišljenje uvelike ovisi o metaforama jer iskazni potencijali isključivo racionalne i jednoznačne uporabe jezika nisu dostatni da bi se u potpunosti zadovoljila čovjekova znatiželjna potreba za znanjem i razumijevanjem iskustva kao cjeline. Metafore stoga ne streme *kompenzaciji*, nego *konstituciji* onoga u mišljenju mišljenog. One nisu retoričko-stilski nadomjestak jezične neprilike; metafore funkcionalno orijentiraju mišljenje i oblikuju iskazne potencijale jezika, omogućavaju govor o (doslovno) neizrecivom. Naglašeno jednoznačna uporaba riječi i iskaza u jeziku nije kadra iskazati te artikulirati iskustvo života kao cjeline bez oslanjanja na metafore. Što je svijet, subjekt, vrijeme, prostor, Bog, čovjek, priroda, pravednost, ljubav ili smisao svega postojećeg? *Terminološka monosemija* ostavlja nas nijemima pred nadolazećom bujicom filozofskih pitanja glede razumijevanja *totaliteta zbilje*. Razumjeti i spoznajno valorizirati prirodu kao knjigu iz koje se *iščitavaju* istine, društveno uređenje kao paukovu *mrežu*, Boga kao *oca*, odnos strasti i razuma

kao interakciju *kočijaša* i zaprege, život kao *plovidbu* i brodolom, a uvjerenja kao psihičke lokalitete nesvjesnog, postignuća su prenesene uporabe značenja, dakle *metaforičnosti mišljenja*. Metafore nisu *naknadno* pridodani oblici kognitivnog rasuđivanja o pojavama koje nadilaze neposredno osjetilno iskustvo. Njihova prisutnost u mišljenju je neraskidiva i nadasve konstitutivna. *Misliti u metaforama* znači misliti na način svojstven umnom biću, čovjeku.

Povećano zanimanje za filozofskim promišljanjem pitanja o jeziku rezultirat će značajnijim interesom za proučavanjem metafora. Kognitivni, lingvistički, književno-umjetnički, analitički, povijesni, sinkronijski i/ili dijakronijski, hermeneutički ili neurolingvistički pristupi tek su dio mogućih pristupa istraživanju metaforičnosti mišljenja. Jezik nije u mogućnosti postići potpuno evidentno i neupitno stanje *objektivnosti*. Sapir-Whorfova teorija o jezičnoj relativnosti već nas je podučila da je struktura jezika u neposrednoj ovisnosti o načinu na koji doživljavamo stvarnost. Različiti jezici na različite načine konceptualno strukturiraju čovjekov doživljaj i razumijevanje zbilje. Iako jezik nije univerzalna i potpuno vjerna slika stvarnosti, on je ipak slika te stvarnosti, njezin odraz, odnosno čovjekovo razumijevanje svijeta je u izravnoj korelaciji s jezikom i kulturom kojoj pripada i čijim se dijelom osjeća. Proučavanje metaforičnosti mišljenja stoga uvijek započinje razumijevanjem iskaznih potencijala jezika.

Ovim smo istraživanjem nastojali obuhvatiti dvije međusobno različite, a ipak djelomično podudarne, vjerojatno *komplementarne* teorije metafora: Blumenbergovu teoriju apsolutnih metafora razvijenu u okviru njegovog projekta metaforologije te Lakoff-Johnsonovu teoriju konceptualnih metafora nastalu u okvirima razvoja kognitivne znanosti i lingvistike. Dotične teorije razlikuju se međusobno temeljem oprečnih metodoloških postupaka detektiranja i klasificiranja metaforom posredovana smisla i značenja te u pogledu filozofskih implikacija rezultata istraživanja na razumijevanje čovjekova položaja u svijetu. Namjera nam je sadržajno opisati i kritički vrednovati ključne teorijske postavke navedenih teorija, ukazati na neraskidivu povezanost metafore i mišljenja te istu demonstrirati na primjerima nastanka znanstvenih teorija, ukazati na oprečne metodološke pristupe proučavanju fenomena metafore, međusobno semantičko isprepletanje metafora i ograničenost ljudskog znanja kao konstitutivnog elementa razumijevanja te ukazati na neizbježnu implikacijsku relaciju teorije metafore i antropologije.

Ovaj istraživački rad je svojevrsni *hommage* filozofiji kao učiteljici, njezinoj blagosti i zavodljivosti, autentičnoj iskrenosti mišljenja, neodoljivoj privlačnosti pitanja i trajnoj potrebi za pronalaskom novih odgovora.

1. MISLITI U METAFORAMA: *dvije teorije*

1.1. PROJEKT METAFOROLOGIJE

1.1.1. HANS BLUMENBERG: nevidljivi filozof

Ako je Sokratov način življenja u *klasično doba* proizašao iz njegova filozofskog uvjerenja, tim znakovitije je prožimanje života i filozofije u suvremenom pogledu na primjeru njemačkog filozofa Hansa Blumenberga. Za Blumenberga živjeti znači filozofirati. Neraskidiva povezanost života i filozofije očituje se kroz predani i organizirani rad, eruditsku naobrazbu i sustavno proučavanje povijesnog naslijeđa. *Nevidljivi filozof*[1], povučen u izolaciju stvaralačkog genija, nastojao je svojim promišljanjem obuhvatiti sve relevantne filozofske teme i preokupacije svoga vremena. Svjesno odabrani društveni egzil predstavlja nam Blumenberga kao filozofskog *eremita* (usp. Wetz 2014: 7), pustinjaka, isposnika koji nastoji promišljati povijest zapadno-europskog nasljeđa sa strašću i predanošću kakvu pronalazimo isključivo još kod velikih mislilaca, koji svojom genijalnošću utiskuju pečat osobnosti i ostavljaju neizbrisiv trag u povijesti filozofije.

Rođen 1920. u gradu Lübecku te odgojen u katoličkom duhu, započinje studij teologije koji je prinuđen 1940. prekinuti zbog nepovoljnih društvenih prilika tog vremena i židovskog podrijetla majke. Po završetku Drugog svjetskog rata započinje studij filozofije, germanistike i klasične filologije na sveučilištu u Hamburgu, a već 1950. habilitira na sveučilištu u Kielu s temom *Die ontologische Distanz*. Svoju akademsku karijeru nastavlja 1958. kao izvanredni profesor filozofije u Hamburgu, a 1960., uz ostale predavačke aktivnosti na drugim njemačkim sveučilištima, biva redovitim profesorom u Gießenu. Od 1970. pa sve do umirovljenja 1985. radi kao sveučilišni profesor na sveučilištu u Münsteru gdje ujedno ostavlja najdublji filozofski i ljudski trag. Uz sveučilišnu i predavačku aktivnost član je i brojnih akademskih udruženja i dobitnik raznih uglednih odlikovanja te 1963. suosnivač istraživačke grupe *Poetik und Hermeneutik.*

[1] Unatoč samozatajnim karakternim crtama i povučenosti iz javnog prostora, zanimanje za Blumenbergov život i filozofiju je u porastu u zadnje vrijeme. Tome u prilog svjedoči i dokumentarni film *Der unsichtbare Philosoph* produciran 2018. godine u režiji Christopha Rütera. Svojevrsni *Road Movie* prati nekoliko bivših Blumenbergovih studenata u nastojanju da gledateljima približi osnovne misaone preokupacije Blumenbergove filozofije.

Blumenberg je djelovao kao filozof zatvoren u intimu svog stvaralačkog genija. Stvaralačka izoliranost sačuvala ga je od svakodnevnih filozofskih polemika i pomodnih društveno-političkih rasprava te mu omogućila živi dijalog s poviješću filozofije i njezinim najznačajnijim predstavnicima. F. J. Wetz (v. Wetz 2014: 7) opisuje kako su suvremenici za njegova života imali dojam da uopće nije živ, a kasnije, temeljem opsežne ostavštine i posthumno objavljenih studija, da je življi nego ikad prije.

„Tko ga je želio upoznati, morao ga je čitati, i tako je i danas.“ (Wetz 2014: 7)

Odbjegli i *skriveni* filozof ulazio je u živopisnu raspravu s brojnim povijesnim veličinama nastojeći pritom uvijek iznova svježe promišljati temeljna filozofska pitanja i preokupacije čovjekova egzistiranja u svijetu. Od Platona, preko Augustina, Descartesa pa sve do Freuda, Nietzschea ili Heideggera, oštrina Blumenbergova pera znalački je *secirala* smisao filozofiranja i predano ukazivala na mogućnosti originalnog, izvornog filozofskog promišljanja. Tematska širina, stručnost, upućenost, načitanost, otvorenost tumačenja i interdisciplinarnost krase ostavštinu ovog nadasve zaljubljenika u *mišljenje*.

Povijesno gledano, tri su ključna Blumenbergova filozofska interesa: Antika, Srednji vijek i prijelaz iz Srednjeg u Novi vijek. Upravo na primjeru ovih triju epoha mišljenja on nastoji promišljati ono što označuje pojmom *legitimitet epohe*. Filozofiranje, za razliku od filozofski artikuliranih vječnih pitanja, nije univerzalno niti pravocrtno. Legitimitet mišljenja ne proizlazi iz kvalitete odgovora na zahtjeve vremena ili metodološke izazove razvoja znanosti. Mišljenje se legitimira kroz spektar poželjnih, dozvoljenih i formuliranih pitanja, a ne odgovora na njih; njihova važnost proizlazi iz općeljudske potrebe za smislenom organizacijom života. U onome prešućenom nekog razdoblja Blumenberg vidi ključ za razumijevanje dinamike pitanja-odgovora. U prešućenom se krije više istine, nego u izgovorenome. U tu svrhu važno je podsjetiti na Blumenbergovo razumijevanje Platonova *mita o špilji* iz sedme knjige Države (usp. Blumenberg 2016). Uobičajena tradicionalna interpretacija toga mita njegov smisao vidi u slikovitom prikazu čovjekova spoznajnog uzdizanja od mnijenja i navikom posredovanog naučenog znanja ka svjetlu istine te ujedno alegorijski prikazuje sve bitne okolnosti takvog gnoseološkog napredovanja spoznaje. Blumenberg pak u onome *nenapisanom* prepoznaje *namjerno prešućeno* i vrijedno promišljanja te se pita o razlozima utamničenja sužnjeva, njihovom općem psihofizičkom stanju, navikama i običajima, razlozima iznenadnog i nasilnog oslobođenja jednoga te u konačnici o okolnostima njegovoga ponovnog povratka u špilju i

nemogućnosti uspostave dijaloga. Blumenbergova interpretacija Platonova mita stupa u izravni dijalog s Platonom i pokazuje da filozofski legitimitet nije u onome jasno istaknutom, nego *funkcionalno prešućenom*.

Blumenberg nam se u tom smislu želi nametnuti kao *filozof pitanja*, a nikako gotovih i konačnih odgovora. Njegova filozofija u sebi krije *ambivalentnost perspektive*: s jedne strane ona je žal za izgubljenim kao nemogućnost spoznajnog dohvaćanja istine, a tome nasuprot ujedno i izraz divljenja i poštovanja prema onim pokušajima teorijskog utemeljenja smisla života i moralno-praktičkog orijentiranja u svijetu bez unaprijed jasno određenog *razloga*. U liku i djelu Hansa Blumenberga imamo pred sobom filozofa izraženog senzibiliteta za *povijesno,* ali istovremeno i oštrog kritičara te žestokog protivnika općeprihvaćenih filozofskih i znanstvenih istina.

1.1.2. PROJEKT METAFOROLOGIJE

Blumenberg započinje *projekt metaforologije* 1957. godine tekstom *Licht als Metapher der Wahrheit* (usp. Blumenberg 2014d), a isti nastavlja 1960. godine programskom i metodološkom studijom *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (usp. Blumenberg 2013). *Projektom* nastoji iznijeti na vidjelo načine pomoću kojih metafore oblikuju i usmjeravaju svakodnevno mišljenje, svjetonazorska uvjerenja, znanstvene teorije, religijska uvjerenja te filozofske stavove i promišljanja. Metaforologija nije precizno razrađena metodologija niti teorija metafore, ona je prije svega *programatski* zahtjev za iscrpnijim razumijevanjem *povijesti razvoja mišljenja*.

Osnovno obilježje zapadnoeuropskog znanstvenog i filozofskog poimanja zbilje vođeno je kriterijima *racionalnosti* i *objektivnosti*. Trezveno znanstveno promišljanje apstrahira povijesne okolnosti nastanka neke teorije i usmjerava se pronalasku objektivno važećih istina. Blumenberg dovodi u pitanje takvu racionalnost temeljenu isključivo na objektivnim kriterijima općevažećih istina te nastoji *povijest mišljenja* promatrati u kontekstu epohalnih povijesnih okolnosti nastanka i razvoja. Naivna predodžba prema kojoj *λόγος* proizlazi iz *μῦθος-a* kao nešto spoznajno vrijednije i objektivnije zamagljuje nam uvelike ispravno razumijevanje spoznaje (v. Blumenberg 2014d: 139). Mišljenje je daleko složenije i kompleksnije od same objektivno posredovane racionalnosti. Ono je između ostalog vođeno očekivanjima, slutnjama, strahovima, iznevjerenim nadanjima, strašću, naslijeđem i nadasve *simboličkom slikovitošću* te je kao takvo ovisno o *mjestu i vremenu* nastanka. Univerzalna načela objektivnosti ne opisuju u dovoljnoj mjeri sve relevantne okolnosti koje oblikuju neko znanstveno istraživanje ili filozofsko promišljanje. Pokušamo li nešto reći o svijetu, a da pri tom primijenimo Descartesovu metodološku sumnju (v. Blumenberg 2013: 11) i postuliramo zahtjev za jasnoćom i razgovjetnošću izrečenog, dakle prihvatimo kao spoznajno relevantne isključivo one stavove i iskaze koji se mogu jezično doslovno, jasno i nedvosmisleno izreći, uviđamo kako nam se *propozicijski prostor* radikalno sužava. Nastojimo li pak o svijetu govoriti kao o mostu ili maskenbalu, o istini kao svjetlu, životu kao brodolomu, naš jezik, mišljenje i razumijevanje biva neiscrpnim izvorom za raznovrsna tumačenja. Metafora nije, *descartesovski* gledano, privremeni i logički manjkavi oblik mišljenja nastao zbog trenutna nepostojanja adekvatnijeg izraza te je kao takvu treba s vremenom nadići i zamijeniti jasnijim i preciznijim izrazom. Metafore su neraskidivo povezane s mišljenjem, a utemeljene su u fundamentalnim,

trajno prisutnim pitanjima čovjekove egzistencije (usp. Blumenberg 2013: 27). Pitanja ostaju, a odgovori se mijenjaju u pogledu perspektive i načina predočavanja. Promjena životnog stava indicira promjenu stava prema filozofski relevantnom okviru mogućeg znanja. Iz čovjekova *pred-teorijskog* doživljaja zbilje nastaje filozofski i znanstveni okvir mogućeg, potrebnog te poželjnog znanja. Objektivnost mišljenja nije univerzalno nego kontekstualno obilježje čovjekove umnosti. Upravo na primjerima prijelaza iz jednog *povijesnog razdoblja* u drugo, tj. na primjeru epohalnih promjena *pogleda na svijet* kao što je prijelaz iz kozmološkog u antropološko razdoblje antičke filozofije, završetak antičke filozofije i razvoj srednjovjekovnog mišljenja te prijelaz u novovjekovni način razumijevanja čovjekova odnosa prema znanju i prirodi, Blumenberg vidi ključ za razumijevanje geneze mišljenja i međusobnog prožimanja metafore, jezika i znanja. Primjerice renesansna teorija o postojanju *mnoštva svjetova*, kakvu pronalazimo u filozofiji G. Bruna, posljedica je geocentričnog gubitka vjere u svijet i središnju ulogu čovjeka naspram cjelokupne *postkopernikanske* slike prirode. Smisleno i skladno uređen jedinstveni geocentrični univerzum s čovjekom u središtu gubi na važnosti i premješta čovjekovu potrebu za *humanim samopotvrđivanjem* u sferu novih izazova. Metaforičku predodžbu mnoštva svjetova Blumenberg promišlja u kontekstu potrebite *utjehe* za nadoknadom praznine nastale gubitkom *središta* kao teorijskog oslonca.

„Gubitak povjerenja u strukturu svijeta po mjeri čovjeka – neovisno o razlozima – značio je eminentno pragmatičnu promjenu razumijevanja svijeta i čovjekova odnosa prema svijetu.“ (Blumenberg 2017: 151-152)

Dotrajale metafore i *iscrpljene* slike svijeta potrebuju osvježenje u obliku semantičke transformacije izvornog metaforičkog značenja. Metaforologija u tom smislu detektira promjene uslijed kojih geneza mišljenja proizlazi iz semantičkih i propozicijskih kapaciteta metafore. *λόγος* nije u mogućnosti jasno i razgovjetno, sukladno traženoj znanstvenoj egzaktnosti, pružiti mišljenju smjernice, nego potrebuje metaforu kao *podstrukturu*. Metafore nisu naknadno razvijena retorička ili poetička sredstva i instrumenti spoznaje, nego su već unaprijed dane kao sastavni dijelovi mislećeg[2].

[2] Prvu teoriju metafore pronalazimo već u antičko doba kod Aristotela. Smjestivši metaforičnost izraza u područje *retorike* i *poetike* Aristotel je već naznačio kako metafora svoju osnovnu namjeru ostvaruje unutar govorništva i pjesništva. Metafora je u tom prvobitnom određenju na razini figure govora te stilske figure oblikovanja poetskog izričaja. U tom smislu Aristotel metaforu određuje kao figuru *prenošenja*, preciznije rečeno, kao stilsku figuru prijenosa značenja, što ujedno odgovara etimološkom korijenu grčke riječi *meta-pherein*. Upravo će u tom

Metafora je u odnosu spram pojma *ono* logički neizrecivo koje strukturira značenjsku osnovu govora, tj. izrecivog. Semantička obilježja pojma pokazuju se kao povijest uporabe, recepcije i tumačenja metafore, a terminološka leksikalizacija pojma dovršava i *ozakonjuje* uporabu metafore u jeziku i životu. Nerijetko smo nesvjesni metaforičkog podrijetla znanstvenih i filozofskih teorija. Utoliko je zadaća projekta metaforologije dvojaka: ona prije svega podrazumijeva istraživanje utjecaja metafora na povijest razvoja i nastanka pojma, ali istovremeno promatra metaforu kao pred- i pod-strukturu samog mišljenja.

kontekstu prvo i moguće najpoznatije Aristotelovo određenje metafore u djelu *O pjesničkom umijeću* glasiti: „Metafora je prijenos naziva s predmeta koji označava na neki drugi […].“ (Aristotel 1983: 1457b 6)

1.1.3. APSOLUTNE METAFORE

Središnje mjesto unutar Blumenbergova projekta metaforologije pripada *apsolutnoj metafori*[3]. Metafore su apsolutne jer se ne mogu jednoznačno svesti isključivo na referentne i logičke odrednice pojma. Iz obilježja apsolutnosti proizlazi *terminološka ireverzibilnost*. Metafore, ukoliko se ne mogu (bez posljedica) svesti na jednoznačnost pojma, ukazuju na određeni vid značenja koji im je specifično svojstven i zaseban. Nesvodivost na definicijsko značenje pojma čini apsolutne metafore *verifikacijski rezistentnim*. One nisu tvrdnje čija se istinitost, tj. neistinitost činjenično ili logički može provjeravati; niti su istinite, niti neistinite. Njihova se istinitost ne može propozicijski provjeriti, već leži izvan teorijskog okvira znanstvene opravdanosti i provjerljivosti. Metafore strukturiraju značenje. Svaki pokušaj da ih se promatra kao znanstveno ili činjenično provjerljivo znanje o svijetu već u načelu promašuje bit metafore.

„Verificirati se mogu samo izjave i tvrdnje, dakle propozicijske tvorbe, metafore i pojmovi su pak ne-propozicijske tvorbe.“ (Gabriel 2009: 70-71)

Metafore stoga ne trebamo zamišljati kao jasno odijeljene slike ili pojmove koji se mogu precizno semantički opisati. Obilježje *apsolutnosti* čini ih semantički višeznačnim i primjenjivim na raznovrsna i brojna područja ljudskog iskustva i znanja.

Blumenbergov *filozofski habitus* propituje samorazumljivost naslijeđenih kategorija, pojmova i oblika mišljenja te nastoji uvijek i iznova promišljati izvornost mišljenja sukladno okolnostima njegova nastanka, razvoja i recepcije. Filozofsko i znanstveno promišljanje zbilje, vođeno kriterijima semantičke jednoznačnosti i epistemološke provjerljivosti, podložno je svojevrsnom *teorijskom zaboravu*. Blumenberg smatra da više niti ne znamo što smo u početku htjeli teorijskim istraživanjem saznati i postići te da nismo u stanju odgovoriti na pitanje o onome *zašto* nekog znanstvenog istraživanja. U promišljanju samorazumljivosti i zaborava u pogledu onoga *poradi čega* smo započeli naše teoretiziranje krije se smisao projekta metaforologije: rasvijetliti uvjete čovjekova postojanja u svijetu, otkloniti sve povijesno

[3] Termin „apsolutna metafora“, iako u bitno drugačijem značenju, pojavljuje se prvotno kod Huga Friedricha u djelu *Die Struktur der modernen Lyrik*, Hamburg 1974, str. 74. Friedrich apsolutnim metaforama označava metafore prisutne u modernoj lirici čija se *realnost* ne ostvaruje u zbilji, nego isključivo u samom jeziku (usp. Wetz 2014: 19).

nataložene teorijske nakupine i uočiti brojne semantičke i svjetonazorske transformacije, svrha je metaforologijskog promišljanja apsolutnih metafora.

Apsolutne metafore omogućavaju govor o naizgled neizrecivim, a istovremeno neizostavnim pitanjima čovjekove egzistencije, tj. *totalitetima zbilje* kao što su Bog, svijet, duša, istina i sl. Totaliteti zbilje predstavljaju horizont čovjekova mogućeg razumijevanja, oni su *conditio sine qua non* našeg spoznavanja. Razumjeti pojave i događaje znači odrediti značenjsku strukturu uvjeta njihova pojavljivanja. Čovjek se ne zadovoljava bezrazložnošću postojanja te unosi, proizvodeći uvjete svog egzistiranja i ostavljajući pečat svoje osobnosti i kreativnosti, značenje u svijet fenomena. Mišljenje je, gotovo *biološki determinirano,* stvaranje uvjeta egzistiranja.

Sukladno tome, nakon apsolutnosti i propozicijske *neprovjerljivosti*, možemo uočiti i dodatna obilježja apsolutnih metafora: pragmatičnost i funkcionalnost. Apsolutne metafore su funkcionalne jer omogućavaju određenu vrstu znanja i govora o fenomenima zbilje koji nadilaze naše neposredno empirijsko iskustvo. One zauzimaju svojevrsna *prazna mjesta* čovjekova iskustva življenja i spoznavanja. O pitanjima Boga, duše ili svijeta kao cjeline nije moguće drugačije nego metaforički misliti i govoriti. Metaforičnost je sastavni i neizostavni dio mišljenja, a ne neka vrsta dosjetke ili lukavosti kojima se služimo u (privremenom) nedostatku boljeg rješenja ili egzaktnijeg znanja. Blumenberg ne razvija određenu teoriju metafore, nego se *služi* metaforologijom kako bi ukazao na sve okolnosti mišljenja te opisao povijest recepcije i semantičkih preinaka određenih ideja i teorija. Funkcionalnost je nerazdjeljiva od pragmatičnosti; apsolutne metafore, osim što omogućavaju govor o navedenim apstraktnim fenomenima zbilje, ujedno i orijentiraju mišljenje te pružaju svijetu značenjsku strukturu. Misliti u metaforama znači misliti pod određenim vidovima i načinima razumijevanja stvari i pojava. Ponekad je potrebno o svijetu misliti kao o paukovoj mreži, ponekad kao o knjizi, a ponekad kao o špilji. Različite metaforičke strukture različito usmjeravaju teorijsku znatiželju, orijentiraju mišljenje i uvjetuju nastanak pojmova te terminološku klasifikaciju potrebnih referenata.

1.1.4. ZAŠTO (BAŠ) METAFORE?!

Osnovna obilježja apsolutnih metafora ukratko su dakle sljedeća: omogućuju govor o totalitetima zbilje, ne mogu se propozicijski verificirati niti svesti na logicitet pojma, orijentiraju mišljenje, povijesne su, pragmatične i funkcionalne. Međutim, iz navedenih obilježja nismo u mogućnosti odgovoriti na pitanje o njihovu podrijetlu i o razlozima njihova korištenja. *Zašto uopće metafore, a ne doslovno značenje i iskazi?!*

Najprije valja podsjetiti kako metafore nisu isključivo jezične ili lingvističke pojave, nego su neizostavni dio čovjekove umnosti. Sukladno Blumenbergovom stavu, metaforu je nemoguće promišljati neovisno o čovjekovu cjelovitom odnosu spram svijeta, prirode, transcendencije, sebe i mišljenja. Apsolutne metafore su *antropološki utemeljene*.

„Prema tome temelji logosa nisu isključivo logično, nego su antropo-logično oblikovani." (Konersmann 2014: 12)

Antropološka utemeljenost apsolutnih metafora proizlazi iz čovjekova razumijevanja uvjeta življenja. Čovjekov način bivanja u svijetu krije u sebi *egzistencijalni rizik*: promašiti ili ostvariti sebe. Pitanje sreće nije pitanje osobne naravi, nego kulturološka i svjetonazorska potreba za smislom, a smisao je nerazdvojiv od značenja.

Što znači *imati smisao*? Imati smisao znači *vidjeti* stvari i pojave na određeni način. Promotrimo u tu svrhu pitanje političkog uređenja društvene zajednice. Ljudi se od davnina okupljaju sa svrhom organiziranja i ostvarenja zajedničkih ciljeva. Svijest o postojanju zajedničkih ciljeva uvelike determinira oblike političkog organiziranja i definira ulogu i položaj pojedinca u odnosu spram društva. Od Aristotelova određenja čovjeka kao *zoon politikon,* Platonova idealnog društva vođenog idejom mudrosti vladara i društvene pravednosti, antičke koncepcije svjetskog građanina (kozmopolita), preko srednjovjekovnog nastojanja oko pomirenja svjetovne i Božje države pa sve do teorija društvenog ugovora 17. i 18. stoljeća, pitanje društvenog te političkog razumijevanja svrhe udruživanja i organiziranja proizlazi iz odgovora na pitanje o čovjekovoj naravi.

Tijekom dosadašnjeg istraživanja utvrdili smo učestalo metaforičko preslikavanje društvenog poretka posredstvom *metafore tijela*. Dotično metaforičko preslikavanje posljedica je *antropomorfnog poimanja svijeta* (usp. Stamać 1983: 67), pri čemu prirodnim i društvenim

pojavama pridajemo obilježja ljudskog tijela. Anatomija ljudskog tijela je prikladan konceptualni obrazac za metaforičko predočavanje hijerarhijskih odrednica društvenog poretka. Svojevrsni *corps politique* zamišlja društveno uređenje kao savršeno skladno građeno tijelo, odnosno organizam čiji sastavni dijelovi doprinose skladnom i funkcionalnom suodnosu svih sastavnih dijelova. Ovisno o semantičkim obilježjima koja pripisujemo tijelu, i naše razumijevanje funkcioniranja društva, odnosa moći, pojedinca i zajednice bit će različito i ovisno o iskaznom i metaforičkom potencijalu metafore.

Metaforičko razumijevanje društvene organizacije, poretka, političkog uređenja, odnosa legalnosti i legitimnosti društvenog uređenja te teorije društvenog ugovora kulminirat će tijekom 17. i 18. stoljeća u metaforičkom konceptu države kao *savršeno građenog i uređenog tijela.* Zanimljiva svjedočanstva o tome pronalazimo u Th. Hobbesovoj empirističkoj teoriji države kao središta moći i suvereniteta te J.J. Rousseauovoj prosvjetiteljskoj zamisli uređenja države na temeljima slobode i jednakosti. Politička teorija društvenog ugovora i problem određenja suvereniteta otvaraju metaforičko polje razumijevanja društvenog poretka kao političkog, tj. društvenog tijela.

Za Rousseaua je država funkcionalno usklađeno tijelo sačinjeno od jednakopravnih suverenih dijelova. Za ispravno i dobro funkcioniranje društvenog tijela potrebno je da svaki njegov sastavni dio razumije svoju važnost i ulogu te doprinosi skladnom razvoju cjelokupnog društvenog tijela. Glava predstavlja moć, mozak je utjelovljenje običaja i vrijednosti, splet živaca ukazuje na međusobnu povezanost, a članovi društva su udovi koji sačinjavaju cjelinu tijela. Isključivo savršeno organizirano tijelo, koje shvaća svaki svoj sastavni dio kao neizostavan i jednakovrijedan, može biti na zadovoljstvo svih.

Za razliku od Rousseaua, Hobbes državu nastoji metaforički prikazati kao usklađeno tijelo upravljano iz suverenog organskog središta čiji legitimitet proizlazi iz nadređenosti ostalim dijelovima državnog tijela. Moć je pozicionirana u jednoj osobi, a ostali članovi društva sačinjavaju državno tijelo. Funkcionalnost državnog tijela proizlazi iz pokoravanja upravljačkom središtu suverenog *organa*.

Rousseauova teorija *dobrog divljaka* i Hobbesovo razumijevanje prirodnog stanja kao *rata svih protiv svakoga*, pronaći će svoj metaforički izraz u teoriji društvenog ugovora. Naravna dobrota

Rousseauova čovjeka i naravni egoizam Hobbesova čovjeka rezultirat će oprečnim metaforičkim razumijevanjem odnosa pojedinca i društva kao cjeline na temelju iste metaforičke strukture društva kao savršeno usklađenog društveno-političkog tijela. Društvo je dinamično tijelo u pokretu sačinjeno od sastavih dijelova, organa i udova. Njegova funkcionalnost se očituje kao usklađenost i savršena *organiziranost*. Dok je Hobbes centralizirao izvor moći i suverena prikazao kao jamca funkcionalnosti, Rousseau, zahvaljujući prosvjetiteljskim idejama bratstva, slobode i jednakosti, ne ističe moć suverena nad sastavnim dijelovima društvenog tijela, nego suverenitet prenosi jednakopravno na sve sastavne dijelove tijela kao cjeline. Rousseau time ujedno nagovještava razumijevanje društveno-političkog uređenja kao *organizma*, a ne više isključivo mehanicistički kao stroja. Ovakvo metaforičko preslikavanje funkcionalnosti tijela odredit će uvelike i naše suvremeno razumijevanje političkog i društvenog uređenja države kao stroja, organizma ili sustava u svakodnevnom jeziku, ali i unutar filozofskih, sociooloških te politoloških teorija društvenog uređenja.

Možemo li o društvenom uređenju govoriti drugačije nego metaforički?! Što je uopće društveno uređenje? U prirodi i okolini zasigurno ne pronalazimo takvu vrstu ponašanja s izrazito naglašenim semantičkim obilježjima svrhe i ciljeva. Ono što možemo pronaći u neposrednoj okolini su skladno organizirani sustavi podjele rada, uloga i zadaća, procese i zakone koji determiniraju skladnu razmjenu i protok energije, uspostavljaju bioritam i ukazuju na smisleno organizirani poredak stvari i pojava, ali čovjek potrebuje *više*. Čovjek potrebuje *značenje*, a u značenju se krije *razlog*. Čovjek se ne miri s *bezrazložnošću* postojanja, ne prihvaća svijet fenomena kao objektivno danu činjenicu neovisnu o njegovim predodžbama i sposobnostima imaginacije. Značenje unosi pečat čovjekove osobnosti u svijet pojavnosti. Njegov odnos prema svijetu pojava je metaforičan, tj. metaforički strukturiran kao cjelovito iskustvo *horizonta* unutar kojeg se određena pojava, događaj ili stvar može pojaviti i imati značenje. Iskustvo življenja nam otvara svijet u sasvim *novom svjetlu*, nego što je to objektivni znanstveno-metodološki pristup u mogućnosti učiniti. Čovjek se nastoji potvrditi naspram svoje okoline, pronaći u svijetu svoje mjesto i živjeti u skladu s vlastitim predodžbama i očekivanjima.

1.1.5. ANTROPOLOGIJA UMJESTO METODOLOGIJE

Upućenijeg poznavatelja *Blumenbergove misli* neće iznenaditi tvrdnja prema kojoj Blumenberg nije izravno izradio teoriju metafore i nema metodološki jasno utvrđen pristup analizi metaforičkog sadržaja. Ulogu i svrhu metodologije preuzima *antropološka misao*.

Općenito gledano, znanstveno-teorijski pristupi međusobno se razlikuju sukladno *predmetu istraživanja* koji žele proučavati te načinu istraživanja, tj. metodologiji. Metodologija je, pojednostavljeno rečeno, skup utvrđenih pravila i normi koji omogućuju sustavno, pravilno i nadasve opetovano provjerljivo izučavanje predmeta znanstvenog istraživanja. Unatoč stalnoj potrebi za metodološkom nadogradnjom i usavršavanjem procesa istraživanja te inovativnim razvijanjem pristupa, metodologija posjeduje tendenciju prema jasnom i formaliziranom uspostavljanju pravila i pravilnosti. Ona je pouzdano oruđe znanstvenog istraživanja koje nam unaprijed definira područje dopuštenog, mogućeg i poželjnog[4]. Blumenbergov pak projekt metaforologije lišen je unaprijed strogo zadanog metodološkog okvira te nastoji odgovoriti na pitanje o uvjetima pod kojima je *čovjeku uopće moguće biti čovjekom*. Propitivanjem samorazumljivosti znanstvenog, filozofskog i svakodnevnog pojma *životnog svijeta*, znanja, mišljenja, spoznaje, istine i sl. Blumenberg promišlja *legitimitet* metaforičkog jezika. Posjeduju li metafore epistemološku vrijednost, obogaćuju li naše znanje o svijetu te proširuju li spoznajne mogućnosti iskaza ili pak ostaju na razini jezične figure?! Blumenberg odgovore na ovako postavljena pitanja neće tražiti u metodološki razrađenoj teoriji metafore, nego u filozofski utemeljenoj antropologiji. Njegova antropološka misao je nadasve povijesna te vješto asimilira i preobražava klasike antropologije s kraja 19. i prve polovice 20. stoljeća unutar projekta metaforologije sukladno općem filozofskom stavu prema kojem se čovjek *humano samopotvrđuje* naspram *apsolutizmu stvarnosti*.

Blumenberg legitimitet metaforičkog pronalazi u antropološkom. Izvorno Herderova, a kasnije i Gehlenova misao prema kojoj je čovjek biološki manjkavo, neodređeno biće, a kultura, jezik, umjetnost i znanost su nadomjestak te manjkavosti; Cassirerovo razumijevanje čovjeka

[4] U kojoj mjeri je znanstveno istraživanje, osim načelima objektivnosti i provjerljivosti, vođeno i unutarnjom dinamikom funkcioniranja znanstvene struke, njihovim očekivanjima, međusobnim utjecajima, željenim ciljevima i međusobnim nadmetanjima, ukazuje nam i Th. Kuhn u djelu *Struktura znanstvenih revolucija* u kojem razvoj znanosti ne vidi kao proces akumulacije znanja, nego periodičnu promjenu *znanstvenih paradigmi* sukladno zadanim pravilima pojedinih znanstvenih zajednica (usp Kuhn: 2013).

prvenstveno kao simboličkog bića koje zbog nemogućnosti spoznaje *stvari po sebi* nadomješta (ne)jasnoću spoznaje simboličkim formama znanja; Plessnerova zamisao prema kojoj se čovjek *ekscentrično pozicionira* u svijetu, a pritom je upućen na proizvodnju uvjeta svoje egzistencije istovremeno bivajući *pri* i *izvan* sebe; te u konačnici Schelerovo razumijevanje čovjekova položaja u kozmosu prema kojem se čovjek razlikuje od sve ostale prirode jer kao duhovno biće nadilazi prostorno-vremenske odredbe i u svijetu otkriva *osobnu čudesnost* i kontigentnost svijeta, ključne su pretpostavke sukladno kojima je Blumenberg nastojao promišljati izvorne antropološke odredbe čovjekova egzistiranja.

Polazište Blumenbergove antropologije sadržano je u sljedećem pitanju: Što smo uopće tijekom povijesti zapadnoeuropske znanstvene i filozofske misli htjeli (sa)znati (v. Blumenberg 2014b: 482)? Sokratovo *osviješteno neznanje* kao da postaje trajnim misaonim imperativom i obilježjem čiju zagonetku nismo u stanju ni danas zadovoljavajuće razriješiti.

Nalazimo brojne odgovore na pitanje što je čovjek. Od tribalističkih pokušaja razumijevanja odnosa čovjeka i prirode pa sve do suvremenoga znanstvenog, tehnološkog, političkog, biološkog ili globalizacijskog promišljanja čovjekova mjesta u svijetu, niti jedan odgovor ne obuhvaća svu širinu kompleksnosti postavljenog pitanja. Čovjek gradi sustave i iznalazi rješenja, ali u osnovi ostaje samome sebi tajnovit. Nepremostivi jaz između onoga što želimo (sa)znati i onoga što nam je moguće spoznati antropološki je filozofski izazov *par excellence*.

Što se krije iza takvog pitanja i u čemu leži njegova paradoksalnost? Znanstveno razrađena metodologija gubi iz vida srž upitanog te kao takva zahvaća tek određene aspekte pitanog. Udaljavanjem od srži upitanog i sam odgovor biva parcijalan. Nemogućnost jednoznačnog odgovora ukazuje nam na ambivalenciju *iskustva življenja*. Čovjek je fragmentiran, a dotična fragmentarnost egzistencije onemogućava ga u doživljaju života kao cjeline. Stoga je čovjek u stalnom nastojanju da sebe, svoj život, smisao, istinu, razloge i brojne druge neizostavne sastavnice svoje duhovnosti i umnosti uvijek i iznova neprestano tumači. Čovjek je za Blumenberga biće koje potrebuje *samotumačenje*; razlog za življenjem koji ne pronalazi u neposrednoj objektivnoj danosti pojava. Svaki oblik (znanstveno) kodificiranog metodološkog postupka već je unaprijed zarobljen u granicama svoje iskazne moći. Razumjeti čovjeka znači *pokazati* čovjeka; razotkriti ga u svim njegovim simboličkim, društvenim, svakodnevnim, transcendentalnim, znanstvenim ili filozofskim oblicima povijesnog iskustva življenja. U tom

smislu metodologija postaje *antropološkom arheologijom*[5], tj. čovjeka je nemoguće *apriori* razumjeti neovisno o njegovim ostvarenjima. Blumenberg ostaje neraskidivo vjeran fenomenološkoj metodi propitivanja samorazumljivosti *životnog svijeta*. Ipak, za razliku od Husserla, koji je postupkom redukcije pokušao iznaći i utemeljiti svijest kao temeljno oruđe intencionalnosti, Blumenberg koncept životnog svijeta i svijesti kao takve promatra na način arkadijskih, regulativnih ideja koje niti su izvor iskustva življenja, niti cilj filozofskog promišljanja.

Različita određenja čovjeka kao bića koje se smije, plaši, dosađuje, posjeduje um, osjeća slobodnim, uspravno hoda, koristi tehnička umijeća, pomagala i sl. hvalevrijedni su, ali nedovoljni pokušaji kompenzacije paradoksalnosti iskustva življenja. Da bismo ispravno razumjeli čovjekovu narav i bit, potrebno je dešifrirati njegovu *genezu,* a ona je neraskidiva od ključnog antropološkog pitanja *što je čovjek*. Kako bi izašao iz začaranog kruga dinamike pitanja-odgovora, Blumenberg odustaje od metodologije te nastoji tumačiti. Metaforologija interpretira povijesne mehanizme čovjekova *sebetumačenja*, nastojeći im pronaći uzroke i povijesno ih rasvijetliti kao svjedočanstva. Stoga se izvorno antropološko pitanje *što je čovjek* preobražava u novo (spoznajno skromnije, ali sadržajno bogatije) pitanje: *Pod kojim uvjetima je čovjeku uopće moguće biti čovjekom?*

Epistemološka ambicija Blumenbergova filozofiranja je nadasve naglašeno *skromna,* ali je njezin sadržaj tim više veleban. Odustavši uopće od pokušaja da filozofski *objektivno* odredi čovjekovu narav, on se okreće hermeneutičkom tumačenju povijesnih i semantičkih transformacija *odgovora* na navedeno pitanje. Blumenberg je svjestan težine filozofskog zanata i bavljenja filozofijom nakon Hegelova proglašenja *kraja filozofije*, Nietzscheova nihilističkog *ubojstva Boga* ili Heideggerova *dovršetka metafizike*. Blumenbergova metaforologija stoga nastoji prizemljiti filozofsku ambiciju i otvoriti joj nove vidike promišljanja vlastitog naslijeđa. Aristotelova metafizika, stoička suzdržanost, skolastička odmjerenost, Descartesova sumnjičavost, Kantov kriticizam, Hegelova panlogičnost, pozitivistička ambicioznost, Wittgensteinova neponovljiva originalnost te Heideggerova umješnost i mudrost, nisu vrijedni

[5] Dirk Mende koristi pojam *arheologije mišljenja* u svom doktorskom radu na TU u Dresdenu. Mende promišlja genezu mišljenja i odnosa metafizike i metafore na primjerima Schellinga, Heideggera, Derride i Blumenberga. Suvremeno tehničko i znanstveno promišljanje svijeta vođeno je metaforičkim predodžbama koje nisu na prvi pogled jasno i jednostavno uočljive. Stoga je potrebno razviti meta*forološku arheologiju* kako bi se istražio i rasvijetlio utjecaj metafora na povijest razvoja mišljenja (usp. Mende 2013).

promišljanja s obzirom na istinitost ili neistinitost iznesenih tvrdnji, nego kao svjedočanstva *humanog samopotvrđivanja* čovjeka naspram svijeta u kojem živi. Metaforologija ne razrađuje metodološke instrumente prepoznavanja, klasifikacije i analize metafora, nego se bavi uvjetima i načinima njihova nastanka te povijesnim mijenama značenja tijekom recepcije izvornog metaforičkog sadržaja. U tom je smislu metaforologija zapravo metodologija bez striktno zacrtanih metodoloških pravilnosti, tj. filozofija u potrazi za iskonskom i sveprisutnom ljudskosti.

1.1.6. HUMANO SAMOPOTVRĐIVANJE

Prethodno smo već naglasili da je *otvorenost* temeljno obilježje Blumenbergova filozofiranja. Tome u prilog govori i činjenica da je njegova antropološka misao tek posthumno pronašla put do čitatelja. Iako objavljena naknadno, misaona podloga Blumenbergove antropologije prožima njegovo cjelokupno filozofiranje te smo u mogućnosti iščitavati brojne filozofske i antropološke postulate na primjerima djela objavljenih za života, a naknadni sažeti oblik ugledat će svjetlo dana objavom manuskripta pod nazivom *Beschreibung des Menschen* (usp. Blumenberg 2014b).

Blumenbergova antropologija polazi od iskustva *kontingencije* i *vidljivosti*, tj. temeljnih odlika čovjekova postojanja koji u sebi uključuju egzistencijalni rizik, potrebu za prevencijom i distanciranjem, potrebu za utjehom i osjećaj neutješnosti te svijest o vlastitoj tjelesnosti i doživljaj stvarnosti posredstvom tijela.

Čovjek je *riskantno* živo biće koje može živjeti, a da je pritom istovremeno nesretno, tj. prijeti mu opasnost da promaši smisao života i svoje *prirodno* određenje. Svojevrsni egzistencijalni rizik proizlazi iz neodređenosti i višeznačnosti njegove naravi. Čovjek nije gotovo, biološki determinirano završeno biće, on živi *usprkos* svim okolnostima i uvjetima življenja. Njegova je narav u osnovi kontradiktorna. Pitanje sreće nije utemeljeno u biološkoj strukturi, ono proizlazi iz misaone i emocionalne potrebe za smislom i razlogom življenja. Osim što je prirodno biće, čovjek je ujedno i biće kulture. Kultura je instrument prilagodbe na uvjete života i okolnosti življenja. Djelovanjem preko kulturoloških formi čovjek izlazi iz područja okoline i ulazi u novo područje života. Kultura je neraskidivo povezana s racionalnošću, ona okolinu preobražava u *horizont* prilagođavajući uvjete života očekivanjima, slutnjama, strahovima i nadanjima. Horizont je obilježen značenjem koje ne pronalazimo u fizikalno i biološki jednoznačno determiniranoj okolini. Čovjekova umnost, snalažljivost i inovativnost preobražavaju nepovoljne i prijeteće odlike okoliša i okoline u semantički složene oblike *humanog samopotvrđivanja*, tj. čovjekovu potrebu da se potvrdi snagom djelovanja naspram svega ostalog što ga okružuje i pronađe svoje mjesto u svijetu. Okolinu pak nije moguće jednostavno *isključiti* i u potpunosti oblikovati i preoblikovati prema željenoj mjeri. Ona je trajna prisutnost i sastavni dio čovjekova *samorazumijevanja*. Kultura nije artificijelno stanje življenja, nego tek sredstvo prilagodbe koje u sebi sadržava i objektivnu danost prirodnog

određenja, ali i odlike kulturoloških preinaka prvobitnih uvjeta života. Nadalje, kultura nije završni stadij nekog određenog razvoja, ona je *sveprisutna aktualnost*. Kao što smo već prethodno napomenuli, čovjeka je moguće razumjeti jedino razumijevajući njegovu genezu, odnosno povijest odnosa čovjeka i svijeta.

Prvotni iskorak u smjeru kulture Blumenberg vidi u davnoj promjeni *biotopa*. Prelaskom iz neposredne gustoće prašume u otvorenost stepskog krajolika čovjek je bio primoran iznova definirati svoj odnos prema svijetu. Neovisno o razlozima tog prelaska, kao što su moguće suša, pronalazak hrane, pronalazak povoljnijeg utočišta, uzdizanje na dvije noge ili pak radoznalost, čovjekov se odnos prema okolini u bitnome promijenio. Gustoća prašume, zbijenost stabala i sjenovitost skrovišta osiguravali su čovjeka od nepovoljnih utjecaja okoline i ponudili mu svojevrsnu zaštitu u vidu skrivenosti. Tome nasuprot, otvorenost stepskih polja pojačala je njegovu izloženost ostaloj prirodi. Ključni element te izloženosti Blumenberg vidi u povećanoj *vidljivosti* koja će kasnije rezultirati horizontom. Čovjek je u danom trenutku proširio svoje vidike, bio u mogućnosti uočavati udaljene pojave i predmete te u konačnici pravovremeno predvidjeti moguće opasnosti. Međutim, imati *bolji pogled* ujedno znači i biti lakše uočljiv. Izlaskom iz zatvorenosti prašume u stepsku otvorenost, čovjek je u bitnome postao uočljiv, a time i vizualno izloženiji svojoj okolini. Opasnost je napose poprimila nove oblike i tražila inovativne načine prilagodbe. Promjena perspektive i proširenje polja vidljivosti učinile su čovjeka izloženijim i ranjivijim. S vremenom se javlja potreba za distanciranjem, a čovjek razvija *instrumentarije domišljatosti* u svrhu prilagodbe i postaje biće *prevencije*, djelovanja unaprijed, tj. *actio per distans*.

„Jedan od odgovora na pitanje kako je čovjek uopće moguć mogao bi stoga glasiti: *putem distance*.“ (Blumenberg 2014b: 570)

Preventivno distanciranje je izvor kulture i znanosti. *Siromaštvo* prirodnih određenja organizma, biološka neodređenost i izloženost okolini uvjetovali su nove načine odnošenja prema okolini obilježene kreativnošću, snalažljivošću, istraživanjem, isprobavanjem putem pokušaja i pogreške, a doprinijeli su razvoju kulturoloških, simboličkih, umjetničkih i znanstvenih prvobitnih načina *humanog samopotvrđivanja* čovjeka naspram uvjeta života i okoline.

Kulturološke su forme stoga *funkcionalne* i *pragmatične* i kao takve dijele osnovna semantička obilježja s apsolutnim metaforama. Čovjek je čovječanstvo u malom, a trenutak zbir dugogodišnjeg, višestoljetnog i tisućljetnog procesa razvoja. *Filogeneza* i *ontogeneza* se u kulturološkom smislu prožimaju kao uvjeti mogućeg i mogućnosti novoga. Apsolutne metafore su *antropološki utemeljene*, jer smo u mogućnosti pronaći i pratiti antropološke (pred)uvjete metaforičkog predočavanja zbilje unutar filogenetskog razvoja čovjeka.

Kao što smo vidjeli, preventivno distanciranje je srž čovjekova odnosa prema stvarnosti. Potreba za distanciranjem rezultira različitim formama *kulturološkog uprizorenja* smisla života i uvjeta življenja. Prevencija pak nje biološka, ona je racionalna. Trijumf takve racionalnosti Blumenberg vidi u *pojmu* (usp. Blumenberg: 2007: 9). Pojam je posljedica umne djelatnosti, a nastaje u mišljenju kao *uprisutnjena odsutnost* predmeta mišljenja. Pojam distancira mišljenje od mišljenog te otvara nove mogućnosti semantičke preinake izvornog sadržaja. Budući da nas prostorna distanciranost udaljava od neposredne izloženosti pojavama i događajima, pojam nadomješta nastali jaz između doživljenog i mišljenja te omogućava nove načine interakcije s proživljenim.

„Pojam je nastao iz *actio per distans*, iz djelovanja usmjerenog na prostornu *i* vremensku udaljenost.“ (Blumenberg 2007: 11)

Slijedimo li Blumenbergovu argumentaciju uočit ćemo da uzroci preventivne distanciranosti proizlaze iz osjećaja straha spram neodređenog. Osjećaj straha[6] potiče na djelovanje. Prevencija ne proizlazi iz neposredne opasnosti, ona nije bijeg, nego plansko djelovanje mislećeg bića. Pojam dakle omogućava prostornu, ali i vremensku distanciranost i preobražava osjećaj straha u osjećaj sigurnosti. Stoga je za Blumenberga doživljaj sreće usko vezan za osjećaj straha, odnosno odsutnost i prevladavanje istoga. Vizualna izloženost biološki nespecificiranog bića prelazi u kulturološku skrivenost i zaštićenost.

[6] Blumenberg uočava dvojaku narav straha: strah od nečega određenog i strah od neodređenog, i označava je pojmovima *Angst* i *Furcht*. Angst je neodređeni strah, jeza bez konkretnog objekta ili pojave koja nas plaši, on je u osnovi *intencionalnost bez ispunjenja*. Za razliku od neodređenog straha, Furcht označava konkretnu bojazan, strah na osnovu prijetećeg i prisutnog. Umnost nastoji modalitete straha prevesti iz neodređenosti u određenost, pružajući sveprisutnoj i neodređenoj plašljivosti i jezivosti naličja konkretne bojazni i straha.

Teško je uopće i zamisliti kako se čovjek u *davna povijesna vremena* osjećao pred razornim naletom nepoznatog. Bljesak munje, zvuk grmljavine, podrhtavanje tla, prijeteći učinci oluje, bliski susret s grabežljivcima i sl. zasigurno su ostavljali snažan dojam na emocionalnu strukturu osobe. Izloženost prijetećim uvjetima života zahtijevala je od čovjeka inovativne načine prilagođavanja. Prvobitni vidovi preventivnog distanciranja postat će s vremenom sastavni dijelovi čovjekove osobnosti. Kultura je u tom pogledu rezultat *domestikacije prijetećeg*. Osim kulture u najširem smislu riječi, ulogu preventivnih mehanizama preuzimaju znanost, filozofija, umjetnost, religija te brojna druga ostvarenja čovjekove kreativnosti i snalažljivosti.

Ukoliko mogućnost predviđanja uvjetuje distanciranje, ona je ujedno i vrhunac prevencije. Neovisno o tome radi li se o prapovijesnim mehanizmima ili suvremenim znanstvenim postupcima sofisticiranog istraživanja, predviđanje biva trajnom odlikom čovjekova odnosa sa stvarnošću. Ono nije iracionalno, hirovito ili stihijsko, nego racionalno djelovanje obilježeno planskim promišljanjem. Izloženost i ranjivost teže kompenzaciji kakvu nije moguće pronaći u objektivnim i činjeničnim danostima empirije. Metafore, mitovi, priče, anegdote te brojne druge simboličke forme artikuliraju čovjekovu potrebu za humanim samopotvrđivanjem naspram prijeteće okoline. Stoga ne čudi ako u sklopu projekta metaforologije ne pronalazimo jasne i čvrste obrise metodološkog postupanja. Oni su suviše jednoznačni i preopćenito formulirani te gube iz vida sadržajno bogatstvo geneze. Blumenberg neprestano filozofira na razmeđu čovjekova biološkog siromaštva i organske skromnosti s jedne i antropološkog bogatstva s druge strane. Nemoguće je ponuditi jednoznačnu i objektivnu definiciju *čovječanstva*, jer je *potencijal ljudskosti* fundiran u domišljatom i zaobilaznom povijesnom samopotvrđivanju. Ako nismo u mogućnosti odgovoriti na pitanje *što je čovjek*, barem smo *sebi dužni* ukazati na uvjete pod kojima je čovjeku moguće biti čovjekom. Put prema samorazumijevanju nije izravan, nego mukotrpan, ali sadržajno bogat proces razumijevanja povijesti čovječanstva. Blumenbergova *erudicija* dakle nije izraz učenosti, već filozofskog uvjerenja.

1.1.7. CONDITIO HUMANA

Antagonizam izloženosti i vidljivosti je neizdrživ, stoga čovjek traži utočište i pronalazi ga u špiljama, prvobitnim mjestima njegova obitavanja. Sasvim prirodna potreba za zaštitom ponukat će čovjeka da potraži utočište, skloništе. U špiljama, pod okriljem sigurnosti i topline, rađa se mašta. Prijeteće i nepoznate odlike vanjskog svijeta poprimaju nove oblike čudesnog, očaravajućeg i nadasve bliskog. Čovjek je naprosto ovladao svojim strahom učinivši ga izvorom i motivom pripovijedanja. U nemogućnosti da ovlada prirodnim pojavama i uzdigne se iznad opasnosti, on kompenzira manjkavosti pomoću simboličkih formi.

„ […] fikcija i kompenzacija proizlaze iz istog izvora.“ (Blumenberg 2016: 33)

Grmljavina postaje *glas*, podrhtavanje tla *kazna*, iznenadni bljesak munje *znamen*, a pomrčina sunca *objava*. Ono nepoznato napose zadobiva poznate konture čije je obrise moguće oblikovati i preoblikovati po mjeri čovjeka. Okolina naposljetku prelazi u *svijet*: otvoreno polje (horizont) mogućnosti prepuno novih, pridodanih značenja. Metaforički potencijal mašte ukazuje na beskonačnu mogućnost semantičkih preinaka izvorno prijetećeg i nepoznatog sadržaja. Čovjek je pronašao svoje mjesto pod okriljem špilje, odnosno konačno zadobio *svijet*. Netko bi lakovjerno mogao steći dojam i pomisliti da su time *stvari* došle do kraja, ali za Blumenberga je *to* ipak tek početak.

Iako je špiljski prostor ispunjenje čovjekova sna i želje za nevidljivošću (v. Blumenberg 2016: 55), špilja ujedno uspostavlja i determinira novu dinamiku kretanja: odlazak-povratak, tj. unutra-van. Ona mu daje iskusiti nemogućnost pronalaska *trajnog boravišta* (v. Blumenberg 2016: 66); čovjek naprosto mora *van*, izaći iz špilje kako bi osigurao povoljnije i za preživljavanje nužne uvjete života unutar špilje. Blumenberg dotičnu pojavu označava terminom *dilema špilje*.

„Dilema špilje je u tome da se u špilji može živjeti, ali ne mogu pronaći sredstva potrebna za život.“ (Blumenberg 2016: 29.)

Oskudnost špiljske unutrašnjosti i potreba za zadovoljenjem osnovnih životnih potreba primorali su čovjeka na povremeni, smisleni i planski izlazak iz špiljskog prostora. Svaki pak

izlazak uključuje i mogućnost povratka, ali i ostanka onih koji špilju ne namjeravaju napustiti. Blumenberg prihvaća Nietzscheovu *polarizaciju ljudskog roda* na jake i slabe te upravo *na tom mjestu* uočava klicu prvobitnog organiziranja, podjele rada i društvenih zadaća. Oni jaki i odvažni izlaze iz špiljskog prostora, a oni slabi bivaju čuvarima domesticirane sigurnosti.

„Pričati priče, bez osobne prisutnosti, postao je privilegij slabih." (Blumenberg 2016: 30.)

Metaforička polarizacija kretanja strukturira doživljaj stvarnosti. Ambivalencija perspektive ukazuje na polarizaciju izloženosti – zaštićenosti, tj. vidljivosti – skrivenosti kao na egzistencijalne polaritete života. Čovjek doživljava suprotnosti kao obilježja, obilježja svog života i odlike stvarnosti s kojima mora vješto i inovativno izaći na kraj te savladati njihove proturječnosti. Prvobitna vidljivost i izloženost na području otvorenosti stepskih polja zadobili su unutar špiljskog prostora društvene oblike, a time ujedno postali metaforički potencijali za razumijevanje društvenih odnosa, čovjekove naravi i prirode.

Već na primjeru paleolitskog dizajna tijekom prapovijesti uočavamo kako je prvotna potreba za odgovarajućim skloništem ujedno vođena čovjekovom potrebom za suptilnijim oblicima privatnosti i razumijevanjem značenja prostornog planiranja i oblikovanja. Oslikane prostorije, poput onih u *špilji Chauvet,* nastale oko 28 000 godina pr. Kr., smještene su i skrivene duboko u zemlji te odijeljene od prostora u kojem se svakodnevno obitavalo. Dotične prostorije služile su vjerojatno kao svetišta (v. Abercrombie i Whiton 2016: 2) ili mjesta ritualnog slavlja te ukazuju na već ranu čovjekovu potrebu za nadilaženjem isključivo funkcionalnog oblikovanja u smjeru kreativnog i stvaralačkog promišljanja prostornog uređenja. Time je oblikovani prostor poprimio složeno značenje, a jezik arhitekture artikulirao smisao oblikovanog. Oslikane prostorije namijenjene svetkovanju odijeljene su i estetski prenamijenjene. Nadalje, *slikari* starog kamenog doba poznavali su *slikarsku perspektivu*. Likovni prikaz nije puki odraz dojma, nego smisleno oblikovanje i prikazivanje stvarnosti unutar umjetno oblikovanog obitavališta. Vještina prikazivanja nije dokumentaristička, nego smislena i ispunjena značenjem.

Oslikavanje špilja u kamenom dobu možemo pratiti na primjeru dvaju ključnih motiva: *prikazivanje životinja* koje je čovjek lovio i koristio u prehrambene svrhe te *otiskivanje ljudskih dlanova* kao izraz svjedočanstva o identitetu. Potreba za ostavljanjem traga, bilježenjem vlastitog postojanja, simboličko i ritualno prikazivanjem lova, poznavanje perspektive, izrada

amajlija za plodnost, korištenje geometrijskih oblika te unutarnja klasifikacija prostora prema namjeri ukazuju na već ranu čovjekovu sklonost složenim oblicima graditeljstva i prostornog uređenja. Neovisno o tome koliko intervencija u okolinu bila neznatna ili površna, ona je uvijek stvaralačka, a time ujedno posjeduje *značenje*. Arhitektonsko značenje odražava svojevrsnu sinergiju čovjeka, prostora i okoline.

Iako mu je nudila potrebnu zaštićenost i sigurnost, oskudna opremljenost špiljskog prostora nije dovoljna za život. Čovjek je primoran izlaziti van kako bi osigurao uvjete života unutar špiljskog prostora. Oni odvažni postaju lovci i tragači, a oni suzdržani čuvari ognjišta i kućepazitelji. Snažni dojmovi *izvanšpiljskog prostora* potiču na pripovijedanje. Distancirajući se od vanjskog svijeta čovjek ipak ne uživa tu privilegiju da u potpunosti *isključi* svoju upućenost na okolinu. Potreba za pronalaskom hrane, ogrijeva i drugih životnih potrepština ponukat će čovjeka na ponovni izlazak iz špilje. *Conditio humana* je ambivalentan okvir unutar kojeg se kretanje, tj. izlazak i ulazak metaforički strukturiraju kao odlazak i povratak. Stoga je čovjek još od davnina naučen na rastanke, ali i ponovne sastanke. Metaforizacija prostornog kretanja uspostavit će sasvim nove načine promišljanja života. Strepnja pri odlasku i radost povratka više nisu objektivne danosti i činjenične manifestacije okoline, one postaju elementarna obilježja isključivo čovjeku svojstvena načina humanog samopotvrđivanja naspram okoline.

Time je, već od prapovijesnih vremena, geneza čovjeka vođena metaforičkim prijenosom značenja, pripovijedanjem, mitološkim prikazom zbilje, pridodanim značenjem te općenito sklonošću ka simboličkom uprizorenju strahova, nadanja, slutnji ili očekivanja. Blumenbergovo razumijevanje prapovijesnog razvoja nije znanstveno, nego filozofsko. Ono ne pokušava metodološki, sociološki, povijesno ili strogo antropološki istražiti činjenice i ponuditi dokaze temeljem fosilnih ili drugih nalazišta. Ono je filozofski *tipizirano*, svedeno na bit, tj. na srž geneze. Iako ne proturječi općeprihvaćenim znanstvenim stavovima, Blumenbergovo razumijevanje geneze čovjeka nema namjeru iznositi činjenice i dokaze, nego nastoji čovjekovu prirodu izložiti u svjetlu njenih simboličkih i metaforičkih ostvarenja.

1.1.8. ISPLOVLJAVANJE I BRODOLOM

Na licu mome i stini lanterne

iste je bore urizalo more.

Toma Bebić

Čovjek je kopneno biće i većinu svojih aktivnosti veže za tlo, o čemu svjedoči i učestalo metaforičko strukturiranje sigurnosti i kontrole metaforičkim iskazom *imati čvrsto tlo pod nogama*. Čvrsto tlo predstavlja mogućnost kretanja, orijentiranja, djelovanja, stjecanja dobara te općenito obilježava način i dinamiku kretanja ljudskih bića. Ipak, u onome *darovanom* sadržana je i nit *izgubljenog, uskraćenog*. Čovjek je biće kopna i kao takav primoran na uvjete života kakvi vladaju na tlu. Nemogućnost primjerice letenja ostat će trajni neispunjeni san tek naknadno kompenziran tehničkim i tehnološkim napretkom aeronautičke struke.

Živjeti na kopnu znači posjedovati perspektivu svojstvenu kopnenom biću. Brežuljci, sjene, drveća, visoravni, nizine, planinski lanci, močvarne doline, nagibi i usponi, provalije te brojne druge odlike krajolika formiraju perspektivu vizualnog identiteta krajobraza. Kopno je morfološki raznoliko, a time ujedno višestruko diferencirano. Perspektiva smješta objekte, pojave i događaje u *određeni* krajolik i čini od empirijskih obilježja okoliša krajolik ispunjen značenjem. Jednom kad smo zadobili i stekli perspektivu obilježenu značenjem, ona više nije puki krajolik, nego *horizont*. Horizont je stoga obilježje krajolika koji u sebi krije mogućnost preinake izvornih obilježja u smjeru novih značenja omogućavajući metaforizaciju oblika i pojava, a time ujedno krajolik preobražava u pozornicu, svijet primjeren i blizak umnom biću. Brežuljak postaje usponom, ali ujedno ukazuje na mogućnosti savladavanja prepreka uz uloženi trud i napor. Planinski lanci svjedoče o nepreglednosti, a provalije ukazuju na opasnosti. Ležati u sjeni stabla više nije empirijska činjenica, nego intimni doživljaj simbioze ispunjen značenjem. Čovjek razvija *familijaran* odnos s okolinom, ali ne tako da prihvaća uvjete života i obilježja krajolika kao objektivne danosti s kojima se treba i mora (po)miriti, nego, svjestan svoje snage i slabosti, izravno se upušta u stvaralačku interakciju s prirodom. Obilježja koja zatiče i značenjske transformacije putem kojih djeluje i oblikuje postat će trajno obilježje i naslijeđe njegova mišljenja.

Sposobnost mišljenja ukazuje na aktivnu prisutnost čovjeka u prirodi. Mišljenje nije isključivo sposobnost apstrahiranja i propozicijskog zaključivanja, ono je ujedno instrument prilagodbe i mehanizam djelovanja. Čovjek kao kopneno biće može istovremeno propitivati granice mogućeg iskustva te nadići tlom uvjetovanu perspektivu u smjeru proširenja horizonta. Time ljudska znatiželja i odvažnost napuštaju horizont ograničenih mogućnosti i otvaraju se ususret novim nepreglednim prostranstvima. Čovjek postaje *morsko biće* i isplovljava. Isplovljavanje je proširenje horizonta, a budući da je horizont, za razliku od krajolika, obilježen značenjem jednako tako i isplovljavanje biva obilježeno metaforičkim, mitološkim, pripovjednim i inovativnim preinakama semantičkih obilježja nautike. Proširujući kopnenu perspektivu, kao dotadašnji jedini i isključivi podij kretanja, čovjek iz srži mijenja svoj odnos prema svijetu i prirodi. Nepregledne mogućnosti povezivanja i otkrivanja novih lokaliteta, stjecanje dobara i boravak na morskoj pučini pretočit će se u metaforičko bogatstvo jezika i mišljenja.

Semantičko obilježje *nautičke metafore* određuju dvije značenjske komponente: more kao prirodno ograničenje ljudske djelatnosti na kopnu te more kao demonizirana beskonačnost i neodređenost prirode (usp. Blumenberg 2014e: 10). Suprotstavljanjem ovih dviju odredaba, tj. ograničenog i neograničenog, određenog i neodredivog te zakonitosti naspram prekoračenja granice, formiraju se metaforički antipodi. Isplovljavanje ukazuje na odvažnost i smjelost, a usidrenost na potrebu za distanciranjem pod okriljem mirne luke. Blumenberg znakovito napominje da je brodolom legitimna posljedica isplovljavanja (v. Blumenberg 2014e: 13). Legitimnost brodoloma proizlazi iz metaforičke strukture odnosa kopna i mora.

Isplovljavanje, odvažnost, boravak na otvorenom moru, udaljenost od kopna i sigurnosti luke te potrebna snalažljivost odlike su čovjekove znatiželje i potrebe za samopotvrđivanjem i istraživanjem. Ukoliko želimo more ispravno razumjeti kao metaforu života, a isplovljavanje kao čovjekov odnos prema životu, potrebno je uključiti u semantičku strukturu metafore i kopno. Nautička metafora brodoloma bila bi *neuspjela* metafora ukoliko ne bi, u vidu metaforičkog antipoda, uključivala i kopno. Tek suprotstavljajući ova dva elementa u mogućnosti smo sagledati sve aspekte dotične metafore. Isplovljavanje je prekoračenje granice dopuštenog i dozvoljenog. Ono kao takvo ne bi moglo posjedovati navedena obilježja ukoliko ne postoji područje poznatog i dopuštenog, koje pronalazimo na kopnu. Metafora isplovljavanja pruža potrebiti okvir za razumijevanjem života kao smjelog i odvažnog putovanja. Smisao

života se reflektira kroz metaforička obilježja putovanja. Antropomorfnost prirode, napominje Blumenberg (usp. Blumenberg 2014e: 28), u službi je subjekta, a metafora je projekcija života. Odvažni moreplovac je smjeli istraživač te ukoliko ne bi postojala mogućnost brodoloma i tragičnog ishoda plovidbe, metaforička struktura mora bila bi jednaka onoj na kopnu. Brodolom legitimira isplovljavanje u smislu istraživačke odvažnosti i ukazuje na kontingentnost iskustva. Tome nasuprot, sigurnost mirne luke i kopna iznjedrit će *promatrača*. Promatrač se izuzima iz vrtloga života i uživa u preventivnoj distanciranosti zaštićenog položaja. Njegova satisfakcija nije posljedica divljenja moreplovcu, nego uživanja i užitka vlastite sigurnosti i nedodirljivosti. Život se stoga razumije iz njegovih suprotnosti.

Etimološko značenje grčke riječi *θεωρία* ukazuje na povezanost znanstveno-teorijskog promišljanja s gledanjem i promatranjem. Čovjek se znanstvenim proučavanjem zbilje distancira, izuzima iz događaja i zauzima mjesto *neutralnog* promatrača. Metodološki imperativ objektivnog rezoniranja upravo apostrofira ulogu promatrača. Promatrajući pojave i događaje znanstvenik prestaje biti izravnim sudionikom zbilje i misaono se uzdiže i izmiče. Preventivno distanciranje prirodo-znanstvenog stajališta posljedica je čovjekove potrebe za značenjem i razlogom postojanja. Stoga je i pitanje o tome *što smo htjeli saznati* za Blumenberga izrazito bitno, jer širenjem prostora prevencije zaboravljamo na obilježja distanciranosti te nam se metafore čine stvarnima, a stvarnost metaforičnom. Metafore se u jednom trenutku doslovno shvaćaju i nesvjesno pripisuju stvarnosti poput objektivnih obilježja. Njihov izvorno metaforički karakter biva pomiješan s jasnim uvidom u strukturu zbilje; ali postavlja se pitanje može li čovjek uopće drugačije, nego metaforički govoriti o pojavama koje nadilaze mogućnost *jasnog i razgovijetnog* uvida i spoznaje?! Promatrač stoga, unatoč preventivnoj distanci, nije neutralan. Funkcija preventivne distance nije u *anuliranju*, nego u zauzimanju stava prema životu, znanju i smislu.

Filozofu nije dopušteno ostati na kopnu, on mora isploviti te vjerojatno i iskusiti brodolom. Brodolom je u tom smislu *blagoslov*. Vrijednost Kantova *kriticističkog brodoloma*, iznesenog u *Kritici čistog uma*, sadržana je upravo u sposobnosti mišljenja da sebe ograniči i sebi uskrati objektivni uvid, a time ujedno temeljna pitanja ljudske egzistencije problematizira na polju etičkog, životnog. *Wittgensteinova šutnja* ukazuje nam na iskustvo pozitivističkog nasukavanja na hrid *besmislenog* propozicijskog izricanja stavova u pogledu životno presudnih tema. Ono

wittgensteinovski mistično proizlazi iz tenzije znanja i neznanja. Metafore su stoga, kao što smo već prethodno napomenuli, funkcionalne i pragmatične, jer orijentiraju mišljenje i ukazuju na čovjekov indirektan odnos prema stvarnosti. Povijest filozofije je povijest iskustva brodoloma (usp. Blumenberg 2014e: 15). Od Aristotelu pripisana odvažnog stava *Amicus Plato, sed magis amica veritas,* preko Baconova obračuna s *idolima,* Hegelova znakovitog proglašenja *kraja,* Marxova *aktivizma* naštrb promišljanju, Nietzscheova *usmrćenja* Boga pa sve do Heideggerove objave *završetka metafizike* u prilog mišljenju, povijest filozofije kao da je povijest brodolomaca. Plovidba se nastavlja, a posada užurbano nastoji umanjiti štetu, opremiti brod potrebnim, pronaći novi smjer i isploviti u još nepoznata prostranstva; jer brodolom, osim što može imati tragičan ishod, može se jednako tako i *preživjeti*. Stoga je i Blumenbergovo antropološko pitanje i poziv na promišljanje uvjeta pod kojima je *čovjek moguć* svojevrsna kritika povijesti filozofije i doslovno shvaćenih metafora.

1.1.9. AMBIVALENCIJA PERSPEKTIVE

Blumenbergova ocjena vrijednosti znanosti, kulture, filozofije te općenito mišljenja može se sažeti sljedećom rečenicom: *Pitanja ne postavljamo iz neznanja, nego poradi odgovora*.

Čovjek je biće koje želi znati, pa čak i ono što mu je (naizgled) uskraćeno. Potreba za znanjem i spoznajom nije proizašla iz radoznalosti ili čuđenja, ona je čovjeku svojstvena potreba za *razlogom postojanja* koji ne pronalazi u empirijskom okruženju. Mišljenje se pak istovremeno mora suočiti s vlastitom slabošću i ograničenošću, tj. s nedostatkom sigurnog uvida. *Ambivalencija perspektive* prelazi u antropološki uvjetovanu potrebu za značenjem. Svrhovita i složena građa prirode može se lako fizikalnim ili drugim znanstvenim pristupima istražiti i opisati, ali to nije dovoljno. Čovjek potrebuje *više*, a to više je razlog zbog kojeg postoji. Moguće nam je pronaći *dostatni razlog* za tvrdnju, stav, znanstveno istraživanje ili filozofsku teoriju, ali dostatan razlog za životom neprestano izmiče objektivnom uvidu. Stoga je i dinamika odnosa pitanja i odgovora sasvim drugačije postavljena. Ona u osnovi *prejudicira* odgovor. Ostaviti pitanje bez odgovora u osnovi bi značilo onemogućiti potrebi ispunjenje. Ali nemamo odgovor na sva moguća pitanja ili smjelije rečeno barem ne na ona bitna.

Ističući dinamiku čovjekove geneze od promjene prašumskog biotopa ususret stepskoj otvorenosti, preko prvih složenijih oblika organizacije života i podjele rada, uloga i zadaća kakvu nalazimo u špilji pa sve do prekoračenja kopnenih granica poznatog ususret odvažnom isplovljavanju prema novom, Blumenberg nastoji propitivati načine čovjekova samopotvrđivanja naspram stvarnosti. Pravednost, istina, svijet kao cjelina, duša kao ukupnost subjektivnih intencija, Bog, znamen, uzrok, posljedica, kazna, nagrada te brojne druge ključne teme čovjekova promišljanja nisu objektivne odlike zatečenog. Svijet je za čovjeka mjesto u kojem se mora potvrditi, pronaći. Preventivnim distanciranjem je već puno učinjeno, ali nedovoljno, jer *actio per distans* nije samo mehanizam preživljavanja, nego *modus vivendi* umnoga bića. Ono što ne pronalazimo u prirodi i okolini, potražit ćemo u metafori, pripovijedanju ili mitu. Fragmentarnost bića i nemogućnost da razloge svog postojanja pronađe izvan sebe zahtijevat će posebnu vrstu prilagodbe, a ona će biti vođena potrebom za značenjem. Ukoliko objektivne danosti nisu prožete semantičkim obilježjem smisla i značenja te ukoliko objektivno nismo u mogućnosti prodrijeti u smisao i razloge postojanja, isto je potrebno pomoću pripovijedanja, mita i metafore pronaći u sebi i u konačnici reflektirati na okolinu.

Metaforičnost mišljenja nije pridodana umnome biću kao doseg ili stečeni posjed uslijed kognitivnog razvoja. Metafore su neizostavni dio mišljenja. Korijene metafore ne treba tražiti u *kognitivnom*, jer su one nerazdvojive od mišljenja, nego u *antropološkom*. Misliti znači vrednovati, suditi i iskazivati svoja nadanja, strahove, potrebe ili očekivanja. Stoga će i dinamika odnosa pitanja i odgovora biti sasvim drugačije shvaćena. Pitanja postavljamo na već postojeći kontekst odgovora. Ona pitanja koja izlaze iz okvira shvatljivog bivaju izostavljena ili ovise o semantičkoj strukturi iskazne moći i vrijednosti metafore. Apsolutne metafore funkcionalno i pragmatički orijentiraju mišljenje sukladno očekivanjima, željama i mogućnostima. Misliti kroz metaforu znači misliti ljudski uključujući pritom sva kognitivna ograničenja, ali i velebnost mašte, imaginacije i osjećaja. Metafore nisu propozicijski iskazi čiju bismo istinitost logički ili znanstveno bili u stanju provjeriti. Možda bi *neko biće* s jasnijim i preciznijim uvidom u smisao i značenje objektivne danosti moglo izostaviti metafore, ali čovjeku nije dana dotična privilegija na uživanje. Njegov je svijet područje prenesenih i pridodanih značenja. Čovjek žudi za *toplinom* doma, utočištem kakvo mu je špilja, zbog oskudne opremljenosti inventara, tek djelomično ponudila. On želi istrčati van i *zagrliti stablo,* ali ne kao predmet ili biće u nizu drugih bića. Šutnja prirode suviše mu je gromoglasna. Isplovljavanjem zadovoljava istraživački poriv za novim još neotkrivenim, ali nije u mogućnosti iskusiti svijet kao cjelinu. *Tvoje su ruke nevinije od mojih* ustvrdit će Vesna Parun, a Tin Ujević u maniri Prometeja lučonoše ponuditi grabežljivcima svoju jetru, naprosto cijelu utrobu kao zalog pravednijeg svijeta ususret čovjeku. Ali u kojem smislu ruke mogu biti nevine, a utroba žrtve dostojna? Nastavimo li poetizirati, odgovora je bezbroj i svaki od njih pronaći će put do našeg *smisla za estetski lijepim*; no zaista, što sa znanstvenog ili filozofskog stajališta znače navedene misli?! One su metafore. Metaforičnost mišljenja ne umanjuje objektivnost znanja, već ga značenjski transformira.

1.1.10. MIT: *RUB SVIJETA*

Osim metafore, pronalazimo i druge načine razumijevanja stvarnosti i oblike prenesenog govorenja o bitnim obilježjima zbilje. Prije svega je tu riječ o pripovjednim tehnikama govora o onome što je iskustvu izravno empirijski nedostupno, neizrecivo i naizgled skriveno. Funkcionalnost i pragmatičnost, kao temeljna obilježja apsolutnih metafora, pretočit će se, na sebi svojstven način, i u druge forme simboličke artikulacije čovjekova odnosa spram stvarnosti. Anegdote, priče, vicevi, autobiografske intrige i detalji, legende, mitovi, tehnička umijeća te brojna druga ostvarenja ljudske inteligencije i inovativnosti ukazuju na složen, nerijetko nedovoljno razjašnjen, odnos čovjeka i svijeta.

Rad na mitu predstavlja okosnicu Blumenbergova *zrelog* filozofskog razdoblja. *Filozofova zrelost* kulminirat će u svestranom eruditskom sažimanju filozofske antropologije kraja 19. i početka 20. stoljeća, Husserlove fenomenologije i problema razumijevanja životnog svijeta te hermeneutičkog postupka tumačenja povijesnog i filozofskog naslijeđa. Blumenbergovo promišljanje mita svojevrsni je iskorak, oproštaj od teorije apsolutne metafore koji u sebi sadržava sve ključne metodološke i epistemološke dosege projekta metaforologije.

O povezanosti mita i metafore Blumenberg progovara već pri početku istraživanja odnosa mišljenja i metafore kao podstrukture mišljenja u djelu *Licht als Metapher der Wahrheit*:

„Zamisao prema kojoj je filozofski logos nadišao predfilozofski mit uvelike nam je suzila pogled na obuhvatnost filozofske terminologije; uz pojam u pravom smislu riječi […] postoji još i široko područje mitoloških transformacija, područje metaforičkih prerada, koje su se nataložile kroz raznovrsnu metaforiku.“ (Blumenberg 2014d: 139)

te nadalje u *Paradigmen zu einer Metaphorologie*:

„Povijesno promišljanje »prikrivene« prisutnosti metafore vodi nas do temeljnog pitanja o uvjetima pod kojima metafore u filozofskom jeziku posjeduju legitimitet. Najprije, metafore mogu biti *ostatci*, rudimenti na putu od *mita* ka *logosu*; […]“ (Blumenberg 2013: 14)

Rad na mitu ima zadaću odgovoriti na pitanje o *spoznajnom statusu* mita, prvobitnim razlozima nastanka mita, povijesnim transformacijama značenja mita, recepcijskim preinakama *izvornih priča* te prisutnosti mitološkog načina promišljanja u suvremenoj filozofiji i znanosti. Naivna predodžba, prema kojoj racionalnost i objektivnost *logosa* nadilaze slikovitost mita uvelike nam onemogućava uvid u važnost i aktualnost mitologema. Povijesni trenutak odvajanja mitološkog od racionalnog vremenski se datira u 6. stoljeće prije Krista, a prostorno se smješta na obalu Male Azije pod okriljem slobodoumne antičke misli starih Grka. No, predstavlja li racionalnost zaista *oslobođenje* od mitološkog načina mišljenja, tj. nadogradnju i odbacivanje mita ili je oruđe *mitološkog* prešlo u *logično* kao sastavni dio znanstveno-filozofske argumentacije?

Već smo naznačili da je osnovna karakteristika svijeta u kojem čovjek *može* živjeti *značenje*. Unošenjem značenja u svijet pojava, ono prijeteće *ništa* dovodi se do poželjne i egzistencijalno prihvatljive distance (v. Blumenberg 2014a: 125). Blumenberg znakovito napominje kako djelovanjem mita „iz svijeta nestaju nemani." (Blumenberg 2014a: 127).

Osim što se početkom 1970tih okreće novim tematskim cjelinama i proširuje područje filozofskog interesa, Blumenberg također uvodi novi termin pod nazivom *apsolutizam stvarnosti*; filozofem koji će pratiti njegovo stvaralaštvo i biti ključem za razumijevanje cjelokupne filozofske misli. Apsolutizmom stvarnosti označava se obilježje zbilje koje je zasebno i neovisno o čovjekovu djelovanju. Priroda ima svoje zakonitosti, regulacije, ritmove i obilježja koja su o čovjeku neovisna. Stvarnost nije *samorazumljiva* i ne posjeduje značenje; ona je činjenična i kontingentna. Iskustvo kontingencije uvjeta življenja stavlja čovjeka na mjesto nasuprot stvarnosti. Stvarnost je apsolutna, jer ne ukazuje na semantičko obilježje značenja, već *bezrazložno* objektivira okolnosti življenja i svojom premoći nadilazi mogućnosti čovjekova djelovanja. Blumenberg napominje da čovjek *ni iz daleka* nema pod kontrolom uvjete svog egzistiranja (v. Blumenberg 2014a: 9) te je prinuđen tumačiti nadmoć prirode razvijajući sposobnosti prevencije i preventivnog djelovanja. Stvarnost koja pak posjeduje značenje je svijet: *prostor djelovanja ispunjen smislom po mjeri čovjeka*. Svijet čini pojave bliskima i omogućava živu interakciju. Imati svijet znači živjeti na način ljudskog bića, a mit se nameće kao jedan od izvornih oblika čovjekove misaone prisutnosti u stvarnosti. Blumenberg uočava poveznicu između čovjekova doživljaja stvarnosti i metaforičkog značenja

koje pripisuje pojavama te prikladno napominje: „Apsolutizmu stvarnosti suprotstavlja se apsolutizam slika i želja.“ (Blumenberg 2014a: 14)

Temeljna funkcionalna određenja mita su sljedeća:

- imenovanje
- pričanje priča
- depotenciranje moći putem određivanja identiteta i karakternih obilježja, te
- estetiziranje i recepcija kao kasni oblici izvorne funkcije mita.

Nomen est omen govorili su Rimljani. Iz današnje perspektive samorazumljivo je da stvari, pojave ili osobe posjeduju imena. Imena su znakovi prepoznavanja i razlikovanja. Ona su neizostavni dio našeg osobnog i društvenog identiteta. Čak je i protjerivanje iz kolektivnog pamćenja, tzv. *demantio memoriae* provođeno u Rimskom Carstvu zatomljivanjem osobnog imena. Bezimenost je nešto strano, daleko i bezobličino. Uz ime vežemo identitet i sukladno tome pridodajemo karakterna obilježja ili predodžbe koje povezujemo s određenom osobom ili pojavom.

Prvotno obilježje rada na mitu je upravo *imenovanje*. Pojave i događaji nadilaze čovjekovu mogućnost razumijevanja te djeluju zastrašujuće i prijeteće. Potresi, poplave, pomrčine, urlici divljih životinja i zvijeri u mraku, grmljavine, nepreglednost mora, uzburkanost vode i zastrašujuća moć valova, munje i vjetrovi ostavljaju na čovjeka snažan dojam i djeluju zastrašujuće. Prvobitno imenovanje identificira pojave i čini ih bliskima. Ono imenovano poprima obilježja i može postati gradivnim elementom fabule. Pojave bez imena ne mogu biti protagonisti niti antagonisti svjetskog zbivanja. Ime ujedno ograničava moć, jer jednom pridodani atribut isključuje sveprisutnost i samovolju moći. Moć je pak prijeteća u svojoj neimenovanoj bezličnosti te je prvobitna identifikacija pomoću imena naglašeno funkcionalna. Nastojeći imenovati pojave, čovjek ograničava samovolju jednog prijetećeg obilježja pomoću drugog. Imenovanjem su stečeni uvjeti za nastanak fabule. Apsolutizam stvarnosti biva predmetom semantičkih transformacija unutar ispričane priče. Mit u tom smislu ne nastoji isključivo ograničiti moguće iskustvo, nego djeluje kao *rub svijeta*, područje mogućeg i poželjnog (v. Blumenberg 2014a: 145). Rad na mitu trajno je prisutan način čovjekova samopotvrđivanja nasuprot apsolutizmu stvarnosti.

Imaginacija se ne ograničava u potrebi. Priče mogu biti nesmetano pričane i ispričane prema željenom ishodu. Iako mit priču ne bilježi kronološki, Blumenberg u *sekvencijalnom pričanju* priča vidi snažno oruđe semantičke preobrazbe izvornih dojmova (v. Blumenberg 2014a: 142). Mitovi ne pričaju povijest svijeta, nego povijest čovjekova odnosa prema stvarnosti. Datirani negdje u *neodređenoj prošlosti*, oni su, kao i metafore, oslobođeni verifikacijskih kriterija provjerljivosti. Kao i metafore, mitovi nisu ni istiniti ni neistiniti, nego *antropologični*. Pričanje priča depotencira izvorno prijeteća obilježja u njihovoj moći. Duh planine bdije nad vjetrovima, voda ograničava vatru, a nakon kiše dolazi sunce.

„Čovjekovo zdvajanje prestaje tamo gdje Bog iskusi granicu svoje moći.“ (Blumenberg 2014a: 343)

Jednom ispričane priče postaju sastavni dijelovi čovjekova iskustva, ulaze u značenjski vidokrug samorazumijevanja i po potrebi dopuštaju semantičke preinake fabule. Recepcijski karakter mita ukazuje na nedovršen i stalno otvoren odnos čovjeka i stvarnosti. Mitovi, sukladno potrebi, nadograđuju i mijenjaju izvornu priču te bivaju moćnim sredstvom ponovnog promišljanja i redefiniranja čovjekova odnosa prema stvarnosti. Ono što na kraju ostaje, nakon niza značenjskih preobrazbi izvorne priče, jesu funkcionalnost i pragmatičnost. Mit se može *dovesti do kraja* (usp. Blumenberg 2014a: 674) preradom izvornog sadržaja u kontekstu novih mogućnosti pričanja unutar postojećih okvira dotičnog mitologema. Odbacujući širinu povijesnog konteksta, mit zadržava *osnovnu nit* i nastavlja živjeti kroz druge pripovjedne kontekste. Recepcija i semantička preobrazba izvornih značenja ukazuju na čovjekovu trajnu potrebu za pričama. Prijeteće odlike stvarnosti gube na moći; mitovi depotenciraju apsolutizam stvarnosti i nude čovjeku prihvatljiv oblik interakcije s okolinom. Depotencirati zastrašujuću moć prirode znači unijeti novu dinamiku odnosa pitanja i odgovora. Mit, kao i metafora, ne odgovara na *neizreciva pitanja*, nego proizvodi kontekst mogućih i poželjnih pitanja. Pragmatičnost mita se očituje u činjenici da mit uopće neće dozvoliti ona pitanja koja izlaze iz okvira mogućeg odgovora (v. Blumenberg 2014a: 219), nego strukturira *značenje neizrecivog*, pridaje mu obilježja i omogućava smislenu, jezičnu i misaonu, interakciju s neizrecivim. Funkcija mita sadržana je u tome da se uopće ne dopuste neželjena pitanja. Eliminacijom neželjenih pitanja mit pojačava čovjekov osjećaj povjerenja u svijet (usp. Blumenberg 2014a: 137).

1.1.11. ISKUSTVO METAFORE

SVIJET KAO KNJIGA

Odnos prema napisanom od davnina intrigira čovjekovu znatiželju i maštu. Apsolutna metafora *svijeta kao knjige* kulturološki je uvjetovano razumijevanje *cjeline iskustva svijeta* pomoću obilježja knjige (usp. Blumenberg 2014c: 16). Iskustvo pisanja i čitanje postaje iskustvom življenja, a ono napisano zauzima područje stvarnog (usp. Blumenberg 2014c: 17). Pisati, odnosno čitati i živjeti metaforički konvergiraju u cjelovitu i jedinstvenu sliku svijeta koja se može tumačiti, prenositi, snagom napisanog obvezati, dešifrirati, poučavati i proučavati. Napisano zadobiva status realnog, a realno je moguće iščitavati, tumačiti te nadopisati i preoblikovati. Začetak apsolutne metafore svijeta kao knjige Blumenberg vidi u religijskom, poglavito kršćanskom odnosu čovjeka i Boga iz kojeg proizlaze dvije semantički raznolike metaforičke predodžbe: knjiga života i knjiga prirode.

Knjiga života apostrofira moralnu dimenziju čovjekova djelovanja, a *knjiga prirode* epistemološko-metafizičku sliku svijeta. Obje knjige konvergiraju u jednu posredstvom Boga kao autora. Bog je metaforički predočen kao autor knjige života, a čovjek kao koautor. Uvođenjem autora u značenjsku strukturu metafore, knjiga života i prirode upućuju na dva semantička aspekta, tj. autora i sadržaj (usp. Blumenberg 2014c: 60). Autorstvo i sadržaj se u osobi Boga poistovjećuju; napisano postaje zbiljsko, a čovjekova zadaća se sastoji od razumijevanja i tumačenja napisanog. Ništa se u stvarnosti ne može dogoditi, a da nije zabilježeno. Knjigu života ispisuje osobno Bog u suautorstvu s čovjekovom moralnom zadaćom spasenja duše. Pred Bogom je čovjek *otvorena knjiga* iz koje se može iščitati dostojanstvo i vrijednost osobe. Blumenberg primjećuje (v. Blumenberg 2014c: 22) da je kršćanska misao o stvaranju ex nihilo izravno povezana s imperativnim oblicima Božjeg jezika. Bog govoreći ujedno stvara. Naknadna intervencija čovjeka pri imenovanju životinja upućuje na čovjekovo suautorstvo. Knjigu života čovjek pak ispisuje svojim djelima, a Bog bilježi. Knjiga života i knjiga prirode su nerazdvojiva svjedočanstva savezništva. Nastanak svijeta je misaoni proces primjeren tumačenju i čitanju. U knjizi života zabilježena su sva djela i nedjela ovoga svijeta, a knjiga prirode govori o Bogu kao stvoritelju. Iz knjige prirode moguće je iščitati i (približno) razumjeti svrhu stvorenoga. Sve upućuje na Boga analogijskom sličnošću

napisano-autor, stvoreno-Stvoritelj. Knjiga života i knjiga prirode čuvaju konzistentnost iskustva, a kao apsolutne metafore omogućavaju smislenu interakciju s napisanim. Prilikom stvaranja Bog se objavljuje čovjeku kroz govor, a potom u pisanom obliku na Sinaju uspostavljanjem *novog saveza* moralnih zapovijedi.

Novovjekovna filozofija i ideal metodološki potpomognutog znanstvenog istraživanja gledat će sumnjičavo na knjigu života, ali će vješto prilagoditi svoje istraživačke napore i nastojanja apsolutnoj metafori knjige prirode. Prirodom treba zavladati, a da bi zadobili moć nad prirodom potrebno je istu prethodno istražiti. Novovjekovna recepcija metafore knjige prirode u prirodnim zakonima i matematičkim apstrakcijama vidi jezik Boga (usp. Blumenberg 2014c: 72). Knjiga prirode se suprotstavlja autoritetima knjiga antičkih mislilaca i kao apsolutna metafora omogućava nesmetano i nadasve metodološki novo iskustvo istraživanja. Knjiga prirode promijenit će izvorno moralnu funkciju bilježenja grijeha i dobrih djela te u maniri *empirizma* poprimiti obilježja *praznog lista papira* po kojem iskustvo upisuje i ostavlja svoj trag.

Zanimljivu recepcijsku preinaku doživljava knjiga života i prirode u vremenu prosvjetiteljstva. Vođeni idejom snage razuma prosvjetitelji nastoje poznato znanje enciklopedijski sažeti u jednu knjigu iz koje će se naknadnim čitanjem steći dovoljno snažno oruđe potrebno za tumačenje zbilje. Knjiga života po prvi put postaje doslovno shvaćena metafora. Antimetafizički stav većine prosvjetitelja iznjedrit će novog autora: povijest. Povjerenje u napredak, izum tiskarskog stroja i opismenjavanje stanovništva preobrazit će izvorni religijski aspekt knjige života i prirode u prosvjetiteljski ideal enciklopedijske učenosti i znanja. Ono znano može biti zapisano, a ono zapisano izvorom znanja i pokretačem djelovanja.

Nadalje, apsolutna metafora svijeta kao knjige ostavit će dubok trag na *utemeljitelja* psihoanalize. Freudov interes je prije svega usmjeren razumijevanju odnosa svjesnog, podsvjesnog i nesvjesnog kao kriterija oblikovanja osobnosti. Podsvjesno potrebuje *tumačenje*. Potisnuti snažni dojmovi sublimiraju se u obliku šifri koje s vremenom izlaze na površinu i zahtijevaju tumačenje. Zapisi iz nesvjesnog dijela osobnosti prelaze u podsvjesno, ali ne kao jasno definirana značenja, nego u vidu šifri. Cjelokupno Freudovo *Tumačenje snova* nastoji razraditi metodologiju dešifriranja skrivenog značenja; stoga ni ne čudi ako je *cenzura* jedan od temeljnih mehanizama sublimacije. Čovjekova osobnost postaje knjigom pisanom tajnim

jezikom cenzure, sublimacije i ostalih mehanizama potiskivanja i transformacije dojmova. Posao analitičara je analitičke i lektorske naravi. Uopće, postupak psihoanalize oslanja se u potpunosti na moć jezika. Odustavši od hipnotičkih tehnika, Freud uvodi metodu slobodnih jezičnih asocijacija koje analitičar u postupku psihoanalize vješto spaja, tumači i završno prezentira kao priču sa svim potrebnim obilježjima smislene fabule: protagonistima, antagonistima, zapletima, detaljima, cenzuriranim i šifriranim značenjima. Asocijativna šifriranost i zamućenost postaje kronološki strukturiran proces formiranja osobnosti. *Knjiga neuroze* može se iščitati tek nakon što je ispisana.

U suvremenom dobu apsolutna metafora knjige doživjet će procvat na području razumijevanja građe i strukture DNK. Genetski zapisi su šifre iz kojih treba iščitati značenje. Kako bismo uopće mogli razumjeti složenu genetsku strukturu potrebno je naučiti i ovladati jezikom gena. Od istraživanja genetskog koda znanost očekuje velika dostignuća, unaprjeđenje kvalitete života te odgovore na bitna životna pitanja. Nesumnjivo je tomu tako, ali istovremeno trebamo imati na umu da je cjelokupni istraživački rad vođen apsolutnom metaforom i svim prednostima, ali i ograničenjima koje metaforičnost mišljenja sadrži.

METAFOROLOŠKE PARADIGME

Metafore ne moraju nužno biti *eksplikativni jezični izrazi*, tj. ne trebaju uvijek doći do jezičnog izraza, ali mogu biti u podlozi kao metaforičke vodilje iz čijeg semantičkog sklopa se može iščitati prisutnost metafore. One stoga nisu uvijek jasno uočljive. Njihova prisutnost u jeziku može biti isključivo *implikativna*. Apsolutne metafore strukturiraju širi kontekst značenja unutar kojeg se znanje može *smjestiti*, a da izravno ne upućuju na ovisnost o metaforičkom predočavanju. Upravo je zadaća *metaforologije* razumjeti i ispravno izložiti paradigmatska obilježja apsolutnih metafora. Implikativna prisutnost metaforičke paradigme omogućava da govorimo o fenomenima zbilje o kojima prirodoznanstvenim jezikom empirijske provjerljivosti nije moguće govoriti, a da istovremeno metaforička struktura izrečenog ostane u *drugom planu*. Apsolutne metafore nisu *nametljive*. *Paradigmatska diskrecija* metaforu čini izrazito ekonomičnim oruđem spoznaje. Navedeno je moguće uočiti na primjeru Blumenbergova promišljanja metaforičke predodžbe istine. Prije svega, važno je uočiti kako pod istinom ne treba zamišljati neko objektivno stanje cjelokupne zbilje, nego čovjekov odnos prema ukupnosti svega postojećeg. Postavlja se pitanje, može li čovjek uopće podnijeti istinu i kakav

je njegov odnos prema istini; usrećuje li ga istina ili pak regulativno usmjeruje njegovo djelovanje i spoznavanje (usp. Blumenberg 2013: 75).

Tri su osnovne metaforički uvjetovane predodžbe istine na temelju kojih je moguće pokazati *implikativnu* prisutnost metafore kao paradigme:

- metaforičko predočavanje istine kao procesa *razotkrivanja*,
- novovjekovni koncept istraživačke znatiželje prisutan u krilatici *znanje je moć*, te
- istina kao *svjetlo*.

„*Car je gol*" uzviknulo je dijete i iluzornost novog carevog ruha je razotkrivena. Prekrivena strahovima, bojazni i nepovjerenjem u ispravnost vlastitog uvida, istina se odjenula u strahopoštovanje općeprihvaćene laži i neopterećenom spontanošću dječje iskrenosti izašla na vidjelo. *Metaforički* promatrano dolazak do istine je spoznajno otkrivanje i razotkrivanje nataloženih i pridodanih krivih predodžaba i uvjerenja. Zaodjenuta u laž istina se udaljava od čovjeka te ju je potrebno iznova otkriti. Metaforička predodžba iznošenja istine na vidjelo i dolaska do istine kao procesa razotkrivanja obilježit će zapadnoeuropsko razumijevanje čovjekova odnosa spram stvarnosti. Zanimljiv prilog navedenom pružit će nam J.J. Rousseauovo autobiografsko ispovijedanje vlastitog života.

„Želim svojim bližnjima potpuno istinito prikazati jednog čovjeka, a taj ću čovjek biti ja." (Rousseau 1999: 11.)

Rousseau istinu promatra u duhu prosvjetiteljstva kao *društvenu konstrukciju*. Društveni poredak, stupanj učenosti i obrazovanja, imovinski status te nadasve društveni ugled determiniraju čovjekovo poimanje istine i time ga ujedno udaljavaju od istinskog doživljaja i razumijevanja njegove naravi. Istina je prekrivena i vođena taštinom i željom za vlastitim probitkom. Povratak *dobrom divljaku*, tj. prirodnoj neopterećenosti čovjeka suprotno postojećim društvenim i civilizacijskim maskama, razotkrit će osobu u punini njezine ljudskosti i vrijednosti.

„U narodu, gdje velike strasti progovaraju samo od vremena do vremena, prirodni osjećaji probijaju češće. U višim su staležima oni sasvim potisnuti, a pod maskom osjećaja progovara uvijek samo korist ili taština.“ (Rousseau 1999: 171)

Iskrenost, a dakako i laž, impliciraju stupnjevitost istine te hijerarhijski razrađuju stupnjeve razotkrivanja. Istina je nerazdvojiva od neistine kao što postupak otkrivanja, semantički gledano, nije moguć bez skrivanja. Međusobna upućenost istine na laž i *vice versa* ukazuje na čovjekov odnos prema istini kao na zahtjevan proces rada na razotkrivanju.

„Tako se, eto, i onda kad se nađemo pred istinom, moramo osloniti na varave temelje!“ (Rousseau 1999: 177.)

Nadalje, čovjekov odnos prema istini je za Rousseaua *kategorički imperativan*. Istina obvezuje čovjeka.

„U neobičnu, u jedinstvenu položaju u kojem se nalazim, ne smijem ni prema kome imati takvih obveza kakve moram imati prema istini.“ (Rousseau 1999: 456)

Istina obvezuje snagom autentičnosti i izvornosti. Društvena preobrazba istine može biti *korisna laž* te doprinijeti društvenom probitku pojedinca, ali istovremeno skriva i porobljava osobnost. Rousseau nastoji *pronaći* čovjeka razotkrivanjem istini neprirodnih, dodanih nakupina. *Maskiranje*, odijevanje, feudalno i staleško rangiranje dostojanstva, naslijeđeni običaji i formalni obrasci društvenog ophođenja odjenut će istinu u laž. Metafora *gole istine* poslužit će Rousseau kao semantički okvir za kritiku neautentičnog civilizacijskog napretka.

„Tako su mi bili dodijali saloni, vodoskoci, umjetni šumarci, cvjetnjaci, a osobito ljudi koji su se svim tim hvalili, tako sam već bio sit vezenih tkanina, *clavecina*, kartanja, ručnih radova, glupih šala, bljutavih prenemaganja, sitnih naklapanja i velikih večera, da bih, kad bi mi pogled pao na običan, jadan trnoviti grm, na živicu, štagalj ili livadu, kad bih, prolazeći kojim zaselkom, osjetio miris omleta s krbuljicom, kad bih izdaleka začuo jednolično seosko pjevanje pastirica, poslao k vragu i rumenilo za lice, i ženski nakit, i ambru, a žaleći za ručkom kakav bi mi priredila seljanka, a i za domaćim vinom, dobio bih želju da udarim šakom gospodina upravitelja kuhinje i gospodina nadzornika posluge koji su me tjerali da ručam u vrijeme kad

inače večeram, i da večeram u vrijeme kad inače već spavam, ali osobito gospodu lakeje, koji su očima gutali moje zalogaje i koji su mi, da ne bih umro od žeđi, umjetno vino svojih gospodara prodavali deset puta skuplje nego što bih u gostionici platio najbolje vino.“ (Rousseau 1999: 470)

Istinsku ljudsku narav moguće je pronaći razotkrivanjem nataloženih društvenih okova. Razvoj čovječanstva je proces *zaodijevanja* u kulturu. Prvotna *edenska nagost* Adama normativno metaforički implicira razotkrivanje istine u smjeru *hipotetskog* kraja povijesti (usp. Blumenberg 2013: 65). Istinska ljudska narav tek treba izaći na vidjelo.

Prosvjetiteljskoj ideji razotkrivanja društvenih predrasuda i kulturoloških zabluda prethodila je novovjekovna misao o istraživačkoj legitimnosti *induktivnog pristupa* prirodi. Promjenom paradigme čovjekova položaja u svijetu, iz geocentričnog u heliocentrični sustav, mijenja se i njegov odnos prema istini, a sukladno tome i prema stvarnosti, prirodi. Novovjekovna istraživačka znatiželja proizlazi upravo iz gubitka uporišta i središta. Nekoć uprizoreni *firmament* preobrazit će ukrašeni nebeski svod u beskrajno prostranstvo zastrašujućih razmjera. Čovjek biva malen, a njegovu važnost i značaj potrebno je iznova istraživački pronaći i otkriti. Antički ideal *snažne istine* proizašao iz sklada *logosa* i *kozmosa* čije razumijevanje treba rezultirati *eudajmonističkim zadovoljstvom* te srednjovjekovna skrb o *spasenju duše* nauštrb istraživanju prirode, nisu više samorazumljive odlike svijeta u kojem se živi. Čovjek je pomaknut iz središta zbivanja te mu je potrebno pronaći novo uporište. Stvarnost nije mjesto dano čovjeku na uživanje, nego *pozornica* na kojoj se tek treba dokazati i potvrditi. F. Baconova težnja za pronalaskom *novog oruđa* posljedica je nepovjerenja u tradicionalne *alate spoznaje*. Stvarnost je tajnovita, nepregledna i skrivena. Potrebno je *pokoravati* se prirodi na način da otkrivamo njezine zakonitosti. Novovjekovna težnja za znanjem kulminirat će u krilatici *znanje je moć*. Ovladati prirodom uočavajući njezine zakonitosti i koristeći ih u svrhu ostvarenja napretka usmjerit će novovjekovni koncept znanstvenog istraživanja. *Snaga istine,* koja je nekoć, u antičkom razumijevanju značenja *theōría*-e i uloge *theōrētikós*-a te skolastičkog razumijevanja istine kao *adaequatio rei et intellectus,* plijenila pažnju istraživača, izgubit će na važnosti u novovjekovnom metodološki razrađenom konceptu ovladavanja prirodom. Snaga istine više nije objektivna kategorija *per se* proizašla iz teleološke strukture prirode, nego moć i vještina *pristupa*. Funkcionalni aspekt apsolutne metafore premješta težište s istine na

istraživača, sa znanja na vještinu korištenja znanjem. Ovladati prirodom znači posjedovati moć nad njom i time prodrijeti u tajnovitost mehaničkih procesa i strukturu prirodnih zakonitosti.

„I tu se cjelokupna metaforika moći prirode preobražava u predodžbu sile koju čovjek mora poduzeti naspram prirode kako bi je zadobio za sebe“ (Blumenberg 2013: 38)

Čovjek, primjećuje Blumenberg (usp. Blumenberg 2013: 39), nije više u *službi prirode* kao nepristrani promatrač zbilje, njegova *τέχνη* ne proizlazi iz teorijskog promišljanja, nego iz praktičnoga istraživačkog djelovanja. *Implikativna prisutnost* metafore snažne istine postat će obilježje stečenog znanja i pragmatički usmjerit znatiželju raznovrsnim procesima istraživanja. Stoga i ne čudi ako korijene suvremenog *induktivnog* istraživačkog pristupa svojstvenog *prirodnim* znanostima treba tražiti u novovjekovnom razumijevanju odnosa čovjeka i prirode.

Nadalje, treći, i za razumijevanje projekta metaforologije vjerojatno najznačajniji, metaforički koncept istine pronalazimo u metaforičkom predočavanju istine pomoću apsolutne metafore *svjetla*. Metafora svjetla kao istine jedinstvena je i neusporediva s obzirom na svekoliku *mogućnost izricanja sudova o svijetu* te u pogledu učestalih *značenjskih preinaka i preobrazbi* unutar povijesti njene recepcije.

„Svjetlo može biti usmjerena zraka, svjetiljka i putokaz u mraku, prodiruće obesnaženje tame, ali i zaslijepljujuća punina, kao i neodređeno sveprisutna svjetlina u kojoj je sve sadržano: nevidljiva prisutnost prisutnog, nedostupna dostupnost stvari. Svjetlo i tama mogu predstavljati apsolutne metafizičke suprotnosti, koje se međusobno isključuju, a ipak ustrojavaju svijet. Ili je pak svjetlo apsolutna snaga bitka te razotkriva ništavnost mraka, koji ne može postajati ukoliko je svjetlo prisutno. Svjetlo je ono prodiruće što svojom puninom ostvaruje nenadmašivu, nepreglednu jasnoću pomoću koje ono istinito »izlazi« na vidjelo te zahtijeva neizostavni pristanak duha. Svjetlo biva onim što jest i dopušta prisutnost beskonačnog u sebi, ono je isijavanje bez gubitka. Svjetlo stvara prostor, distancu, usmjerenost, promatranje bez straha, ono je poklon koji nas ne opterećuje, osvjetljenje koje nas nenasilno osvaja.“ (Blumenberg 2014d: 140)

Blumenberg nastoji promišljati svjetlo u svim njegovim transformacijama, metaforičkim implikacijama, recepcijskim preinakama te značenjskim mogućnostima govora o neizrecivom. Svjetlo u tom smislu ima povijest i to povijest značenjskih preinaka temeljne metaforičke

strukture u pogledu našeg razumijevanja svijeta i sebe. Povijest metafore svjetla indicira određenu djelotvornu strukturu mogućeg iskustva i razumijevanja. Svjetlo je nenadmašivi primjer *apsolutne metafore* na čijim se semantičkim preinakama može iščitati razvoj ljudskog duha i mišljenja te čovjekova sklonost simboličkom i prenesenom artikuliranju temeljnih odrednica transcendentnog. Svjetlo je *sveprisutno* te omogućuje viđenje stvari i pojava, a da se pritom samo svjetlo ne iscrpljuje u transcendentnoj prozirnosti; svjetlo se očituje kroz različite stupnjeve ontološke savršenosti i ujedno spoznajno afirmira *tamu* kao svoju dualističku suprotstavljenost, ono je razlog i predmet spoznaje te kao takvo metaforički okvir ontološkog i epistemološkog predočavanja temeljnih pitanja filozofije i metafizike.

U židovsko-kršćanskoj religijskoj tradiciji razumijevanje odnosa čovjeka-svijeta-Boga pomoću metafore svjetla zauzima neizostavno i ključno mjesto. Svjetlo je inherentno činu stvaranja s kojim započinje svijet fenomena. Prema *svjedočenju* Knjige Postanka u početku je zemlja bila pusta i tamna, a Bog reče neka bude svjetlost i bi svjetlost (v. Post 1, 2-5). Stvaralačka imanentnost svjetla unosi u svijet pojava ontološki red stvari i biva njihovim uzrokom.

Osim što je svjetlost sastavni dio stvaranja ona u sebi također sadrži i moralnu dimenziju.

„I vidje Bog da je svjetlost bila dobra. Tako rastavi Bog svjetlost od tame.“ (Post 1, 4-5)

Bog stvara svijet, ali ujedno reflektira o njegovoj ontološkoj vrijednosti označivši ga (moralnim) dobrom. Svjetlost biva suprotna mraku te se kao takva očituje u svijetu fenomena u obliku Božje volje. Ona vrijednosno prožima svijet pojava unutar njihove vidljivosti i pojavnosti. Svjetlost nije puko stvaralačko oruđe pomoću kojeg Bog nastoji demijurški oblikovati stvarnost, nego inherentni čin očitovanja Božje stvaralačke volje. Svijet fenomena poprima vrijednosno dostojanstvo i zadobiva ontološki legitimitet time što Bog svjetlosnu inherentnost stvaralačkog čina označava kao moralno ispravno i dobro djelo. Bog očituje svoju stvaralačku volju vidljivom prisutnošću u svijetu fenomena, a time realnost nije *slučajna* ili *bezrazložna*, nego moralno i ontološki prožeta *Svjetlošću*.

Semantički aspekti metafore svjetla u Knjizi Postanka ukazuju na dva temeljna značenjska određenja svjetla, prisutna unutar cjelokupne metafizičke, religijske i filozofske tradicije:

- *dualnost svjetla i tame*: moralna dimenzija svjetla otvara prostor za semantičko raslojavanje njezine drugotnosti, tame. Svjetlost kao punina dobra daje nam uvid u njezinu negaciju i moralnu divergenciju;

te

- *ontičko stupnjevanje savršenstva svjetla*: punina svjetlosti razlikuje se od njene materijalizirane fizikalne manifestacije u svijetu fenomena.

Čovjek postaje dionikom božanske svjetlosti te samim time participira u *božanskom*, rasvjetljujući tamu svog života svjetlom spasenja duše.

Osim u židovskoj i kršćanskoj religijskoj tradiciji, metaforu svjetla pronalazimo i u brojnim drugim kulturama i religijama, u islamskoj predaji i Kuranu, u kineskim i budističkim učenjima, u kabalističkoj predaji, u tursko-mongolskom čudesnom bestijariju, u masonskom jeziku te u raznim gnostičkim učenjima.

Prvu iscrpniju upotrebu metafore svjetla u povijesti filozofije pronalazimo kod Parmenida u poučnom spisu *Peri physeos*. Kćeri svjetla vode Parmenida iz mraka neznanja osjetilnog svijeta u svjetlo umne spoznaje. Put spoznavanja je put napredovanja od mraka mnoštva pojava ka svjetlu istinskoga bitka. Konzistentna uporaba metafore svjetla s naglaskom na dualnost svjetla i tame omogućuje Parmenidu da prikaže spoznavanje kao svojevrsno rasvjetljavanje. Mnoštvo pojava, njihova nestalnost i promjenjivost obilježeni su mračnim neznanjem, a vidjeti pojave u svjetlu istine znači uvidjeti da je sve *Jedno*. Nebitak je metaforički prikazan kao tama, a bitak kao svjetlo. Važno je uočiti kako kod Parmenida nije riječ o metafizički suprotstavljenim principima, nego epistemološki različitim vidovima znanja i spoznavanja. Spoznavanje je uzdizanje i napredovanje od tame osjetilnog mnoštva pojava prema punini istine svjetla.

Parmenidovu slikovitu diferenciju znanja i neznanja preuzima Platon i razvija svojevrsnu metafiziku svjetla. Spoznavanje je sudjelovanje u svjetlu, jer znanje proizlazi iz sfere inteligibilnog i omogućuje *viđenje biti stvari*. Gledanje i ono vidljivo su povezani u instanci svjetla, jer vidjeti ne znači vidjeti fenomene u njihovoj pojavnosti, nego u svjetlu njihove vječne i nepromjenjive biti tj. u *svijetu ideja*. Svjetlo prenosi fenomene u sferu znanja pomoću ideje dobra. Ideja dobra je ontološka odlika savršenstva biti stvari, a svjetlo omogućuje viđenje pojava u svjetlu istine. Ne postoji ideja svjetla kao takva, svjetlo čini fenomene vidljivima kao ontološki ovisne o njihovoj vječnoj i nepromjenjivoj biti. Slično Parmenidu, Platon koristi metaforički okvir dualnosti svjetla kako bi svijet pojava označio mračnim, a svijet ideja puninom bitka i svjetla. Platonovo ontološko razlikovanje svijeta ideja i svijeta pojava rezultirat će kod Plotina *neoplatoničkim* povlačenjem svjetla svijeta iz sfere fenomena te ujedno naglašavanjem transcendentalnosti inteligibilnog svjetla naspram promjenjivosti mraka svijeta.

„Bijeg svjetla iz svijeta povlači za sobom čovjekov poriv za svjetlom. To nas dovodi neposredno do kasnoantičkog *neoplatonizma* i *gnostike*. Na tom mjestu je klasična θεωρία izgubila tlo pod nogama: bitak više nije sebeprikazivanje bivstvujućeg, on je postao *bezobličan* i *nepregledan*, ne otvara nam oči, nego ih zatvara.“ (Blumenberg 2014d: 144)

Uvođenjem naglašene ontološke razlike između izvora svjetla i osvjetljenog, neoplatonizam Boga vidi kao izvor svjetla i puninu bitka. Inteligibilni izvor svjetla iluminacijom osvjetljava stvoreno i ukazuje na stvoritelja, ali svijet pojavnosti svodi na puki odraz ili tamu. Ontološkim udaljavanjem od izvora svjetla, svijet fenomena stupnjevito biva sve mračnijim. Platonova epistemološka dualnost svjetla prelazi u ontičku metafiziku stupnjevanja savršenstva apsolutnog bića predočenog metaforom svjetla. Bog je jedini i pravi izvor svjetla, sama Svjetlost čijom iluminacijom nastaju niži oblici postojanja, stoga je spoznaja istine zapravo uviđanje ovisnosti bića o svjetlosnom izvoru i njihove upućenosti na svjetlosno savršenstvo bitka.

Za razliku od neoplatonizma, gnostička učenja izvlače oprečne posljedice iz Platonova dualnog shvaćanja epistemološke i ontološke uloge svjetla, te razumijevaju svjetlo i tamu kao metafizički suprotstavljene principe: Bog stvoritelj i Bog spasitelj su različiti. Mrak je temeljno metafizičko obilježje demijurške realnosti iz koje treba izaći i okrenuti se inteligibilnom svjetlu istine i spasenja. Neoplatonizam i gnostika na sebi svojstven način revaloriziraju temeljnu Platonovu spoznajno-teorijsku sliku napredovanja znanja od mračnog svijeta promjenjivosti i nestalnosti fenomena kao odraza vječnih i nepromjenjivih biti prema punini svjetla ideja u okrilju ideje dobra.

Zanimljivu razradu metafore svjetla na tragu neoplatonističkog učenja, a u svrhu nadilaženja gnostičkog dualizma svjetla i tame, pronalazimo kod Sv. Augustina. Izvor svjetla je Bog, a u čovjeku svijetli svjetlo spoznaje i obasjava ga iznutra. Bog je inteligibilno svjetlo (lux intelligibilis) koje obasjava dušu čovjeka kao unutarnji princip i razlog je uopće mogućnosti spoznavanja. Čovjek je svjetlom obasjan kao *lumen* i to ne posredstvom svjetla vanjskog svijeta, nego unutarnjeg osvjetljenja. Bog je čovjeku svjetlosno imanentan. Stoga je spoznavanje usmjereno osvješćivanju Božje prisutnosti u čovjeku. Spoznavanje je osvješćivanje putem sjećanja, tj. *memoriae* kao osvjedočenja unutarnjeg životnog principa. Otvarati oči u mraku svijeta, ali i zatvarati oči pred svjetlom duše ne pridonosi spoznaji Istine.

Bog kao izvor i punina svjetla rasvjetljava dušu i time prosvjetljuje čovjeka pružajući mu jasnu i istinitu sliku vanjskoga svijeta fenomena. Spoznaja istine je spoznaja Božjeg svjetla u čovjeku.

Na tragu Augustina, promišljat će princip svjetla i mistik Meister Eckhart. Punina svjetla je u Bogu kao jedinom i istinskom izvoru, a čovjek nadilazi tamu promjenjivog i konačnog svijeta fenomena tako što biva svjestan *Božanske iskre* u sebi. Svjetlost se u svojoj božanstvenosti ne očituje u *konačnosti* i *ograničenosti* svijeta fenomena, nego postaje unutarnji princip spoznavanja i djelovanja u čovjeku, u duši.

Za razliku od neoplatonističke tradicije metafizičke i spoznajno-teorijske primjene metafore svjetla kao izvora istine i života suprotstavljenog prolaznosti sjena u tami vidljivog svijeta fenomena, koji je tek puki odraz punine svjetla, prosvjetiteljstvo i romantizam metafori svjetla daju sasvim novo značenje i, na određeni način, prekidaju tradiciju platoničke dualnosti svjetla i tame te stupnjevanja savršenstva svjetla. Istina se u okviru prosvjetiteljstva za enciklopediste ne pokazuje, nego treba tek biti pokazana, iznesena na svjetlo dana. Svjetlo uma treba odagnati tamu neznanja i prosvijetliti duh. Spoznaja je ta koja donosi svjetlo, a um pojave rasvjetljava i čini ih vidljivima. Svijet prožet svjetlom uma donosi blagostanje i sreću svih.

Za romantičarski duh, kakav je primjerice Novalis, svjetlo je *ograničenje*. Svjetlo dana čini stvari vidljivima, ali i krutima, jer ih determinira posredstvom njihove *jasne* vidljivosti. Mrak i tama pak ukidaju determinaciju zadanih oblika vidljivosti i otvaraju put mašti. Ono još uvijek nepoznato u sjeni i naziranju obrisa postaje predmetom filozofske i umjetničke znatiželje.

ANEGDOTA

Vjerojatno niti jedna druga znanstvena disciplina ne obiluje tolikom količinom anegdotičnih prikaza detalja (iz) života kao što je to slučaj s filozofijom. Od drskosti Diogena iz Sinope pa sve do Nietzscheova posjeta Torinu, život filozofa plijenio je pažnju te nerijetko služio poredbi u djelu iznesenih stavova s crticama iz života. Brzopletno bismo mogli zaključiti kako se kod filozofa radi o ekstravagantnim i nesvakidašnjim *primjercima* ljudskog roda. Međutim, riječ je o *nečemu* drugome što je moguće razumjeti ispravnim shvaćanjem semantičkih i funkcionalnih obilježja anegdote. Anegdota, kao i metafora, ne proizlazi iz unutarnje diskurzivne strukture fabularne konzistentnosti, nego upućuje na nešto *drugo*. Anegdota je funkcionalno prenošenje *cjelokupnog značenja ispripovijedanog* vođeno šaljivošću i dosjetljivošću te u pravilu upućuje

na *nešto drugo* od doslovno izrečenog. Učestali tematski okvir filozofskih anegdota predstavlja odnos *mudrosti* i *života*. Doprinosi li mudrost životu ili je takva da onemogućuje i udaljava od punine života?!

Blumenberg nastoji promišljati važnost anegdote na primjeru Talesa i sluškinje iz Trakije u djelu *Das Lachen der Thrakerin*. Zagledan u zvijezde *prvi* filozof kontemplativno želi pogledom obuhvatiti noćno nebo i spotiče se o kamen te pada u bunar. Cijelu (ne)zgodu promatra mlada i zavodljiva sluškinja te ugledavši Talesa kako pada, smije se filozofovoj nesmotrenosti iskreno s određenom količinom podrugljivosti. Smijeh Tračanke praćen je čuđenjem, jer gospodar čije su znanje i mudrost usmjereni nedokučivim tajnama univerzuma istovremeno ne vidi kamen *ispred nosa* i pada. Mudrost i život suprotstavljaju se u praktičnoj manifestaciji primjene i primjenjivosti znanja. Nedohvatljivost nepreglednog nebeskog prostranstva u sebi krije opasnost od životnog pada (usp. Blumenberg 1987: 16). Nerijetko se i danas može čuti dosjetka sukladno kojoj život nije sadržan u knjigama, nego se život živi. Semantičke odrednice knjige lako se mogu poistovjetiti s onima zvijezda. Metaforičko preslikavanje ne poznaje striktno određene referentne granice ili ograničenja. Talesova anegdota služi kao upozorenje svim onima „koji se upuštaju u filozofiju“ (Blumenberg 1987: 14).

Premjestiti naglasak s praktičnog na teorijsko od istraživača čini promatrača svjetskog zbivanja (usp. Blumenberg 1987: 40). Metaforička struktura navedene anegdote postat će trajnim obilježjem propitivanja vrijednosti filozofije i njena odnosa prema životu. *Ogoljena fabula* anegdote postat će apsolutnom metaforom za teorijsko opredjeljenje i usmjerenje filozofije. Apsolutne pak metafore posjeduju neobičnu odliku prema kojoj u jednom trenutku povijesno-recepcijskog hoda mogu biti doslovno shvaćene. K. Marxov stav, iznesen u *Tezama o Feuerbachu*, prema kojem su filozofi uvijek isključivo *tumačili* svijet, a potrebno ga je zapravo *mijenjati*[7], upravo proizlazi iz funkcionalno-pragmatičkog obilježja metaforičke paradigme.

[7] Marxov *poklič* ususret potrebi za društveno angažiranom filozofijom je povijesno neutemeljen. U povijesti filozofije nalazimo brojne primjere pokušaja primjene filozofskih uvjerenja na konkretne društveno-političke okolnosti. Ovim putem smatramo potrebnim spomenuti Platonov neuspjeli pokušaj realizacije idealne države na Siciliji kao primjer društveno-političke adaptacije filozofskog promišljanja idealne države. Marxovu kritiku povijesti filozofije smatramo *mobilizacijskim pokličem*, koji svoju svrhu ostvaruje unutar autoreferentnog sustava promišljanja povijesti oruđem dijalektičkog materijalizma, ali ne vrijedi kao osnova za kritiku cjelokupne povijesti filozofije.

Stav o *promjeni svijeta* podmeće filozofiji *kamen sumnje i spoticanja* glede ispravnosti teorijskog viđenja stvarnosti.

Istraživanjem recepcijskih preinaka izvorne anegdote, Blumenberg ukazuje na brojne i raznovrsne funkcionalne preobrazbe metaforičkih potencijala fabule. Sluškinja, kao metaforički antagonist, mijenjat će svoje naličje kroz povijest; ovisno o potrebi postat će muškarac, dijete, slučajni prolaznik ili starija žena, a odjek njena podrugljiva smijeha mijenjat će na intenzitetu i tonalitetu. Štoviše, Blumenberg naglašava da je antički skepticizam svojevrsno profesionaliziranje smijeha i filozofskog ismijavanja (usp. Blumenberg 1987: 36). Recepcijska preinaka ismijavanja praćena je i promjenom semantičkih obilježja bunara; ovisno o potrebi bunar će postati lokva, rupa ili će pak voda u potpunosti iščeznuti i ostati jedino prepreka. Sukladno promjeni sadržaja anegdote mijenjat će se i metaforički kapacitet i smisao izrečenog. Tako će F. Bacon na primjeru Talesove nezgode vidjeti dostatan razlog za tvrdnju prema kojoj male i bliske pojave daleko više doprinose znanju od spoznaje dalekih, metafizičkih istina (usp. Blumenberg 1987: 83).

„Uloga sluškinje moći će se uvijek iznova zauzeti, kako bi iskusili nove distance smiješnoga." (Blumenberg 1987: 121)

Teorijsko promišljanje zbilje nema *početka*. Označavanje početka (v. Blumenberg 1987: 11) implicira narav kraja. Filozofija nastaje iz nemogućnosti usklađivanja čovjekovih htijenja i objektivnih (ne)mogućnosti ostvarenja željenih ciljeva. Ona je stoga *apsolutna metafora* za sve ono objektivno neizrecivo, a istovremeno iz života neizostavno i neizbrisivo; naizgled odsutno, ali ipak prevažno. „*Čemu se smiješ",* mogao bi upitati Tales, ali povijesna recepcija anegdote ostavlja nas kako bez pitanja tako i bez odgovora. *Čovjek se samome sebi smije*.

Prožimanje anegdote, priče i metafore temeljem jednakih funkcionalnih obilježja pronalazimo i u jednoj, uglavnom manje poznatoj, srednjovjekovnoj anegdoti o Aristotelu, nastaloj vjerojatno krajem 12. stoljeća od nepoznatog autora. Sadržaj dotične anegdote dostupan nam je preko povijesnih recepcija u književnosti, slikarstvu te djelomično kiparstvu[8]. Učeni filozof i

[8] Povijest umjetnosti obiluje brojnim likovnim prikazima navedene anegdote. Od najznačajnijih uprizorenja zgode smatramo važnim napomenuti ona iz 16. stoljeća kod L. van Leydena i A. Dürera.

poznavatelj prirode, umjetnosti i logike, preuzima odgovornu i zahtjevnu zadaću podučavanja mladog Aleksandra, sina makedonskog vladara Filipa II. Zbog nesmotrenosti želje, Aristotel se zaljubljuje u znatno mlađu odabranicu Aleksandrova srca i nastoji svojim utjecajem kod Filipa spriječiti razvoj ljubavnog odnosa između Aleksandra i Filije pod izlikom da ljubavni zanos odvlači budućeg vladara i nasljednika od učenja. Saznavši za Aristotelovo spletkarenje, Filija se odlučuje na osvetu i zavodi *Filozofa* s predumišljajem. Šetajući njegovim vrtom i berući cvijeće dodatno budi strast kod Aristotela i uvlači ga u pomno promišljenu spletku. Nakon što je Aristotel potpuno *izgubio glavu*, Filija preuzima ulogu *domine* i navodi ga na submisivni erotski odnos. Književna i likovna tradicija Aristotela prikazuje u seksualno degradiranom položaju konja kojeg nadmoćna Filija sa *zlobnim užitkom* jaše, a Aleksandar, skriven u vrtu, promatra prizor i zlokobno se smije. Što filozofu vrijedi sva mudrost ovog svijeta, poznavanje silogizama i teleoloških principa kozmosa kada se ne može oduprijeti običnom naletu ljubavnog žara i strasti?! Dotična Anegdota poslužit će brojnim slikarima kao inspiracija i u narednim stoljećima. Zasigurno ne postoji biografska zabilješka iz Aristotelova života koja bi nas navela da povjerujemo u istinitost ove priče, ali, tim znakovitije, dotična anegdota ima pragmatičnu funkciju. Aristotelova požuda umanjuje važnost filozofske mudrosti naspram snage vjere i objavljenih istina. Čovjek nije u mogućnosti snagom svoga uma voditi moralno ispravan život i potrebuje više od znanja, a to *više* ne može pronaći u mudrim knjigama antičkih učenjaka. Na primjeru Talesa i Aristotela uočavamo semantičko suprotstavljanje praktičkog i teorijskog načina shvaćanja vrijednosti života kao metaforičkih antipoda razumijevanja stvarnosti. Anegdota, jednako kao i apsolutna metafora, nije istinita niti neistinita, ona je *funkcionalna*.

1.1.12. *LJESTVE KOJE TREBA ODBACITI*: metaforičnost apsolutnih metafora

MIMEZIS I HUMANO SAMOPOTVRĐIVANJE

Čovjekov način življenja obilježen je fragmentarnošću; on nije u mogućnosti iskusiti *nešto* kao cjelinu, pa čak niti svoj život. Čovjek je povijesno nedovršeno biće, ali uvijek i nadasve stvaralačko biće, koje ne možemo promatrati unutar linearnog kvantitativno obogaćujućeg povijesnog razvoja, nego *povijesno* u smislu stalnog kvalitativnog prevrednovanja svog odnosa prema stvarnosti. Ono u stvarnosti doživljeno funkcionalno se značenjski interpretira posredstvom humanog samopotvrđivanja kroz distanciranje. Znanost nastoji demistificirati stvarnost iznalazeći objašnjenja za prirodne procese. Prirodne znanosti otkrivaju zakoniti temelj, podlogu ili fundament raznolike vidljive (empirijske) pojavnosti svijeta fenomena. Međutim, metodološki imperativ pozitivnih znanosti gubi iz vida činjenicu prema kojoj je divergencija sastavno obilježje prirode: raznolikost, slučajnost ili višeznačnost jednako su tako stalna i supstancijalna obilježja. Slučajnost nije slučajna, nego u sebi krije dinamiku promjene. Svođenje fenomena na uzročno-posljedični odnos sadržava metaforičku predodžbu sukladno kojoj pojave imaju uzroke izvan njih samih. Čovjek pak hoće uvjete egzistiranja imati u svojim rukama, stvarnosti pripisati značenja i obilježja na osnovu kojih može stupiti u blisku i smislenu interakciju s doživljenim i proživljenim. Apsolutne metafore, osim što omogućavaju smisleni govor o naizgled neizrecivom, ujedno ukazuju na čovjekov *indirektan* i *zaobilazan* odnos prema stvarnosti. Apsolutizmu metafora odgovara apsolutizam stvarnosti. No, postavlja se pitanje u kojoj je mjeri i sam pojam apsolutizma stvarnosti apsolutna metafora. Metafore su snažno oruđe čovjekove imaginacije i racionalnosti, ali nam istovremeno daju iskusiti ograničenost metaforičkog predočavanja.

Stvarnost za Blumenberga nosi u sebi obilježje pluralnosti. Ispravnije bi bilo tvrditi da čovjek živi, umjesto u stvarnosti, u *stvarnostima*. Činjenica prema kojoj živimo u *više od jednog svijeta* ključno je obilježje našeg vremena artikulirano kroz segmentiranje znanja na razna, ponekad i oprečna, područja djelovanja: znanost, umjetnost, tehniku, ekonomiju, politiku, obrazovanje, religiju i sl. (v. Blumenberg 2012: 3). *Razbijanje svijeta* potrebuje stalno objedinjavanje istoga u jedinstvenu sliku stvarnosti. Čovjekov odnos prema stvarnosti, a time ujedno i prirodi, mijenjao se kroz povijest. Blumenberg znakovito primjećuje kako Aristotel u II. knjizi *Fizike*

poistovjećuje antički τέχνη s oponašanjem prirode: tko gradi kuću čini isto ono što bi i priroda radila ukoliko bi gradila kuće (usp. Blumenberg 2012: 55). *Mimetička ideja* kongruencije logosa i kozmosa dopušta antičkom čovjeku da živi u svijetu objektivnih evidencija. Teleološko obilježje prirode i tehničko umijeće čovjeku svojstvenog načina stvaranja i proizvođenja usklađeni su u istoj logičkoj strukturi kozmičkog. Čovjek živi u skladu s prirodom. Stoga i ne čudi ako je Aristotel uskratio metafori mogućnost (propozicijskog) proširenja iskaznog potencijala. Metafore ne proširuju naše znanje o svijetu. One uočavaju sličnosti koje već postoje te se koriste ili zbog privremenog nedostatka boljeg leksičkog rješenja ili poradi poetske stilizacije izrečenog i retoričke argumentacije izgovorenog. Teleološki sklad logosa i kozmosa ustupit će u srednjovjekovnoj religijsko-filozofskoj misli mjesto promišljanju odnosa Stvoritelja i stvorenog. Čovjek stvara indirektno oponašajući Stvoritelja, a τέχνη prelazi iz teleološkog u područje transcendentnog. Smisao Božjeg jezika više nije moguće doslovno reprezentirati uočavanjem prirodnih zakonitosti, nego posredstvom razumijevanja smisla procesa Stvaranja. Doslovna primjena ljudskog jezika više nije primjereno iskazno sredstvo za razumijevanje Božje stvaralačke genijalnosti. Čovjek potrebuje metaforu beskonačnog. Srednjovjekovna misao potražit će metaforu za beskonačno u *Božjoj svemoći*. Istina obvezuje moći i snagom djelovanja, ali istovremeno izmiče potpunom razumijevanju. Čovjek, budući da nije svjedok stvaranja, nego na svjetsku pozornicu stupa tek *šesti dan*, biva uskraćen potpunog shvaćanja smisla i značenja stvorenog. U onome najvrjednijem krije se klica sumnje te će Blumenberg upravo u pojmu *svemoći Boga* vidjeti početak kraja srednjeg vijeka. Čovjek, izložen Svemoći, okreće se poznatom i opipljivom: neposrednoj danosti empirije. U onome prirodnom nastoji izgraditi uporište za humano samopotvrđivanje te razvija koncept novovjekovne istraživačke znatiželje. Novovjekovni, a time i današnji suvremeni koncept tehničkog znatno se razlikuje od antičkog ili srednjovjekovnog. Oponašanje prirode nije samorazumljivo, jer se čovjekov odnos prema stvarnosti promijenio. τέχνη postaje umjetno i prirodi drugotno, od nje različito i čovjeku svojstveno.

METAFORA UMJESTO METAFORE

Već nas je L. Wittgenstein u originalnošću pisanja i načinu oblikovanja misli *nenadmašivom* djelu *Tractatus logico-philosophicus* upozorio na semantička i epistemološka ograničenja iskazne moći jezika. U nastojanju da unese jasnoću po pitanju zabluda o svijetu i znanju, *rani Wittgenstein* provodi radikalnu filozofsku kritiku smislenosti jezičnih iskaza (usp. T, 4.112). Budući da jezik vjerno odslikava stvarnost, a gramatička struktura jezika preslikava ontološku strukturu realnosti, dosljedna kritika smislenosti izrecivog i neizrecivog unijet će jasnoću u pogledu izricanja sudova i tvrdnji. Jezik odslikava/odražava svijet tako da rečenice vjerno prikazuju činjenice, a riječi i imena predmete koje nalazimo u stvarnosti. Stvarnost, o kojoj se može smisleno govoriti, jest ukupnost činjeničnih stanja koja pronalazimo u svijetu oko sebe. Misao je *logička slika* (v. T, 3), a smisao izrečenog proizlazi iz činjeničnog stanja stvari glede onoga o čemu u jeziku govorimo (usp. T, 4.01). Ono o čemu se pak ne može *govoriti,* o tome treba *šutjeti* (v. T, 7). Jezik je, unatoč tome, uvijek u iskušenju da prekorači granice smislenog i izrecivog. Većina životno bitnih pitanja izlazi iz okvira činjeničnog znanja i ostaje u području *mističnog*. *Rani Wittgenstein* uviđa da je filozofija u vidu kritike jezika u mogućnosti ukazati na mistično, ali ne i pronaći jezik kojim bi se ono moglo opisati. Stoga je i sama smislenost ukazivanja na mistično, tj. cjelokupna misao *Traktata* ujedno prekoračenje dopuštene jezične granice smislenosti iskazanog, te Wittgensteinu ne preostaje drugo, nego se poslužiti u tu svrhu metaforom. Wittgenstein upravo upozorava čitatelja da treba, ukoliko je ispravno sve prethodno razumio, prihvatiti i istovremeno odbaciti njegove tvrdnje kao besmislene (v. T, 6.54). Potrebno je odbaciti *ljestve* nakon što smo se pomoću njih uspeli. Iskusiti granicu značilo bi kretati se rubom te iste granice. Ukoliko o određenim odlikama stvarnosti ne možemo govoriti izvan metafore, postavlja se pitanje možemo li uopće smisleno govoriti o metaforama, tj. ne potrebuje li i razumijevanje apsolutne metafore metaforu.

Uhvatiti se u koštac s neizrecivim, trajna je odlika snage ljudskog duha. Blumenberg neizrecivom pronalazi prikladno ime: *apsolutizam stvarnosti*. Apsolutizam stvarnosti je *granični pojam*. Granični, jer nam daje iskusiti granicu mogućnosti razumijevanja sebe i stvarnosti kao cjeline. Kao ni apsolutne metafore, apsolutizam stvarnosti ne možemo svesti na logičke aspekte mišljenja, terminološki je rezistentan i ukazuje na ograničenost evidencije u pogledu *zadnjih* pitanja mogućnosti znanja i spoznaje. Apsolutizam stvarnosti ulazi u procese

povijesnog *metakinetičkog* preoblikovanja semantičkih obilježja realnosti, zadobiva imena, priziva metafore i usmjerava čovjekov pogled na svijet. Apsolutne metafore čine apsolutizam stvarnosti apsolutno poznatim i izrecivim. Izostanak objektivnosti, jasnoće uvida i evidencije kompenziran je bliskošću interakcije s doživljenim. Apsolutne metafore postaju apsolutna uporišta za mišljenje i djelovanje. Stoga je i promišljanje povijesti mišljenja i metakinetičkih transformacija izvorne apsolutne metafore te njenih recepcijskih preinaka posao *metaforologije*. Metaforolog postaje *promatrač* (v. Klein 2017: 193), ali ne više teleološkog sklada kozmosa pomoću logosa, nego povijesnog hoda mišljenja, njegove smjelosti, imaginacije, domišljatosti i snalažljivosti.

Metaforolog je iskusio brodolom objektivnosti znanja i kao preživjeli održava se na vodi smisla uz pomoć preostalih greda i balvana, koji su nekoć doprinosili velebnosti ukrašenog i funkcionalnog *broda spoznaje*. Apsolutne nam metafore daju iskusiti svoje granice time što postajemo svjesni njihove pozadinske prisutnosti unutar mišljenja. *Metafora potrebuje metaforu* kako bi se predstavila u svjetlu apsolutnog uporišta i ishodišta svekolikog ljudskog znanja. Zadaća metaforologa je u opisivanju *metakinetičkih transformacija* humanog samopotvrđivanja čovjeka naspram apsolutizmu stvarnosti posredstvom snage djelovanja apsolutnih metafora.

1.2. TEORIJA KONCEPTUALNE METAFORE

NASTANAK I RAZVOJ

Zasigurno nije jednostavno, još manje ispravno i precizno u znanstvenom ili pak filozofskom smislu, odrediti početak, tj. vremenski, a nerijetko i prostorni, *trenutak* nastanka neke teorije, povijesnoga razdoblja, prekretnice u mišljenju ili novog načina teorijskoga promišljanja zbilje. Ponekad smo skloni odabrati simbolikom prožete zgode da bi što zornije ukazali na obilježja *noviteta*, kakav je slučaj primjerice s nastankom filozofije u lučkom gradu Miletu ili pak sa završetkom antike i zatvaranjem Platonove *Akademije* u vrijeme vladavine bizantskog cara Justinijana I.

Ipak, nastankom teorije konceptualne metafore možemo smatrati 1980. godinu i objavu Lakoff i Johnsonova djela *Metaphors We Live By*[9]. Isprva zamišljena kao skripta za internu uporabu u radu sa studentima na sveučilištu, ova studija o utjecaju metafora na mišljenje biva prekretnicom u pristupu i načinima promišljanja prisutnosti metafora u svakodnevnom, znanstvenom te filozofskom jeziku. Teoriji konceptualne metafore prethode opća istraživačka stremljenja kognitivne znanosti te je ona kao takva nezamisliva i nepojmljiva izvan okvira kognitivne lingvistike.

Teorijske preokupacije kognitivne znanosti proizlaze iz uočene korelacije između znanja, spoznavanja te razumijevanja s jedne i iskustva s druge strane, a za interdisciplinarni predmet istraživanja uzimaju kognitivnu narav ljudskog uma. Prema Cambridgeovom priručniku (v. Abrahamsen i Bechtel 2013: 9) dva su ključna obilježja kognitivne znanosti: *kognitivnost* i *interdisciplinarnost*.

Kognitivna znanost u tom smislu promišlja zakonitosti mišljenja općenito i njihovu primjenu u područjima svakodnevnog iskustva, znanosti, kibernetike i umjetne inteligencije, primjenjujući pritom metodološke postupke filozofije, sociologije, neurolingvistike, kognitivne neuroznanosti, psiholingvistike, antropologije i sl. U nastojanju da razumije povezanost iskustva i djelovanja metodološki jasno razrađenim postupcima, kognitivna znanost nudi čvrsto i (u prirodo-znanstvenom smislu) provjerljivo uporište za nastanak i razvoj teorije konceptualne metafore.

[9] Dotična knjiga dostupna je hrvatskim čitateljima od 2015. godine u prijevodu A. Ryznar, nakladnik Disput Zagreb (v. Lakoff i Johnson: 2015).

Nadalje, teorija konceptualne metafore se ne ograničava isključivo na područje kognitivnog promišljanja odnosa metafore i mišljenja, nego nastoji proširiti primjenu svojih temeljnih teorijskih dostignuća i na druga područja čovjekova stvaralačkog i kulturološkog djelovanja, kao što su primjerice učenje i usvajanje stranih jezika, analiza političkih i javnih nastupa sukladno mogućnostima manipulacije metaforički strukturiranom značenju izrečene poruke, analiza književnih, poetskih te općenito umjetničkih djela, nastanak novih jezičnih kovanica i leksička standardizacija istih.

1.2.1. KONCEPTI PO KOJIMA ŽIVIMO

Lakoff-Johnsonova teorija konceptualne metafore polazi od sasvim jednostavna, a ipak presudna uvida sukladno kojemu jezik vjerno odražava narav konceptualnog sustava na osnovu kojega mislimo i djelujemo. Konceptualizacija je opća odlika ustroja našeg uma, a prisutnosti konceptualnog sustava u mišljenju nismo uvijek izravno svjesni (v. Lakoff i Johnson 2015: 3). Kategoriziranje, ustrojavanje značenja, linearno ili divergentno strukturiranje iskustva, povezivanje i općenito razumijevanje odnosa znanja i mišljenja uvelike ovise o načinima konceptualizacije iskustva. Stoga su koncepti svojevrsna značenjem i smislom prožeta iskustva sumirana u znanje o svijetu. Izvan određenog koncepta nismo u mogućnosti smisleno kategorizirati pojave koje nas svakodnevno zaokupljaju.

Koncepti mogu biti raznovrsni; od jednostavnih leksičkih inačica snalaženja u prostoru (unutra-van, naprijed-nazad, ispred-iza) pa sve do složenih jezičnih kategorizacija iskustva apstraktnih pojava (vrijeme, rast, razvoj, inflacija, društveni poredak i uređenje, emocije i sl.). Skloni smo uočavati i prepoznavati postojanje jednakih ili poprilično sličnih i bliskih koncepata u različitim, vrijednosno nespojivim kulturama, ali istovremeno i prisutnost različitih koncepata u različitim kulturama[10]. Stoga su koncepti, kao odraz značenjske strukture iskustva u čovjekovom umu u vidu znanja, općeljudski (univerzalni) ili kulturološki varijabilni (relativni). Za Lakoffa i Johnsona *misliti po konceptima* ne znači ništa drugo, nego misliti na način ljudskog bića obdarenog tijelom i umom. Unatoč univerzalnim značajkama ljudske prirode, čovjek se od čovjeka razlikuje fizionomijom, uvjetima u kojima odrasta i živi, zemljopisnim karakteristikama okoliša i okoline, povijesnim naslijeđem, bojom kože, spolom, životnim očekivanjima te općenito svim onim što bi pojednostavljeno rečeno mogli označiti kulturom i kulturološkom specifičnošću zajednice, naroda, kontinenta ili svijeta. Stoga je način konceptualizacije iskustva u smjeru znanja dvojak: s jedne strane on je univerzalan i jednak svim umnim bićima neovisno o njihovom podrijetlu, razini obrazovanja ili društveno-povijesnom miljeu, a tome nasuprot snažno je prožet utjecajem kulture na oblikovanje stavova, mišljenja i svjetonazora. Koncepti po kojima živimo u sebi nose bogatstvo iskustva i svjedoče

[10] Lakoff-Johnsonova teorija konceptualne metafore nastala je između ostalog pod utjecajem Sapir-Whorfove teorije o *jezičnoj relativnosti*. Specifična obilježja određene kulture utječu na čovjekov pogled na svijet, a jezične i gramatičke strukture vjerno odražavaju načine klasifikacije znanja. Značenje stoga nije univerzalno, a jezici se međusobno razlikuju prema kulturološkim vrijednostima i načinu poimanja te konceptualizaciji svijeta unutar pojedine, zasebne kulturne zajednice ljudi (usp. Lakoff 1990: 335).

o složenosti čovjekova načina razumijevanja pojava, sebe i prirode. *Nesvjesna* prisutnost koncepata u mišljenju upravo ukazuje na tu vrstu samorazumljive strukture značenja pojava, koja nas ujedno čini jednakima, a istovremeno krucijalno različitima i specifičnima. Semantička obilježja koncepta uvelike određuju kako se odnosimo prema sreći, ljubavi, nepravdi, lijepim i neugodnim iskustvima, prema drugim ljudima, biljkama, životinjama, okolišu općenito, sebi i svojim bližnjima. Ispravno razumijevanje uvjeta i odlika konceptualizacije nam pruža uvid u narav ljudskog uma i spoznavanja. Teorijskim određenjem koncepta kao općeljudskog temelja znanja i djelovanja, Lakoff i Johnson nastoje objasniti svekoliku problematiku univerzalnosti i relativnosti znanja i mišljenja.

PROSTOR: ono ispred i ono iza.

Jedan od čestih primjera razumijevanja prostora utemeljen je u konceptu *ispred-iza*. U okolini pronalazimo objekte različitih proporcija. U većini slučajeva ih dovodimo u određeni odnos posredstvom konceptualizacije. Objekti *po sebi* nemaju perspektivu prostora strukturiranu sukladno konceptu ispred-iza, nego su smješteni i međusobno ispremještani, a konceptualizacija proizlazi iz načina na koji ih mi percipiramo i dovodimo u međusobnu vezu i odnos (v. Lakoff 1990:310). Zanimljivu potvrdu izrečenog nam nudi primjer mačke smještene ispred stabla. Površnim pogledom ne uočavamo ništa neobično i smatramo izraz „mačka se nalazi ispred stabla“ poprilično samorazumljivim i očiglednim, jer je dotično prostorno konceptualiziranje nesvjesno i samorazumljivo u našoj kulturi. Međutim, iscrpnija analiza navedene situacije nam ukazuje da ispred-iza nije objektivna odlika stabla. Stablo je približno jednako i *okruglo* sa svih mogućih strana te kao takvo ne nosi u sebi odliku perspektive ispred-iza. S pravom se u tom slučaju postavlja pitanje o izvoru koncepta ispred-iza te zašto je mačka u navedenom primjeru uopće ispred stabla ako je stablo u krošnji i deblu poprilično slično sa svih strana. Odgovor na to pitanje proizlazi iz *položaja promatrača*, tj. umno i tjelesno biće prostor konceptualizira s obzirom na svoj položaj u odnosu spram drugih objekata. Ono bliže promatraču (u odnosu spram određenog referentnog objekta-stablo) bit će *ispred,* a ono udaljenije od promatrača (u odnosu spram određenog referentnog objekta-stablo) spoznajemo kao *iza*. Stoga objektivna obilježja prostora ne poznaju koncept ispred-iza, već isti proizlazi iz perspektive promatrača. Ukoliko bi mačka promijenila svoj položaj te sa sjeverne strane prešla na južnu (u odnosu spram referentnog statičnog objekta) mi bismo položaj mačke odredili prema konceptu *iza* kao onome udaljenijem u odnosu spram promatrača sukladno referentnom položaju stabla u prostoru.

Navedeno nam ukazuje da postoje opći obrasci konceptualizacije znanja i razumijevanja temeljem bioloških odlika tijela i vrijednosnih čimbenika kulture. Udaljenost nadalje možemo konceptualizirati primjerice duljinom ispružene ruke ili brzinom učinjenih koraka u nekom intervalu vremena, visinu pak parametrima dobivenim od uspravnog stava odrasla čovjeka, a toplinu/hladnoću reakcijom našeg tijela na atmosferske prilike i temperaturne razlike ili čak jednostavnim dodirivanjem nekog predmeta dlanom. Doživljena iskustva bivaju temelji za konceptualizaciju znanja, koje se pak prenosi među ljudima odgojem, razvojem, učenjem ili sazrijevanjem kao obrazac razumijevanja pojava i nerijetko je na samorazumljiv način prisutno u čovjekovom umu kao znanje o fenomenima zbilje. Tehnički napredak značajno mijenja čovjekov način konceptualizacije tako da određene udaljenosti (karikirano govoreći) možemo mjeriti količinom prijeđenih kilometara sukladno utrošenoj energiji strojeva na motorni pogon. Važno je na ovom mjestu uočiti da udaljenost nije *mjerna jedinica,* niti služi u tu svrhu, nego način na koji doživljavamo i razumijevamo pojave u svijetu. Objektivnost mjernih jedinica zasigurno ima svoju pragmatičnu, teorijsku i praktičnu svrhu u znanstvenom ili svakodnevnom životnom okruženju, ali nije jedina i isključiva kategorija čovjekova razumijevanja svijeta. Navedeno se može zornije prikazati na fenomenu vremena. Objektivnost mjernih jedinica nam dozvoljava jasnu klasifikaciju složenosti vremena na razdijeljene i univerzalne trenutke izražene sekundama, minutama, satima ili danima; ali vrijeme provedeno u čekaonici kod zubara je sasvim drugačije subjektivno doživljeno za razliku od iste količine vremena provedene na plaži čitajući Aristotelovu *Metafiziku* uz sunce i žubor mora te viku djece i ostalih plivača. Također je važno imati na umu da znanstvena objektivnost mjernih jedinica nije lišena konceptualizacije. Ona je u tu svrhu daleko kompleksnija i (sa zadrškom rečeno) podlija, ali je, u osnovi znanstvenog proučavanja objektivnih odlika prirode, koncept objektivnosti tek jedan od kriterija uspostave koncepata, a nikako realno obilježje stvarnosti.

VRIJEME: ono prema, pokraj i od.

Vrijeme, u Lakoff-Johnsonovoj teoriji konceptualne metafore, jednako kao i prostor, konceptualiziramo s obzirom na *položaj promatrača*. Vrijeme, kao načelno apstraktno obilježje stvarnosti, konceptualiziramo pomoću prostora (usp. Lakoff 1993: 216). Koncept vremena je konzistentan i koherentan, ali nikako izravan, nego posredan koncept iskustva i znanja. Razumijevanje vremena je u tom smislu neodvojivo od prostora.

„Mi vrijeme ne možemo promišljati zasebno, ako vrijeme uopće može postojati kao stvar-po-sebi. Mi jedino možemo promišljati događaje i međusobno ih uspoređivati.“ (Lakoff i Johnson 1999: 138)

Promatrač smješten u nekoj imaginarnoj koordinati prostora uočava pojave i logički ih strukturira kao događaje unutar nekog (najčešće linearnog) slijeda. Međusobno isprepletanje događaja i slijed pojava označavamo kao protok vremena unutar kojeg se događaji i pojave mogu smjestiti i značenjski strukturirati kao *ono prije* i *ono poslije*. Događaji smješteni u budućnost nalaze se *ispred*, a *kreću se* prema promatraču. Na taj je način moguće o budućim događajima govoriti na razini jezičnog izraza kao o pojavama koje se kreću ususret promatraču, kakav je primjerice izraz *Božić dolazi*. Tome nasuprot, prošlost konceptualiziramo kao *ono iza* leđa, udaljeno od promatrača suprotno njegovoj perspektivi promatranja, kakav je slučaj primjerice s izrazom *Proljetni praznici su iza nas*. Vremenski slijed događaja se nadalje značenjski može strukturirati kao (prostorni) vidokrug omeđen *pogledom promatrača* u koji događaji ulaze i izlaze, kakav je slučaj s izrazima poput: *Vrijeme prolazi, Vrijeme leti* i sl.

„To znači da je naše stvarno iskustvo vremena uvijek u odnosu s našim stvarnim iskustvom događaja. Isto svjedoči o tome da je naše iskustvo vremena ovisno o otjelovljenoj konceptualizaciji vremena u okviru događaja. […] što znači da je naše iskustvo vremena utemeljeno u drugim iskustvima, iskustvima događaja.“ (Lakoff i Johnson 1999: 139)

1.2.2. KONCEPTUALNA METAFORA

Jednako kao što jezik vjerno odražava narav konceptualnog sustava mišljenja, i metaforički izrazi omogućavaju uvid u metaforičku narav mišljenja, djelovanja, oblikovanja stavova i očekivanja (usp. Lakoff Johnson 2015: 7).

Teorija konceptualne metafore razlikuje *metaforički koncept* od *metaforičkog izraza*. Koncept je opći značenjski okvir metaforičkog razumijevanja pojava unutar kojeg se mogu pojaviti različiti metaforički izrazi. Metaforički koncepti utemeljeni su u mišljenju, a metaforički izrazi proizlaze iz jezika. Različiti jezični izrazi posjeduju istu, jedinstvenu značenjsku strukturu metaforičkog koncepta. Na taj način izrazi poput: *Očigledno je da si u krivu*. *Vidimo da je ova prezentacija kvalitetno pripremljena*. *Uviđam smisao tvog argumentiranja*. *Jednim pogledom na naslovnicu, bila mu je vidljiva tema disertacije*, podliježu istom metaforičkom konceptu ZNATI JE VIDJETI, tj. ZNANJE JE GLEDANJE (eng. SEEING IS KNOWING)[11].

Općenito koncepti, a tim više metaforički koncepti, uvelike ovise o senzomotoričkim, kognitivnim i tjelesnim predispozicijama čovjeka, ali i kulturološkim specifičnostima zajednice ljudi. Kao zanimljiv primjer prožimanja kulture i metafore, Lakoff i Johnson navode primjer konceptualne metafore VRIJEME JE NOVAC (v. Lakoff i Johnson 2015: 8). Nerijetko smo svjedoci materijalnog vrijednosnog opredjeljenja suvremenih zapadnih društava, gdje novac predstavlja jedno od ključnih mjerila za određivanje uspješnosti i kvalitete života. Kultura usmjerena na *monetarno* promišljanje vrijednosti rada, slobodnog vremena, društvenosti i svakodnevnih aktivnosti, novac doživljava kao značajan resurs o kojem ovisi naš doživljaj sreće i zadovoljstva. U tom smislu je koncept NOVCA poslužio kao osnova za pobliže razumijevanje VREMENA kao izrazito vrijednog resursa ljudskog života te na osnovu toga možemo govoriti o metaforičkom konceptu VRIJEME JE NOVAC, koji prema nekim Lakoff i Johnsonovim primjerima obuhvaća sljedeće jezične izraze:

Ova će vam spravica *uštedjeti* sate i sate.

U nju sam *uložio* mnogo vremena.

Ne rasp*olažeš ekonomično* svojim vremenom.

To vrijeme mu je *poklonjeno*.

[11] Teorija konceptualne metafore razlikuje *metaforički koncept* u mišljenju od konkretnog *metaforičkog izraza* u jeziku. Stoga se metaforički koncepti, za razliku od jezičnih izraza, pišu velikim tiskanim slovima.

Pogledaj samo na što *trošiš* svoje vrijeme i energiju[12].

Iz navedenoga lako možemo uočiti da jedinstveni metaforički koncept VRIJEME JE NOVAC (utemeljen u mišljenju) omogućava primjenu različitih metaforičkih izraza u jeziku. Riječi poput uštedjeti, uložiti, ekonomično raspolagati, poklanjati ili trošiti, semantički (doslovno) se mogu vezati uz NOVAC, ali u prenesenom, metaforičkom značenju služe kao osnova za govor o apstraktnom fenomenu VREMENA.

Konceptualna metafora je dakle prijenos značenja iz jednog područja na drugo, tj. s *izvorne domene* (najčešće konkretne, osjetilno dostupne, provjerljive i kulturološki jasno definirane i prisutne) na *ciljnu domenu* (najčešće apstraktnu i osjetilno nedostupnu). Navedeno metaforičko preslikavanje Lakoff i Johnson nazivaju *mapiranjem* (eng. mapping), tj. smislenim prenošenjem semantičkih obilježja jedne vrste iskustva u svrhu boljeg i kvalitetnijeg razumijevanja druge vrste iskustva. Metaforičko preslikavanje semantičkih obilježja izvorne na ciljnu domenu je selektivno i probrano; u protivnom bi se radilo o sinonimnoj ili metonimijskoj zamjeni izraza i riječi. Metaforičko preslikavanje je uvijek djelomično; nije arbitrarno, nego je utemeljeno u iskustvenim i kulturološkim korelacijama među domenama, a selektivno se (u svrhu metaforičkog preslikavanja) odabiru ona semantička obilježja izvorne domene koja su koherentna s ciljnom domenom. Potvrdu navedenog zornije možemo prikazati na primjeru općepoznate konceptualne metafore TEORIJE SU GRAĐEVINE. Jezični izrazi koji proizlaze iz dotičnog koncepta mogu primjerice biti: *Čvrsto je utemeljio osnovne pretpostavke svog izlaganja* ili *Argumenti su mu klimavi*. U svrhu metaforičkog preslikavanja odabiremo obilježja izvorne domene (GRAĐEVINA) podudarna sa semantičkim obilježjima ciljne domene (TEORIJA). Semantička obilježja koja *nisu podudarna* ostavljamo po strani i ne preslikavamo ih s izvorne na ciljnu domenu.

Ukoliko određenu teoriju želimo razumjeti i prikazati kao argumentiranu, biramo ona obilježja GRAĐEVINE koja nam to upravo i omogućavaju: statiku, čvrstoću konstrukcije i temelja, nepomičnost i sl., a izostavljamo ona obilježja koja ne doprinose širem metaforičkom razumijevanju TEORIJE: prozračnost, osunčanost, vrata i prozore, investitore, arhitekte, urbanistički položaj građevine i dr. Iskustvo nam u tom smislu pruža osnovu za navedena metaforička preslikavanja.

[12] Za detaljniju analizu primjera metaforičkih izraza proizašlih iz konceptualne metafore VRIJEME JE NOVAC vidi: Lakoff i Johnson 2015: 8.

„Važno je uvidjeti da je metaforičko ustrojavanje koje se tu odvija djelomično, a ne cjelovito. Kad bi bilo cjelovito, jedan bi koncept doslovno *bio* drugi, umjesto da ga samo razumijemo pomoću drugoga.“ (Lakoff i Johnosn 2015: 12)

Lakoff i Johnson razlikuju tri vrste konceptualnih metafora sukladno semantičkim obilježjima metaforičkog preslikavanja: orijentacijske, ontološke i strukturne metafore.

Orijentacijske metafore se oslanjaju na prostornu orijentaciju našeg tijela, nisu arbitrarne, nego su utemeljene u neposrednom fizičkom i kulturološkom iskustvu (usp. Lakoff i Johnson 2015: 14). Na primjeru orijentacijskih metafora razvidno je da fizička obilježja čovjekova tijela uvjetuju njegov način razumijevanja i konceptualiziranja iskustva i značenja. Orijentacijskim metaforama smatramo primjerice sljedeće metaforičke koncepte:

SRETNO JE GORE; TUŽNO JE DOLJE

SVJESNO JE GORE; NESVJESNO JE DOLJE

IMATI KONTROLU JE GORE; BITI POD NEČIJOM KONTROLOM JE DOLJE

VIŠE JE GORE; MANJE JE DOLJE,

iz čega pak proizlaze sljedeći metaforički strukturirani jezični izrazi: *spustiti se* na zemlju, *pasti* u depresiju, *uzdignuti se* na noge, *pasti* u komu, imati kontrolu *nad* nekim ili nečim, biti na *vrhuncu* snage, *sići* s vlasti i sl[13].

Ontološkim metaforama određene vrste iskustva, apstraktne pojave i događaje konceptualiziramo kao entitete iako oni to zapravo nisu. Utemeljene su u prethodnom iskustvu fizičkih predmeta i supstancija koje nam omogućavaju da i druge pojave pobliže odredimo i razumijemo kao cjelovite entitete.

„Ontološkim metaforama služimo se da bismo razumjeli događaje, radnje, aktivnosti i stanja. Događaji i radnje metaforički se konceptualiziraju kao predmeti, aktivnosti kao supstancije, a stanja kao spremnici.“ (Lakoff i Johnson 2015: 29)

Ontološkim metaforama smatramo primjerice sljedeće metaforičke koncepte:

INFLACIJA JE ENTITET

UM JE STROJ

UM JE LOMLJIV PREDMET,

[13] Za detaljniju razradu navedenih primjera vidi: *Lakoff i Johnson 2015: 15*.

iz čega pak proizlaze sljedeći metaforički strukturirani jezični izrazi: inflacija *raste*, inflacija *snižava* standard, *krhak* um, *puknuo* je, nedostaje mu *šaraf* u glavi, *zahrđao* mu je um uslijed lijenosti i sl[14].

Za razliku od orijentacijskih i ontoloških metafora koje nam omogućavaju strukturiranje iskustva posredstvom jednostavnih bazičnih koncepata (orijentacija gore-dolje, unutra van; spremnik, stroj, predmet i dr.), *strukturne* nam *metafore* omogućavaju razumijevanje jedne vrste iskustva pomoću druge vrste iskustva. *Sustavne iskustvene korelacije* omogućavaju bogato i složeno metaforičko razumijevanje svijeta i pojava. Lakoff i Johnson kao jednu od najčešće prisutnih strukturnih metafora u našoj kulturi navode (v. Lakoff i Johnson 2015: 57) konceptualnu metaforu (ARGUMENTIRANA) RASPRAVA JE RAT. Rat je sastavni dio našeg životnog iskustva i duboko ukorijenjen u našoj kulturi. Vođenje rata zahtijeva od sukobljenih strana kvalitetnu primjenu tehnike i taktike ratovanja, vještinu planiranja, umijeće izvedbe, hrabrost i rezolutnu odvažnost. Vođenje rata najčešće podrazumijeva postojanje barem dviju suprotstavljenih strana, koje se međusobno nadmeću svim, nerijetko i nedopuštenim, sredstvima nadmudrivanja protivnika. Semantička obilježja ratovanja uključuju snagu, zastrašivanje protivnika, demonstraciju moći te prisilu. Navedena obilježja u značajnoj mjeri mogu poslužiti kao iskustvena osnova za metaforičko preslikavanje poradi bogatijeg i preciznijeg razumijevanja RASPRAVE.

„Želimo reći da je ne samo naše poimanje rasprave nego i način na koji ju vidimo utemeljen u našem poznavanju i iskustvu fizičke bitke. Čak i ako se nikad u životu nismo potukli, a pogotovo sudjelovali u ratu, ali jesmo raspravljali, i to od trenutka kad smo progovorili, mi ipak rasprave poimamo i vodimo prema metafori RASPRAVA JE RAT jer je ta metafora ugrađena u konceptualni sustav kulture u kojoj živimo.“ (Lakoff i Johnson 2015: 59)

Semantička obilježja RATA utječu na metaforičko razumijevanje i značenje RASPRAVE, a očituju se kroz sljedeće jezične izraze: *pobiti* nečije argumente, *napasti* određenu tvrdnju ili *sukobiti se* s neistomišljenicima i sl.

Orijentacijske, ontološke i strukturne metafore ukazuju na postojanje zajedničke iskustvene osnove za sva potencijalna metaforička preslikavanja i značenja kod svih umnih bića. Iskustvena osnova proizlazi iz tjelesnih, fizioloških i bioloških odlika čovjeka; njegova načina kretanja, rasta i razvoja, promjene tjelesne temperature, dužine udova, uspravnog hoda te svega

[14] Za detaljniju razradu navedenih primjera vidi *Lakoff i Johnson 2015: 25 i 26.*

onoga što sačinjava neizostavni dio naše osjetilne prirode. Stoga će Lakoff i Johnson prikladno primijetiti sljedeće:

„*Zapravo držimo da nijednu metaforu nije moguće razumjeti, pa čak ni prikladno predstaviti neovisno o njezinoj iskustvenoj osnovi.*“ (Lakoff i Johnson 2015: 19)

Unatoč postojanju jedinstvene i zajedničke (fizičke) iskustvene osnove, konceptualne metafore su kulturološki varijabilne i ukazuju na određena metaforička preslikavanja koja uvelike ovise o specifičnim obilježjima određene zajednice ljudi, naroda i/ili kulture.

„Temeljne vrijednosti neke kulture bit će koherentne s metaforičkim ustrojem temeljnih koncepata u toj kulturi.“ (Lakoff i Johnson 2015: 21)

Stoga Lakoff i Johnsom govore o iskustvenoj osnovi kao o *iskustvenom geštaltu*, tj. cjelini iskustva značenjski ustrojenoj kao koherentan splet pojedinačnih iskustava organiziran u koherentne sustave znanja i razumijevanja (usp. Lakoff i Johnson 2015: 106). Istovremena prisutnost zajedničke iskustvene osnove i specifičnog vrijednosnog obilježja neke kulture svjedoči o statičnim i dinamičnim odlikama našeg mišljenja. Sinkronijski gledano metafore nastaju i prolaze razvojne faze oblikovanja metaforičkog značenja, a dijakronijski promatrano ukazuju na tjelesne i kulturološke podudarnosti kognitivnog razvoja čovjekova mišljenja. Metaforički strukturiran koncept posljedica je upravo takve sinkronijsko-dijakronijske *tenzije* značenja nastale uslijed evolucijskog razvoja čovjekove biološke prirode i vrijednosnog sustava kulture. Navedena tenzija ukazuje na dinamičke odlike mišljenja, ali istovremeno naglašava postojanje univerzalnih obilježja razvoja mišljenja, svijeta, znanosti i kulture. Stoga Lakoff i Johnson ističu kako „koncepti koji proizlaze iz našeg iskustva nisu strogo definirani, nego su otvoreni.“ (Lakoff i Johnson 2015: 112.)

Otvorenost metaforičkog koncepta nije objektivna odlika prirode, nego čovjeku svojstven i specifičan način razumijevanja svijeta. Teorija konceptualne metafore odbacuje *objektivistički mit* (v. Lakoff i Johnson 2015: 164) prema kojemu stvarnost posjeduje zasebna i objektivna obilježja neovisna o čovjekovu načinu razumijevanja i poimanja. Znanje (tj. istina) rezultat je interakcije subjektivnog doživljaja i objektivne stvarnosti. Unatoč tome što postoje objektivna obilježja stvarnosti *izvan nas samih*, ona nam nisu objektivno dostupna, nego *neizravno* putem interakcijskog doživljaja i razumijevanja. Navedeno nam pak ne dopušta opću relativizaciju znanja te svođenje mišljenja u cjelini na isključivo subjektivne odlike doživljaja i razumijevanja. Lakoff i Johnson se suprotstavljaju također *subjektivističkom mitu* (v. Lakoff i Johnson 2015: 166) prema kojemu je čovjekov osjetilni, emocionalni i moralni subjektivni(!)

uvid jedini relevantni čimbenik doživljaja i razumijevanja svijeta[15]. Razračunavanje s objektivističkim i subjektivističkim mitom unutar teorije konceptualne metafore baca sasvim novo svjetlo na povijesni razvoj čovjekova mišljenja, znanstvenih teorija i filozofskih promišljaja stvarnosti. Razvidno je da znanstveni, filozofski i svakodnevni jezik obiluje metaforama, a da ih istovremeno uopće nismo svjesni, tj. ne doživljavamo ih kao metaforički strukturirana značenja, nego doslovno. Čovjek je uvijek u dodiru s *istinama*, a nikada s *istinom*.

[15] U djelu *Metafore koje život znače* Lakoff i Johnson *treći put* označavaju kao „eksperijentalističku alternativu“ sukladno kojoj nastoje zadržati objektivističku sliku svijeta, ali i subjektivne posebnosti proizašle iz čovjeku specifičnog interakcijskog načina razumijevanja svijeta. Apsolutna i objektivno važeća istina ne postoji, jer „objektivnost uvijek ovisi o nekom konceptualnom sustavu i nekom skupu kulturnih vrijednosti.“ (Lakoff i Johnson 2015: 199)

1.2.3. OTJELOVLJENOST UMA

Metafora je, kao što smo već prethodno naznačili, razumijevanje jedne vrste iskustva pomoću druge. Dotično razumijevanje je na razini koncepta zapravo preslikavanje semantičkih obilježja izvorne domene na ciljnu domenu: ljubav razumijevamo kao vatru ili putovanje, vrijeme kao prostor, znanje kao gledanje, tj. uviđanje, emocije kao spremnike, a ljude kao biljke.

Metaforičko preslikavanje je uvijek selektivno i djelomično, a nikada cjelovito. Semantičke aspekte izvorne domene koristimo kako bi proširili naše znanje i iskazne potencijale ciljne domene. Među domenama vlada sličnost, *iskustvena korelacija* koja nam dopušta da na sasvim prirodan i spontan način govorimo o jednoj vrsti iskustva kao o drugoj. Svaki put kada ulijevamo vodu u čašu uviđamo da se dodavanjem tekućine povećava volumen vode u čaši; svaki put kada emocionalno proživljavamo neke važne životne trenutke uočavamo da izloženost događajima povećava razinu emocionalnog proživljavanja situacije. Tjelesno iskustvo značenjski korespondira emocionalnom iskustvu i nudi semantički okvir za razumijevanje i metaforičko preslikavanje. Iskustvene korelacije među domenama ukazuju na *otjelovljenost uma*, tj. tjelesnu osnovu metaforičkih projekcija u mišljenju i njima svojstvene semantičke strukture prenesenog značenja.

Otjelovljenost (eng. *embodiment*) jedna je od temeljnih pretpostavki konceptualne teorije metafora. Značenja i koncepti nisu apstraktne odlike mišljenja neovisne o tjelesnim predispozicijama (razvoja) umnih bića. Um je otjelovljen i kao takav srastao s tijelom i okolinom. Otjelovljenost uma ukazuje na neizostavnu i neraskidivu povezanost znanja, tijela i okoline. Stoga će i narav našeg znanja u bitnome ovisiti o prirodi našeg uma (usp. Johnson 1990: xi). Pravilno poimanje znanja neodvojivo je od ispravnog shvaćanja naravi otjelovljenog uma. Znanje je uvijek u određenoj mjeri kontekstualno, tj. „kriteriji racionalnosti se ne mogu promišljati neovisno o našim svrhama i sklonostima.“ (Johnson 1990: xiii)

Situacije koje obilježavaju naš svakodnevni društveni i/ili privatni život javljaju se uvijek u određenom kontekstualnom okruženju isprepletene brojnim međusobno prožetim činjenicama koje sačinjavaju cjelinu (doživljenog) iskustva. Razumijevanje određene situacije je ispravno razumijevanje međusobne isprepletenosti pojedinih sastavnih dijelova iskustva i iskustva kao cjeline. Istina, jednako kao i čovjekovo cjelokupno *znanje o svijetu*, je značenjski strukturirana, a ne objektivna. Ne postoji objektivna struktura svijeta i pojava, nego isključivo intuicijom mislećeg bića doživljeni i shvaćeni svijet iskustva. *Intencionalni karakter* čovjekove

kognitivnosti pak nije *čist* i *apstraktan*, već uvjetovan očekivanjima, namjerama, svrhama i željama (usp. Johnson 1990: 67).

Nadalje, osim intencionalnog obilježja, umnost u sebi krije i genetičku komponentu razvoja uma sukladno općem tjelesnom i kulturološkom sazrijevanju pojedinca. Ljudi su tjelesna, racionalna, kulturna, društvena i prije svega razvojna bića. Stoga je i naša umnost odraz svih mogućih komponenti koje nas čine takvima. *Tradicionalno* se kognitivnost (bilo da je riječ o racionalističkom, dualističkom, idealističkom ili panlogističkom pristupu mišljenju) shvaćala kao zasebno i odjelito područje čovjekove biti, a mišljenje se pozicioniralo izvan i iznad ostalih supstancijalnih određenja čovjekove naravi. *Po mnijenju slatko, po mnijenju gorko, a uistinu racionalnost i ontološka punina.* Imati tijelo ne znači ništa drugo, nego djelovati i spoznavati kao tjelesno biće.

„Ljudska bića imaju tijelo. Mi smo „*racionalne* životinje", ali smo i „racionalne *životinje*", što znači da je naša umnost otjelovljena. Upućenost na tijelo izvorno utječe na uvjete pod kojima pojave mogu imati za nas značenje […]. Različiti tjelesni pokreti oblikuju našu realnost, konture prostorne i vremenske orijentacije te načine interakcije s objektima. Navedeno nije ni približno proizvod apstraktne konceptualizacije niti propozicijskog izricanja sudova." (Johnson 1990: xix)

U okvirima konceptualne teorije metafore, mišljenje je vjerna *slika* i *odraz* razvojnih potencijala tijela. Tijelo i um su nerazdvojni. Um je ovisan o senzo-motoričkim predispozicijama tijela u kojem se nalazi i njegovim razvojnim potencijalima. Djeca rastu u okruženju roditelja i drugih odraslih osoba usmjerujući svoj pogled na njih *prema gore*. Ono *gore* i *iznad* postat će vrijednosno obilježen koncept prema kojem značenjsku strukturu *visine* percipiramo kao vrijednosno pozitivno obilježje realnosti. Na taj način će primjerice orijentacijske metafore smjestiti vrijednosno poželjna obilježja *iznad*, a vrijednosno nepoželjna *ispod* određene referentne točke. Jezični izrazi poput *Uzdignuti se, Vinuti se, Popeti se, Dosegnuti* ili *Dohvatiti* pružaju konceptualnu osnovu za metaforičko razumijevanje poželjnih i pozitivnih karakteristika zbilje, a jezični izrazi poput *Srozati se, Pasti* ili *Biti na dnu* ukazuju na nepoželjne i vrijednosno negativne odlike života i življenja.

Toplina roditeljskog zagrljaja nam omogućava razumijevanje *dodira* kao povezanosti, a pojave koje su u neposrednom *dodiru* ili u uzročno-posljedičnom odnosu doživljavamo kao bliske i srodne. *Čvrsti stisak ruke* posreduje osjećaj sigurnosti te ćemo *koncept čvrstoće* kroz život

percipirati kao izraz odvažnog stava, a osoba koja živi u skladu s vlastitim uvjerenjima zasigurno se *čvrsto drži* tih istih uvjerenja.

Otvaramo oči i uočavamo pojave. Sposobnost vida nam omogućava svekoliko kretanje u prostoru, razlikovanje predmeta, predviđanje opasnosti te općenito obilježava i potpomaže snalaženju u okolini. Osoba koja *uviđa tuđe slabosti, ne vidi smisao života* ili pak *uočava nečije propuste*, zasigurno metaforički koncept RAZUMIJEVANJA, ZNANJA i SHVAĆANJA značenjski strukturira kao GLEDANJE, tj. VIĐENJE. Um i tijelo međusobno se prožimaju, nadograđuju i ograničavaju. Otjelovljenost uma ukazuje na činjenicu sukladno kojoj se umna bića razvijaju, žive i rasuđuju u skladu sa svojom tjelesnom prirodom i temeljnim odlikama tijela. Otjelovljenost u bitnome strukturira metaforičko značenje te određuje smisao *koncepta* i *izraza*. Ukoliko je um otjelovljen i značenje koje pridajemo pojavama bit će otjelovljeno, tj. ovisno o interakcijskim obilježjima uzajamnog prožimanja mislećeg bića i okoline.

„Dolazimo na svijet kao bića od krvi i mesa, a značenje je uopće moguće i zadobiva oblike koje ima posredstvom našeg tjelesnog doživljaja okoline, pokreta, emocija i osjećanja.“ (Johnson 2008: ix)

Um i tijelo nisu dva različita i nespojiva *područja* čovjekove osobnosti (v. Johnson 2008: 1), nego međusobno prožeti „aspekti jednog organskog procesa“ (Johnson 2008: 1).

U djelu znakovitog naslova *The Meaning of the Body* (v. Johnson 2008), Johnson raspravlja o temeljnim pretpostavkama otjelovljenosti uma i teorijskim posljedicama i utjecaju takva gledišta na filozofsko promišljanje mišljenja: um i tijelo nisu radikalno odijeljeni, značenje proizlazi iz tjelesnog iskustva, zaključivanje je otjelovljeno, kreativnost i maštovitost posljedica su tjelesnog iskustva i kreativnog prevrednovanja tog istog iskustva, sloboda (u strogom, znanstveno provjerljivom smislu) ne postoji, razumijevanje i osjećanje se neraskidivo prožimaju, a duhovnost je također otjelovljena (v. Johnson 2008: 11-14).

Značenje je posljedica spontane interakcije čovjeka i okoline; ono je intuitivno i ovisno o razvojnim potencijalima tijela. Ovisnost značenja o tijelu i intuitivno dohvaćanje smisla čine značenje *samorazumljivim* i *prirodnim*. Ono nije naprosto pridodana vrijednost, nego odražava čovjekovu prirodnu pripadnost svijetu u kojem živi i djeluje. Čovjek okolinu doživljava kao prostor mogućeg djelovanja i samoostvarenja. U svijetu bez značenja, on bi se osjećao *strancem* i *nepozvanim gostom* s potrebom za *kompenzacijom* nastalih *pukotina*. U svijetu ispunjenom značenjem čovjek živi u bliskom i povjerenjem ispunjenom odnosu s okolinom. Otjelovljenost uma nam ukazuje na skladan i harmoničan odnos mislećeg bića i njegove okoline. Dotični sklad

je jedini mogući svijet u kojem se pojave i događaji mogu smjestiti kao čovjeku bliski i bitni značenjem oblikovani fenomeni zbilje.

Značenje je dakle prema teoriji konceptualne metafore *proces* razumijevanja koji konstruira čovjekovo iskustvo i doživljaj svijeta (v. Johnson 1990: 174); stoga će Johnson prikladno primijetiti da je „razumijevanje način na koji »posjedujemo svijet«." (Johnson 1990: 102) Pojave i događaji kojima ne pridajemo nikakvo značenje ujedno izlaze izvan fokusa našeg zanimanja i ne čine čovjekov svijet mogućih djelovanja. Osim neposrednih, iskustvu izravno dostupnih koncepata, postoji čitav niz značenja koja razumijevamo i dohvaćamo metaforički. Metaforički proces razumijevanja pojava posljedica je korelacije u iskustvu pomoću koje jednu vrstu iskustva pobliže razumijevamo posredstvom značenjskih odrednica druge vrste iskustva. Nadalje, metaforički koncepti su također otjelovljeni jer proizlaze iz jednake iskustvene osnove kao i sva druga znanja o svijetu.

„Posredstvom metafore koristimo uzorke prisutne u našem tjelesnom iskustvu kako bi organizirali naše razumijevanje apstraktnih pojava." (Johnson 1990: xv)

Metaforičke koncepte ne doživljavamo izravno kao metafore; dotični koncepti su samorazumljivi i spontani oblici rasuđivanja o svijetu i iskustvu. Otjelovljenost mišljenja nam ukazuje na činjenicu da je metaforičko rasuđivanje prirodno i mislećem biću sasvim prihvatljivo i samorazumljivo. Metafore nisu nešto strano i nepoznato te mišljenju nadodano, nego su nesvjesno ukorijenjene u mišljenju. Misliti u metaforama znači misliti na način umnog i tjelesnog bića. Tjelesno iskustvo oblikuje načine rasuđivanja i služi kao podloga za metaforičko preslikavanje između konkretnih, tjelesnom iskustvu neposredno dostupnih izvornih domena i apstraktnih, ciljnih domena koje nadilaze neposrednu osjetilno-fizikalnu danost, kao što je primjerice slučaj s pojmovima istine, ljubavi, slobode, privrženosti, snažnih emocija, Boga, pravednosti, smisla života ili svijeta kao cjeline svih mogućih pojava i iskustava.

Istina ovisi o konceptualnim karakteristikama značenja, tj. načinima pomoću kojih pridajemo pojavama i događajima određenu značenjsku strukturu. Konceptualna struktura rezultat je pak brojnih čimbenika (usp. Johnson 1990:210): tjelesnih predispozicija organizma, motoričkih obilježja tijela, razvojnih potencijala tijela, kulturološki uvjetovanih vrijednosnih stavova i navika, emocionalne strukture osobnosti, životnih očekivanja, strahova i nadanja, stupnja obrazovanja i inteligencije te općenito svega onoga što čovjeka čini čovjekom. Značenje je stoga neodvojivo od onoga kome ono nešto predstavlja i znači.

1.2.4. INOVATIVNOST NASPRAM KONVENCIONALNOSTI

Teško je, ako ne i nemoguće, zbrojiti i predvidjeti sve moguće slučajeve u kojima se metaforički koncept pojavljuje kao metaforički strukturiran jezični izraz. Jezik obiluje mnoštvom metafora, od svakodnevne uporabe pa sve do znanstvene i/ili filozofske eksplikacije teorijskog promišljanja zbilje. Metafore su svugdje oko nas. Metaforički strukturirano značenje možemo uočavati na primjerima svakodnevnog govora i ophođenja s bližnjima, pozdravnim i svečano intoniranim obraćanjima, političkim govorima i općenito umjetnički vrijednim kulturološkim ostvarenjima, religijski obilježenim svjetonazorima, znanstvenim promišljanjima i istraživanjima te napose na svim razinama i područjima uporabe jezika u svrhu prenošenja informacija i iznošenja stavova, svjetonazora i mišljenja. Metafore su neizostavni dio čovjekova mišljenja. Njihova značenjska struktura oblikuje načine na osnovu kojih doživljavamo i razumijevamo svijet. Međutim, vrlo lako ćemo uočiti mnoštvo metafora različitog stupnja semantičke složenosti. Na primjeru nekih metaforički strukturiranih izraza uopće nismo izravno svjesni da je riječ o prenesenom značenju, dok ćemo na primjerima drugih jezičnih izraza ono izrečeno doživjeti kao semantički zahtjevno ili jedva shvatljivo. U sklopu teorije konceptualnih metafora razlikujemo *konvencionalne* i *inovativne* metaforičke izraze. Stupanj konvencionalnosti određuje razinu upotrebe metaforičkih izraza u svakodnevnom govoru i pismu. Metafore postaju sastavni dio standardnog književnog leksika i jezika. Učestala upotreba metaforičkog izraza ukazuje na visoku razinu konvencionalnosti. Metaforički strukturirano značenje postaje sasvim prirodno i nerijetko uopće nismo izravno svjesni da je u pitanju metafora, a ne doslovno značenje. S druge strane pjesnička i književna ostvarenja obiluju primjerima nekonvencionalnih, inovativnih metafora. Nerijetko je njihovo značenje izazov i *kamen spoticanja* za brojne naknadne interpretacije i određenja poante te smisla izrečenog. Inovativnost je upravo suprotna konvencionalnoj upotrebi metaforičkog izraza. Inovativni metaforički izraz djeluje pomalo semantički šifrirano i nerazumljivo te potrebuje dublju analizu izrečenog kako bi se uopće odredio koncept koji se krije u temelju metaforičkog izraza. 21. svibnja 1916. u jeku Velikog rata Giuseppe Ungaretti piše znakovite stihove posvećenje ljubavi i traganju:

ZALAZ
Rumena putenost neba
budi oaze
ljuvenom nomadu[16]

Naizgled nam ovi stihovi djeluju poprilično hermetički zatvoreni i teško razumljivi. Cjelokupna pjesma je u potpunosti metaforički strukturirana i ostavlja snažan dojam na naša čula i mišljenje. Gotovo da se metaforom prenesen ugođaj može vizualizirati i zorno predočiti. Ipak pravi smisao ostaje duboko skriven i teško razumljiv.

Osnovni metaforički koncept cjelokupne pjesme proizlazi iz konceptualne metafore LJUBAV JE PUTOVANJE. Metaforički koncept LJUBAV JE PUTOVANJE može se smatrati subordiniranom metaforom, tj. sastavnim dijelom obuhvatnijeg metaforičkog koncepta ŽIVOT JE PUTOVANJE. Kao i svako drugo putovanje, ljubavno putovanje obilježeno je brojnim preprekama, stranputicama, slijepim ulicama, raskrižjima te svim drugim obilježjima putovanja. Rumena putenost neba označava intenzitet strasti, privrženost i opijenost ljubavnim ushićenjem te zanosom. Na tom ljubavnom putu nomad je okružen mnoštvom simbola, znakova i putokazima koji pridonose općem raspoloženju putnika i atmosferi prilikom putovanja. Probuđene oaze, iako nestalna mjesta, predstavljaju odmorišta, jer svako putovanje metaforički strukturira put kao ciljano gibanje usmjereno prema nekom odredištu. Semantički gledano dotični metaforički koncept ukazuje nam na sljedeća metaforička preslikavanja:

METAFORIČKI KONCEPT JEZIČNOG IZRAZA	ZNAČENJSKA STRUKTURA METAFORIČKOG KONCEPTA
rumena putenost neba	**okolnosti i opće odlike puta i putovanja**
- rumenilo	- intenzitet doživljenog
- putenost	- strast i privrženost / privlačnost
- nebo	- ideal, idealizirana predodžba uzvišenost ljubavnog zanosa
budi oaze	**odmorište na putu**
- probuđenost	- svježina i privlačnost
- oaza	- privremeno odmorište na putovanju

[16] Ungaretti, Giuseppe. 2007. *Pokopana luka*. Preveo i priredio Mladen Machiedo. Zagreb: Matica Hrvatska.

ljuveni nomad	**putnik**
- ljuveni	- zanos posredovan ljubavlju
- nomad	- putnik u stalnoj potrazi za ljubavnim utočištem

Metaforički koncept LJUBAV JE PUTOVANJE je inovativno i poetski pretočen u jezični izraz pjesničkih stihova. Unatoč semantički kompleksnoj značenjskoj strukturi stihova, pjesmu je moguće potpuno razumjeti određujući metaforički koncept koji se krije u pozadini izrečenog. Isti metaforički koncept LJUBAV JE PUTOVANJE je osnova za brojna metaforička preslikavanja na planu jezičnog izraza u svakodnevnom govoru o ljubavi. Jezične izraze poput *pronašli su se, tražim ljubav, zajedno prolazimo kroz sretne trenutke, ti si moj put/putokaz, zašli smo u slijepu ulicu, hodamo odvojenim smjerovima, neka svatko ide svojim putem* i sl. također razumijevamo zahvaljujući metaforičkom konceptu LJUBAV JE PUTOVANJE.

„Ljubavnici su putnici na zajedničkom putovanju, posjeduju zajedničke životne ciljeve shvaćene kao odredišta koja treba dosegnuti. Veza je vozilo koje im omogućava da zajednički ostvare ciljeve. Veza je shvaćena kao ispunjavanje svrhe sve dok im omogućava da napreduju u smjeru zajedničkih ciljeva. Put nije jednostavan. Na putu su prepreke i mjesta (raskrižja) na kojima treba donijeti odluku o smjeru nastavka putovanja ili odluku o tome hoće li uopće zajednički nastaviti putovati.“ (Lakoff 1993: 206)

Inovativni jezični izrazi i konvencionalni jezični izrazi proizlaze iz istog(!) metaforičkog koncepta (v. Lakoff i Turner 1989: xi). Inovativnost i konvencionalnost su konceptualno homogeni i oslanjaju se na jednake, ponekad i identične, koncepte prisutne u mišljenju. Razlika proizlazi iz posebne jezične artikulacije pojedinog koncepta, ali su u osnovi različiti jezični izrazi rezultat sličnog i/ili istog konceptualno uvjetovanog pogleda na svijet.

„Znameniti pjesnici nam se mogu obraćati jer koriste jednake obrasce misli koje svi posjedujemo.“ (Lakoff i Turner 1989: xi)

U mišljenju ne postoji *diferencijalni kriterij* konceptualizacije sukladno razlikama u inovativnom i konvencionalnom pristupu. Dotična razlika je u prirodi našeg jezika. Jezični izrazi na sebi svojstven način, inovativno ili konvencionalno, reprezentiraju govornikovu namjeru i stil govora.

Za teoriju konceptualne metafore je ovaj uvid od presudne važnosti jer svjedoči o podudarnoj metaforičkoj strukturi mišljenja u cjelini, i time ujedno odbacujemo tvrdnju i stav prema kojem su metafore pjesničke ili retoričke književno-umjetničke figure funkcionalno determinirane

posebnim namjerama. Metaforičnost je odlika mišljenja u cjelini, a razumijevanje proces dešifriranja metaforički posredovanog značenja. Misliti u metaforama stoga znači u potpunosti misliti na način ljudskog bića obdarenog umom, tijelom i kulturom, neovisno o svrhama i namjerama izgovorenog. Pjesničke metafore inovativno koriste metaforičke koncepte za oblikovanje značenjski složenih jezičnih izraza, a konvencionalne metafore postaju sastavnim dijelom standardnog jezika i leksika neposredno razumljivog svim članovima određene kulturne ili jezične zajednice ljudi.

Pjesnička inovativnost sklona je na razini poetskog izraza uočavati složenije značenjske korelacije među domenama. Dotična metaforička preslikavanja proizvode kompleksnije *asocijativne nizove*.

„Pjesnici se oslanjaju na postojeće lingvističke i konceptualne izvore. Osnovne metafore su sastavni dijelovi inih konceptualnih izvora, odlike na osnovu kojih članovi naše kulture dohvaćaju smisao svijeta. Pjesnici stvaraju, elaboriraju ili izražavaju iste na inovativan način, ali i dalje pritom koriste jednake konceptualne izvore dostupne svima.“ (Lakoff i Turner 1989: 26)

Za razliku od svakodnevne upotrebe metafora u jeziku, poetske metafore otvaraju nove mogućnosti prijenosa značenja s izvorne na ciljnu domenu. Jezik je u tom smislu *živo biće* sklono mijenama, razvoju i transformacijama. Jezična, tj. lingvistička vitalnost svjedoči o živoj interakciji čovjeka i okoline. Svijet nije začahureni agregat postojećih i univerzalno važećih objektivnih danosti, on je interaktivno područje svih mogućih, bitnih i manje bitnih, svjetonazorskih preokupacija i promjena. Promjenom čovjekova stava prema svijetu ujedno se mijenja i njegov jezik. Jezik je vrelo i riznica povijesnog razvoja mišljenja i kulture. Neprocjenjiva vrijednost tog svjedočanstva očituje se kroz neraskidivu povezanost metafore, jezika i mišljenja.

1.2.5. FILOZOFSKE IMPLIKACIJE KONCEPTUALNE TEORIJE METAFORA

Opća teorijska određenja konceptualne metafore utječu na razumijevanje povijesnog razvoja znanosti i filozofije. Povijest filozofije je u tom smislu povijest upotrebe metafore. Različita objektivistička gledišta nerijetko nisu izravno svjesna metaforičke strukture osnovnih filozofskih pojmova. Ukoliko koncepti upravljaju čovjekovim načinom spoznavanja, objektivnost znanja i nije ništa drugo do *metaforički privid* univerzalno važećih kategorija realnosti. Proučavanjem povijesti filozofije pobliže upoznajemo načine pomoću kojih smo povijesno značenjski strukturirali i razumijevali svijet (usp. Lakoff i Johnson 1999: 337). Analiza filozofskih koncepata doprinosi jasnijem shvaćanju i uočavanju konceptualne osnove mišljenja. Koncepti prisutni u filozofskim promišljanjima jednaki su onima u svakodnevnom jeziku. Jezik filozofije nije zaseban i odjelit, tj. neovisan o semantičkim aspektima svakodnevne uporabe jezika. On je u osnovi metaforičan i konceptualno podudaran sa svakodnevnim govorom. Ono što jezik filozofije čini posebnim je sklonost filozofije da uočava, istovjetno kao i na primjeru upotrebe poetskih metafora, skrivene i inovativne značenjske poveznice među domenama kakve pak nisu prisutne u uobičajenom smislu upotrebe jezika. Stoga filozofijski jezik i svakodnevni jezik također dijele istu konceptualnu strukturu značenja.

„Kada filozofi stvaraju teorije o biću, znanju, umu ili moralnosti, oni koriste slične konceptualne izvore i isti osnovni konceptualni sustav zajednički svim ljudima u njihovom kulturnom okruženju.“ (Lakoff i Johnson 1999: 338)

Teorija konceptualne metafore ne gleda na povijest filozofije kao na *linearni razvoj* ideja i mišljenja, odnosno rastuću akumulaciju znanja, već kao na izrazito bogat i vrijedan *rezervoar* za metodološko proučavanje konceptualne i metaforičke utemeljenosti mišljenja. Lakoff i Johnson primjerice upozoravaju (v. Lakoff i Johnson 1999: 352) da je materijalistička slika svijeta, prisutna u kozmološkom razdoblju antičke filozofije, vođena metaforičkom predodžbom i konceptom BIT BIĆA JE TVAR sukladno kojem jedan aspekt prirode (physis) reprezentira cjelovitu strukturu građe kozmosa. Isti metaforički koncept BIT BIĆA JE TVAR poslužit će raznim predstavnicima predsokratovske filozofske misli kao osnova različitim filozofskim eksplikacijama određenja naravi i (metaforičke) strukture TVARI[17].

[17] Za iscrpniju analizu odnosa metaforičkog koncepta i jezično-filozofske eksplikacije metaforičkog izraza kao ključnog obilježja antičke filozofske misli vidi Lakoff i Johnson: 1999: 352-363)

Jedinstvena konceptualna metaforička osnova, prema kojoj je cjelokupnu složenost prirodnih pojava moguće razumjeti kao različite ontološke inačice jedne tvari kao prauzroka, postat će ključnom svjetonazorskom preokupacijom antičke filozofije predsokratovskog razdoblja. Metafore ne samo da objašnjavaju svijet i omogućavaju govor o naizgled neizrecivom, one jednako tako već unaprijed strukturiraju značenjski okvir za nadolazeće potencijalno razumijevanje stvari i pojava u svijetu.

Teorija konceptualne metafore baca sasvim novo svjetlo na povijesni razvoj i doseg filozofije. Ideje proizašle iz nekog određenog razdoblja razvoja filozofske misli odraz su metaforičke i svjetonazorske strukture shvaćanja pojava. Filozofija u tom smislu ne tematizira istinu, nego različite (povremeno i međusobno oprečne) pristupe razumijevanju pojava. *Povijest filozofije je povijest upotrebe metafora*. Konceptualna analiza filozofskih metafora ukazuje na neraskidivu povezanost mišljenja i metafore. Teško je sa sigurnošću tvrditi da li se teorija konceptualne metafore postavlja redukcionistički naspram povijesti filozofije ili se zasniva kao zasebna filozofska teorija. Ukoliko promišlja misaone i znanstvene poveznice te implikacije povijesnog razvoja filozofske misli i mišljenja općenito, ona nastoji iste promatrati kao vrijedna i bogata vrela upotrebe metafora, a time ujedno misaoni napredak filozofije (redukcionistički) svodi na semantičke preobrazbe metaforičkih predočavanja istine i stvarnosti. Tome nasuprot, kada konceptualno analizira metaforičku strukturu suvremenog (svakodnevnog i/ili filozofskog) jezika, ona ostavlja dojam poprilično originalne i svježe teorije pogodne za analizu raznolikih metaforičkih struktura značenja na primjerima književnog teksta, znanstvenih teorija, filozofskih sustava, ali i kulture, umjetnosti i svakodnevnog razumijevanja pojava.

2. METAFOROLOŠKI EKSKURS: utjecaj metafora na nastanak i razvoj znanstvenih teorija

2.1. NASTANAK I ODJEK PSIHOANALIZE

Ne iznenađuje ukoliko ustvrdimo da nam je Freudovo utemeljenje psihoanalize i psihoanalitičke metode otkrilo svu kompleksnost, ali i začuđujuću ljepotu nesvjesnog. Nakon nekoliko manje uspješnih pokušaja terapeutskog liječenja neuroze i histerije metodom hipnoze i sugestije te početnog naivnog zanosa o pozitivnim učincima kokaina[18], Freud se okreće k *jeziku* kao izvoru i nepresušnoj riznici razumijevanja *mehanizama* svijesti i podsvijesti. Za Freuda jezik predstavlja svojevrsni uvid u rad psihe, vrata tek napola otvorena, tj. prijelaz između poznatog i nepoznatog, svijetlog i mračnog, racionalnog i potisnutog. Psihoanalitički tretman kraja 19. stoljeća sastoji se u osnovi od razgovora, usmjerenog *čavrljanja* o raznovrsnim temama i preokupacijama proteklog dana, tjedna, godine ili pak ranog djetinjstva. Jezik kao metoda uvida u rad psihe koristi asocijativne značenjske nizove te doživljaje dovodi u neočekivanu logičku svezu. Opušteno *zavaljen* na kauču radne sobe u bečkoj kući na adresi *Berggasse 19*[19], pacijent se prepušta vlastitim asocijacijama i uz vješto navođenje analitičara nastoji prodrijeti u simbolički šifriranu poantu svojih misli, riječi, rečenica i doživljaja. Freud kraja 19. stoljeća je već zreo i ozbiljan znanstvenik u nastojanju da liječničkim radom u sklopu privatne klinike stekne društveni ugled i osigura materijalnu situiranost za uzdržavanje obitelji. Početna odbijanja liječničkih uvida od šire znanstvene zajednice kod oca psihoanalize izazivaju srdžbu i negodovanje, ali potiču prkos svojstven ljudima uvjerenim u ispravnost znanstvenog pronalaska *nečega novog*. Tek kasniji posjet SAD-u u društvu C.G. Junga, prevođenje psihoanalitičke literature na svjetske jezike te osnivanje međunarodnog psihoanalitičkog društva, donijet će bečkom liječniku židovskog podrijetla, obiteljskom čovjeku i istraživačkom entuzijastu zasluženu slavu i međunarodni ugled koji u skromnijoj mjeri ni danas ne jenjava i ne prestaje izazivati koliko divljenje, toliko i protivljenje. Unatoč brojnim kontroverzama

[18] Manje je poznato da je Freud platio danak naivnom liječničkom zanosu svog vremena te bio ovisan o kokainu. Zabludu o pozitivnim medicinskim učincima kokaina Freud ubrzo napušta i liječi se od ovisnosti. Osim pisanja studije o blagodatima medicinske uporabe kokaina 1884., Freud se i u *Tumačenju snova* osvrće na navedene krive predodžbe te naglašava kako mu je krivo tumačenje pozitivnih učinaka konzumiranja kokaina otežalo stjecanje znanstvenog i liječničkog ugleda (v. Freud 2015: 125).

[19] Od 1971. godine se na dotičnoj adresi u Beču nalazi *Sigmund Freud Museum*, muzej posvećen radu i stvaralaštvu oca psihoanalize.

sigurni možemo biti u jedno: Freudovi uvidi u mehanizme rada psihe, odnos svjesnog i nesvjesnog, teorija libida, psihologija ranog djetinjstva, promišljanje Edipovog kompleksa, kritika religije i kulture te brojna druga promišljanja, ne ostavljaju ravnodušnim nikoga ili barem rijetko koga.

Međutim, psihoanaliza započinje snom, preciznije govoreći tumačenjem snova, tj. *Tumačenjem snova*.

Knjiga stoljeća, kako je nazivaju u psihoanalitičkim krugovima, izašla je 1900. godine i isprva nije ispunila autorova očekivanja u smislu čitateljske recepcije i odobravanja šire znanstvene zajednice. Struktura Freudova najpoznatijeg, a vjerojatno i najuspjelijeg djela ukazuje na zrelog autora svjesnog svih mogućih metodoloških izazova koje nova teorija pred znanstvenike stavlja. Stoga i ne iznenađuje pregledna i iscrpna uvodna studija o svim relevantnim dotadašnjim promišljanjima sadržaja, značenja i funkcije sna. Freud je u potpunosti bio svjestan da unosi novitet u znanstveno-liječničko promišljanje sna, stoga nastoji znanstvenoj argumentaciji dati čvrsto terminološko uporište i legitimitet. Tri su ključne okosnice teorijske legitimacije pomoću kojih Freud nastoji tumačenju snova, tj. psihoanalizi priskrbiti epitet znanstveno (i liječnički) relevantne i opravdane teorije:

- promišljanje znanstvenog dosega tradicije,
- iznošenje uvida temeljem liječničkih iskustava iz kliničke prakse, te
- uvođenje nove i jasno definirane terminologije.

Tradicionalno gledište vidi u snu znamen, znak ili božansku poruku milosrdno namijenjenu spavaču, ali uskraćuje sadržaju sna mogućnost autonomnog rada individualne psihe i premješta ga u sferu nadnaravnog. Realnost je u tom pogledu jedini valjani kriterij za prosudbu i jedini legitimni predstavnik zbiljskoga. Funkcija sna je proročka i uvjetno rečeno didaktička. Simboličnost sna i dešifriranje njegova značenja neovisni su od subjektivnih impulsa spavača i mogu se objektivno i univerzalno tumačiti. Tome nasuprot, uvidi iz liječničke prakse Freudu daju za pravo da sanjano u pogledu geneze i smisla sanjanog promatra kao nešto osobno i naglašeno individualno. Unatoč postojanju određenih općih obrazaca značenja simbola, sanjati se može isključivo temeljem proživljenog i doživljenog. Individualni pečat građe i sadržaja sna Freuda će navesti na pretpostavku da je san sasvim primjeren put do razumijevanja potisnuto nesvjesnog. Metodologija tumačenja vodit će se ustaljenim procedurama dešifriranja, ali će rezultat tumačenja biti odraz individualnog razvoja psihe pojedinog čovjeka.

Razumijevanje sna je pak dostupno isključivo putem jezika. Prepričavanjem sadržaja sna i dojmova proteklog dana, ali i ranijih i ranih životnih iskustava, pacijent nudi analitičaru vrijednu građu za analizu smisla i značenja sna. Izvan jezika i govora san ostaje obavijen tajnom mraka.

Svjestan važnosti otkrića nesvjesnog za dinamizam psihičkog života pojedinca te *otkrićem* sna kao relevantnog izvora za uvide u nesvjesno, Freud se našao pred izazovom da psihoanalizi priskrbi znanstveno relevantnu terminologiju. Upravo se u toj namjeri značajno oslanjao na metaforičke predispozicije mišljenja i jezika, a ključni psihoanalitički pojmovi ukazuju na metaforičku pozadinu značenja. Time Freudova teorija nije izgubila na snazi, važnosti i vrijednosti; naprotiv, svjedoči nam o međusobnom prožimanju metafora i znanstvenih teorija općenito.

2.2. VIA REGIA

Osim *sporadičnih metafora* s izrazito naglašenom retoričkom funkcijom slikovitog pojašnjenja izrečenog, jezik *Tumačenja snova* obilato koristi metafore kako bi uveo novu znanstvenu paradigmu pri promišljanju i istraživanju snova.

Osnovna metaforička pretpostavka psihoanalitičkog razumijevanja sna krije se već u samome naslovu knjige: *Tumačenje snova*. Ukoliko je snove moguće tumačiti, onda oni prethodno već posjeduju određeni smisao i značenje. Stoga Freud prikladno primjećuje sljedeće:

„Namjera mi je pokazati da se snovi mogu tumačiti, […] »tumačiti san« znači navesti njegov smisao […]“ (Freud 2015: 110),

te nadalje:

„Moram ustvrditi kako snovi zaista posjeduju značenje i da ih je moguće znanstveno protumačiti.“ (Freud 2015: 114)

San je prije svega *semantički kodirana* poruka čiji smisao treba otkriti tumačenjem njegova značenja, a moguće ga je prikazati i kao Lakoff-Johnsonovu konceptualnu metaforu SAN JE PORUKA. Metodološke pretpostavke razumijevanja sna nalik su tehnikama tumačenja teksta, romana, kodiranog iskaza ili poruke. Želimo li razaznati smisao nekog sna, potrebno je analitički dešifrirati njegovo skriveno značenje. Poput *književnog kritičara* koji tumači strukturu i smisao romana, analitičar pristupa enkripciji sna kao kriptografu te nastoji prodrijeti u njegov smisao i ukazati na sva moguća značenja sadržaja sna: *uvod, fabulu, zaplet, rasplet, poantu, protagoniste, antagoniste, vremenski slijed pripovijedanja, kronologiju sanjanog, skriveni i pravi smisao sadržaja sna te na psihičku strukturu i građu sanjanog*. Ukoliko san želimo ispravno razumjeti, potrebno je vještom tehnikom tumačenja odrediti smisao građe sna i ispravno protumačiti sve simboličke i funkcionalne elemente sanjanog. Značenje sna ne proizlazi iz sanjanog, nego ga je potrebno tek naknadno otkriti i protumačiti. Skriveno značenje sna nam se otkriva kao *simptom* (v. Freud 2015: 115) na osnovu kojeg se može iščitati sva složenost rada psihe. Prvo Freudovo uspješno tumačenje sna datira u ljeto 1895. godine. Nakon poduže analize sanjanog Freud se osjeća dovoljno sigurnim da ponudi prvotnu definiciju sadržaja sna sukladno kojoj je *sadržaj sna ispunjenje želje, a njegov motiv želja* (v. Freud 2015: 132).

San je u psihoanalitičkoj tradiciji zapravo *čuvar spavanja*. Pod pretpostavkom da je sadržaj sna ispunjenje želje, njegov smisao je dotična i konkretna želja. Tumačenje sna je stoga ispravno

razumijevanje sadržaja i smisla sanjanog. Simboličku šifriranost sna moguće je razotkriti isključivo tumačenjem. Tumačenje, sadržaj i smisao možemo dakle označiti kao semantičke aspekte izvorne domene koja nam dopušta zorniji prikaz dinamike sanjanog, ali ujedno omogućava preciznije razumijevanje onoga što se u snu odvija. Freud nije bio izravno svjestan metaforičke pozadine psihoanalitičkog tumačenja sna, ali je njegovo znanstveno i liječničko promišljanje problema razumijevanja značenja i smisla sna u bitnome prožeto metaforičnošću mišljenja.

Prihvatimo li pretpostavku prema kojoj je naslov Freudova ključnog djela zapravo konceptualna metafora SAN JE PORUKA/TRAG, ubrzo uviđamo kako je ona potpuno koherentna s drugom temeljnom metaforičkom pretpostavkom psihoanalitičkog tumačenja sna: SAN JE (KRALJEVSKI) PUT (U NESVJESNO): „*Tumačenje snova je Via regia za spoznaju nesvjesnog u duševnom životu*." (Freud 2015: 595). Dotični put metaforički strukturira tehniku tumačenja kao izazovan i zahtjevan proces kretanja u smjeru željenog odredišta. Na tom putu moguće su brojne prepreke i slijepe ulice, ali je taj put jedini mogući. Njegovo *kraljevsko određenje* nam zapravo metaforički posreduje taj put kao hvalevrijedan i dostojan uvid u pozadinsko značenje nesvjesnog. Biti na putu znači usmjereno se kretati prema nekom odredištu, koristeći pritom sve moguće odrednice putovanja: putokaze, smjerove, sporadične i slijepe ulice, raskrižja, stranputice, znakove i znakovlja, nizbrdice, uzbrdice te je istovremeno potrebno ulagati energiju neophodnu za savladavanje prepreka. Budući da je sadržaj i smisao sna duboko skriven u nesvjesno, dolazak do njega zahtijeva od analitičara vještinu usmjerenog kretanja na putu kako bi uopće stigao na pravo odredište. Ukratko: motiv sna je želja, a sadržaj sna simbolički šifrirana poruka utemeljena u potrebi za ispunjenjem želje. Šifriranost je moguće razumjeti jer se može tumačiti. Tumačenje je u osnovi put kojim se analitičar kreće u nastojanju da znanstveno pristigne na skriveno odredište, tj. u nesvjesno. Put do nesvjesnog je kraljevski put jer izbjegava neugodno i simptomatično kretanje kroz histeriju i neurozu, a otvara put snu. Kretati se putem snova znači kretati se kroz simbolički zgusnute ulice u nastojanju da se razotkrije cjelokupna kompleksnost nesvjesnog krajolika. Ustrajnost na putu značenjski strukturira analitičarevu vještinu tumačenja. Dva koherentna metaforička koncepta, SAN JE PORUKA i SAN JE (KRALJEVSKI) PUT U NESVJESNO, omogućit će Freudu terminološko utemeljenje psihoanalize na metaforičkoj pozadini mišljenja. Time psihoanaliza ne gubi na snažno priželjkivanoj znanstvenosti, već ukazuje na metaforu kao pomoćno, a ipak neizbježno sredstvo predočavanja.

2.3. SVJESNO I NESVJESNO KAO METAFORIČKI LOKALITETI PSIHIČKOG

S pravom možemo u uobičajenom smislu riječi tvrditi da se naše želje i strahovi *nalaze* negdje u nama. Metaforički karakter prostorne lokacije duševnih stanja nije odlika isključivo svakodnevnog jezika, nego je također i obilježje Freudova razumijevanja odnosa racionalnog i nagonskog te svjesnog i nesvjesnog. Predjeli čovjekove psihe su nepregledni lokaliteti koji omogućavaju zorno klasificiranje misli, osjećaja i želja sukladno njihovom *prostornom* rasporedu u *duši.*

Prostorni raspored duševnih stanja strukturiran je linearno, a smjer kretanja mu je dvojak: od doživljenog (svjesnog) do nesvjesnog (potisnutog) i obratno. Duševni aparat stoga sadrži tri prostorne komponente u kojima se doživljeno može smjestiti i biti psihički prisutno: prostor *svijesti,* prostor *predsvjesnog* i konačno prostor *nesvjesnog*. Negativna potkrepljenja, neugodna iskustva, društveno neprihvatljive želje i htijenja, davna traumatična iskustva, strahovi i bojazni su između ostalog sastavni dijelovi nesvjesnog. Duboko potisnuti ulaze u mračni prostor najdublje skrivenosti nesvjesnog. Prostorna organizacija metaforički strukturira duševna stanja kao (semantička) obilježja prostora (usp. Freud 2015: 601). Prostor može biti otvoren, jasan, pregledan te blizak i upotrebljiv (*svjesno*); potom može sadržavati obilježja međuprostora, hodnika, prijelaza (*predsvjesno*) te u konačnici može biti mračan, nepregledan, skučen i nalik *Dedalovom labirintu* (*nesvjesno*). Ovisno o sadržaju misli i želja te vrijednosnom određenju doživljenog, prostor će značajno mijenjati svoje metaforičke karakteristike i iskazne potencijale. Prostorna pak odijeljenost duševnih stanja nije striktno zadana. Prostor psihičkog je omeđen granicama, ali granica, osim što ukazuje na mjesto razdvajanja, ujedno je i mjesto spajanja. Granica je (polu)propusni medij: duševna stanja iz područja nesvjesnog prelaze kroz prostor predsvjesnog da bi u konačnici postali sastavnim dijelom svjesnog. U budnom stanju je propusnost granice svedena na minimum. Nepoželjne misli i potisnute želje nisu u mogućnosti prodrijeti u predjele svjesnog. Odgojem usvojene norme, kulturom posredovani običaji te čovjekova racionalnost naprosto ne dopuštaju da potisnuti sadržaji duševnog života smješteni u prostor nesvjesnog dođu u prostor svijesti. Duševna oboljenja poput neuroze i histerije, ali i san omogućavaju da potisnuta energija u obliku simptoma prodre iz nesvjesnog kroz predsvjesno u svjesno. Već smo prethodno naznačili da je san čuvar spavanja, njegov sadržaj ispunjenje želje, a motiv konkretna želja. U snu dolazi do svojevrsnog olakšanja psihičke napetosti. Simbolička šifriranost građe i sadržaja sna, sanjaru omogućava ispunjenje želje i

konzumiranje željenog. Granična omeđenost psihičkih prostora u snu nije više tako djelotvorna kao pri budnom stanju. Svjesno ipak nije suprotno nesvjesnom na način da sve ono što nije sadržaj našeg racionalnog promišljanja možemo okarakterizirati kao iracionalno i nesvjesno. Nesvjesno je jednako tako snažno prisutno u duševnom životu pojedinca kao i svjesno, a možda i snažnije. Temeljno obilježje nesvjesnog je da je ono u osnovi nepoželjno i neprihvatljivo u pogledu sadržaja željenog.

Kako bi što zornije prikazao graničnu (ne)propusnost psihičkih lokaliteta, Freud se ponovno oslanja na metaforu i to metaforu *cenzure*. Cenzura je granični *čuvar* psihičkih lokaliteta. Ovisno o djelovanju i učinkovitosti cenzure, psihički sadržaji će se, s više ili manje uspjeha, kretati između i kroz navedene prostore. Cenzura je najučinkovitija u budnom stanju i pri trezvenom te racionalnom promišljanju. Društvene obligacije i moralni propisi su kriteriji i instrumenti za procjenu kvalitativne naravi želja i poriva. U slučaju duševnih oboljenja, cenzura propušta želje u obliku *simptoma*, a prilikom sanjanja u obliku *simbola*. Potvrdu o tome da je ovdje riječ o dobro razrađenim te međusobno koherentnim i konzistentnim metaforičkim predodžbama sna i općenito dinamike psihičkog života možemo iščitati iz sljedećeg navoda:

„U sličnom položaju nalazi se i politički književnik koji vlastodršcima nastoji priopćiti neželjene istine. Ukoliko ih izrekne neskriveno, vlastodržac će suzbiti njegove izjave; naknadno, ako je riječ o usmenom protestu, a preventivno, ukoliko se radi o tiskovnom priopćenju. Književnik se treba bojati cenzure, on stoga odmjerava i preobražava jezične izraze svog mišljenja.“ (Freud 2015: 155)

Metaforičko prizivanje cenzure u pomoć omogućava Freudu da potiskivanje i sublimiranje nepoželjnih želja označi kao otpor (v. Freud 2015: 512). *Zaboravljanje sadržaja sna* pri jutarnjem buđenju i nije ništa drugo nego otpor svjesnog i racionalnog prema nepoželjno nesvjesnom u liku i djelu cenzure. Mehanizmi cenzure i iskazni potencijali metafore cenzure su raznovrsni. Freud koristi dva, za psihoanalitičku metodu tumačenja sna, presudna metaforička koncepta djelovanja cenzure: *zgušnjavanje* (v. Freud 2015: 284) i *pomicanje* (v. Freud 2015: 309).

Građa sna je metaforički predočena kao *materijal* proizašao iz nekog određenog izvora. Sirovi materijali su pogodni za oblikovanje, a krajnji rezultat oblikovanja materijala je sadržaj sna. Taj sadržaj je potrebno razumjeti. Razumijevanje je u osnovi tumačenje sna koje nam treba naknadno otkriti njegovo značenje i smisao, tj. potrebu za ispunjenjem želje i samu želju. Sanjanje je metaforički označeno kao rad na oblikovanju sirove građe/materijala sna, a tehnike

oblikovanja, tj. načini sanjanja su proizašli iz temeljnih obilježja djelovanja cenzure: zgušnjavanja i pomicanja značenja. Sadržaj sna nije autonoman; osim simboličkih predočenja on ujedno koristi i iskustvo kao građevni element. Doživljaji proteklog dana ili tjedna, kombinirani s potisnutim društveno i moralno neprihvatljivim željama, pružaju impulse i građu sadržaju sna. Željeno ne progovara u snu jednoznačno, već simbolički šifrirano, tj. zgusnuto i značenjski pomaknuto. Umijeće tumačenja se očituje kao vješto otpetljavanje zamršenog klupka želja i doživljaja. Snovi su u tom smislu odjevene želje, maskirani i preobraženi porivi odjeveni u sanjane simbole. Stoga jedna od brojnih Freudovih definicija sna upravo glasi: „San je (preobučeno) ispunjenje (potisnute, suzbijene) želje." (Freud 2015: 173).

Logika sanjanog ne može se svesti isključivo na racionalne aspekte mišljenja. Znanstvena teorija koja nastoji prodrijeti u zakonitosti sanjanja susreće se s izazovima koji ostaju izvan okvira univerzalno-provjerljivog te potrebuju metaforu. Razumijevanje značenja i smisla sna je proces metaforizacije u smjeru uspostave znanstveno upotrebljivih terminoloških relacija.

„Među brojnim logičkim relacijama, mehanizam tvorbe sna se u pravom smislu riječi približava jednoj jedinoj. To je odnos sličnosti, preklapanja, dodira, onoga »jednako kao« koji se u snu može na neusporedivo mnogo načina prikazati." (Freud 2015: 323)

Mehanizam rada psihe i san, kao odraza psihičke napetosti u smjeru ostvarenja želje, nije moguće znanstveno-terminološki precizno opisati izvan iskaznih i spoznajnih potencijala metafore. Tek vješto i dakako konkretno razrađen sustav metaforičkih projekcija nam omogućava uvid u duboko skrivene predjele nesvjesnog. O metaforičkom preduvjetu psihoanalitičkog tumačenja sna i nesvjesnog svjedoči nam i Freudova *klasifikacija univerzalnih simbola* (v. Freud 2015: 355-361) koji se mogu javiti u snu i imati određeno značenje:

SIMBOL	ZNAČENJE
kralj/kraljica, tj. car/carica	roditelji
izduženi, oštri objekti i predmeti poput grana, vilica, noževa, kišobrana i sl.	žensko tijelo
bijeg iz sobe	prostor bordela ili harema
penjanje u snu, ljestve ili stepenište	spolni odnos
glatki zidovi, fasade i teško dostupne izdužene površine	uspravno ljudsko tijelo ili sjećanje na odraslu osobu iz djetinjstva
kreveti i stolovi	žena

strojevi, krajolici, mostovi, ali i krvni srodnici i djeca	genitalije
male i sitne životinje te insekti	djeca
prtljaga	osjećaj krivnje

Iako Freudovo razumijevanje psihoanalitičkog tumačenja sna izričito odbija primjenu univerzalnih obrazaca tumačenja simbola, otac psihoanalize ih svejedno navodi kao pomoćna sredstva i putokaze pri tumačenju. Neovisno o tome proizlazi li sanjani simbol iz univerzalnog kulturološkog obrasca ili je osobni pečat individualno ustrojene želje, značenje sna nije u njemu samome, nego se metaforički projicira iz sfere simboličkog u područje semantičkog. Osnovna terminološka određenja psihoanalitičke metode tumačenja nije moguće kvalitetno opisati i znanstveno opravdati bez prethodnog razumijevanja odnosa metafore i mišljenja.

2.4. IZLEĆI SE IZ JAJETA

Oslanjanje na metafore nije ekskluzivno obilježje početnog razvoja psihoanalize kao znanstvene discipline, nego i obilježje kasnije, kulturno-kritičke faze razvoja Freudove misli. Objavom *Nelagode u kulturi* 1930. godine, Freud napušta tradicionalni filozofski koncept *subjekta* kao jedinstva svih intencionalnih čina i otvara put genetički izgrađenom konceptu razvoja psihe. U pozadini ovakvog promišljanja krije se stav sukladno kojem prvotne predodžbe o vanjskom svijetu dobivamo i ujedno klasificiramo posredstvom unutarnjeg sukoba dvaju u duševnom životu djelatnih principa: *principa ugode* i *principa realnosti*. U ranoj fazi razvoja psihe naše *Ja* nema jasno odijeljenu granicu na osnovu koje razlikuje unutarnja stanja i podražaje iz okoline. *Ja* je u tom pogledu zaokruženo jedinstvo, homogena cjelina svijeta; u njemu su pomirena unutarnja stanja i vanjski impulsi dobiveni iz okoline. *Infantilno Ja* ne uspostavlja granicu između sebe i vanjskog svijeta. Razlikovanje vlastitog *Ja* i okoline koja mu stoji nasuprot razvija se s vremenom i svjedoči o genetičkom razvoju duševnog života. Jednom doživljeno i proživljeno ne može pak nestati i biti izbrisano iz psihičkog života osobe. Freud navedeno nastoji zornije potkrijepiti općim obilježjima geneze živih bića (usp. Freud 2018: 35). Jednako kao što u prirodi pronalazimo istovremeno (su)postojanje različitih životnih oblika, tako i u psihičkom životu paralelno postoje doživljaji ranog djetinjstva i kasnijih faza razvoja (i) života. Sukladno evolucijskom modelu razvoja živih bića, filogenetski i ontogenetski razvoj života djelatan je i prisutan istovremeno. Činjenica da krokodil paralelno dijeli životni prostor sa sisavcima može poslužiti kao model za objašnjenje prisutnosti psihičkih sadržaja u svim fazama razvoja psihe. Jednom proživljeno ostaje trajno zapisano i djelatno u psihi pojedinca. Različite faze razvoja psihe talože se i pohranjuju na različite načine. Freud *u tom trenutku* poseže za metaforom ČOVJEK JE GRAD[20].

„Pokušat ćemo razjasniti sadržaj ove pretpostavke usporedbom iz jednog drugog područja. Uzet ćemo kao primjer razvoj Vječnog grada.“ (Freud 2018: 26)

[20] Zanimljivu studiju o odnosu metafora, urbanističkog planiranja i arhitekture ponudila je Sonja Hnilica (usp. Hnilica 2012). Promišljajući grad kao temelj za raznovrsna metaforička preslikavanja, Hnilica nam želi ukazati na neizostavnu povezanost urbanizma i graditeljstva s metaforičkim predodžbama i životnim očekivanjima. Razvoj kulture uvelike je povezan s razvojem *polisa*, a time ujedno ukazuje na međusobno prožimanje urbanog i životnog. Proučavajući prisutnost biologijskih i medicinskih metafora organizma i anatomije te grada kao krvotoka ili stanice, Hnilica nam pokazuje u kojoj mjeri čovjekov način življenja i kulturološki uvjetovan sustav vrijednosti oblikuju predodžbu urbanog prostora kao mjesta formiranja identiteta.

Strastveni zaljubljenik u antiku i kiparstvo, renesansu i umjetnička ostvarenja likovnih umjetnosti, posegnut će za Rimom[21] kao metaforičkom projekcijom razvoja duševnog života. Kao što na primjeru urbanističkog identiteta Rima uočavamo istovremeno (su)postojanje obilježja različitih povijesnih epoha, tako i u životu pojedinca uočavamo da doživljaji iz različitih faza razvoja čine jedinstvenu cjelinu psihičkog i mentalnog stanja individue. Jedna sasvim plauzibilna, ali po ničemu originalna i već viđena pretpostavka o razvojnim obilježjima živih bića zadobit će u Freudovom teorijskom promišljanju uloge i zadaće psihoanalize sasvim novo ruho i važnost. Uobičajene prirodo-znanstvene pretpostavke o biološkom i mentalnom razvoju živih bića na način da više etape razvoja u sebi sadrže niže oblike faza razvoja postat će osnova za razumijevanje čovjekove *nelagode u kulturi*. Nelagoda je prije svega simptomatična. Nataloženi oblici psihičkog razvoja utječu na funkcionalnost duševnog života, ali i na formiranje kulturološki poželjnih obrazaca ponašanja i djelovanja u kulturi. Subjekt, koji se u prvotnoj fazi razvoja vodio isključivo ugodom kao principom djelovanja i kriterijem prosudbe, suočen je nadalje s principom realnosti kao prijetnjom i regulatorom egoističnih potreba. Upravo iz unutarnjeg sukoba principa ugode i realnosti proizlaze ključni znanstveni pojmovi psihoanalitičkog promišljanja nastanka patologije, kakav je primjerice slučaj sa strahom od kastracije ili Edipovim kompleksom. Miran san i balansiran razvoj duševnog života bez tragova neuroze i psihoze trebamo zahvaliti isključivo kvalitetnom rješenju sukoba tih dvaju principa. Dotično rješenje postojećeg sukoba započinje već u infantilnoj fazi razvoja osobnosti. Dijete uči da njegov svijet nije isključivo svijet osobnih naslada i užitaka, nego i svijet ograničenja i restrikcija. Metaforička projekcija OSOBE (ČOVJEKA) kao GRADA upravo apostrofira iskonsku i *arhe*ološku dimenziju temelja psihe. Nadolazeće fasade, ograde i objekti u bitnome ovise o kvaliteti postojećih i djelatnih odlika arhitektonskih ostvarenja. Na lošem temelju nije moguće graditi velebna ostvarenja, i obrnuto. Urbanizam duševnog života i armatura zatečenih izvedbi determiniraju kvalitetu izvedbe novogradnji.

Ukoliko je sanjar ili pak pacijent predočen pomoću metafore OSOBA (ČOVJEK) JE GRAD, ostaje odgovoriti na pitanje: Što ili tko je (psiho)analitičar? Zasigurno nije arhitekt! Analitičar je u tom metaforičkom kontekstu *promatrač*.

„A pritom je dovoljna samo jedna promjena pogleda ili stajališta promatrača da bi dozvali ovu ili onu sliku.“ (Freud 2018: 37)

[21] Sigmund Freud posjećivao je rado Rim te ga smatrao svojevrsnom *duhovnom domovinom*. Posebno mjesto Freudova zanimanja za Rim ima katolička crkva i bazilika *Svetog Petra u okovima* u kojoj se nalazi poznata Michelangelova statua Mojsija (usp. Freud 2001: 197).

Metaforički distanciran, on zadobiva stajalište neutralna, a ipak britkog i uviđajnog promatrača kompleksnosti duševnog života. *Psihoanalizirati* znači promatrati i dešifrirati nagomilani talog simboličke građe (arhitekture) psihe. Analitičar se kao vješt promatrač izuzima iz djelotvornog kruga zbilje i nastoji iznaći one poveznice koje osobi preopterećenoj doživljajima i življenjem ostaju izvan dometa. Medij psihoanalitičareva promatranja je jezik, tj. simbol i simptom.

Vjerojatno će se mnogi složiti da je najznačajniji doprinos psihoanalize upravo *otkriće nesvjesnog*. Nesvjesno kao pokretač i iskonska energija utemeljena u nagonima, željama i potisnutim neugodnim iskustvima i doživljajima proteže se kroz cjelokupno Freudovo stvaralaštvo. Nesvjesno nam nije izravno iskustveno dostupno, nego se manifestira na površini duševnog života kao simptom, san, slutnja, lapsus ili naprosto kao šifrirana nuspojava govora i djelovanja. Moguće da je Freudovo otkriće vrijedno divljenja, ali zasigurno nije lako *uočljivo* i provjerljivo uobičajenim postupcima znanstvene metodologije. Put k razumijevanju nesvjesnog je indirektan te stoga potrebuje metaforu kao sredstvo predočavanja i razumijevanja. *Ovisnost* psihoanalize kao inovativne i (za svoje vrijeme, ali i danas) nekonvencionalne znanstvene teorije razvoja čovjeka uvelike nam pokazuje u kojoj je mjeri terminološka klasifikacija znanstvenih pojmova nezamisliva bez razumijevanja upućenosti mišljenja na metafore. Freudova teorija zoran je primjer principijelnog i nadasve koherentnog neprestanog prožimanja metafore, znanstvenih uvida i znanstvene terminologije.

2.5. DUŠEVNO KAO SPILJSKO: promišljanje psihoanalize kao filozofije

Pažljivijem čitatelju zasigurno neće promaknuti da smo se u dosadašnjem promišljanju utjecaja metafore na razvoj i terminologiju psihoanalize uglavnom oslanjali na metodološke predispozicije Lakoff-Johnsonove teorije konceptualnih metafora. U ovom poglavlju promotramo razvoj psihoanalize instrumentima Blumenbergova metaforološkog projekta i teorije apsolutne metafore.

Blumenbergovo zanimanje za Freudovu misao je višestruko; od sporadičnih primjedbi u sklopu drugih tema pa sve do zasebnih poglavlja posvećenih ocu psihoanalize, Blumenbergovo zanimanje za Freuda ne jenjava tijekom cjelokupna misaonog razvoja. Najznačajnijim ipak smatramo promišljanje psihoanalize u okvirima Platonova mita o špilji u djelu *Höhlenausgänge* (usp. Blumenberg 2016). Ključnu metaforološku okosnicu psihoanalize Blumenberg vidi u Freudovu razumijevanju psihičkog kao *mehanizma projekcije* (v. Blumenberg 2016: 684). Dotični mehanizam omogućit će upravo ono što znanstvena upotreba metafore i treba omogućiti, tj. „obrazac mišljenja gotovo neupitne uvjerljivosti čija se osnovna prednost sastoji u tome da prostorna određenja »van« i »unutra« učini promjenjivima.“ (Blumenberg 2016: 684) Osnovno obilježje špilje je prostorna orijentacija unutra-van. Metafora projekcije omogućava razumijevanje nesvjesnog kao *tenzije* utemeljene u prostornom doživljaju suprotstavljenih polariteta.

Nesvjesno je smješteno u duboke i mračne te teško dostupne predjele naše unutrašnjosti s tendencijom povremenog izlaska van, izvan špilje. Špiljski prostor nije razumljiv isključivo *iz njega samoga* te je potrebno *izlaziti van* kako bi se u potpunosti obuhvatile i razumjele sve komponente, prednosti i nedostaci života u špilji. Blumenberg na primjeru navedenog vidi platonističku predodžbu spoznajnog uzdizanja putem raskrinkavanja iluzornosti sjena (usp. Blumenberg 2016: 691). Nesvjesno je nalik prostoru špilje, u njemu je skrivena sva kompleksnost duševnog života; želje, strahovi, strasti te potisnuti i nepoželjni doživljaji i htijenja. Okovane *rukom cenzora*, naše skrivene želje su obavijene velom tajne špiljskog mraka. Pod okriljem noći, u snu popuštaju lanci cenzure i sadržaj nesvjesnog izlazi van (ususret svjesnom). Prostorna metaforizacija nesvjesnog podudara se s ključnim didaktičkim

elementima Platonova mita iz 7. knjige Države[22], s bitnom razlikom sukladno kojoj su Platonovi sužnjevi smješteni u neku neodređenu, pretpovijesnu špiljsku zbilju, a psihoanalitičko nesvjesno u ranu fazu infantilnog razvoja osobnosti (v. Blumenberg 2016: 691). Špiljska *anamneza* kao svjedočanstvo boravka duše u svijetu ideja shvatljiva je tek kroz osvjedočeni izlazak iz špilje, a *anamneza* infantilnog kroz prodiranje i izlazak nesvjesnog u područje svjesnog. Projekcijski mehanizam špiljskog prostora, potpomognut izmjeničnim djelovanjem suprotnosti van-unutra, je *apsolutna metafora* za duševni život pojedinca i ukazuje na nesvjesno kao sjenovito i neodređeno.

Što mogu Platonovi sužnjevi znati o špiljskom prostoru u kojem se nalaze i na koji način upotpunjavaju i provode svoje vrijeme u njemu?! Zasigurno su već razvili određene životne navike i uočavaju pravilnosti među sjenama. Opremljenost špilje je oskudna i načelno ne ukazuje na postojanje zbilje izvan postojećih sjena. Okovani od rođenja sužnjevi žive u uvjerenju da je sve ono što im se predočava zaista jedina realnost. Iluzornost špiljskog života moguće je raskrinkati jedino izlaskom iz špilje. Izlazak pak nije ugodno i poželjno životno iskustvo, ali je jedino moguće i valjano. Raskrinkavanje iluzije posreduje nelagodu koja se manifestira kao *otpor* (u simboličkom primjeru napuštanja špilje otpor se javlja kao otpor čula

[22] *Neobičnu i čudnu nam sliku sa čudnim sužnjevima* opisuje Platon u uvodu 7. knjige *Države*. Naime, u podzemnoj špilji s dugačkim ulazom i otvorom prema svjetlu sjede ljudi okovani od malih nogu, tako da ostaju cijelo vrijeme sjediti na istom mjestu bez mogućnosti okretanja glave naokolo. Svjetlo ognja im gori odozgo i izdaleka, a između njih i izvora svjetla smješten je zid uz koji hodaju ljudi noseći predmete, kipove te svakojake izrađene životinje. Predmete koje svjetlo projicira u obliku sjene na zidove špilje smatraju stvarnim bićima i, budući da nisu iskusili ništa drugo, iste smatraju stvarnim i životnim. Jedan sužanj biva iznenada oslobođen okova. Došavši na svjetlo dana, zabliješten jačinom svjetla, ne vidi ništa. S vremenom mu se oči privikavaju na svjetlo te polako počinje uočavati sjene i odraze predmeta, a poslije pak i same predmete. Napokon, u mogućnosti je vidjeti pojave kakve uistinu jesu i s vremenom opažati *sunce samo po sebi* kao uzrok svemu onome što je vidljivo. Osjećajući se počašćenim i sretnim, on više ne pridaje važnost svim onim pohvalama i počastima drugih, kojima je bio odlikovan za vrijeme svog boravka u špilji, a kada bi se ponovo vratio u špilju i sjeo među svoje prijatelje i poznanike, oči bi mu bile isprva ispunjene mrakom zbog nagle promjene. Ako bi i pokušao drugima ukazati na privid sjena u špilji te prenijeti svoje iskustvo, izvrgnuo bi se podsmijehu, ljubomori te bi izložio svoj život velikoj opasnosti. Potom Sokrat prikladno zaključuje i pojašnjava namjeru svog pripovijedanja:

„- Dakle, mili Glaukone- rekoh ja - tu cijelu sliku treba nadovezati na pređašnje prikazivanje pa uspoređivati svijet, što se preko vida ukazuje, sa stanom u tamnici; svjetlo ognja u njoj s djelovanjem sunca; a ako uspon gore i gledanje predmeta tamo gore uzimaš kao ulazak duše u misaoni kraj, ne ćeš promašiti ono čemu se nadam, kad već to želiš čuti, a bog zna, je li moje mišljenje upravo istinito.“ (517 b)

na atmosferske prilike i negativno djelovanje iznenadne sunčeve svjetlosti na oči). Otpor je moguće nadići naknadnim ispravnim razumijevanjem okolnosti u kojima se oslobođeni sužanj našao. Tek posredstvom jasnog uvida u tenziju špiljskog prostora, tj. prostorni polaritet unutra-van, moguće je razaznati smisao i značenje projiciranih sjena. U psihoanalitičkom razumijevanju mehanizma sna, nesvjesno se simbolički projicira na površinu psihe i biva okosnicom razumijevanja smisla i značenja sanjanog, nesvjesnog. Metaforička polarizacija nesvjesnog i svjesnog temeljem prostorne distinkcije unutra-van baca sasvim novo svjetlo na važnost tumačenja sna. Osnovno izražajno sredstvo sna je *apsurdnost* (v. Blumenberg 2019: 45). Budući da je svrha sanjanja potajno konzumiranje željenog, san navlači na sebe *masku dvorske lude* (v. Blumenberg 2019: 45) i na taj način izgovara istinu bez bojazni od mogućih sankcija ili nepoželjnih osuda. Stoga Blumenberg primjećuje: „Ne sanjamo da bi nas se tumačilo, nego sanjamo da ne bi bili protumačeni“ (Blumenberg 2019: 39). Istina je u tom smislu skrivena, odjevena, preodjevena te isključivo posredno dostupna kao razotkrivanje.

Podudarnosti Platonova mita i Freudovih uvida u nesvjesno nisu slučajne. Iako Freud nije vjerojatno imao namjeru afirmirati Platonov didaktički mitologem, posrijedi je upotreba jednakog metaforičkog obrasca. Psihoanaliza je određena *varijanta platonizma* (v. Blumenberg 2016: 691). Ključnu ulogu u takvom platonističkom razumijevanju psihoanalize kao metode tumačenja ima *analitičar*. Analitičar prema Blumenbergu (v. Blumenberg 2016: 690) ulazi u špiljski prostor nesvjesnog i rasvjetljava zatečeni svijet mračnih slika i simbola tumačeći njihovo značenje i smisao. *Prometejsko određenje* analitičara bi zasigurno imponiralo Freudovoj namjeri razvoja psihoanalize kao postupka liječenja, ali i znanstvene teorije.

Potrebno je prije svega uzeti u obzir da je san uvijek ispunjenje neke određene želje potisnute u nesvjesnom. Inventar sanjanog je šifriran i također nije razumljiv iz sebe samoga, već potrebuje izlazak prema van u smjeru svjesnog. Dotični izlazak nije lišen otpora; u nesvjesnom su želje značenjski pomaknute i zgusnute, obavijene bedemom tajni i zaodjenute tehnikom uljepšavanja (usp. Blumenberg 2016. 690). U Platonovom mitu oslobođeni sužanj se nakon nekog vremena vraća u špilju, ali je suočen s nemogućnošću prenošenja osobnih doživljaja i uvida drugim sužnjevima, koji nisu imali priliku vidjeti špilju izvana. Psihoanalitičar se spušta u špiljsko područje nesvjesnog i rasvjetljava poveznice te skrivene uzroke, ali se u konačnici ipak nalazi pred izazovom *priopćavanja protumačenog*. Uspješnim okončanjem psihoanalitičkog tretmana smatra se prihvaćanje analitičareva uvida od strane pacijenta. Tek svjesnim prihvaćanjem protumačenog značenja i smisla želje moguće je nadići poteškoće koje

proizlaze iz njezine djelotvorne prisutnosti u potisnuto nesvjesnom. Ali! Ni psihoanalitičar ne uživa svagda ugled neprikosnovena autoriteta te se spušta među pacijente kao među sužnjeve nesiguran u prijemljivost svojih uvida. Promotrimo li razvoj psihoanalize kao profesije, uvidjet ćemo da je *jedini* do kraja konzistentno provedeni psihoanalitički uvid u nesvjesno uspio doktoru Freudu jer je riječ o uvidu u *osobno nesvjesno* putem *samoanalize*. Svi ostali uvidi su posredni i time ujedno nedovršeni. Na tom mjestu psihoanaliza za Blumenberga postaje filozofijom i to filozofijom osobnosti, subjekta ili individue, što je upravo karakteristično za početak i prva desetljeća filozofije 20. stoljeća. Ukoliko psihoanalizu odredimo kao filozofiju, zasigurno će nam biti lakše uvidjeti Freudovu potrebu za (apsolutnom) metaforom nesvjesnog kao špilje. Psihoanaliza, unatoč plaštu prirodoznanstvene teorije, nije egzaktan uvid u mehanizme rada psihe te potrebuje metaforičku okosnicu, koja će znanstveniku i analitičaru ponuditi „obrazac mišljenja gotovo neupitne uvjerljivosti […] (v. Blumenberg 2016: 684). Blumenberg stoga nastoji Freudove metaforološke aspiracije sažeti na sljedeći način:

„Mukotrpan put preko Brückeova i Maynertova instituta očituje se u prihvaćanju apsolutne metafore, koja nastoji od fiziologije i proučavanja anatomije mozga napraviti filozofiju […]. »Metapsihologija« je Freudov pojam za tu vrstu nadilaženja psihologizma […].“ (Blumenberg 2016: 687)

Freudovo liječničko iskustvo u privatnoj praksi mu je zasigurno osiguralo bogat uvid u složene mehanizme psihe, ali nije bilo dovoljno da se izgradi znanstveno relevantna teorija nesvjesnog. Tu zadaću preuzima apsolutna metafora.

Razvoj psihoanalize je obilježen Freudovom ambicijom *znanstvenog prvaka* u razotkrivanju nesvjesnog. Na tom putu se koristi svim mogućim znanstveniku dopuštenim sredstvima; od kliničkih uvida u simptome duševnih oboljenja, preko tumačenja značenja i smisla snova pa sve do *metapsiholoških* promišljanja odnosa pojedinca i mase, kulture, religije ili društva. Freud je uvelike vođen metaforičkom predodžbom temeljnih psihoanalitičkih pojmova i uvida. Time psihoanaliza ne biva manje vrijednom znanstvenom teorijom, nego ukazuje na neraskidivu povezanost znanosti, mišljenja i metafore.

2.6. AKROBACIJA POD OKRILJEM PAUKOVE MREŽE

Godine 1974. francuski akrobat Philippe Petit pruža uže između dvaju tornjeva *World Trade* centra i prelazi ukupno osam puta s krova jedne zgrade na drugu. Cjelokupni performans traje oko 45 minuta. Petit hoda na 75 metara dugom čeličnom užetu i pritom ne koristi nikakva sredstva osiguranja ili zaštite. Smjelo i odvažno, potpuno usredotočen na sebe, u ranim jutarnjim satima 7. kolovoza, Petit pobjeđuje sve suvišno, isprazno i nevažno u životu te se nastoji vinuti u visine i snagom volje i usredotočenosti *opstati* u njima[23]. Akrobat?! Možda. Filozof?! Zasigurno. Okupljeni u nevjerici i čuđenju promatraju događaj s ulica Manhattana. Metafora je doslovno shvaćena: život na visini od 400 metara i više te na užetu debljine dužine palca čini se sasvim jednostavnim, svedenim na bitno, bez trivijalno otežavajućih faktora, ogoljen i potpun, život sveden na suštinu življenja.

Godine 1889. s prozora svoje sobe u Torinu u ulici Via Carlo Alberto 6, u ranim jutarnjim satima prohladnog siječanjskog dana, Friedrich Nietzsche promatra zbivanja na trgu Piazza Carignano i uočava razjarena kočijaša dok okrutno bičuje umorna konja. Potresen viđenim, Nietzsche trči do konja i snažno ga grli oko vrata. Potpuno shrvan i motiviran suosjećanjem, beskompromisni nihilist nema snage i ne želi se otrgnuti iz zagrljaja. Okupljeni prolaznici pozivaju njegova najmodavca koji na kraju ipak odvodi Nietzschea natrag do sobe i poziva liječnika. Narednih deset godina života filozof provodi pomračena uma bez interakcije i komunikacije s okolinom[24]. Metafora je doslovno shvaćena: u empatičkom doživljaju boli i patnje život se pokazuje potpuno jasnim i jednostavnim, lišen svakog oblika suvišnog i nepotrebnog.

Metafore visine i metafore ludila nerijetko su pratile razvoj kulture i ukazivale na neraskidivu povezanost, ali i suprotstavljenost, običnog i neobičnog, tj. kulturološki moralno prihvatljivog i ekstravagantnog. Život se razumije iz njegovih suprotnosti, a metaforička pozadina spomenutih događaja nudi obrazac za razumijevanje kompleksnosti življenja, ali i njegova teorijskog promišljanja.

Moguće da su Petit i Nietzsche dosegli *pironističku nepomućenost duha*; stajalište s kojeg propozicijsko izricanje sudova o svijetu gubi svaki značaj i vrijednost.

---

[23] 2008. godine snimljen je dokumentarno-biografski film naziva *Man on Wire* u režiji Jamesa Marsha koji živopisno opisuje Petitov odvažni pothvat.

[24] 2011. godine u režiji Bele Tarra izlazi filozofsko-psihološka drama *A torinói ló* (eng. The Turin Horse) inspirirana navedenim događajem, ali i općenito Nietzscheovom filozofijom.

Izricanje sudova povezano je s intelektom, a intelekt „kao sredstvo za održavanje individuuma, svoje glavne slike razvija u pretvaranju.“ (Nietzsche 1999: 8). Pretvaranje, isprva biološki vjerojatno usmjereno k *samo*-održavanju i izbjegavanju opasnosti, s vremenom postaje suptilno, domišljato, kreativno i nepredvidivo, naprosto metaforično. Metaforičnost pretvaranja očituje se u mogućnosti da živčani podražaj postane slikom, slika metaforom, a metafora pojmom, tj. *istrošenim i osjetilno slabim kovanicama*, „koje su izgubile sliku na sebi te sad u obzir dolaze samo kao kovina, a ne više kao kovanice.“ (Nietzsche 1999: 8). Otkuda onda taj neizostavni poriv umnog bića za istinom, pita se Nietzsche (v. Nietzsche 1999: 9). Genezu potrebe za istinom možemo pratiti i razumijevati kao razvoj koji započinje osjetilnim i živčanim podražajem te završava znanstvenom eksplikacijom i objašnjenjem temeljem *referentnosti* pojma, a očituje se kroz medij jezika jer „zakonodavstvo jezika daje i prve zakone istine.“ (Nietzsche 1999: 9). Poriv za istinom je u tom pogledu funkcionalno prevrednovanje izvornih osjetilnih doživljaja posredstvom intelektualne sposobnosti i moći pretvaranja, a funkcionalnost pretvaranja rezultira ugodom, jer čovjek prema Nietzscheu zapravo ne žudi za istinom, već „prijatnim posljedicama istine, onima koje održavaju život.“ (Nietzsche 1999: 9). Što čovjek s provjerljivom sigurnošću može izreći o svijetu i sebi pomoću znanosti i filozofije?! Jako malo ili gotovo ništa jer je istina zapravo „pokretna vojska metafora, metonimija, antropomorfizama. Ukratko: zbroj ljudskih odnosa, koji bivaju poetski i retorički stupnjevani, prevedeni, ukrašeni, te se nakon duge uporabe narodu čine čvrstima, kanoničnima i obvezatnima.“ (Nietzsche 1999: 12). S takvim vidom istine se lako *živi*, ali teško *miri*. Povijest filozofije i znanosti je povijest funkcionalnog oblikovanja metafora za koje smo s vremenom uopće *zaboravili* da su izvorno bile slike. Živjeti u metaforama znači prihvaćati uhodane obrasce razumijevanja istine i orijentirati se prema njihovim funkcionalnim i vrijednosnim određenjima. Život izvan metaforičkog pretvaranja je rizičan i neizvjestan, odvija se u *izvanmoralnom* smislu, s onu stranu istine i laži. Takav se subjekt mora okušati u životnom okruženju izvan ustaljeno metaforičkog, onostran istine kao ugodne posljedice, u estetskom i umjetničkom potvrđivanju života kao metafore par excellence. Filozof se mora vinuti u *visine* (ili pak spustiti u *dubine*) i snagom volje potvrditi sebe kao (apsolutnu) metaforu htijenja i vrijednosnog prevrednovanja svega naslijeđenog i ustaljenog. Kroz umjetničko htijenje čovjek izlazi iz ropske službe intelekta (usp. Nietzsche 1999: 19) i zadobiva slobodu, slobodu potvrđivanja života kroz akrobaciju, stvaranje, ludilo, askezu ili naprosto življenje.

Zanimljivo je da i Hans Blumenberg značajan dio svojih promišljanja posvećuje pojmu istine i prividnim dojmovima istinitog. Blumenberg nastoji najprije istinu promišljati u okvirima apsolutne metafore *gole istine* (usp. Blumenberg 2013). Apsolutna metafora gole istine ukazuje na kulturološki zamaskirane, prikrivene i vrijednosno odjevene predodžbe istine. Istina se nikada ne pojavljuje kao istina, nego uvijek u određenom kontekstu mogućnosti *razotkrivanja* istine. Skrivena je, a dolazak do nje pretpostavlja spoznajni izazov razotkrivanja nataloženih i nerijetko krivih predodžbi. Razotkrivanje je u tom smislu povijesni proces razumijevanja *činjeničnog stanja* (usp. Blumenberg 2019: 7), vođen apsolutnom metaforom gole, nepatvorene istine. Kako bi došli do čistog pojma istine, potrebno je raskrinkati sve suvišno i istini nepotrebno pridodano. Dohvaćanje gole istine traži od filo-zofa *rousseauovski povratak* izvorima stvari i njihovoj istinskoj naravi. Svojevrsna antropološka redukcija, prividno nalik Husserlovoj fenomenološkoj redukciji, ukazuje nam na znanstvenika kao istraživača, a filozofa kao tragača za istinski bitnim obilježjima istine. Međutim, Blumenberg primjećuje da je pojam gole istine zapravo funkcionalan i time ujedno u cijelosti apsolutno metaforičan. Što se krije iza odjevene, maskirane, poviješću i kulturom te svjetonazorskim preokupacijama zaodjenute manifestacije istinitog?

„Gola istina je razočaravajuća. Upravo jer je gola, više nema izlika, niti uporišta u onome što bi je moglo skriti.“ (Blumenberg 2019: 17)

Apsolutna metafora gole istine uistinu malo govori o samoj istini. Njen metaforički okvir omogućava funkcionalno i kritičko vrednovanje onoga što istini pridodajemo kao na njoj prividno suvišno, skriveno i nataloženo. Orijentacija, koju pruža apsolutna metafora gole istine, nije usmjerena ka kontemplativnom dosegu spoznaje, već kontingentnom razračunavanju s povijesno prisutnom predodžbom istine. Nepoželjno je i nadasve kontraproduktivno spoznati golu istinu; ona je regulativna ideja proizašla iz funkcionalnosti apsolutne metafore, a omogućava nam vješto i teorijski opravdano razotkrivanje neautentičnosti privremene, maskirane te epohalno-kulturološki važeće predodžbe istine. Za Blumenberga je, jednako kao i za Nietzschea, pojam istine *precijenjen*; ne postoji nešto takvo kao što je gola istina, nego isključivo povijesno, kulturološki, religijski, znanstveno ili filozofski maskirane i preodjevene predodžbe istine vođene funkcionalnošću apsolutne metafore u pogledu čovjekove nepresušne strasti za istraživanjem i potrebe za istinom. Stoga će Blumenberg gotovo teoremski neupitno ustvrditi: „Ne postoji ljubav prema istini.“ (Blumenberg 2019: 18). Ukoliko ne postoji nešto

nalik ljubavi spram istine, onda zasigurno nema nečega nalik filozofiji u etimološkom značenju riječi.

Stoga Nietzsche odbija pozvati filozofiju u pomoć, proglašava život za laž i time otklanja potrebu za istinom, a *umjetnost* predstavlja kao istinsku ljubiteljicu života. Blumenberg, duboko svjestan Nietzscheove namjere, čovjekovu potrebu za istinom smješta u *metakinetički* kontekst povijesne prisutnosti i učinkovitosti apsolutnih metafora, sukladno dinamici odnosa pitanja i odgovora: Što zapravo čovjek želi saznati o sebi i svijetu ukoliko postavlja pitanje o istini? Koju vrstu odgovora očekuje i s kojim će se stupnjem sigurnosti pomiriti i zadovoljiti?

Istina je metaforički posredovana konstrukcija *smisla* u svrhu samopotvrđivanja naspram ravnodušnosti prirode, tj. *apsolutizma stvarnosti*.

Za Nietzschea je gotovo nezamislivo promatrati povijesne dosege filozofije i znanosti bez prethodnog razumijevanja odnosa metafore i mišljenja. Povijest filozofije i znanosti je povijest davno zaboravljenih osjetilnih podražaja pretočenih posredstvom metafore u pojmove. Jezik je u cjelini metaforičan, a rezultat dosljedne primjene intelekta je zabluda. Zabluda o neupitnosti stečenih znanja, ali i zabluda o spoznajnim mogućnostima i kapacitetima intelekta. Intelekt kao *meštar pretvaranja* omogućava antropomorfnu klasifikaciju pojava u svijetu. Stoga Nietzsche prikladno primjećuje: „Stvari dijelimo prema rodovima, hrast označavamo kao muški, biljku kao žensku. Koja samovolja prenošenja!“ (Nietzsche 1999: 10)

Označavati stvari i pojave pojmovima znači davati im imena i uvoditi ih u proizvoljni red stvari kakav nije nužno odlika njihove naravi. Čovjek svijet spoznaje iz perspektive vlastitih mogućnosti. Vođen intelektom, on mijenja obilježja osobnog predočavanja za narav pojava i proizvodi iluziju pojmovnog (sve)znanja. Izvorna ovisnost spoznaje o metaforičkim mogućnostima predočavanja je *davno* zaboravljena. Čovjek se kroz znanost i filozofiju kreće pomoću iluzija, tj. zabluda o tome da je predmet njegovih spoznaja nasuprot njemu te „vjeruje kako te stvari ima pred sobom neposredno, kao čiste objekte. On dakle zaboravlja originalne zorne metafore, te ih uzima kao stvari same.“ (Nietzsche 1999: 15). Posljedica takva zaborava prema Nietzscheu je život u miru i sigurnosti antropomorfnih kauzalnih veza. Čovjek pritisnut nužnošću kojom *pauk plete paučinu* (usp. Nietzsche 1999: 17) utiskuje pečat svoje osobnosti, sklonosti, naslada i potreba u medij stvarnosti i na temelju jezika gradi *velebnu katedralu* znanja, uvjerenja, mišljenja, teorija i pojmova. Krajnji cilj svakog antropomorfnog pretvaranja intelekta je *zaborav*, jer se u zaboravu brišu granice suprotstavljenosti subjekta i objekta te živi u svijetu čvrstih sveza prirodnih zakona i ljudskih potreba za očuvanjem života i smislom

življenja. Perfidnost intelekta izvršava najperfidniju od svih zadaća: čini metaforu sredstvom i oruđem lagodna i sigurna života. Intelekt postaje nedodirljivi gospodar vlastitih mogućnosti, selektivno određuje područje mogućih problema i vješto ih uklapa u funkcionalne teorije objašnjenja i razumijevanja svijeta.

Metafore pak traže konsenzus većeg broja umnih ljudi, usuglašavanje na razini zajednice u obliku uvriježenog svjetonazora. One kao takve isključuju mogućnost istinskog estetskog(!) uživanja u činjenicama. *Nemogućnost uživanja* posljedica je pojmovne rigidnosti izvorno metaforičkog, a naknadno teorijskog shvaćanja zbilje. *Funkcionalnost metaforičkog* je za Nietzschea umirujuća, ali nikako dovoljna. Čovjek potrebuje izlazak iz sfere naučenog i svjetonazorski konstruiranog u smjeru umjetnički i estetski višeznačnog. Intelektualnom tipu života, vođenom prividno jasnim kriterijima znanstvenog objašnjenja, suprotstavlja se *vladavina umjetnosti nad istinom* (usp. Nietzsche 1999: 21). Nije potrebno vraćati znanstvene pojmove nazad na izvorne osjetilne podražaje i napetost živaca, ali je nužno ostaviti metaforu metaforom i svjesno izbjeći njeno razvodnjavanje u korist semantičke egzaktnosti pojma. Živjeti u metaforama ukazuje na život u svijetu višeznačnih područja umjetničkog potvrđivanja i htijenja, bez čvrstih i pouzdanih vrijednosnih i spoznajnih određenja, s onu stranu istine, laži i vrijednosti, sasvim neizvjesno i nihilizmom protkano, a ipak jedino moguće i ispravno. U visinama, ludilu ili pak kroz igranje, život se pokazuje kao volja pojedinca za nadmetanjem i time ujedno ovladavanjem uvjetima življenja i života.

Što je zapravo u pozadini *mišljenja*? Zasigurno nije isključivo intelekt. Mišljenje se između ostalog oblikuje temeljem očekivanja, nadanja, svijesti o posljedicama te društveno i kulturološki djelatnih obrazaca. Ono nikada nije izrazito kognitivno, već uključuje i niz faktora koji funkcionalno determiniraju svjetonazor. U tom ozračju i kontekstu, metafora zadobiva na značenju i važnosti; u stanju je voditi i oblikovati mišljenje sukladno antropološkim predodžbama željenog učinka teorije.

Zanimljivu studiju o životu kao *antropotehničkoj* sposobnosti vježbanja ponudio nam je Peter Sloterdijk u djelu znakovita naslova *Svoj život promijeniti moraš* (v. Sloterdijk 2015). Nadovezujući se na Nietzschea (usp. Sloterdijk 2015: 15), Sloterdijk promišlja život kao *projekt volje* pomoću kojeg se čovjek nameće i potvrđuje u pogledu ostvarenja smisla života. Temeljnu antropotehničku odrednicu smisla života Sloterdijk vidi u *vježbanju*. Pod vježbanjem podrazumijeva život „u simboličkim imunosnim sistemima i pod plaštovima obreda." (Sloterdijk 2015: 13). Imajući u vidu etimološko podrijetlo grčke riječi *askeza,* Sloterdijk na

povijest znanstvenog, filozofskog, religijskog, ali i općenito kulturološkog razvoja gleda kao na antropotehnički obrazac ovladavanja životom pomoću vježbe i vježbanja. Kulturološke vrijednosti, znanstvene teorije i svakodnevni svjetonazorski stavovi bivaju podijem za vježbanje. Čovjek se kao živo biće razvija i nastaje iz *ponavljanja* (v. Sloterdijk 2015: 14). Iako Sloterdijk ne pristupa povijesti znanosti i filozofije *metaforološki*, možemo svejedno iz navedenog iščitati da su u orijentacijskom smislu metafore implicitno sadržane u vježbovnom karakteru života. Ovladavanje znanstvenim teorijama i nije ništa drugo, nego trening. Vježbovni karakter treninga ukazuje na askezu kao na mogućnost smislenog življenja u skladu s vrijednosnim određenjem određene kulture. Zadaća filozofije proizlazi iz potrebe za ekspliciranjem *implicitno prisutnih formi predaje i naslijeđa* (v. Sloterdijk 2015: 16). Ekspliciranje je u tom smislu razumijevanje asketskih, tj. vježbovnih predispozicija mišljenja. Vježbajući smisao života čovjek transcendira neposrednu okolinu i ulazi u sferu svijeta ispunjenog simboličkim formama značenja, a time ujedno proizvodi *imunosni sustav* zahvaljujući kojem „uspijeva savladati svoju ranjivost" (Sloterdijk 2015: 19). Čovjekov iskorak iz prirodnog u smjeru kulturnog krije se (v. Sloterdijk 2015: 21) upravo u mogućnosti življenja života kao vježbe, tj. antropotehničkog treniranja simboličkog ovladavanja uvjetima življenja i života[25].

Vježbanjem čovjek stvara vrijednosne obrasce treninga te se uči vrijednosnom preoblikovanju stvarnosti sukladno željenom ishodu. Prakticiranjem određene navike čovjek biva familijaran sa spoznajnim kapacitetima njezinih iskaznih i životnih potencijala. Vježbači pak mogu biti svjesni ili nesvjesni svojih vježbi (v. Sloterdijk 2015: 161). Vrijednosti treninga su kulturološki implicitne, a očituju se kao smisleni obrasci mišljenja i djelovanja, kao teorije, svjetonazori ili navike. Izostanak svijesti o asketskoj pozadini mišljenja i življenja ne umanjuje učinak i djelotvornost vježbe. Vježbe su sveprisutne; od jutarnjeg buđenja, ispijanja kave, pisanja disertacije ili igranja na karte, vježbom se učimo općeprihvaćenim normama ljudskog ponašanja i življenja sukladno vrijednosnom obilježju kulture čiji smo sastavni dio. Vježba je jednostavna; vođena ponavljanjem, ona nastoji život učiniti smislenim i samorazumljivim, ponuditi mu kategorije, oslonce, mjerila i smjernice. Tome nasuprot, svijest o vježbovnom karakteru življenja otvara uvide u *vertikalnu napetost* umnog bića (usp. Sloterdijk 2015).

[25] Sloterdijk smatra da je označivši čovjeka *vježbačem* iznašao antropološki dovoljno široko utemeljen pojam koji mu omogućava metodološki ispravno shvaćanje kulturoloških vrijednosti kao automatiziranih umijeća ovladavanja životom. Jezik, običaje, institucije, obrede, tehnologiju, religijske propise i navike, akademski život, odgoj te brojna druga kulturna ostvarenja možemo promatrati kao surogate izvorne čovjekove asketske potrebe za ovladavanjem kroz ponavljanje.

Čovjek se izdiže iznad vježbe bivajući svjestan igre koja se krije u pozadini življenja. Vježbač prodire u smisao igre i time nastoji iznova definirati svrhu, smisao i pravila askeze. Osviještena askeza od vježbača traži vertikalno uzdizanje i filozofsku pristranost. Vježbač svjestan vježbe više se ne zadovoljava pukim naslijeđenim formama vježbanja, nego nastoji razriješiti postojeću dilemu vertikalno – pomoću *akrobacije*.

„Mnogo je toga što govori tome u prilog: tko traži ljude, nalazi askete; tko promatra askete, otkriva akrobate.“ (Sloterdijk 2015: 73)

Nedostatnost i nezadovoljstvo uhodanim oblicima askeze dovodi čovjeka do akrobacije. U akrobatskom se nazire mogućnost drugačijeg, nadasve punijeg i smjelijeg pristupa životu. Savladavanje vertikalnih napetosti baca sasvim novo svjetlo na vježbovni karakter života; omogućava razlikovanje bitnog od nebitnog, a svijest o akrobatskim potencijalima življenja otvara mogućnost za promjenom života ili barem promjenom perspektive. Akrobacija djeluje paradigmatski; „ako same igrače neizbježno obilježava ono što igraju i kako to igraju […] onda oni dolaze na zapovjedni most mijenjanja samih sebe samo tako da igre u koje su upleteni razjasne kao ono što one jesu.“ (Sloterdijk 2015: 161). Razjasniti te ukazati na igru u svjetlu igre, tj. otkriti i razumjeti pozadinu uvriježenih pravila igre dopušta vježbaču svjesnu kontrolu i manipulaciju igrom. Svijest o igri rezultira naglašenom potrebom za akrobacijom. Akrobati se smjelo i odvažno okušavaju u onome naizgled nemogućem, a zapravo vrijednosno novom. Askeza stoga djeluje dvojako: s jedne strane ona predstavlja vježbanje ustaljenih životnih forma i vrijednosnih predodžbi određene kulture, znanosti, religije ili svjetonazora, a istovremeno ukazuje na moguće i nove oblike životnog opredjeljenja i stava. Akrobacija i askeza su dva temeljna načina čovjekova *metaforičkog* odnosa prema životu.

Nietzsche pobliže raspravlja o *asketskim idealima* u trećem dijelu *Genealogije morala* (usp. Nietzsche 2005: 1009). Najprije navodi primjere nekih od najznačajnijih tipova asketskog života: umjetnici, filozofi i učenjaci, žene, nesretnici i psihološki bolesnici, svećenici te svetci. Asketski ideal je izraz volje u pogledu njezina htijenja i potrebe za smislenom organizacijom života.

„U tome što asketski ideal čovjeku tako puno znači, ističe se temeljno određenje čovjekove volje, njegov *horror vacui: njemu je potreban cilj* - i radije bi htio *ništa*, nego da ništa ne želi.“ (Nietzsche 2005: 1009)

Asketski je ideal dakle izraz čovjekove potrebe za smislom, a vođen je načelom *samoodržanja*. U strahu od besmisla, čovjek prihvaća ustaljene oblike askeze u svrhu postizanja *utjehe* glede

inicijalno nepovoljnih uvjeta življenja. Asketski ideali ukazuju na *mediokritet* i čovjekovu nemogućnost idealiziranja vlastite volje. Budući da nije kadar proizvesti ideal iz sebe i za sebe, čovjek nastoji nadomjestiti poriv i potrebu za smislom kroz već ustaljenje i uhodane modele življenja i mišljenja, kroz askezu. U autobiografskom spisu *Ecce homo,* Nietzsche, pomalo nalik akrobatu, opisuje odlike istinskog ideala onkraj askeze te navodi sljedeće kriterije *dobro odgojena* čovjeka:

- izrezbaren je iz jednog komada drveta, dovoljno nježan i mirišljav, ali s mjerom tvrd
- gurmanski nastrojen u pogledu ponuđenog
- pronalazi ljekovita sredstva za svoje rane
- nedaće okreće u svoju prednost
- životni problemi ga čine jačim i otpornijim
- uvijek je u dobrom društvu, neovisno o tome čine li ljudi, knjige ili krajolik njegovo društveno okruženje
- ne bira, već dopušta jer vjeruje i ima povjerenja
- na vanjske podražaje reagira umjereno i smireno
- ne vjeruje u „nesreću“ ili „krivnju“
- kadar je zaboraviti i izaći na kraj sa sobom i drugima, te
- dovoljno je jak da mu sve služi na njegovu dobrobit (v. Nietzsche 2005: 1161).

Ukoliko čovjek nije u stanju od sebe učiniti ideal prema nahođenju osobne volje, preostaje mu askeza kao put do utjehe. Potreba za utjehom je pokretačka snaga asketske ustrajnosti u *zatečenom* i *naslijeđenom* idealu. U svijetu lišenom objektivnih ideala, čovjek je neutješan pod pretpostavkom da sebe i svoju volju nije u mogućnosti učiniti osobnim idealom. Askeza je stoga proturječna jer ukazuje na „život protiv života“, a time je ujedno i prividno utješna (usp. Nietzsche 2005: 1017). Utjeha preuzima ulogu Sloterdijkova treninga i olakšava patnju tako što „potrebe napaćenog načelno odvraća od patnje […]“ (Nietzsche 2005: 1030) i vraća ga u okvire rutinskog, uhodanog i poznatog. Utjeha rezultira prividnim olakšanjem i kvari individuu, proizvodi *mekog* čovjeka bez ukusa i za sobom ostavlja trajno hendikepirane pojedince nespremne za nadilaženje vlastitih slabosti i nedostataka. Zašto je *Friedrich* tako mudar pita se Nietzsche i razloge svoje prosvijetljenosti pronalazi upravo u sebi, u osobnoj snazi koja mu dopušta da svoj život prihvati i obgrli kao *fatum* (usp. Nietzsche 2005: 1166); ne želeći drugo, niti drukčije. Prihvatiti sebe kao fatum znači ujedno prihvatiti i posljedice takva gledišta:

uskratiti se potrebe za utjehom. Na taj način Nietzsche izlazi iz sfere asketskog i nastoji se (samo)potvrditi u akrobatskom[26].

Utjeha je pak najučinkovitija kada prestane izravna potreba za njom. Utjehom eliminiramo nepovoljne okolnosti i smisao života izvodimo iz *višeg reda* antropološki oblikovanih obrazaca življenja. Pronaći utjehu znači eliminirati okolnosti zbog kojih je došlo do potrebe za utjehom. Blumenberg se poziva na *Wittgensteinovu formulu* smisla života, prema kojoj je smisao života jedino moguće ostvariti pod pretpostavkom da se više ne pitamo o smislu života, i prigodno napominje:

„Utjeha prije svega znači da više ne postavljamo pitanja o smislu patnje, koja bude potrebu za utjehom." (Blumenberg 2019: 84)

Nezadovoljstvo besmislom nismo kadri nadići objektivnim uvidom u strukturu građe prirode. Znanstvenim istraživanjem ne možemo eliminirati potrebu za *utješnom istinom*, nego dodatno potpirujemo egzistencijalni rascjep. Potrebno je pod okriljem metafore prigrliti askezom posredovanu istinu i teorijski se kretati unutar spoznajnih kapaciteta metaforički strukturiranog značenja. Ne postoje apsolutne istine, nego isključivo apsolutne metafore, koje na sebe preuzimaju funkciju arbitra glede distinkcije smisla i besmisla. Čovjek nije kadar podnijeti *golu istinu* jer mu gola istina otkriva nihilističku strukturu zbilje. Izvan maskirane i kulturološki odjevene istine ne pronalazimo *ništa*.

„Ako je pretpostavka podnošljiva, a teorija utješna, onda dopuštam da me utješe i pritom ne razmišljam o njihovoj istinitosti." (Blumenberg 2019: 85)

Potreba za utjehom rezultira visokim stupnjem razvijene kulture, snažno impregniranim moralnim i vrijednosnim običajima, dubokim proživljavanjem duhovnog sadržaja, srećom i zadovoljstvom pri svakodnevnom ophođenju te osjećajem sigurnosti u pogledu ispravnog i smislenog života. Takav život ne dovodi u pitanje svrhu uvježbanog, eliminira suvišno i nerazlučivo, a zabranjuje remećenje javnog reda i mira. Čovjek je zagospodario sobom, a *vrijednosni placebo* (usp. Blumenberg 2019: 84) zacjeljuje rane prije nego nastanu ožiljci.

Zasigurno nam je teško utješiti se Newtonovim prostorom ili općom teorijom relativnosti, još teže geometrijskim savršenstvom Pitagorina poučka, ali nam se istina izrečena metaforom lako uvlači pod kožu i ostavlja dojam Fermatova teorema[27] te nemogućnost pouzdanog dokazivanja

[26] Na Nietzscheovo shvaćanje *askeze* značajno je utjecalo A. Schopenhauerovo razumijevanje i populariziranje indijske filozofije.

[27] $a^n + b^n = c^n$ je nerješivo ukoliko je n prirodan broj jednak ili veći od 3.

okreće u svoju korist: *Cuius rei demonstrationem mirabilem sane detexi hanc marginis exiguitas non caperet*.

Naspram askeze potrebno je ustoličiti *akrobaciju*.

Akrobatski oblici vježbanja i izvedbe završavaju *naklonom*. U toj katarzičnoj gesti vježbač „otprilike kaže: za nekoga našeg kova to nije baš ništa." (Sloterdijk 2015: 215). Metaforička pozadina Sloterdijkova antropotehničkog razumijevanja čovjekova asketskog i akrobatskog razvoja proizlazi iz stava sukladno kojem je upotrebom i redovitim prakticiranjem određenih vježbi moguće ovladati umijećem življenja i ostvariti smisao života. U nastojanju da smisleno uredi svoj život, čovjek projicira obilježja kulturoloških predodžbi na područje objektivnih prirodnih danosti i time ujedno živi u skladu s osobnim metaforičkim uvjerenjima u svijetu ispunjenom smislom i značenjem. Askeza i akrobacija su stoga tehnike vježbanja u okvirima spoznajnih potencijala metafore. Metafora djeluje paradigmatski te omogućava fleksibilnu upotrebu pravila igre u vidu pridavanja značenja fenomenima. Metaforička pozadina vježbovnog života ukazuje na povijest znanosti i filozofije kao na usavršavanje određenih pravila igre. Objektivnost uvida se više ne mjeri propozicijskim kriterijima izrečenog; vježbe niti su istinite, niti neistinite, one su funkcionalno uravnotežene paradigme proizašle iz određenog metaforičkog obrasca. Metafora strukturira značenje fenomena pomoću čega se naknadno vježbajući ustaljuju pravila mišljenja, znanja, očekivanja, orijentiranja i prirodoznanstvenog predviđanja. Vježba *željeno* čini *mogućim* i nadasve realno prisutnim te životno značajnim. Život je moguće promijeniti promjenom pravila vježbanja i odabirom vježbe. Intelektualnost biva oruđem izvedbe vježbe. Teorijsko promišljanje života je stoga svagda kontekstualno, značenjski pomaknuto i preneseno, naprosto metaforično. Život se pokazuje kao metaforom vođena akrobacija pod okriljem paukove mreže.

Ako nas je povijest nečemu predano i uporno (na)učila, onda je to da se čovjeku ne može *vjerovati*. Mogućnosti izricanja neistinitih tvrdnji ukazuju na živost i fleksibilnost jezika. Već smo prethodno naznačili zbog čega metafore nisu jednoznačni propozicijski iskazi i sudovi čija se istinitost može intuitivno shvatiti i metodološki precizno odrediti. Metafore su onkraj propozicijskih sudova; njihova istinitosna vrijednost ne proizlazi iz logičkih obilježja izrečenog, one niti su istinite, niti neistinite. Metafore orijentiraju i strukturiraju mišljenje, a time ujedno pružaju mišljenju semantički okvir unutar kojeg se različiti filozofski, znanstveni ili svakodnevni iskazi mogu propozicijski pokazati kao smisleni, besmisleni, istiniti ili neistiniti.

Jezik je, humboldtovski govoreći, djelovanje, energija koja nastoji prolaznost i nestalnost pojava u svijetu *fiksirati* (v. Humboldt 2010: 13) u vidu znanja. Bit jezika je važno razumjeti zbog „udjela jezika pri tvorbi predodžbi“ (Humboldt 2010: 11). Kao sveukupnost *ljudskoga*, jezik nije zbir gramatičkih pravila i leksičkog fundusa, nego duhovni proces razvoja individue, nacije, kulture, općenito čovjeka. On je agregat kolektivne i osobne individualnosti, svjedočanstvo stoljetnog razvoja i suvremene artikulacije. Metafore su u tom smislu nadasve jezične pojave, ali ne kao stilske i književno-umjetničke figure, nego misaone predispozicije razumijevanja i oblikovanja stavova te svjetonazora.

U nastojanju da prikaže povezanost religijskog svjetonazora protestantizma i razvoja modernih kapitalističkih društava, Max Weber (usp. Weber 2015: 16) već na samome početku sociološke studije uočava poteškoće pri semantičkom određenju pojma *duha kapitalizma*. Novac je zasigurno pokretačka snaga kapitala i ujedno njegova sirovinska osnova. Ali što je novac?! Monetarna politika ga razumije kao platežno sredstvo koje posjeduje određenu vrijednost pri razmjeni dobara. Novac je pak u našoj kulturi prisutan i kao vrijeme, kredit ili proizvodna snaga stjecanja i proizvođenja dobara. Višeznačnost novca zamagljuje jednoznačno i samorazumljivo semantičko definiranje duha kapitalizma. Gotovo je nemoguće bez prethodne metaforološke analize značenja novca u potpunosti sagledati njegovu korelaciju s duhom kapitalizma. *Isprovociran* nemogućnošću jasne znanstvene klasifikacije termina „duh kapitalizma“, Weber se služi vještim metodološkim trikom – *odgodom*. Budući da se takva vrsta pojma ne može klasificirati sukladno načelu *genus proximum et differentia specifica*, potrebno je ono neizbježno prolongirati jer „pojmovno razumijevanje ne može biti na početku, nego mora doći na *kraju* istraživanja […]“ (Weber 2015: 16). Prolongirajući definiciju duha kapitalizma, Weber dotični pojam svjesno prihvaća kao svojevrsnu metaforu za znanstveno promišljanje odnosa novca i religijske (protestantske) vrijednosne nomenklature. *Duh kapitalizma* ne označava nešto u društvu neposredno i jednostavno uočljivo, već omogućava znanstveno promišljanje društvenih odnosa u okvirima i pod okriljem metafore. Weberov duh kapitalizma je znakovit primjer funkcionalne upotrebe znanstvenih metafora.

Što zapravo znanstvenu metaforu čini metaforom, a što znanstvenom?

Želimo li ispravno razumjeti važnost ovog pitanja, potrebno je uzeti u obzir činjenicu sukladno kojoj je količina objavljene literature i znanstveno-stručnih publikacija na temu metafore u zadnja tri desetljeća 20. stoljeća u bitnome premašila sveukupnu količinu do tada objavljenih djela. Metafora je, uvjetno rečeno, *raskrinkana* kao figura mišljenja. Raskrinkavanje aktivne

prisutnosti metafore i njezina utjecaja na znanstvena objašnjenja i filozofska promišljanja otvara nam mogućnost sasvim novog i neviđenog pogleda na misaoni razvoj zapadnoeuropskog kulturnog naslijeđa. Kao baštinici povijesnih stremljenja, mi više nismo u prilici na samorazumljiv i teorijski relevantan, trezven način sagledati ključne misaone konstrukcije povijesnih dosega filozofije i znanosti, kao što su: „Bog, univerzum, teorija, praksa, subjekt, objekt, duh, smisao, ništa […]“ (Sloterdijk 2013: 7). Pomalo ironično, a zasigurno cinično, Sloterdijk primjećuje da je gubitak povjerenja u stoljetne misaone konstrukte rezultirao izazovom prevladavanja *agonije kraja filozofije*, te primjećuje sljedeće:

„Prosvijetljeni smo, apatični smo […]. Nema više znanja čiji bi prijatelj (philos) mogli biti.“ (Sloterdijk 2013: 8.)

Slotedijk ključnu paradigmatsku promjenu vidi u stavu znanje je moć, koji znatno determinira mišljenje 19. stoljeća i omogućava razvoj brojnih novih teorijskih pristupa: politologije, tehnokracije, vitalizma te teorije klasne borbe i sl. (v. Sloterdijk 2013: 8). Takav stav „rezimira filozofiju i istovremeno je njeno prvotno priznanje s kojim započinje stogodišnja agonija.“ (Sloterdijk 2013: 8.) Za razliku od Sloterdijka, skloni smo navedenu agoniju datirati u vrijeme nastanka i razvoja novovjekovne filozofije, a ne prosvjetiteljstva ili kasnijeg 19. stoljeća. Iako *agonija* kulminira utjecajem prosvjetiteljskih ideja na misaoni razvoj 19. stoljeća, uzroke treba istražiti na njihovom početku. *Baconovska krilatica* o moćnom znanju shvatljiva nam je tek pomoću Blumenbergove dijagnostike osnovnih obilježja novovjekovne filozofije:

„Novovjekovna filozofija je čak i u onim trenucima kada naizgled govori o trijumfima ljudskog duha i dalje opis sužanjstva.“ (Blumenberg 2016: 752)

Blumenberg i Sloterdijk su suglasni oko toga da je teorijski vrhunac filozofske eksplikacije *spoznajnog ropstva* dosegnut 1781. godine objavom Kantove *Kritike čistog uma*. Potreba za epistemološkom samodisciplinom uma i mišljenja posredstvom apriornih formi i uvjeta spoznavanja posljedica je dotrajalosti i neučinkovitosti naslijeđenih metaforički strukturiranih pojmova metafizike[28].

„Kritika čistog uma vrhunac je započetih serija priopćenja o manjkavosti i skučenosti čovjekova udjela u prostoru i vremenu […].“ (Blumenberg 2016: 752)

Temeljno obilježje novovjekovne filozofije, a time ujedno i znanstvenih promišljanja 19. stoljeća, jest pojam *tehnike*. Prema on-line izdanju Hrvatske enciklopedije Leksikografskog

[28] Svojevrsnu semantičku samodisciplinu jezika filozofije u pogledu njegova nezasitnog poriva za istinom provest će u prvom dijelu 20. stoljeća Ludwig Wittgenstein ustvrdivši da većina spoznajnih problema proizlazi iz nerazumijevanja naravi jezika.

zavoda Miroslav Krleža (v. https://www.enciklopedija.hr/), tehnika je „ukupnost iskustveno ili znanstveno utemeljenih vještina, umijeća i postupaka, s potrebnim priborom, pomagalima i strojevima, koji služe za zadovoljavanje ljudskih potreba u stvarnome životu. Obuhvaća materijalna dobra stvorena ljudskim radom (npr. građevinska tehnika: rovokopači, bageri, miješalice; vojna tehnika: topovi, minopolagači, lovački zrakoplovi; filmska tehnika: filmske kamere, reflektori, sjenila, i sl.), ili način i metodu uporabe nekoga dobra ili izvođenja neke radnje (tiskarske tehnike: sitotisak, bakrotisak; slikarske tehnike: slikanje akvarelom, uljanom bojom; tehnike spajanja: zavarivanje, lijepljenje, lemljenje, i dr.). Tehnikom se također naziva vještina i spretnost izvođenja neke radnje stečena izobrazbom i vježbom (tehnika sviranja violine, tehnika plesa itd.).“

Dotična dobra nisu isključivo rezultat čovjekova linearnog uspona u pogledu akumulacija tehničkih znanja, nego odraz njegova *samorazumijevanja* i razumijevanja svijeta u kojem živi. Stoga se za Blumenberga bit tehnike ne iščitava iz *tehničkog* kao rezultata, već iz procesa *legitimizacije*(!) proizvođenja tehničkih dobara. Legitimizacija procesa tehničke proizvodnje dobara odraz je epohalne i kulturološke vrijednosne potrebe za određenim tehničkim dobrom u kontekstu razumijevanja odnosa prirode i čovjeka. Tehnički proizvod se legitimira sukladno svrsi i namjeri zbog koje ga proizvodimo. Zašto baš taj proizvod, a ne neki drugi? Ovakva vrsta legitimizacije tehničkog proizvoda nije lišena metaforičke pozadine. Metafore pružaju uporište razumijevanju svrha i ciljeva proizvodnje te posljedično orijentiraju čovjekov stav prema prirodi i tehnici.

Tri su temeljna metaforološka okvira na osnovu kojih Blumenberg promišlja problem legitimizacije tehnike:

- antički pojam *τέχνη*,
- srednjovjekovna ambivalencija proizvođenja i *Stvaranja*, te
- novovjekovno razumijevanje odnosa čovjeka i prirode kao odnosa *moći*.

Antički pojam *τέχνη* Blumenberg promišlja u kontekstu Aristotelove definicije umjetnosti kao oponašanja prirode (v. Blumenberg 2012: 55). Mimetičko određenje tehnike ukazuje na kongruenciju logosa i kozmosa. Isti logos, koji je djelatan u kozmosu, prisutan je i u čovjeku kao mogućnost spoznajnog dohvaćanja zbilje. Priroda (natura naturans), taj vječni i savršeno oblikovani sklad, pruža model ili uzor na osnovu kojega je čovjek u mogućnosti proizvoditi tehnička dobra. Sve proizvedeno proizlazi iz postojećeg (usp. Blumenberg 2012: 70), a mogućnost i stvarnost se podudaraju. Za razliku od aristotelovskog *naivnog* realizma prema

kojem čovjek u esencijalnom smislu ne proizvodi ništa novo (usp. Blumenberg 2012: 70), srednjovjekovno razumijevanje tehnike nastoji pomiriti savršenstvo Stvoritelja s manjkavošću ljudske proizvodnje. *Μίμησις* više nije odraz čovjekova oponašanja skladnosti prirodnih danosti, nego Stvoriteljeva nauma te njegove stvaralačke kongenijalnosti. Priroda nije neprikosnoveni autoritet jer proces stvaranja ne iscrpljuje Božansku svemoć. Bog stvara kontigentnu zbilju iz koje se tek u naznakama može iščitati njegova svemoć i savršenstvo. Dok je antički čovjek u prirodi vidio neupitni uzor i autoritet, srednjovjekovni čovjek u prirodi vidi jednu od bezbrojnih mogućnosti manifestacije Božje stvaralačke volje i genija. Metaforički podij se mijenja i ukazuje na višenamjensku funkcionalnost osnovnih svjetonazorskih predodžbi. Niti antički, niti srednjovjekovni čovjek nisu u stanju proizvesti nešto radikalno drukčije i novo. Ideja *čovjeka-stvaratelja* plod je novovjekovnog razumijevanja odnosa čovjeka i prirode. Izbačen iz središta geocentrično pojmljene strukture zbivanja, novovjekovni čovjek djeluje sićušno i ranjivo. U prirodi ne pronalazi utjehu, ona mu naprotiv pokazuje svu svoju moć razaranja. On se stoga okreće istraživačkom procesu i nastoji ovladati prirodom i uvjetima života. Proizvođenje tehničkih dobara pruža mu uporište pri nastojanju da se ostvari kao stvaralačko biće. U takvom ozračju čovjek nastoji zadobiti moć nad prirodom.

Tri različita metaforička koncepta na sebi svojstven način orijentiraju mišljenje i tvore jedinstvene, koherentne predodžbe zbilje unutar kojih se određeni vid svjetonazora može nametnuti kao funkcionalan odnos *dopuštenih* pitanja i *istinitih* odgovora. Blumenberg s pravom primjećuje kako „ono što je postalo ontološki neupitno oblikuje prostor legitimizacije […]“ (Blumenberg 2012: 62).

Što zapravo u tom smislu predstavljaju Sloterdijkove vježbe? Jesu li one epohalni ili individualni treninzi mišljenja?

Vježba je semantički zbir pravila (mišljenja) temeljem kojih se značenjski strukturira svjetonazor. Ustrajnost pri izvođenju određene vježbe je zapravo razumijevanje dinamike pitanja i odgovora u okvirima teorijskih i/ili svjetonazorskih predodžbi istine, smisla, znanja, morala ili društva. Vježbe su metaforički strukturirani horizonti razumijevanja. Iako Sloterdijk ne govori izričito o podudarnosti vježbovnog života i funkcionalnosti metafore, ipak uočavamo da vježbanje orijentira mišljenje sukladno uporabi metafora. Svijest o metafori raskrinkava metaforu i omogućava nam iskusiti metaforu kao metaforu, a svijest o vježbi raskrinkava vježbovni karakter života kao antropotehnički medij oblikovanja i razumijevanja smisla života. Rezultat je istoznačan: čovjek živi u svijetu ispunjenom smislom i značenjem, a posredstvom

tako dobivenih predodžbi biva u mogućnosti orijentirati svoj život prema vrijednosnim obilježjima kulture, morala, znanosti, politike i sl. Svijest o vježbi, jednako kao i svijest o metafori, dopušta aktivno i ciljano prevrednovanje semantičkog okvira i manipulaciju vrijednosnim potencijalima mišljenog, uvježbanog ili metaforiziranog. Život je moguće promijeniti isključivo svjesnim odabirom *tehnike* življenja. Čovjek zadobiva moć nad svojim životom te je u prilici *stvoriti* uvjete antropološkog (samo)potvrđivanja naspram i usprkos nepovoljnim obilježjima *conditio humana*. Nietzsche razrješenje ove dileme pronalazi u *optimizaciji* čovjeka u smjeru nadčovjeka, Sloterdijk u akrobaciji kao svjesnom manipuliranju tehnikama vježbe, a Blumenberg u antropološkom razumijevanju čovjeka kao simboličkog bića vođenog naslijeđenim i značenjski preoblikovanim metaforičkim predodžbama smisla života. Život je stoga zbir nepomirljivih suprotnosti htijenja i mogućnosti, koje je moguće pomiriti tek pod okriljem metafore, vježbe ili metafizičke krilatice o vječnom vraćanju istoga u kulturi, društvu, znanstvenoj zajednici ili svakodnevnom životu.

Unatoč *diskreciji*, metafore uopće nisu bezazlene. Osim što strukturiraju svijet, tj. oblikuju fundus poželjnih pitanja i funkcionalnih odgovora[29], one su izložene permanentnoj opasnosti raskrinkavanja njihove metaforičke pozadine. Ukoliko metaforu označimo metaforom i prepoznamo metaforičku osnovu pojmova, metafora je *doslovno shvaćena* i dopušta nam iskusiti nihilističku strukturu zbilje (Nietzsche), antropotehničku iluziju zamjene pravila vježbanja i objektivnih čimbenika življenja (Sloterdijk), ili, blumenbergovski rečeno, ranjivost čovjeka kao bića koje može *vidjeti*, ali se istovremeno izlaže *pogledu* drugih i drukčijih. Svijest o metaforama, vježbama te zavodljivosti uma nam ukazuje na život kao kompleksnu cjelinu tragičnosti egzistiranja. U nemogućnosti da na zadovoljavajući način savlada uvjete življenja, čovjek se potvrđuje kao stvaralačko biće onkraj metodološki i objektivno provjerljive realnosti; u kulturnom, religijskom, umjetničkom, nacionalnom, sportskom, akademskom, zakonskom ili svakodnevnom okruženju samorazumljivosti *životnog svijeta*.

Upravo metafizika, kao dosljedna primjena apsolutnih metafora, antropotehničkih vježbi ili kao trijumf lukavosti uma, ukazuje na djelatnu prisutnost i funkcionalnost metaforički strukturiranog značenja i sadržaja. Metafizika, ropotarnica povijesnih ideja i horizonata smisla, mobilizira duhove i umove današnjice u nastojanju da odgovore na pitanje i razjasne dilemu željenog dosega znanja i spoznaje naspram stvarnih potencijala i kapaciteta izrečenog. Prvi

[29] Osnovno obilježje funkcionalnosti Blumenbergovih apsolutnih metafora je sposobnost eliminacije nepoželjnih pitanja.

ozbiljniji *kriticistički* udarac metafizici iz 1781. godine traži od nas razumijevanje potrebe za istinom onkraj zamjedbe, ali i razumijevanje dinamike izrecivog i neizrecivog (usp. Periša 2010: 19).

Vježbovni karakter života, apsolutno obilježje metafore te zavodljivost i lukavost uma čine homogenu cjelinu (post)novovjekovnog poimanja moći kao tehnike življenja. Ukoliko je čovjek lišen moći nad prirodom i zbiljom, ostaje mu svijet vježbi i metafora kao mogućnost pridobivanja moći nad samim sobom. Izvan vježbe i metafore prevladava uglavnom *ništa*. Metafizika je stoga neizostavan impuls i potreba mišljenja, žeđ za spoznajom koju ni Kant nije uspio do kraja utažiti. Metafizika nije *prevladana*, a mišljenje se odvija u svjetlu razumijevanja neiscrpne potrebe za *istinom*, za metafizikom.

Život *pod okriljem paukove mreže* je kulturološki i vrijednosno institucionaliziran način življenja potpomognut i omeđen snažnim bedemom isprepletenih poveznica društvenog, religijskog, znanstvenog, pravnog, običajnog ili bilo kojeg drugog (pa čak i klasnog) poretka. Metafore nam, jednako Sloterdijkovim vježbama, pružaju čvrsto uporište za mišljenje i djelovanje. Filozofsko promišljanje metafora omogućava uvid u genezu epohalnog oblikovanja *smisla*. Ono je istovremeno dijakronijsko i sinkronijsko; kao dijakronijsko mišljenje, filozofija otvara nove putove smislenog organiziranja života i ukazuje na potrebu svjesnog prevladavanja dotrajalih svjetonazora i filozofski iscrpljenih atavizama, a kao sinkronijsko mišljenje, filozofija nam pruža uvid u simboličku velebnost duha i njegovu sklonost *slikama*. Vraćanje na iscrpljene obrasce minulih svjetonazora i vrijednosnih kategorizacija zbilje i nije ništa drugo doli anakroni *salto mortale* iskaznih potencijala mišljenja. Stoga ne iznenađuje činjenica da Blumenberg u renesansnom poletu novovjekovne filozofije ne vidi ponovno buđenje antičkih ideala, niti revitalizaciju antičke umjetnosti i filozofije (usp. Blumenberg 2017). Misliti u duhu vremena znači misliti u kontekstu aktualnih filozofskih problema suvremenosti, ali i nedovoljno razjašnjenih odgovora prošlosti. Sloterdijskov naslovni apel *svoj život promijeniti moraš* je poziv na filozofiju u (post)novovjekovnom i (post)prosvjetiteljskom duhu zadobivanja moći nad samim sobom i ovladavanja *nietzscheovskom* tehnikom pletenja osobnih mreža smisla i značenja. Metafora nam se u tom pogledu nameće kao neizostavni element razumijevanja.

3. IZMEĐU APSOLUTNE I KONCEPTUALNE METAFORE

3.1. FILOZOFIJA ILI IPAK SAMO TEORIJA?

S nekoliko tisuća za života objavljenih stranica i otprilike 20 000 stranica uredno i tematski pregledno arhivirane ostavštine (v. Heidenreich 2005: 20), Blumenbergovo djelo ubrajamo među najopsežnija filozofska ostvarenja 20. stoljeća. Tematska širina i gotovo nepregledan fundus znanstvenog navođenja i referiranja svjedoče nam o autoru nezasitna čitateljskog žara i još snažnije spisateljske strasti. Međutim, o jedinstvenoj i neprijeporno ujednačenoj filozofiji gotovo da je nemoguće suvislo i opravdano govoriti. Zašto je tome tako?!

Najprije krivca treba tražiti u samome *filozofu*. Čitatelju suočenom s Blumenbergovim djelom nije lako razlikovati autentičnu artikulaciju autorove originalne filozofske misli od filozofski i hermeneutički vješto i opsežno strukturiranih interpretacija povijesti filozofije. *Osobno* i *interpretativno* kao da se trajno isprepleću i čine kompleksno jedinstvo interpretacije, komentiranja, razumijevanja i osobnog filozofskog doprinosa. Heidenreich navodi (v. Heidenreich 2005: 13) kako je ponekad nemoguće razaznati autorovu intenciju s obzirom da je Blumenberg sklon ulaziti u opsežne polemike s filozofskom tradicijom bez izravnog navođenja *oponenata*. Blumenbergovo djelo zahtijeva strpljiva i učena čitatelja. Upravo iz tog razloga, usprkos nemjerljivom filozofskom doprinosu, njegovo djelo je ostalo, izuzev pojedinačnih doprinosa na njemačkom govornom području, bez istinskih sljedbenika i nastavljača. Mišljenja smo da bi Blumenbergov *ekscentrično introvertirani* karakter navedeno sa zadovoljstvom i ponosom supotpisao. Tražiti krivca u autoru, a pritom isticati prednosti takva stanja, moguće je isključivo ako je autorova namjera tome s predumišljajem svjesno doprinijela. Ukoliko želimo shvatiti izostanak zaokružene filozofske misli, trebamo imati na umu da je gotovo nemoguće jednoznačno odrediti misaoni akcent na kojem Blumenberg temelji daljnje filozofske eksplikacije. Je li Blumenbergova filozofija antropološki primijenjena fenomenologija ili antropološko promišljanje moderne, učenje o biološkoj manjkavosti čovjeka i kulturološkoj kompenzaciji nedostatka, kritika religije i filozofske tradicije, metaforološki koncipirana metodologija uočavanja povezanosti i ovisnosti mišljenja o metaforama i njenim povijesnim recepcijama, nauk o monumentalnom i *metakinetičkom* hodu mišljenja kroz povijest, interpretacija antičkih, srednjovjekovnih i novovjekovnih svjetonazora, kritika suvremene tehnike ili pak promišljanje sveprisutnog djelatnog procesa sekularizacije filozofskih i

institucionalnih vidova nasljeđa kršćanstva? Vjerojatno sve navedeno i više od toga, što neprestano izmiče pojmovnoj klasifikaciji i svrstavanju Blumenberga u određeni kontekst povijesti filozofije 20. stoljeća.

Nije tajna i ne izaziva vjerojatno previše čuđenja ako ustvrdimo da nas prvenstveno zanima Blumenbergov *projekt metaforologije*. Na ovaj način zadobiveno uporište je naizgled čvrsto utemeljeno, a ipak varljiva i zavodljiva karaktera jer problem odnosa metafore i mišljenja nije nastao kao filozofski relevantan problem razvojem različitih teorija metafore; metaforičnost i slikovitost mišljenja znatno su stariji i izvorniji problemi od samih teorija metafore. Previše je neprecizno tvrditi da učenje o metafori predstavlja *središte* Blumenbergove antropologije. Točnije bi bilo reći da je metaforologija najrazrađeniji i najznačajniji filozofski doprinos Blumenbergove antropologije. Njegova filozofska misao ne poznaje središte, još manje periferiju.

Projekt metaforologije trebamo prvenstveno shvatiti kao filozofski pokušaj razumijevanja povijesne prisutnosti metafora i njihova utjecaja na mišljenje, svjetonazor te nastanak znanstvenih teorija i filozofski intoniranog promišljanja. Blumenberg je *nepopravljivi* tumač povijesti filozofije, a metaforologija mu pruža široko shvaćeno metodološko oruđe razumijevanja. Pod interpretacijom ne trebamo zamišljati objektivno izlaganje općeprihvaćenih istina i nazora; Blumenbergova interpretacija je puno više od toga. Ona nastoji detektirati sve one naizgled nebitne i varijabilne poticaje, koji su doprinijeli određenom načinu mišljenja. Ralf Konersmann srž metaforologije označava terminom *povijesne semantike* i ukazuje na pitanje „o razlozima koji govore u prilog tome da se ne trebamo filozofski isključivo posvetiti mišljenju i spoznaji, nego istovremeno i podstrukturi mišljenja i spoznaje – onim jezičnim implikacijama i poveznicama mišljenja za čiji je način iskazivanja oduvijek bila primjerena metafora.“ (Konersmann 2016: 123)

Interpretirati znači iznova oživjeti, uprizoriti svježinu mišljenog, raskrinkati proces, a ne valorizirati rezultat. Stoga projekt metaforologije nije teorija metafore, nego *filozofiranje*. U prilog tvrdnji da projekt metaforologije nije teorija metafore govore i sljedeća obilježja apsolutnih metafora i metaforologije:

- unatoč opsežnosti napisanog, Blumenberg nikada nije ponudio jednoznačnu definiciju apsolutnih metafora;
- nismo u mogućnosti ispitati, niti rekonstruirati pravila znanstvene metodologije projekta metaforologije;

- Blumenberg nam nije ponudio sustavnu klasifikaciju apsolutnih metafora sukladno njihovu sadržaju ili povijesnom datiranju nastanka;
- ne pronalazimo jednoznačan obrazac detektiranja prisutnosti apsolutnih metafora u svakodnevnom jeziku, niti na primjerima znanstvenih teorija;
- ne postoji jasno i sustavno razrađen metodološki obrazac uočavanja i analize suvremenih, u jeziku današnjice aktivno prisutnih i djelatnih, metaforičkih koncepata;
- Blumenbergov interes usmjeren je promišljanju geneze i povijesnih preobrazbi apsolutnih metafora, a ne teorijskom ujednačavanju obilježja metafore;
- apsolutne metafore nisu zasebni, isključivi i jedini mehanizmi prenošenja značenja. Uz mitologeme, anegdote, pa čak i znanstveno-filozofske teorije i sl., apsolutne metafore sačinjavaju neiscrpan arsenal djelatno prisutne podstrukture mišljenja;
- Blumenberg istovremeno koristi apsolutnu metaforu kako bi pobliže opisao razloge zbog kojih koristimo apsolutne metafore. U tu svrhu uvodi apsolutnu metaforu apsolutizma stvarnosti;
- od sredine 70-ih godina 20. stoljeća Blumenberg sve rjeđe koristi termin *apsolutna metafora* i sadržajno proširuje osnovnu namjeru projekta metaforologije na način da međusobno prožimanje apsolutnih metafora i znanstveno-filozofskih pojmova predstavlja tek jedan (manji) dio onoga što Blumenberg podrazumijeva pod simboličkim i indirektnim odnosom prema stvarnosti te ujedno pravi iskorak iz okvira povijesno-metaforološkog prema antropološkom promišljanju čovjekova odnosa prema stvarnosti.

Blumenberg nam daje naslutiti osnovnu ideju projekta metaforologije već pri prvom ozbiljnijem pokušaju promišljanja međusobnog prožimanja metafore i mišljenja u djelu *Licht als Metapher der Wahrheit* (usp. Blumenberg 2014d). Označivši svjetlo kao sveprisutnu metaforičku strukturu razumijevanja istine od Parmenidova metafizičkog dualizma mraka i svjetla, preko Platonova spoznajno-didaktičkog uzdizanja (*paideia*), Augustinova razlikovanja Božjeg svjetla i čovjekove prosvijetljenosti, srednjovjekovnog misticizma, Baconova svjetla iskustva, pa sve do suvremene upotrebe optičkih pomagala, ne pronalazimo jasnu definiciju projekta metaforologije, niti eksplicitno promišljanje odlika (apsolutnih) metafora. Blumenberg filozofirajući demonstrira, a namjerno izbjegava teorijsko uniformiranje pod okriljem pojmovne klasifikacije. Projekt metaforologije nastoji biti filozofija, a nikako jedna u nizu teorija metafore. Metodološka pravilnost metaforologije iščitava se *između redaka*, a apsolutna

metafora se nameće kao izazov filozofskom razumijevanju geneze naslijeđenih pojmova *totaliteta* zbilje. Blumenbergov primarni interes stoga nije isključivo metaforološki, nego filozofsko-antropološki: zadaća filozofije je razumijevanje onih podstruktura mišljenja bez čije je prisutnosti i djelotvornosti povijest filozofije i zapadnoeuropska kultura, u današnjem smislu riječi, nezamisliva.

Za razliku od projekta metaforologije, Lakoff-Johnsonova konceptualna teorija metafore je teorija metafore u punom smislu te riječi.

Konceptualna teorija metafore ne proizlazi izravno iz filozofskog okvira spoznajnih problema; ona je prvenstveno *lingvistički pristup* osmišljen u sklopu kognitivne lingvistike, a tek naknadno poprima razmjere i obilježja filozofski relevantne teorije metafore i spoznaje.

„Jedna od presudnih funkcija takve filozofije jezika je sadržaj istraživanja ove knjige; naime, kognitivno odgovorna analiza ključnih koncepata i primjena rezultata te analize na filozofski važne tekstove i kulturna ostvarenja.

S obzirom da jezik nikada u potpunosti ne opisuje svijet, nego uvijek uključuje otjelovljeno razumijevanje, zadaća je filozofije jezika da stalno istražuje otjelovljeno razumijevanje i ukazuje na njegove posljedice.“ (Lakoff i Johnson 1999: 512)

Kao i kod značajnog broja velikih povijesnih pronalazaka, teorija konceptualne metafore započinje svoj znanstveni put *heurističkom slučajnošću*. U nastojanju da prikupe što veći broj konvencionalnih metafora, koje svakodnevno koristimo bez da ih takvima doživljavamo, Lakoff i Johnson dolaze do začuđujućih otkrića: opseg metafora u suvremenom jeziku je nesagledi, jezik obiluje metaforama, metafore su sastavni dio čovjekova svakodnevnog ophođenja, doživljaja, oblikovanja vrijednosnih stavova i dakako mišljenja. Lakoff kao vrstan lingvist vrlo brzo uočava pravilnosti i semantičke podudarnosti među naizgled diferentnim metaforičkim izrazima. Semantička obilježja putovanja možemo metaforički preslikati na ljubav, ali i na život. Nadalje, semantičko obilježje vatre služi nam za govor o strastima, opasnosti, emocijama, ljubavi te drugim raznolikim(!) temama. Ono što je Lakoffa vjerojatno navelo na *izvan*lingvističku avanturu u smjeru cjelovite teorije je začuđujuće otkriće sukladno kojem semantička obilježja jednog jezičnog izraza pronalazimo kao medij metaforičkog preslikavanja na primjerima raznovrsnih (ponekad i jezično naizgled nespojivih) životnih tema. Razumijevanje dotične jezične odlike dovest će do filozofske pretpostavke i potrebe za razlikovanjem jezičnog izraza od metaforičkog koncepta.

Lakoff-Johnsonova konceptualna teorija metafora ostat će vjerna lingvističkom i kognitivno-znanstvenom uzoru. Lingvistički tonalitet teorije nije nalik Wittgensteinovom *logičkom prostoru*. Kognitivna lingvistika rezultirat će sasvim drukčijim posljedicama za razvoj teorije; prije svega metodološkim.

Konceptualna teorija metafore omogućava učinkovito, jasno i metodološki ujednačeno uočavanje i klasificiranje metafora. Jednom klasificiran metaforički izraz može poslužiti kao model etnološkog, kulturološkog, ali nadasve lingvističkog promišljanja jezične raznolikosti različitih jezičnih porodica. Dijakronijska i sinkronijska obilježja metafore mogu se sustavno pratiti jer se semantički pomaci izvornih značenja metodološki lako uočavaju na primjerima povijesnih tekstova. Metaforički kuriozitet suvremenog jezika ocrtava povijesna kretanja i jezične preinake značenja. Lakoff-Johnsonova teorija vrlo brzo nailazi na opće odobravanje i stječe velik broj sljedbenika koji, unatoč povremenim neslaganjima i upućenim kritikama, s odobravanjem gledaju na temeljne konceptualne aksiome, a Lakoffu i Johnsonu izražavaju znanstveno poštovanje i divljenje. Konceptualna teorija metafore je u prvim desetljećima izrazito formativna i inspirativna. Početne zablude i nedorečenosti se s vremenom ispravljaju i teorijski iznova promišljaju.

Znanje je rezultat razumijevanja *konceptualne strukture iskustva*. Iskustvo nije segmentirano, niti parcijalno, već cjelovito. Spoznajno iskustvo tvori jedinstvenu i cjelovitu sliku doživljaja. Njegovi sastavni dijelovi ne mogu postojati odjelito, niti biti zasebno promatrani. Vrijednosni stavovi, emocije, raspoloženja, moralni sudovi, estetski doživljaji i sl. sastavni su dijelovi čovjekova konceptualnog doživljaja. Koncept nije isključivo racionalan, još manje doslovan i apstraktan. Konceptualno znanje o svijetu također nije objektivno; ono je izraz čovjekove interakcije s okolinom. O objektivnosti znanja moguće je isključivo govoriti na razini ljudskog roda i čovjekove pripadnosti određenom kulturološkom i vrijednosnom miljeu. Objektivnost znanja stoga nije primarno obilježje prirode, nego čovjeku svojstvenog načina doživljaja (i interpretacije) prirode. Pridavati pojavama značenje obuhvaća, osim strogo racionalnih kategorija, ujedno i emocionalnu dimenziju doživljaja. Osjeti, bolovi, strahovi, nadanja, očekivanja, privrženost te kulturološki uvjetovane vrijednosne procjene također oblikuju koncepte prema kojima kategoriziramo iskustvo. Dodirom možemo osjetiti blagotvoran učinak topline na naše tijelo te na taj način razvijamo koncept topline kao čovjeku ugodno iskustvo i metaforički preslikavamo toplinu i na ona iskustva koja nisu u izravnoj vezi s temperaturnim oscilacijama: toplina doma, toplina riječi, toplina pogleda i sl. Osjetilnost biva sastavnim

dijelom racionalnosti, a racionalnost crpi kategorije mišljenja iz osjetilnog iskustva. Posljedice takva razumijevanja iskustva dovode do temeljnog postulata konceptualne teorije metafora: *otjelovljenosti uma*. Objektivistički mit o postojanju zasebnih mentalnih sadržaja neovisnih o tjelesnom iskustvu je potpuno neodrživ. Um i tijelo su neraskidivo povezani. Otjelovljenost je senzo-motorička, biološka i kulturološka inačica geneze racionalnosti. Um i tijelo nisu suprotstavljeni, oni su jedno. Budući da su um i tijelo nerazdvojivi, metaforičko preslikavanje je čovjeku svojstven i prirodan način razumijevanja kompleksnih i apstraktnih sadržaja znanja. Unatoč oslanjanju na brojne filozofske autoritete (Nietzsche, Black, Richards, Sapir, Whorf, Wittgenstein i sl.), teorija konceptualne metafore je selektivna i suzdržana prema svojim pretečama. *Suzdržanost* se ponajviše uočava u nedostatku i izostanku izravne polemike s pretečama. Lakoff i Johnson ne ulaze u neposredni filozofski dijalog, nego uglavnom uvodno i sporadično odaju nominalnu počast pretečama teorije konceptualne metafore. Tako primjerice Sapir-Whorfovo razumijevanje odnosa jezika, kulture i svjetonazora, čije ključne teorijske uvide preuzimaju Lakoff i Johnson, ipak ostaje bez opsežnijeg i potrebnog filozofskog promišljanja. Unatoč nedvojbenom doprinosu, povijest filozofije nije u fokusu teorije konceptualnih metafora. Jedini istinski relevantan sugovornik vrijedan polemike je znanstveni krug suvremenih predstavnika kognitivne znanosti. Teorija konceptualne metafore nastoji biti funkcionalna, primjenjiva te, unatoč nemjerljivom doprinosu prethodnika, nova i originalna filozofska misao. Lingvistička obilježja nadjačat će filozofsku potrebu za spekulacijom, a teorija konceptualne metafore ostavlja dojam linearno akumuliranog znanja. Stoga je Lakoff-Johnsonova teorija metodološki precizna i primjenjiva, ali nedovoljno filozofski promišljena. Povijest filozofije svedena je na izvor, i to vrijedan izvor razumijevanja povijesnih zabluda. Filozofske ideje prošlosti poslužit će Lakoffu i Johnsonu za prikazivanje utjecaja metafora na razvoj mišljenja. Budući da povijest filozofije nije svjesna metaforičke utemeljenosti svojih filozofema, ona je povijest upotrebe konceptualnih metafora u svrhu razvijanja svjetonazorskih i znanstveno-filozofskih modela slikovitog objašnjavanja. Ona nije vrijedna zbog sadržaja, onoga *što* izriče, već isključivo zbog jezične artikulacije mišljenoga, onoga *kako* nešto izriče. Ovakav dijakronijski pristup ne želi u povijesti filozofije prepoznati teorijski relevantna sugovornika, nego vrijedan materijal isključivo za lingvističku analizu upotrebe metafore. Povijest filozofije je izvor istraživanja nalik suvremenom novinskom članku, političkom govoru ili svakodnevnoj uporabi metafora pri ugodnom razgovoru u otmjenom ugostiteljskom objektu. Suzdržanost pristupa najočitija je u djelu *Philosophy in the Flesh: the embodied mind*

and its challenge to western thought (usp. Lakoff i Johnson 1999). Lakoff i Johnson nastoje neke od najpoznatijih filozofskih misli, škola i autora promišljati u okvirima kognitivne znanosti.

„Povijest filozofije se može zasebno istraživati kao primjer razumijevanja konceptualizacije i zaključivanja. Budući da filozofija koristi jednake konceptualne izvore kao i sva druga ljudska bića, možemo je također proučavati kao čovjeku svojstvenu konceptualnu aktivnost.“ (Lakoff i Johnson 1999: 338)

U konceptualnom smislu ne postoji bitna razlika između zdravorazumskih svakodnevnih stavova i *povijesnih* filozofskih teorija. Filozofija i svakodnevni govor proizlaze iz identičnog konceptualnog ustrojstva mišljenja i iskustva. Za razliku od svakodnevnog govora, filozofski jezik obiluje složenijim i nadasve inovativnijim načinima prenošenja metaforičkog značenja među domenama. Izuzev toga, povijest filozofije ne govori o svijetu puno više od uobičajenog mnijenja. Prema Lakoff-Johnsonovu mišljenju, Platon je podlegao metaforičkom konceptu BITI SU IDEJE, Descartes konceptualnoj metafori MIŠLJENJE JE (MATEMATIČKO) RAČUNANJE, a Kantova kritika praktičnog uma konceptualnoj metafori STROGOG OCA. Filozofi su inovativno upotrebljavali konvencionalne metaforičke strukture, a teorija konceptualne metafore nastoji istražiti konceptualnu osnovu mišljenja i ujedno razviti snažno oruđe ne samo razumijevanja odnosa mišljenja, jezika i metafore, nego tumačenja povijesti mišljenja u cijelosti. Nažalost, Lakoff i Johnson primorani su objaviti filozofiji (tijekom 20. stoljeća nerijetko priželjkivani) *kraj*, a teoriji konceptualne metafore novu zadaću: istraživanje metaforičkih koncepata prisutnih u mišljenju, znanosti, filozofiji, religiji, umjetnosti i svakodnevnom govoru. Lingvistički model pak gubi iz vida filozofsku složenost spoznajnog problema i ostavlja dojam nepopravljivog (metodološkog) redukcionizma. Filozofija u tom smislu postaje metodološko područje funkcionalno uspostavljenih pravila analize mišljenja i govora: *Leve fit, quod bene fertur, onus*.

Unatoč filozofskim manjkavostima, teorija konceptualne metafore je metodološki primjenjiva na razna područja ljudskog iskustva: od usvajanja i inovativnog podučavanja stranih jezika, preko analize umjetničkih djela, poetskih i književnih ostvarenja, pa sve do tekstualne analize političkih govora i provjere istinitosti znanstvenih teorija. Teorija konceptualne metafore privlači brojne istraživače i mlade znanstvenike sklone interdisciplinarnom razumijevanju mišljenja i iskustva. Drugima, koji se ne zadovoljavaju kognitivnom lingvistikom, ostaje *consolatio philosophiae*.

Godine 1980. G. Lakoff i M. Johnson objavljuju djelo *Metaphors We Live By* (njem. *Leben in Metaphern*), a Hans Blumenberg zbirku eseja i jedan govor pod naslovom *Wirklichkeiten in dennen wir leben*. Podudarnost u naslovima nije slučajna, ona je krajnje simptomatična i ukazuje na neke od temeljnih razlika konceptualne teorije i projekta metaforologije. Jezična podudarnost naslova apostrofira stav sukladno kojem ne postoji jedna i jedinstvena, objektivno i univerzalno važeća zbilja u kojoj čovjek živi i djeluje. Štoviše, postoji *mnoštvo* njih. Stav o *pluralizmu zbiljskog* nije znanstveno-fantastična fabula s naglašenim fiktivnim elementima. Pluralizam zbilje *ovog tipa* svjedoči o čovjekovu indirektnom, simbolički posredovanom i naprosto činjenično višeznačnom doživljaju realnosti. Čovjek kao stvaralačko biće ne živi isključivo u svijetu fizikalnih, biologijskih, organskih, kemijskih i sl. danosti; njegov pristup zbilji vođen je unaprijed formiranim očekivanjima, zamislima i predodžbama. Čovjek konstituira zbilju, pridaje joj određeni vid smisla i značenja sukladno vlastitim predodžbama, ali i (ne manje značajno!) vlastitim mogućnostima.

Unatoč naslovnoj podudarnosti, sadržajne razlike su znatno dalekosežnije. One proizlaze iz određenja naravi *zbilje*. Za Blumenberga metafore nisu jedini aspekt simboličkog; u simboličku sferu čovjekova posrednog samopotvrđivanja ubrajamo i područje retorike, tehničkog ovladavanja uvjetima života, stvaralačkog prevrednovanja zatečenih obilježja prirode, sjećanje te očuvanje povijesnog dosega kulturoloških vrijednosti. U onome *sadašnjem* kriju se vrijednosne, svjetonazorske i značenjske preinake *prošlog*.

„Možda možemo iz povijesti nešto naučiti – ili pak ne. To je sasvim sporadično u usporedbi s temeljnom obvezom da se ono ljudsko ne prepusti zaboravu.“ (Blumenberg 2012: 170)

Živjeti u stvarnostima kazuje o životu u stvaralački i simbolički oblikovanim predodžbama *horizonta smisla*, a razumijevanje povijesne dinamike razvoja svjetonazora daje nam naslutiti kontingentnost čovjekova egzistiranja te smjelost i odvažnost njegova duha u nastojanju da simbolički ovlada nepovoljnim uvjetima života.

Teorija konceptualne metafore pak svaki oblik simboličkog svodi na konceptualno iskustvo i metaforu. Institucionalni i kulturološki obrasci, navike i običaji, arhitektonska i umjetnička ostvarenja, zakonski propisi, moralni sudovi i sl. odraz su konceptualne otjelovljenosti mišljenja, a mišljenje je *pretežito* metaforično: semantička obilježja jedne vrste iskustva koristimo u svrhu razumijevanja druge vrste iskustva. Stoga Lakoff-Johnsonova teorija ostaje unutar konceptualnog iskustva, ona je svojevrsna *kognitivna antropologija* usredotočena na analizu uvjeta pod kojima se oblikuju stavovi i mišljenja. *Živjeti u metaforama* znači živjeti u

harmoničnom okviru metaforički višeznačno konceptualiziranog i otjelovljenog iskustva, a *živjeti u stvarnostima* ukazuje na ambivalenciju *htijenja* i potrebe za smislom naspram nepovoljnim uvjetima i objektivnim (ne)mogućnostima pouzdanog ostvarenja (tog) zahtjeva za smislom. Konceptualne metafore su *kognitivno utemeljene* i proizlaze iz bioloških i kulturno uvjetovanih odlika razvoja mišljenja, a apsolutne metafore su *antropološki utemeljene* i proizlaze iz čovjekova iskonskog *doživljaja* svijeta. Osim metaforički strukturiranog znanja, ulogu tumačenja i objašnjenja smisla postojećeg može preuzeti na sebe i mit.

Uloga i funkcija mita

Hans Blumenberg posvećuje cjelovitu studiju istraživanju uloge i funkcije mita u djelu *Arbeit am Mythos* (usp. Blumenberg 2014a). Blumenberg nas već u *Licht als Metapher der Wahrheit* (usp. Blumenberg 2014d) upozorava na naivnu predodžbu prema kojoj je logički način promišljanja i razumijevanja pojava kvalitativan iskorak s obzirom na slikovitost mitološkog. Previše je pojednostavljeno i navodi na krivi trag filozofski *λόγος* smatrati nadogradnjom predfilozofskog *μῦθος-a*, jer nam to uskraćuje mogućnost ispravnog razumijevanja geneze znanja.

Temeljna funkcija mita je *imenovanje pojava*. Imenovanjem pridružujemo pojavama obilježja identiteta. Jednom označene, pojave postaju sastavnim dijelom čovjekova iskustva te nam je moguće s njima ulaziti u neposrednu i blisku interakciju. Nepoznato se depotencira u svojoj neodređenosti i biva sastavim dijelom svijeta kao zbira smislom prožetih pojava i događaja. Funkcionalnost mitološkog znanja proizlazi iz potrebe za razumijevanjem. Znanstveno-filozofski λόγος i predfilozofsko-slikoviti *μῦθος* utemeljeni su u jednakom izvornom polazištu: čovjekovoj potrebi za razumijevanjem i ovladavanjem uvjetima života. Izuzev jednakog izvora, njihova funkcionalnost rezultira sličnim spoznajnim dosezima: pružaju model mogućeg tumačenja i razumijevanja pojava. Stoga je nezahvalno među njima praviti kvalitativnu razliku sukladno kojoj filozofski λόγος nadilazi *μῦθος* u pogledu reprezentativne količine stečenog znanja. Razlika je *teorijske naravi*. Znanstveno-filozofsko promišljanje promatra pojave iz perspektive teorijski distanciranog i praktički indiferentnog *zaljubljenika* u znanje, a predfilozofski-slikovito mišljenje involvira promatrača i uskraćuje mu mogućnosti teorijski neutralnog pristupa. λόγος i *μῦθος* se međusobno prožimaju i na primjerima visokog stupnja kulturološke te znanstveno-filozofske razvijenosti znanja. Djelo *Arbeit am Mythos* neizostavno je ukoliko želimo shvatiti Blumenbergovu antropološku misao. U navedenom djelu se po prvi

put javlja izraz *apsolutizam stvarnosti*. Apsolutizmu stvarnosti prethodio je u terminološkom pogledu *teološki apsolutizam* u djelu *Die Legitimität der Neuzeit* (usp. Blumenberg 2017). U nastojanju da razumije problem sekularizacije i prijelaza iz Srednjeg u Novi vijek, Blumenberg uočava djelotvornu prisutnost apsolutne metafore *teološkog apsolutizma*. Apsolutna metafora teološkog apsolutizma kaže sljedeće: Bog je najsavršenije od svih bića, ukupnost svih savršenosti, proces stvaranja ne iscrpljuje Božanske potencijale, Bog je u mogućnosti stvoriti i drukčiju zbilju, čovjeku je uskraćeno potpuno i zaokruženo razumijevanje Stvoriteljeve namjere i smisla stvorenog, čovjek ne može do kraja spoznati svrhu stvorenog, njegovo znanje nije dalekosežno, primarna životna zadaća proizlazi iz potrebe za skrbi o spasenju duše, tajne i nedorečenosti Stvoriteljeva ingenioznog plana ostat će čovjeku spoznajno nedokučive. Funkcionalna obilježja metafore su sljedeća: naglašavanjem Božanske savršenosti i svemoći, naglašava se ujedno i kontingentnost čovjekova svjetovnog egzistiranja. Legitimizacija istraživačkog procesa znanstvenog istraživanja prirode postaje irelevantna u odnosu na prvotnu zadaću koju Bog zadaje čovjeku: skrb o načinima spasenja duše. Srednji vijek završava upravo zbog nemogućnosti uspješnog razrješenja ove dileme. Filozofsko-religijski λόγος i slikoviti *μῦθος* isprepleću se, prožimaju i pružaju funkcionalni model objašnjenja smisla postojanja. Mitološki-slikovito zapravo nikada u potpunosti ne prestaje biti sastavnim dijelom mišljenja. *Plauzibilnost* apsolutne metafore nadomješta funkcionalnu slikovitost mitološki prožetog znanja.

Novovjekovni znanstveno-istraživački polet nastoji prevrednovanjem metaforičkog akcenta razriješiti postojeću srednjovjekovnu dilemu i teološkom apsolutizmu suprotstavlja metaforu čovjeka kao *stvaralačkog* bića. Kontingentna struktura zbilje legitimizira istraživački proces novovjekovnog ovladavanja prirodom pomoću znanja. Budući da je Bog stvaralačkom genijalnošću stvorio tek jedan od beskrajno puno mogućih kontingentnih svjetova, stvoreno ne uživa tu vrstu dostojanstva kakvom je antički svijet nastojao filozofski ukrasiti svoj *kozmos*. Istraživanje prirode, ali i njeno iskorištavanje, može otpočeti jer znanje je moć posredstvom koje se čovjek *humano samopotvrđuje* u svijetu kontingentnih odlika stvorenog.

Mišljenja smo da Blumenberg određenoj vrsti tehničkih znanja i proizvoda ne osporava naglašeno racionalno, filozofski-logično te znanstveno provjerljivo utemeljenje, ali je njihov semantički i svjetonazorski okvir u osnovi mitološki, odnosno apsolutno metaforički. Filozofski λόγος i predfilozofski *μῦθος* ne poznaju striktno odijeljena razgraničenja. Za Blumenberga

navedeno nije ekskluzivno obilježje novovjekovne legitimizacije istraživanja prirode, nego je također prisutno i u suvremenom prirodoznanstvenom i tehničkom istraživanju.

Za razliku od Hansa Blumenbrega, Lakoff i Johnson *mit* upotrebljavaju u ponešto drukčijem značenju. Teorija konceptualne metafore ne nudi značajniju filozofsku studiju mita. Unatoč tome što je mit, vremenski gledano, prisutniji u povijesti ljudskog roda od znanosti, Lakoff i Johnson datiraju mitološko izrijekom u neko neodređeno i manjkavo te nadasve pogrešno znanje vođeno slikovitim i naivnim predodžbama.

„Stari mitovi dijele istu perspektivu: čovjeka kao odjelitog od njegova okružja." (Lakoff i Johnson 2015: 201)

Ono što zapravo Lakoff i Johnson zamjeraju *starim mitovima* je nemogućnost uvida u otjelovljenu strukturu znanja. Sadržaj mitologema i iskazni potencijali mitološkog znanja nisu ujednačeni. Međutim, mišljenja smo da su mitovi ogledni primjer otjelovljenog znanja; ono što Lakoff i Johnson gube iz vida je činjenica da je otjelovljeno znanje unutar teorije konceptualne metafore isključivo konceptualno otjelovljeno.

„Apsolutno najveća zapreka razumijevanju naših spoznaja jest odbijanje da se prihvati *konceptualna* narav metafore." (Lakoff i Johnson 2015: 215)

Povijesni mitovi nastoje uspostaviti izravnu korelaciju između ljudskog ponašanja i prirodnih pojava. Oni prije svega posjeduju didaktičku i moralnu dimenziju. Odlike prirodnih pojava ovise o čovjekovim djelima. Mitološka svijest je naglašeno antropocentrična. Stoga je grmljavina upozorenje, suša kazna, a pomrčina sunca znamen. Priroda se u mitološkoj svijesti izravno obraća čovjeku i, unatoč njenoj nemjerljivoj nadmoći, ljudsko biće uvažava kao sebi dorasla i primjerena sugovornika. Promotrimo u tu svrhu antički mit o Ikaru i Dedalu.

Za razliku od mitova o postanku svijeta, priča o Ikaru i njegovu ocu Dedalu obrađuje povijesno kasniju društvenu problematiku, a time je ujedno metaforički složenija i didaktički višenamjenska.

Dedal, kao jedan od najuglednijih arhitekata i graditelja svog vremena, biva pozvan na Kretu na dvor kralja Minosa sa zadatkom projektiranja palače labirinta. Gradnja se drži u potpunoj tajnosti. Dedal vrijedno i predano projektira i u konačnici zadovoljava megalomansku viziju naručitelja. Unutrašnjost palače nalik je labirintu u kojem je smješten Minotaur, mitsko biće slično čovjeku, ali s glavom bika. Po završetku radova kralj Minos zatvara Dedala i njegova sina Ikara kako bi od svijeta sačuvao tajnu ulaska i izlaska iz labirinta. Budući da je Minos strogo nadzirao plovila, Dedal odlučuje sinu i sebi izraditi krila od perja i voska, pomoću kojih

bi u konačnici odletjeli i izborili slobodu. Po završetku posla Dedal daje detaljne upute sinu. Upozorava ga da ne leti prenisko jer će mu morska pjena natopiti krila, ali i da ne leti previsoko jer će toplina sunčevih zraka rastopiti vosak. Otac i sin polijeću. Ikar pun uzbuđenja i dječačkog oduševljenja zaboravlja na očeve savjete, leti visoko i voštane poveznice mu se tope te pada u Egejsko more i strada. Na mjestu njegova pada nalazi se prekrasan otok nazvan njemu u čast i na sjećanje.

Dotični mit je krajnje reprezentativan. Najprije uočavamo klasičnu suprotstavljenost dobra i zla. Dobro domišljatošću pobjeđuje zlo. Nadalje, u mitu pronalazimo suprotstavljenost dvaju životnih principa: mladosti i starosti. Starost naglašava mudrost i oprez, a mladost polet i naivnost. Ljudske osobine i ponašanje su tipizirani, fabula usmjerena poanti. Ikarova naivnost i lakovjernost, njegovo mladenačko uzdizanje dovode ga do nesretnog kraja. Mit u sebi krije snažnu životnu poruku. Priča o Ikaru je metaforički strukturirana i kulturološki otjelovljena. Prenositelji mita zasigurno nisu *konceptualno* razmišljali, ali je mitološka struktura fabule odraz starogrčkog svjetonazora i društveno-moralnog te kulturološkog vrednovanja vrijednosti slobode i ljudskog života. Dotični mit slikovito prikazuje određenu vrstu znanja i razumijevanja svijeta. Njegova otjelovljenost nije naglašeno senzomotorička, ali je zasigurno kulturološka. Dedal, Ikar, ali čak i kralj Minos te Minotaur nisu *odijeljeni od njihova okružja*.

Za Lakoffa i Johnsona mit predstavlja prvenstveno *zabludu*. Izraz mit upotrebljavaju u kontekstu kolokvijalnog, svakodnevnog govora: mitom označavamo krive predodžbe i zabludom vođena (ne)znanja. Izraz mit najčešće koriste u jezičnoj kovanici *subjektivističkog* i *objektivističkog* mita. Ovdje nije riječ o povijesnom ili didaktičkom mitu, nego naprosto o zabludi. Objektivistički mit uopće nije mit, nego zabluda sukladna uvjerenju da postoje univerzalna, izvanjezična i objektivno važeća znanja neovisna o čovjeku i čovjeku svojstvenom načinu razumijevanja zbilje. Tome nasuprot, subjektivistički mit ukazuje na krivo uvjerenje prema kojem percepcija i općenito spoznaja ovise isključivo o perceptivnim dojmovima i mašti pojedinca. Oba pristupa gube iz vida konceptualnu osnovu spoznaje te ih Lakoff i Johnson označavaju mitom, tj. krivom predodžbom utemeljenoj na manjkavosti uvida u konceptualnu strukturu znanja, spoznaje i iskustva. Isto se može prikazati metaforičkim konceptom MITOVI SU ZABLUDE.

Lakoff i Johnson nastoje *eksperijentalističkom* alternativom *starim mitovima dati novo značenje* te primjećuju sljedeće:

„Činjenica da su se subjektivistički i objektivistički mit tako dugo održali u zapadnoj kulturi upućuje na to da svaki od njih obavlja neku važnu funkciju. Svaki je mit motiviran stvarnim i opravdanim problemima i svaki ima neko utemeljenje u našem kulturnom iskustvu.“ (Lakoff i Johnson 2015: 198)

Funkcija mita je stoga u očuvanju određene *slike svijeta*, neovisno o njenoj istinitosti. Eksperijentalistička alternativa želi raskrinkati mitološki upitne obrasce objektivističkog te subjektivističkog poimanja istine i „odgovoriti na stvarna i opravdana pitanja koja su motivirala i subjektivistički i objektivistički mit, ali bez objektivističke opsjednutosti apsolutnom istinom i bez subjektivističkog inzistiranja na tome da je mašta potpuno neograničena.“ (Lakoff i Johnson 2015: 200)

Ključna razlika metaforološkog i konceptualnog određenja vrijednosti mita je u tome što Blumenberg u mitološkome ne vidi povijesno nadvladan oblik *slikovitog* razumijevanja, nego permanentno djelatnu prisutnost *simboličkog*. Blumenberg zapravo rehabilitira mit demonstrirajući fabularnu i metaforičku strukturu povijesti filozofije i znanosti. Mitološko se ne može prevladati ili korigirati, nego isključivo preobraziti u nove oblike priča. Stoga nam pobliže razumijevanje povijesnih mitova pruža uvid u opću strukturu geneze mišljenja. Dok Lakoff i Johnson nastoje starim mitovima dati novo značenje, Blumenberg starim mitovima pruža ljudsko i sveprisutno naličje.

Neovisno o brojnim sličnostima i još snažnije prisutnim razlikama, mišljenja smo da projekt metaforologije *nije* (prvenstveno) teorija metafore, nego prije svega antropološki motivirana demonstracija povijesne prisutnosti apsolutnih metafora, jednostavno rečeno, *filozofija* bez jasnih i striktno zadanih metodoloških obrisa teorije metafore; a teorija konceptualne metafore klasičan primjer teorije metafore nastale pod okriljem kognitivne znanosti i lingvistike. O mogućim posljedicama ovakva stava za filozofsko shvaćanje čovjekova razumijevanja svijeta predstoji nam pobliže raspraviti u idućim poglavljima.

3.2. TEORIJSKA PODUDARANJA I RAZMIMOILAŽENJA

Apsolutne i konceptualne metafore dijele puno toga zajedničkog. Prisutnosti metafore u jeziku, mišljenju i kulturi nismo izravno svjesni. Metafore se *diskretno* uklapaju u opću funkciju jezika, ne narušavaju komunikaciju i ne razlikuju se na prvi pogled od doslovne uporabe jezika. Velik dio metafora postao je s vremenom sastavni dio standardnog leksika i prosječan govornik uopće nije svjestan metaforičke pozadine pojma, riječi ili misli kojom nastoji izreći određeni stav. Metafore nisu jezične anomalije. One su sastavni dio jezika, neovisno o govornikovoj namjeri ili razlogu zbog kojeg ih koristi: svakodnevno sporazumijevanje, argumentacija i opravdanje znanstvenih teorija ili filozofsko promišljanje. Djelotvornost metafore je najučinkovitija onda kada nismo izravno svjesni njene prisutnosti jer *prikrivena prisutnost* metaforičkog sadržaja pojačava snagu utjecaja metafore na mišljenje. Metafore pak nisu isključivo jezične pojave, nego *kategorije* mišljenja i kao takve prisutne u cjelokupnoj kulturi, znanosti, umjetnosti i svakodnevnom životu.

Projekt metaforologije, ali i teorija konceptualne metafore odbijaju jednoznačno određenje istine; ne postoji apsolutna, objektivna i univerzalna istina, nego isključivo *funkcionalno djelotvorne* istine koje usmjeravaju čovjekov stav prema životu. Istina je povijesna, kontekstualna i uvelike kulturološki varijabilna. Iskazni potencijali i semantička obilježja metafore u stalnom su procesu mijene i preobrazbe. Sukladno *odabiru* metafore, mijenja se i čovjekov odnos prema bitnim životnim pitanjima. Metafore usmjeravaju i orijentiraju čovjekov stav prema životu. One mogu biti snažno oruđe i učinkovita podloga za manipulativno oblikovanje mišljenja, stavova i svjetonazora. Metafore nisu politički, niti društveno neutralne. Ispravnim razumijevanjem metaforičke pozadine mišljenja ujedno bolje razumijevamo čovjekovu narav, društveni kontekst u kojem se ostvaruje te vrijednosno-moralna načela koja ga inspiriraju i potiču na djelovanje.

Unatoč načelnim podudarnostima, razlike su daleko privlačnije i filozofski intrigantnije.

Prvobitna razlika očituje se u određenju uloge i naravi *jezika*. Jezik je za teoriju konceptualne metafore otjelovljena konceptualna struktura mišljenja, razumijevanja i izricanja sudova o svijetu. Iako Lakoff i Johnson ne nude izričitu definiciju jezika, mišljenja smo da se isti u okvirima teorije konceptualne metafore može definirati na sljedeći način: *jezik je sociokulturna i otjelovljena artikulacija kognitivne strukture rasuđivanja i konceptualnog kategoriziranja pojava*. *Sociokulturna odlika* ukazuje na društvenu i komunikacijsku funkciju jezika, ali također

i na kulturološku ovisnost jezika o društvenom podneblju. *Otjelovljenost* je općeljudska kategorija i svjedoči o univerzalnim odlikama senzomotorički uvjetovanog razvoja uma i mišljenja. Tome nasuprot, Blumenberg jezik promišlja, nalik Nietzscheu, u okvirima *retorike*. Retorika je više od umijeća uvjeravanja i argumentacijski strukturiranog govorenja. Ona je *izraz* mogućnosti življenja u svijetu ispunjenom smislom i značenjem, a da se pritom odustane od zahtjeva za sigurnim uvidom u posljednja pitanja smisla i razloge postojanja. Naizgled paradoksalno, a u osnovi funkcionalno određenje retorike svjedoči o čovjekovoj nemogućnosti potpunog i cjelovitog uvida u razloge svog postojanja i uzroke svega što ga okružuje. O svijetu se može puno toga izreći, a malo sa sigurnošću znati. Odustajanje od apsolutnog uvida u istinu ključno je obilježje retoričke artikulacije smisla (života). *Retoričko* nadomješta *istinito* i time omogućava značenjem prožeto djelovanje. Čovjek živi usprkos nemogućnosti jasnog uvida u razloge svog postojanja. Apsolutne metafore su u službi retoričkog. Retorika je oruđe antropologije, a čovjek se kreće u okvirima kontigentnih istina.

Lakoff-Johnsonov čovjek živi u skladu s prirodom i okolinom. Ljudske specifičnosti su zanemarive u odnosu spram sličnosti i zajedničkih bioloških podudarnosti koje čovjek dijeli s ostalim živim bićima. Pogrešno je odjeljivati čovjeka i pridavati mu, s obzirom na njegove posebnosti, povlašteni status u odnosu spram drugih životinja. Čovjek za teoriju konceptualne metafore nije aristotelovska umna i društvena, nego *kognitivna životinja*.

„Zapravo, čovjekovo sociokulturno djelovanje podudarno je s onim drugih životinja, čak i ako tu pronalazimo distinktivne odlike koje proizlaze iz usvajanja jezika.“ (Johnson 2008: 147)

Blumenbergov čovjek je biološki neodređeno i manjkavo biće koje je u svojevrsnom neskladu u pogledu vlastitih potreba za smislom i objektivnim nemogućnostima ostvarenja tog zahtjeva. Njegov odnos spram stvarnosti je indirektan, selektivan i dakako zaobilazan, naprosto metaforičan (v. Blumenberg 2012: 115). Međusobno prožimanje metafore i mišljenja moguće je ispravno razumjeti isključivo u okvirima retorički koncipirane antropologije, jer retorika „proizvodi institucije gdje evidencija izostaje“ (Blumenberg 2012: 110). Retorička funkcija mišljenja traži opću privolu, odobrenje i usuglašeni pristanak onih kojima je izrečeno upućeno. Prema istom načelu obraćaju se i znanstvene teorije svom *adresatu* u nastojanju da znanstvene istine učine općevažećim konvencijama i modelima razumijevanja. Znanstvena hipoteza je prema Blumenbergu poglavito *pomoćno sredstvo* spoznaje. Retorika implicira zaobilaznost kao metaforičko oruđe razumijevanja jedne vrste iskustva na osnovu druge. Ono objektivno, biološki dano i fizikalno zatečeno uprizoruje se kao antropološki zaobilazno te simbolički

prevrednovano. Blumenberg uočava dva temeljna funkcionalna određenja metafore (usp. Blumenberg 2012: 116):

- izricanje sudova o pojavama koje jednostavno nadilaze neposredno osjetilno iskustvo (svijet, život, povijest, svijest, Bog i sl.);
- usmjeravanje ljudskog ponašanja i djelovanja sukladno iskaznim potencijalima metaforičkog sadržaja.

Za razliku od Lakoff-Johnsonove teorije, Blumenbergove apsolutne metafore nisu razumljive *iz njih samih* i na osnovu konceptualnog ustrojstva mišljenja. Metafore nisu *nadređene*, nego prvenstveno *podređene* i u službi simboličkog. Blumenberg primjerice u ritualnom žrtvovanju vidi zoran primjer simboličkog prevrednovanja jedne vrste iskustva drugom. Abrahamova spremnost na žrtvovanje Izaka biva u posljednjem trenutku metaforički prevrednovana posredstvom žrtvene životinje. Krvni *sacrificium* ovna funkcionalno nadomješta Abrahamovu spremnost na potpunu, ljudsku žrtvu. Vjerojatno jedno od najdirljivijih starozavjetnih svjedočanstava vjere ukazuje nam na mogućnosti simboličkog distanciranja na osnovu funkcionalnih mehanizama metafore. Starozavjetni Bog sklapa metaforički savez vjere s čovjekom.

„Čovjek, ne samo da sebi *predočava* nešto posredstvom nečega, nego je i u mogućnosti *učiniti* jedno umjesto nečega drugoga.“ (Blumenberg 2012: 116)

Znanje i djelovanje su u korelaciji. Metaforički posredovano distanciranje nije isključivo spoznajne, već i moralne naravi. Iako mišljenje strukturira čovjekovo djelovanje, djelovanje nije konceptualno normirano, nego antropološki utemeljeno. Apsolutne metafore su izraz čovjekove potrebe za razložnim i smislenim načinom egzistiranja *usprkos* neodređenosti fizikalnih i bioloških odlika realnosti, a konceptualne metafore proizlaze iz iskustvene osnove, tj. senzomotoričkih odlika tijela i kulturoloških vrijednosti određene zajednice ljudi. Razlikovna nit je tanka, jedva primjetna, ali ipak filozofski presudna.

Antropološke odlike retorike Blumenberg označava formulom *principium rationis insufficientis*: čovjek živi usprkos i unatoč manjkavostima. Nedostatnost jasnog uvida u razloge postojanja pak ne implicira nužno odustajanje od traženja odgovora jer retorika se „ne bavi činjenicama, nego očekivanjima“ (Blumenberg 2012: 128). Navedeno kulminira pri čovjekovu *sebe-razumijevanju*; ono je metaforom vođeno retoričko oblikovanje smisla u okvirima antropologije: čovjek nema neposredan, unutarnji pristup sebi. *Patologija identiteta* očituje se u činjenici da se čovjek „razumijeva isključivo pomoću onoga što on nije“ (Blumenberg 2012:

134). Blumenberg dotičnu pojavu označava *najsmjelijom od svih metafora* i smješta je, između ostalog, i u religijski okvir: čovjek može misliti Boga kao ono sebi apsolutno suprotno i drukčije te se s vremenom retorički(!) nastoji nadmetati i uspoređivati s njim.

Konceptualni sklad i *antropološki nesklad* rezultiraju različitim razumijevanjem vrijednosnog obilježja stvarnosti.

Čovjek je u okvirima teorije konceptualne metafore *biće prirode*: konceptualno otjelovljena narav čovjekova uma odražava njegov odnos prema stvarnosti. Stvarnost ne posjeduje zasebno vrijednosno obilježje. Fizikalno-biološka obilježja prirode oblikuju senzomotoričke potencijale čovjekova konceptualnog razvoja. Čovjek srasta s okolinom i doživljava je kao sebi prirođen i primjeren podij djelovanja. Ne postoji nesklad između htijenja i činjenja. Vrijednosna obilježja stvarnosti posljedica su interakcije čovjeka i prirode. Čovjek i okolina uzajamno se prožimaju i nadopunjavaju. Interaktivno prožimanje dovodi do skladnih imanentno-prirođenih koncepata: čovjek ne želi više, nego je u stanju postići; niti postiže više, nego je u mogućnosti (po)željeti.

Otjelovljeni koncept je prvotno vrijednosno obilježje zbilje. Čovjek strukturira značenje pojava i događaja, a konceptualna struktura je poglavito metaforična. Poimanje vremena pomoću kategorija prostora, ljubavi u okvirima vatre, žustre rasprave rječnikom ratne strategije, ukazuje na izrazito metaforičan, a ipak harmoničan i samorazumljiv odnos čovjeka i okoline. Čovjek oblikuje svijet sukladno vlastitim predodžbama i osjeća se sigurnim, udomaćenim te nadasve prihvaćenim od okoline.

Tome nasuprot, Blumenbergovim apsolutnim metaforama *korelira* apsolutizam stvarnosti: čovjek nema *pod kontrolom* uvjete egzistiranja i živi u svojevrsnom neskladu s prirodom i okolinom. Priroda je ono drugo, strano i *ne do kraja* razumljivo. Apsolutne metafore kompenziraju dotičnu prazninu i omogućavaju smislenu organizaciju života unatoč inicijalnom prijeporu. Nesklad između potrebe za smislom i razložnim postojanjem s jedne te indiferentnosti fizikalnih i bioloških čimbenika života s druge strane rezultira osjećajem *fragmentarnosti iskustva*: čovjek nije u mogućnosti iskusiti nešto kao smislenu i zaokruženu cjelinu. Apsolutne metafore su funkcionalni nadomjestak nepremostivog jaza i nesklada. Uopće ne čudi, niti iznenađuje ukoliko ih doslovno shvatimo i semantička obilježja metaforičkog pripisujemo objektivnim odlikama zbiljskog. Metafore proizvode značenja i time ujedno posreduju osjećaj povjerenja. Stoga su temeljna pitanja postojanja za Lakoffa i Johnsona spoznatljiva i razumljiva, pod pretpostavkom ispravnog razumijevanja konceptualne naravi našeg uma, a za projekt metaforologije ona ostaju nerazrješiva i trajno nedokučiva. Teorija

konceptualne metafore argumentaciju crpi iz skladnog razvoja uma i tijela pod okriljem kulturološke i biološke geneze ljudskih potencijala. Blumenbergova metakinetička analiza prožimanja metafore i mišljenja u simboličkom pak vidi čovjekovo savladavanje prijetećeg i nadmoćnog apsolutizma s ciljem uspostavljanja *antropološke distance*, koja omogućava smislen život *unatoč* i *usprkos* postojećem neskladu. Između mita, znanosti, religije, običaja, zakonske i/ili vrijednosne regulacije ljudskog ponašanja i sl. u funkcionalnom smislu nema bitne razlike: riječ je o simboličkim mehanizmima proizvođenja i očuvanja distance. Je li čovjek onda biološki siromašno ili kulturološki bogato biće?! Dotična dilema je za Blumenberga deplasirana i filozofski promašena. Čovjek je istovremeno i jedno i drugo. *Ambivalencija perspektive* trajno je obilježje egzistencije. Stoga Blumenberg odbacuje pokušaje fenomenološkog redukcionizma s ciljem dohvaćanja eidetske biti stvari, ali i svaki pokušaj fundamentalno ontologijskog *revizionizma* povijesti razvoja mišljenja. Čovjek je iskonski paradoksalan. Ambivalencija perspektive je nerazrješiva, ona je izvor i crpilište metaforičkog distanciranja.

Različita teorijska promišljanja odnosa mišljenja i metafore nam posreduju diferentna shvaćanja uloge i značenja znanosti i filozofije.

Znanost i filozofija su za teoriju konceptualne metafore u mogućnosti razotkriti *tajne života*, znanstveno i metodološki precizno opisati spoznajne dosege mišljenja te u okvirima kognitivne znanosti ponuditi jasne i pregledne uvide u kognitivnu građu spoznaje, neurološke predispozicije jezika i mišljenja i zorno klasificirati te obrazložiti utjecaj emocionalne strukture osobnosti i kulturoloških vrijednosti na razvoj i oblikovanje svjetonazora. Znanost, ukoliko je metodološki ispravno utemeljena, u stanju je valjano opisati kognitivne odlike čovjekova razumijevanja svijeta i njegova *intervencionističkog* pristupa stvarnosti. Znanost pak ne smije težiti univerzalno važećim istinama i znanje prikazivati kao objektivnu odliku spoznaje. Njezin ključni doprinos proizlazi iz interdisciplinarnog istraživanja kognitivnih uvjeta pod kojima je čovjeku moguće biti čovjekom, tj. spoznati i oblikovati stvarnost u okvirima kognitivno otjelovljenih koncepata iskustva. Filozofija, osim što nam pruža uvid u metaforičku građu spoznaje, ujedno i raskrinkava povijesne zablude, teorijske iluzije, nagomilane i naslijeđene krive predodžbe o čovjeku i svijetu te nadasve nudi novi pogled na mišljenje i spoznaju.

Blumenberg pak u aktualnom stanju znanosti vidi simptomatične naznake njena početka. Znanost je prije svega teorijska djelatnost, a istraživač promatrač izuzet iz uzročno-posljedičnih manifestacija zbiljskog. *Počeci* ne postoje, nego su takvima naknadno označeni (usp.

Blumenberg 1987: 11). *Začetak* određenog tipa teorije je tek naknadno i pridodano tumačenje *utopijskog početka*. Znanost proizvodi distancu prema životu, i to teorijski vrlo vještu i praktično primjenjivu distancu. Distanciranje je pak čovjekov *općeniti* odnos prema stvarnosti. Znanstveno-teorijsko promišljanje tek je jedan od vidova i modela razumijevanja. Iako znanost potiče napredak i ima snažno opipljivu primjenu, njeno izvorište nije u objektivnom i metodološki provjerljivom pristupu, nego u simboličkom. *Bit teorijskog* nije ono što znanost postiže pružajući odgovore na pitanja o iskonu svijeta, već u specifičnom stavu i odnosu spram zbilje. Odgovori su plauzibilni, a pristup naglašeno funkcionalan. Teorija je svojevrsni *egzotični stav* ususret životu (v. Blumenberg 1987: 9). Istraživački proces vođen je dvama temeljnim teorijskim imperativima: znatiželjom i zahtjevom za sretnim životom. No, je li obećano ispunjenje sreće tek prazno obećanje (usp. Blumenberg 2017: 266)? Znanost je trenutno poglavito dominantan način tumačenja pojava u svijetu, ali moć koju joj pripisujemo nije odlika njene stvarne snage, nego odraz čovjekove sveopće potrebe za razumijevanjem razloga i uvjeta postojanja. Za razliku od teorije konceptualne metafore, Blumenberg u pristupu vođenom načelima suvremene znanstvene metodologije ne vidi funkcionalno drukčiji odnos spram stvarnosti kakav imamo prilike vidjeti na primjerima religijskog, mitološkog, umjetničkog te općenito simboličkog razumijevanja događaja i pojava. Znanost zasigurno jest specifična, ali isključivo u onoj mjeri u kojoj je svaka djelatnost duha na sebi svojstven način posebna. Znanost nije u stanju ispuniti svoje *obećanje*, a opravdanje pronalazi u metaforičkom: u omamljujućoj iluziji blagotvornog učinka napretka. Pristupi se metodološki izmjenjuju i nadopunjuju, ali izvorna pitanja o smislu i razlogu postojanja ostaju bez zadovoljavajućeg odgovora. Blumenberg nema namjeru osporavati ili umanjivati vrijednost znanstvenog pristupa, nego promišlja njegov *nezasitni apetit*. Teško je uopće zamisliti suvremenog čovjeka bez znanosti, ali je još teže zamisliti suvremenu znanstvenu paradigmu bez iskonske ljudske potrebe za tumačenjem i razumijevanjem. Metodologija je oruđe u službi simboličkog održavanja iluzije o mogućnosti objektivnog i neutralnog uvida u strukturu zbilje. Zasigurno provjerljiva i primjenjiva, ali ipak ograničena. Ideja o znanstvenom napretku teorijskog pristupa posljedica je novovjekovnog metaforičkog predočavanja ideje o čovjeku kao *stvaralačkom biću*. Za Blumenberga bi kognitivni pristup svojstven teoriji konceptualne metafore bio jedna od inačica metaforički potpomognute ideje stvaralačkog bića, i u tome leži njena vrijednost i nemjerljiv doprinos pri nastojanju da se funkcionalno distanciramo od nepoznatog i nedokučivog. Izvan toga, njena obećanja ostaju u okvirima brzopleto izgovorenog *lapsusa*.

4. METAFOROM PROTIV METAFORE

4.1. *DOCTA IGNORANTIA*

Čovjek se odbija od zidove vlastitih granica i nastoji potvrditi u slikama svojih ostvarenja.
Ali, kao i svaki slikoviti prikaz, predodžba *nas samih o nama* omogućava nam iskusiti više od onoga što je sadržano u odrazu: dopušta nam iskusiti diskrepanciju dvaju identiteta; onoga za koji zaista vjerujemo da jesmo naspram onoga za koji smo uvjereni da je vjerni odraz i slika nas samih (kod drugih). Metafora paradoksalno oživljava dvojako iskustvo, iskustvo mogućnosti i iskustvo nemogućnosti. *Dovesti metaforu do kraja* znači iskusiti i mračnu stranu njena sjajnog potencijala. Rezervoar slikovitog je gotovo nesagledliv: istina, geocentrizam, društveno uređenje temeljeno na pravednosti, ljubav, uspjeh, imovinski status, znanje, uspješnost, karijera, domovina, kultura, moda, napredak i sl., samo su neke od bezbroj mogućih slikovitih predodžbi.
Iz kojeg razloga pak koristimo i trebamo metafore, zašto su nam toliko neophodne za razumijevanje svijeta u kojem živimo? Prije svega, metafora je nadomjestak određene neprilike, nelagode, problema ili nadomjestak onih *praznih mjesta* koje doslovna uporaba jezika nije u stanju na zadovoljavajući način *zauzeti* i opisati. Već u *aristotelovskom opisu* razloga zbog kojih koristimo metafore možemo uočiti korektivni karakter upotrebe metaforičkog sadržaja; metafore koristimo kada nismo u mogućnosti primjenom doslovnog jezika dovoljno precizno označiti određene pojave i događaje u svijetu. Time u osnovi uspostavljamo odnos analogije između različitih iskustava te ih jezično prikazujemo kao prenesena značenja prema načelu analogijske sličnosti među pojavama i događajima. Metafora pravi ustupak doslovnoj uporabi jezika i nadomješta one praznine koje nastaju uslijed čovjekove želje za znanjem i razumijevanjem.
Teološki jezik kasnog Srednjeg vijeka je za Blumenberga ogledni primjer metaforom nadomještene leksičke i općenito jezične praznine nastale uslijed neadekvatnosti doslovne uporabe jezika, a u želji da se smisleno te filozofski (a ne isključivo religijski) nešto kaže o Bogu. Dotični problem svoju filozofsku eksplikaciju doživljava razvojem iskaznih potencijala jezika *negativne teologije*. Suprotno naglašeno racionalističkim *komentarima* jezika skolastike, jezik negativne teologije je u bitnome metaforičan, analogan i nadasve *nedoslovan*. On je u tom smislu uvelike sklon upotrebi apsolutnih metafora. Zoran primjer metaforički uvjetovane

upotrebe jezika negativne teologije Blumenberg vidi kod Nikole Kuzanskog. Odabir Kuzanskog nipošto nije slučajan. Riječ je o filozofu kraja srednjovjekovnog i nagovještaja novovjekovnog koncepta čovjeka kao stvaralačkog bića u okvirima zadobivanja moći nad prirodom.

Kuzanski je prvenstveno *zabrinut* filozof. Podučen iskustvom problema univerzalija i prodirućeg nominalizma, potom filozofskim iskustvom trijumfalne dominacije skolastičkog racionalizma te nerazriješenih aspiracija neoplatonizma, on nastoji pronaći filozofski relevantan jezični izričaj pomoću kojega će biti u stanju pomiriti nagomilane proturječnosti religijski intonirane filozofije Srednjeg vijeka. Na tom putu se zasigurno nije mogao uskratiti obilne upotrebe apsolutnih metafora. Jedna od ključnih metaforičkih predodžbi pretočena je u jezičnu krilaticu o učenom neznanju: *docta ignorantia*. Učeno neznanje je srž jezika negativne teologije i svjedoči o snažnoj prisutnosti metaforičkog okvira u pozadini (ne)mogućnosti govora o Bogu. Kuzanski zapravo problematizira primjerenost uporabe doslovnog jezika pri opisivanju Božjih atributa. Doslovna primjena jezika u stalnom je iskušenju da spoznajno promaši ili ne obuhvati u cijelosti objekt svog znanja. Jedini jezik primjeren govoru o Bogu je jezik *naslućivanja*. Kuzanski vješto spaja kozmološke i antropološke aspekte metaforičkog potencijala jezika negativne teologije.

„Negativna teologija ne ukazuje na stupanj znanja, nego je put, praksa, metoda koja usmjerava način ponašanja.“ (Blumenberg 2013: 176)

Blumenberg specifičnost Kuzanskog vidi u tome što temeljnu kršćansku pojmovnu trijadu Bog-svijet-čovjek ne prikazuje rječnikom skolastičkog hijerarhijskog stupnjevanja, već kao jedinstvenu metaforičku cjelinu. U pozadini učenog neznanja krije se ambivalencija poimanja stvarnosti: svemogući i vječni Bog naspram kontigentnog i prolaznog svijeta. Položaj čovjeka u odnosu spram svijeta i Boga biva temeljnom misaonom preokupacijom kasnog Srednjeg vijeka i nadolazećeg novovjekovnog prirodoznanstveno intoniranog svjetonazora. Ambivalentnost se uvelike zaoštrava. S jedne strane svjedočimo ontološkoj superiornosti nadnaravnog Stvoritelja, a s druge strane minornosti stvorenog. Čovjekovo mjesto u svijetu zasigurno više nije tako jednostavno shvatljivo i samorazumljivo. *Docta ignorantia* u tom smislu utire *put* mogućeg smislenog iskustva razložnog postojanja te legitimizira filozofsko promišljanje dinamičnog odnosa Boga-svijeta-čovjeka[30].

[30] Djelo Nikole Kuzanskog *O učenom neznanju* dostupno je hrvatskim čitateljima u dvojezičnom izdanju od 2007. godine. Za detaljniju analizu vidi Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*. Nikola Kuzanski, *O učenom neznanju*. Ur. Erna Banić-Pajnić, prev. Luka Boršić i Irena Galić. Zagreb: Institut za filozofiju, 2007.

Za Kuzanskog, kao i za većinu srednjovjekovnih kršćanskih mislilaca, čovjek je stvoren na sliku Božju, on je svojevrsni odraz njegove ingenioznosti i kao takav nosi trag Boga u sebi. Ostala priroda to pak nije. Priroda ne uživa tu vrstu dostojanstva i privilegije. Ona je čovjeku zaista podarena i ponuđena na korištenje, ali nije *imago Dei* i ne govori neposredno i doslovno o Stvoritelju, nego tek ostavlja trag i naznaku Stvoriteljeva nauma. Bog je mogao stvoriti i drukčiji svijet od *ovoga*. Zapravo, Bog je još uvijek u mogućnosti promjene, korekcije ili nadogradnje svog plana stvaranja. Čovjeku je pak uskraćen neposredan uvid u ontološke mogućnosti i potencijale procesa stvaranja. Jednako tako uskraćen mu je i uvid u konačni smisao procesa stvaranja. Čovjek je Božja slika i odraz u svijetu omeđenom prirodnom, fizikalno-biološkom danošću. Ključno obilježje prirode je kontigentnost. Ona, iako nastaje prema Božjem naumu, ipak nije odraz i slika Stvoritelja na način čovjeka. Stoga je i čovjekov odnos prema stvarnosti naglašeno ambivalentan; istovremeno obilježen ovisnošću o prirodi i *položaju čovjeka u kozmosu*, ali ujedno i vođen tračkom Božanske naravi. Čovjek se dakle potvrđuje između *omnipotentnosti* i *imanentnosti*. Njegovo nagnuće usmjereno je transcendentnom, ali istovremeno je ovisno o kontigentnom iskustvu postojanja. Stoga je doslovna uporaba jezika potpuno neprimjereni i previše *svjetovni* način za izricanje sudova o svemogućoj i sveznajućoj naravi božanskoga bića. Jezik je zapravo nit vodilja, trag i naznaka koja može tek naslutiti bivstvenu puninu smisla postojanja. Jezik negativne teologije je *metaforičan per se*. Doslovna uporaba jezika treba osvijestiti i omogućiti *iskustvo neprimjerenosti* prirodnog leksika te ujedno čovjeku omogućiti naslućivanje traga božanskog u sebi (usp. Blumenberg 2017: 568). Blumenberg u tome vidi klasičan primjer funkcionalne upotrebe apsolutne metafore nalik *Wittgensteinovim ljestvama* koje nakon upotrebe treba jednostavno *odbaciti*. Jezik negativne teologije, poput *doslovna jezika*, također nije u potpunosti primjeren za izricanje sudova o Bogu, ali je ipak moguć i opravdan. Negativna teologija stoga omogućava metaforičku upotrebu jezika za govor o transcendenciji u okvirima apsolutne metafore docta ignorantia.

Za razliku od Sokratova osviještenog neznanja, Kuzanski uvodi pojam učenog neznanja. Osviješteno neznanje ne govori ništa o ograničenosti iskaznih potencijala doslovna jezika i mišljenja, već (ne)znanje pridružuje razvojnom procesu sazrijevanja individue u pogledu kvalitetnijeg razumijevanja ontološke strukture *logosa*. Učeno neznanje pak sebi svjesno uskraćuje mogućnost potpunog uvida u ontološke odlike i razloge postojanja. Mišljenje nije u potpunosti kadro razumjeti Božji naum, niti ga može jednoznačno iščitati iz fizikalnih obilježja

stvorene prirode. Za čovjeka Bog ostaje nedokučiv, a pravi smisao stvorenog nerazlučiv. Doslovna uporaba jezika stoga nije primjereno oruđe za razumijevanje i opisivanje odnosa Boga-čovjeka-prirode. Paradoksalnost ove situacije očituje se u tome što čovjek ima potrebu za razumijevanjem Božjeg plana i smisla prirode, ali je istovremeno uskraćen dotičnog uvida. Jezik negativne teologije stoga nastoji nadomjestiti nastalu prazninu i pod okriljem apsolutne metafore *učenog neznanja* ukazati na mogući put pomirenja u čovjeku prisutnog rascjepa za znanjem i nemogućnosti istinskog spoznavanja i razumijevanja. Docta ignorantia je u osnovi metoda opravdanog naslućivanja. Blumenberg ovu misao sažima na sljedeći način :

„Slutnje trebaju proizlaziti iz našeg duha na način kako je stvarni svijet proizašao iz beskonačnosti Božjeg uma“ (Blumenberg 2017: 611)

Blumenberg *neadekvatnost spoznaje* i princip *naslućivanja* označava metafizičkim postulatima filozofije Nikole Kuzanskog (v. Blumenberg 2017: 584), koji će u konačnici rezultirati antropološkom ovisnošću čovjeka o Stvoritelju i kozmološkom šifriranošću stvorene prirode. Čovjek iz prirode ne može na njemu zadovoljavajući način iščitati ingenioznost Stvoriteljeva plana. Mišljenje mora transcendirati vlastito svjetovno (ne)znanje, a jezik je sredstvo nadomještanja praznine te oruđe transcendencije.

Jezik je za Kuzanskog *putokaz* (usp. Blumenberg 2017: 568) prema transcendentnom. Njegova vrijednost proizlazi iz (metaforičkog) naslućivanja smisla. Transcendencija se opire doslovnoj uporabi jezika i traži zaobilazne puteve razumijevanja. Čovjek je stoga biće raspeto između transcendentnog i svjetovnog; nije u prilici potpuno spoznati Boga jer mišljenje i jezik nisu dostatni za tu vrstu spoznaje, a iz prirode ne dobiva pouzdane uvide u ontološku strukturu stvarnosti te se prepušta naslućivanju i kroz učeno neznanje se potvrđuje kao biće svijeta i transcendencije. Čovjek je iskusio granicu svog (ne)znanja kao konstitutivni(!) element razumijevanja i spoznavanja. Docta ignorantia osvještava ograničenost znanja i omogućuje smislenu interakciju Boga – čovjeka – svijeta unatoč manjkavosti spoznaje. Riječ je o funkcionalnoj i nadasve apsolutnom metaforom vođenoj mogućnosti razumijevanja usprkos ograničenosti znanja. Učeno neznanje nalik je vjerskom osjećaju pripadnosti sveukupnom božanskom planu postojanja.

„Pritom se ispostavlja da su vjera i naslućivanje, *fides* i *coniectura,* funkcionalno jednake: opskrbljuju mišljenje onim što mu nedostaje i pomoću čega može dospjeti do spoznaje cjeline.“ (Blumenberg 2017: 579)

Transcendencija se nameće kao spoznajni izazov kojemu čovjek nije u potpunosti dorastao, ali je jedini mogući put. Učeno neznanje je daleko više od pukog neznanja, a tek kroz metaforički, tj. simbolički posredovano znanje, u mogućnosti smo iščitati smisao i svrhu postojanja jer „tek nas jezična transcendencija zaista uvodi u svijet.“ (Blumenberg 2017: 569)

Međutim, naglašavanjem transcendentalnih odlika Boga ujedno naglašavamo *minornost* čovjekova ovozemaljskog egzistiranja. Kuzanski nastoji spasiti srednjovjekovnu sliku svijeta i pronalaskom novog načina govora o Bogu pomiriti paradoksalnu ambivalenciju perspektive ljudskog znanja i postojanja. *Pomirenje* nije moguće ostvariti sredstvima skolastičke racionalnosti, nego potrebuje jezičnu skromnost metaforom vođene negativne teologije. Učeno neznanje je svjesno svojih granica. Jezik negativne teologije je razgranat, višeznačan i slikovit, ali uvijek vođen jednom sveprisutnom mišlju: ukazati na nemogućnost doslovna govora o Bogu i opravdati uporabu metaforički strukturiranog govora. Blumenberg ukazuje na izobilje metaforičkih struktura jezika filozofije Nikole Kuzanskog: metafora traga, geometrijska metafora kugle i kruga, metafora potrage, metafora središta i periferije, metafora tornja, metafora veličine, slike i odraza, rezbarenja drvenih predmeta, globusa, kozmografijska metafora karte svijeta i sl. Ipak, slikovitost jezika učenog neznanja je za metaforološko istraživanje ponajviše intrigantna zbog *geometrijsko-matematičke metafore kruga*. Bog je savršeni krug, istovremeno središte i periferija, sveprisutan i svemoguć: *deus est centrum mundi*. U želji da izbjegne doktrinalni skepticizam, docta ignorantia se oslanja na formalno-simbolički jezik matematike poradi otvaranja mogućnosti metaforičkog razumijevanja čovjekova odnosa prema Bogu. Matematički simbolizam je, za razliku od svjetovne i prirodoznanstvene ograničenosti, sasvim primjeren jezik za govor o Bogu. On dakako nije u stanju u potpunosti i bez zadrške opisati Božju narav, ali nas uvodi u misaonu igru učenog neznanja i dozvoljava nam posredno iskusiti ono što doslovnom uporabom jezika ostaje izvan spoznaje i razumijevanja. Čovjek nije kadar spoznati Boga, ali ga posredstvom učenog neznanja može naslutiti. Kozmološke odlike svijeta i ontološko savršenstvo Stvoritelja uvjetuju antropološke predispozicije čovjeka: umno biće se može ostvariti i egzistencijalno potvrditi u svijetu *simboličkog naslućivanja*. Dotično metaforološko preslikavanje svjesno računa s defektom nepreciznosti i neodređenosti (usp. Blumenberg 2017: 588), a svijet je „prispodoba apsolutnog, koja izvorno jedinstvo, explicatio, raslojava u prostoru i vremenu.“ (Blumenberg 2017: 589)

Docta ignorantia obećava puno, ostvaruje skromno, a zapravo čini jedino moguće mogućim: odlučno odbacuje doslovnu uporabu jezika pri opisivanju Božje naravi, svjesno uskraćuje simboličkoj uporabi jezika mogućnost potpunog razumijevanja transcendencije, a čovjeku ostavlja mogućnost žive i smislom ispunjene interakcije sa svijetom i Bogom. Stoga učeno neznanje za Blumenberga zasigurno nije znanje u pravom smislu riječi, nego metoda, put i stav prema životu. Stvorena realnost biva metaforom za Božje savršenstvo; ne kao slika i odraz zbilje dane čovjeku na korištenje i uživanje, već kao podij humanog samopotvrđivanja. Docta ignorantia za projekt metaforologije nije zanimljiva zbog iskaznih potencijala, nego poradi vlastitih ograničenja. Jezik negativne teologije nam izravno dopušta iskusiti granice vlastitog znanja, vješto se služi metaforičkim predispozicijama simboličkog jezika, a da pritom ne zamjenjuje i ne miješa *simbol* s *pojmom*. Metafora je doslovno shvaćena i omogućava nam zorno iskusiti njene prednosti i ograničenja. Čovjek se(be) razumijeva iz postojećih spoznajnih neprilika (usp. Blumenberg 2017: 569).

Za razliku od antičkog pojma Boga, srednjovjekovni je sveznajući Bog ujedno i svemoguć. Njegova naglašena svemogućnost ukazuje na to da proces stvaranja ne iscrpljuje sve Božje potencijale. Stvoritelj i stvoreno nisu jednaki. Svemogućnost se pak najzornije može pokazati kao sveprisutnost koja izmiče opažaju i transcendira svjetovno. Najprimjereniji jezik za metaforičko predočavanje Boga je jezik matematike. Antičko pak poimanje geometrijskog tijela kugle i lika kruga ukazuju na samodostatnu savršenost, a pozicioniranje kružnog gibanja kao predodžbe kozmološkog sklada biva jednom od ključnih odlika antičke filozofije i svjetonazora. Kuzanski postojeći matematički simbolizam pretače u simbolički govor o Bogu. Bog je vječni i savršeni krug; njegov početak i kraj se preklapaju, periferni dijelovi su uvijek podjednako udaljeni od središta, unutar kruga vlada savršeni sklad, obujam kruga je sveobuhvatan. Apstraktna obilježja matematičkog jezika dostatna su i primjerena za predočavanje transcendentnog temelja svijeta. Kuzanski ne uvodi novu vrstu ontološkog dokaza Božje opstojnosti, nego čini predodžbu mogućom; dopušta mišljenju da iskusi smisao i puninu transcendentnog obilježja postojanja.

„Krug je savršena, prenesena predodžba (figura) jedinstva i jednostavnosti.“ (Blumenberg 2013: 179)

Bog je dakako beskonačan, a radijus kruga se može beskonačno širiti ili smanjivati. Beskonačnim sužavanjem polumjera, krug prestaje biti krugom i stapa se u imaginarnu točku u kojoj je sve beskonačno zbijeno. Beskonačnim pak produživanjem polumjera, zaobljena

periferija kruga postaje beskonačno ravnom crtom, nesagledivim i nepojmljivim beskonačnim pravcem. Metafora je doslovno shvaćena, dovedena do usijanja, eksplozije i samouništenja. Docta ignorantia posredstvom metafore kruga uvodi mišljenje u misaoni proces transcendentalnog iskustva filozofskog govora o Bogu pomoću apsolutne metafore, ali nam istovremeno uskraćuje puninu tog iskustva i misaonim eksperimentom beskonačnog proširenja i/ili sažimanja ukazuje na snažno prisutne granice metaforički strukturiranog znanja. Metafora kruga je dvojaka: omogućava govor o Bogu, ali ujedno svjesno vodi znanje do njegovih granica, do mjesta na kojem metaforu treba *napustiti* (usp Blumenberg 2013: 177). Obilježje *beskonačnosti* prizemljuje metaforu kruga i narušava njenu simboličku konzistentnost. Metafora je doslovno shvaćena i dovedena *do eksplozije*. Blumenberg dotičnu pojavu označava izrazom *Sprengmetapher*[31], razarajuća metafora. Metafora predodžbe Boga kao savršenog geometrijskog lika u sebi krije eksplozivni element: *beskonačnost*. Funkcionalno obilježje metafore, tj. mogućnost posrednog govora o pojavama koje nadilaze neposredno osjetilno iskustvo i nisu predmet opisivanja sredstvima doslovnog jezika, najprije vodi mišljenje do određene vrste znanja i iskustva Boga, ali ga istovremeno narušava kriterijem beskonačnosti i dopušta nam iskusiti granicu vlastitog (ne)znanja kao konstitutivnog elementa spoznaje (v. Blumenberg 2013: 176). Apsolutne metafore stoga nisu isključivo funkcionalne jezične pojave, nego sadrže i orijentacijsku dimenziju: usmjeravaju čovjekovo mišljenje i stav prema životu. Kuzanski je u potpunosti bio svjestan ove odlike simboličkog jezika te metaforom kruga pokušava zorno ukazati na ograničenost znanja kao antropološkog obilježja čovjekova postojanja. Metafore nam posredno omogućavaju iskusiti *nešto,* ali u sebi istovremeno nose elemente vlastita uništenja, samouništenja. Ljubav je vatra i toplinom svog učinka grije ljubavnike, ali ih jednako tako može dovesti do usijanog izgaranja. Stoga nas metafora uvijek i iznova vraća na početak ograničenosti iskaznih potencijala jezika i mišljenja. Jezična eksplikacija razumijevanja Boga kao savršenog i beskonačnog kruga dolazi do paradoksalnog iskustva: čovjek je *na vlastitoj koži* iskusio granice svoga (ne)znanja. Doslovna uporaba jezika nije u stanju posredovati iskustvo ograničenosti znanja kao konstitutivnog elementa spoznaje, nego se isključivo ravna prema mogućnostima opisivanja, metodološkog istraživanja, mjerenja, razumijevanja, eksperimentiranja i nadasve teorijskog ujednačavanja i terminološkog klasificiranja pojava. Upotreba apsolutnih metafora zanosno obećava, ali u konačnici ne postiže krajnji ishod; čovjek ostaje spoznajno uskraćen i zakinut. Iskusiti neznanje kao konstitutivni

[31] Od njemačkog glagola *sprengen* sa značenjem razoriti, srušiti, razbiti, raznijeti.

element spoznaje i egzistiranja je istinsko i neizbježno obilježje *conditio humana*. Jedino je konzistentni dovršetak apsolutne metafore i njeno epistemološko samouništenje u prilici zorno uprizoriti granicu kao obilježje s kojim se treba naučiti živjeti, a ne defekt protiv kojeg treba djelovati. Kuzanski je stoga uspio u svome naumu.

Ali, što možemo suprotstaviti takvoj vrsti metafore? Opet metaforu! U konačnici, čovjek se protiv konstitutivnog iskustva neznanja ne bori *znanjem*, jer ono je nedostižno, nego novim vidovima metaforički prevrednovane paradigme željenog i traženog znanja. Apsolutnoj metafori može *parirati* isključivo apsolutna metafora. Apsolutna metafora dakle orijentira čovjekovu potrebu za znanjem i upravo time čini istraživački proces mogućim. Apsolutna metafora determinira stav znanstvenika, omogućava mu sadržajnu eksplikaciju teorijskih postulata, usmjeruje njegov pogled i opskrbljuje ga potrebnim terminološkim oruđem. Odgovor na pitanje *je li Zemlja ravna ploha ili kugla* je u funkcionalno-orijentacijskom smislu sasvim sporedan, nebitan i potpuno irelevantan. Oblik Zemlje je onakav kakvim ga sebi predočavamo. *Teorija* nije apsolutno arbitrarna, ali je epistemološki apsolutno metaforična, tj. funkcionalna.

Naravno da će nam se ovakvi stavovi u pogledu predmeta istraživanja fizike, biologije ili neuroznanosti učiniti suludima jer smo dojma da istražujemo konkretne i opipljive fenomene zbilje. Ipak, prirodoznanstveni pristup nije imun na metaforičko preslikavanje i razumijevanje. Fizika ne posjeduje odgovor na pitanje o nastanku i genezi svemira te inicijalni početak zbilje oblači u novo teorijsko ruho apsolutne metafore Velikog Praska. *Veliki* jer je događaj od iznimne važnosti, a *Prasak* jer je dinamika procesa poprilično intenzivna. Zamisao prema kojoj Bog stvara čovjeka iz ljubavi na svoju sliku i zamisao prema kojoj svemir nastaje kao posljedica Velikog praska su *sa stajališta provjerljivosti* potpuno konkurentne i istovrijedne. Dakako, znanost argumentira svoje stavove sukladno afinitetima suvremenog standarda znanja i ukazuje na prostorno i vremenski udaljena gibanja pomoću elektromagnetskih valova i brzine svjetlosti kao svjedočanstva i potvrde inicijalnog početka. Međutim, opravdano se može prihvatiti i pretpostavka o inteligentnom biću koje se krije u pozadini fizikalnih procesa i zakonitosti.

Metafora stoji nasuprot i protiv metafore kao bastion koji nas čuva od propadanja u nerazrješivu agoniju skeptične apatičnosti. U kojoj mjeri metafore mogu funkcionalno, orijentacijski i pragmatično biti sasvim jednake, a sadržajno potpuno divergentne i oprečne, najbolje nam govori metaforičko razumijevanje smisla života na primjeru autobiografske proze.

4.2. AUTOBIOGRAFIJA KAO ISPOVIJEST

Autobiografska proza jedinstvena je literarna forma nedovoljno povijesno filozofski istražena i promišljena. Srž autobiografije očituje se u autorovu pokušaju da svoj život pretoči u suvislu, uglavnom kronološki strukturiranu priču o životnom svjedočanstvu. Autobiograf se uzdiže iznad proživljenog i svojim uspomenama i sjećanjima nastoji pridati koherentno prožetu *logiku* uzajamno konzistentnih događaja. Autobiografija se piše pod pretpostavkom da život ima smisla; kao da je život već u svom začetku značenjem prožeta kronologija proživljenog čiji smo smisao kadri iščitati tek naknadno i s odmakom. Autobiografija je nerijetko prožeta snažnim metaforičkim predodžbama vrijednosnih načela, stavova i svjetonazora, a motivirana je pozadinskim, jezično prikrivenim metaforičkim predodžbama. Autobiograf, koliko god se ponekad trudio, nije neutralni promatrač, već involvirani sudionik i *pristrani promatrač* fenomena življenja. Autobiograf se spram svog života pozicionira kao spram općevažeće činjenice za čije opisivanje nije dostatan uobičajeni instrumentarij doslovna jezika. Razumijevanje života kao cjeline uvijek smjera ka nekoj određenoj vrijednosti, koja proživljeno treba opravdati, učinjeno legitimizirati i propušteno kontekstualizirati. U tu svrhu analizirat ćemo dva znakovita primjera autobiografske proze: J.J. Rousseauove *Ispovijesti* te S. Zweigovo djelo *Die Welt von Gestern*.

J.J. Rousseau je svoje autobiografsko djelo zamislio i ispisao na način kronološki strukturirane ispovijesti. *Ispovijesni* karakter njegove autobiografije obiluje snažnim mislima, strašću prožetim argumentiranjem, subjektivnim i pristranim promišljanjem te nadasve emocionalno i misaono duboko proživljenim izlaganjem vlastitog života. Pri razumijevanju ovakvog, filozofski i književno-umjetnički vrijednog djela, valja nam najprije razmotriti razloge i motive pisanja, zahvatiti unutarnju strukturu motivacije te time ujedno proniknuti u namjeru i smisao izlaganja vlastitog života sudu javnosti i sudu vremena.

Već pri samoj *motivaciji* uočavamo metaforički strukturiranu namjeru pisanja Ispovijesti. Ona se očituje kao *razotkrivanje sebe pred čitateljem u svjetlu istine*.

„U pothvatu kojeg sam se prihvatio - da se sav i potpuno pokažem pred svima - ne smije ništa što se mene tiče ostati nejasno ili skriveno; moram neprestano biti pred očima svom čitatelju, kako bi on mogao pratiti sve zablude moga života i ulaziti u sve skrovite kutiće moga srca; […]. Dovoljno je već i to što se svojim pripovijedanjem izlažem ljudskoj pakosti, pa joj se ne moram izlagati i svojom šutnjom.“ (Rousseau 1999: 72)

Ispovijedanje je izlaganje sebe, svoga života pred sudom javnosti. Govor, odnosno pisanje i šutnja metaforički su strukturirane suprotnosti koje određuju stil, karakter i vrijednost autobiografije. Iskrenost je kriterij vrednovanja metaforički strukturiranih suprotnosti. Dok je šutnja skrivenost, istini usmjereno pripovijedanje metaforički je predstavljeno kao razotkrivanje. Istinitost i iskrenost nisu dokumentaristički, nego metaforički strukturirani kriteriji razumijevanja vjerodostojnosti izloženog. Stoga će J.J. Rousseau prikladno primijetiti: „Moja je dužnost kazati istinu, a ne nastojati druge u nju uvjeriti.“ (Rousseau 1999: 230)

Istinitost je kao kriterij vjerodostojnosti i točnosti napisanog u potpunosti personaliziran i metaforički strukturiran proces razotkrivanja osobe. Ne postoje izvanjski, objektivni kriteriji istinitosti, koji bi se mogli primijeniti na izrečeno i time postati univerzalno metodološko oruđe za provjeru točnosti navoda i podataka. Vjerodostojnost Rousseauovih ispovijesti skrivena je u unutrašnjem doživljaju osobe, skrivenoj logici njena srca, a postupak pisanja autobiografije metaforički je strukturiran kao razotkrivanje.

„Glavna je svrha mojih ispovijesti točno prikazati moju unutrašnjost u svim prilikama moga života. To je povijest moje duše koju sam obećao napisati, a da je napišem vjerno, nisu mi potrebne druge zabilješke; dovoljno mi je, kako sam i dosad činio, ući u sebe.“ (Rousseau 1999: 318)

Možda nam se ovako zamišljena unutarnja struktura autobiografije, iz današnje faktografski i dokumentaristički obilježene perspektive, čini pretjerano smjelom te moguće djelomično nekonzistentnom, ali Rousseauova namjera nije iskrivljavanje činjenica, nego namjerno personaliziranje proživljenog i doživljenog. Autentično autobiografsko svjedočanstvo vremena metaforički je izloženo kao razotkrivanje osobne povijesti sa svim njenim zabludama i promašajima. Stoga se kriterij istinitosti za Rousseaua određuje kao stupanj autentičnosti doživljenog.

„Premda u mom životu dotada nije bilo osobito zanimljivih doživljaja osjećao sam da bi moji memoari mogli biti zanimljivi zbog iskrenosti s kojom bih ih umio napisati, te sam odlučio od svojih uspomena stvoriti djelo jedinstveno po besprimjerenoj istinitosti, da bi se bar jedanput mogao vidjeti jedan čovjek onakav kakav je u svojoj unutrašnjosti.“ (Rousseau 1999: 585)

Ovako metaforički strukturiran kriterij istinitosti, posredovan pisanjem i ispovijedanjem kao razotkrivanjem sebe, omogućit će Rousseau da o povijesnim događajima govori kroz prizmu osobne unutrašnjosti te da ujedno cjelokupnu autobiografiju metaforički personalizira. Time će se ova intrinzična dihotomija skrivenog i otkrivenog kao metafore vjerodostojnog

svjedočanstva prenijeti i na druge ključne teme njegovih *Ispovijesti* te ih metaforički strukturirati kao *egzistencijalne suprotnosti* na primjerima suprotstavljenih odnosa razuma i osjećaja, prirode i civilizacije, slobode i društva te sela i grada.

Ispovijesti su napisane kao zasebna dva dijela te su podijeljene na dvanaest knjiga. Prvi dio opisuje Rousseauov mladenački život, njegovo odrastanje i sazrijevanje sve do napunjene 29. godine života. Drugi dio opisuje zreli period njegova života, društvenu afirmaciju i brojna razočaranja i odbijanja koja je proživio zbog svoga društvenog i *prosvjetiteljskog* angažmana i djelovanja. Metaforička struktura jezika bit će uvelike različita ovisno o kronologiji događaja i razdoblju života. U prvom dijelu prevladavaju optimističniji tonovi, sklonost metaforama života kao razigranog putovanja i prirode kao utočišta istine, dok će odabir metafora u drugom dijelu biti više usmjeren ili slikovitom prikazu gorčine i težine života ili nostalgičnom prisjećanju na sretna razdoblja djetinjstva. Rousseau je u prvom dijelu skloniji učestalijoj uporabi metafora i povremenim faktografskim pogreškama, za razliku od trezvenijeg i podacima vjernijeg pripovijedanja u drugom dijelu. Unatoč navedenim razlikama možemo istaknuti njegovu sklonost određenim metaforičkim strukturama unutar cjelokupnog djela. To su prije svega metafore srca kao emocionalnog središta i ishodišta, metafore kojima se osjećaji dovode u suprotnost spram razuma, metafora sela kao utočišta te civilizacije, kulture i grada kao izopačenosti čovjekove društvenosti, metafora knjige života, prirode kao utočišta istine, prosvjetiteljske metafore duhovnog napretka i razvitka, metafora putovanja kao pronalaženja sebe te metafore labirinta, strasti, botaničke metafore, metafore snage, zida, blizine, udaljenosti, odgoja i brojni drugi metaforički izrazi kojima je se Rousseau nastojao *razotkriti pred čitateljem u svjetlu istine*.

Na samom početku *Ispovijesti*, na djelomično rastrganom listu papira ženevskog rukopisa autobiografije, Rousseau ocjenjuje svoje spisateljsko nastojanje kao „portret čovjeka naslikan točno prema prirodi i potpuno istinito […].“ (Rousseau 1999: 9)

Priroda je utočište istine, izvor i opravdanje njene prisutnosti. Sve što je proizašlo iz čovjekove osobnosti, njegova karaktera, strasti, nagnuća i sklonosti istinito je u onoj mjeri u kojoj se podudara s prirodom. Priroda u tom smislu nije krajobraz, okoliš, botaničko niti geografsko okruženje, nego sama autentičnost života. Priroda je istinita jer oslikava čovjekovu narav u njenoj nepatvorenoj izvornosti.

„Sve je razvijalo u mom srcu sklonosti koje je ono dobilo od prirode.“ (Rousseau 1999: 22)

Čovjekovo prirodno stanje podudara se s ljudskom naravi i dobrotom. Čovjek je po naravi dobar, a njegova društvenost ga na kulturološkoj razini moralno izopačuje. Autentičnost života očituje se kao harmonizirani suživot prirode i čovjeka. Usklađenost tog odnosa rezultira u konačnici osjećajem zadovoljstva i sreće.

„Obilazio sam šume i bregove, lutao dolinama, čitao, besposličio, radio sam u vrtu, brao voće, pomagao u domaćinstvu, a sreća me posvuda pratila […].“ (Rousseau 1999: 260)

Metaforičko razumijevanje prirode kao utočišta istine, omogućit će Rousseau-u da o čovjekovim nagnućima, strastima, uvjerenjima, vrijednostima, zabludama ili porocima govori iz perspektive istinito i autentično izgrađene ljudske naravi. Ono što je prirodno ne može biti neistinito, neistinitost je posljedica udaljavanja od prirode. *Edensko obilježje* prirodnog stanja svojevrsni je metafizički princip, koji se ne može povijesno datirati niti pripisati određenom vremenu ili razdoblju, nego je tim više *utopijski orijentir* proizašao iz čovjekove potrebe življenja u skladu sa svojom naravi. Upravo će time metaforički koncept *istinite prirode* dobiti na važnosti pri razumijevanju kulturnih, socijalnih te institucionaliziranih vrijednosti društvenog stanja. Udaljavajući se od prirode, čovjek se ujedno udaljava od istine. Ono izvorno i autentično je skriveno i zamračeno. Njegova društvenost kao *druga priroda* u sebi krije izopačenu bezazlenost igre i površnog zadovoljstva; prolaznost društvenog užitka prekriva izvornu istinitost čovjekove naravi i sretnog suživota s/prema načelima prirode. Stoga će Rousseau, zacijelo poetično, ali i pomalo razočarano, čovjekovu društvenost opisati sljedećim riječima:

„Svi su poroci naše dobi kvarili našu bezazlenost i nagrđivali naše igre. U našim je očima čak i priroda izgubila onu privlačnost blagosti i jednostavnosti koja nalazi put k srcu; činila nam se pusta i sumorna, i kao da se pokrila koprenom koja nam je skrivala njezine ljepote.“ (Rousseau 1999: 29)

Posljedice ovako metaforički strukturirane dihotomije prirodnog kao istinitog, a društvenog kao neautentičnog i iskrivljenog, očitovat će se unutar Rousseauova razumijevanja odnosa prirode i civilizacije, sela i grada te odgoja i karaktera, a u znatnoj će mjeri utjecati na njegovo metaforičko određenje pojma slobode.

Iako *građanin svijeta*, koji je rođen u Ženevi, a tijekom života boravio u nekim od duhovnih i kulturnih središta tadašnje Europe kao što su Pariz i London, Rousseau daje značajnu prednost životu na selu naspram gradskog života. Seoska idila, mir, blizina prirode, željena društvena izolacija te povremeni suživot sa seljacima neki su od brojnih razloga zbog kojih Rousseau

pretpostavlja seoski život onome gradskom. Život na selu lišen je svih onih nedaća, pakosti, previranja i dakako spletkarenja koja gradskog čovjeka udaljavaju od njegove naravi. Autentičnost seoskog života najbliža je idealu suživota s prirodom.

„Selo je za mene bilo nešto tako novo da ga se nisam mogao nauživati. Tako sam ga jako zavolio da se ta ljubav nikada nije mogla u meni ugasiti.“ (Rousseau 1999: 20)

Seoski život oslobođen je od konvencionalnih obrazaca visokog društva, unaprijed zadanih oblika ponašanja i obraćanja, ustaljenih društvenih normi te od svega onoga što predstavlja negativne aspekte čovjekove druge, društvene prirode. Seoski život izvorni je oblik razumijevanja sebe, a omogućuje autentičniju interakciju s drugima. Sve se negativnosti društvenog života mogu nadići pronalaskom seoske idiličnosti. Seoski je život svojevrsna egzistencijalna antiteza gradskome načinu življenja.

„Što sam više upoznavao ljudsko društvo to sam se manje mogao prilagoditi njegovim običajima.“ (Rousseau 1999: 180)

Gradski život metaforički je strukturiran kao pretvaranje, udaljavanje od izvornosti, istine i čovjekove prave naravi. Nepodnošljivost gradskog života povećava čovjekovu potrebu za blizinom prirode i sela. Vrijednosna izopačenost grada u čovjeku budi potrebu za izolacijom i napuštanjem dotičnog stanja. Stoga Rousseau, tematizirajući odnos grada i sela, primjećuje sljedeće:

„Berba i branje voća razveseljavali su nas u drugoj polovici godine i sve su više budili u nama ljubav prema seoskom životu među dobrim ljudima, kojima smo bili okruženi. S velikom smo žalošću gledali kako dolazi zima, a kad smo se vraćali u grad, bilo nam je kao da idemo u progonstvo;“ (Rousseau 1999: 266)

i nadalje:

„Zbog tih mi je dodijavanja Pariz postajao svakim danom sve nepodnošljiviji, pa sam počeo žarko žudjeti za selom.“ (Rousseau 1999: 425)

Rousseau će nastojati organizirati svoje vrijeme tako da svaki mogući slobodni trenutak provodi u šetnjama prirodom daleko od grada. Povučeni život na selu postat će metaforičko utjelovljenje sreće. Već je i sama prisutnost *gradskog čovjeka* dovoljna da naruši uspostavljeni mir u prirodi i idiličnost seoskog načina življenja. Napuštanje grada u II. dijelu *Ispovijesti* metaforički će se nametnuti kao sebe-pronalaženje i katarzično pročišćavanje emocionalne strukture osobnosti.

„Kad više nisam vidio ljude, prestao sam ih prezirati; kad više nisam vidio zlotvore, prestao sam ih mrziti.“ (Rousseau 1999: 475)

Seoski će život metaforički personificirati ljubav i naklonost prema drugim ljudima, dok će neautentičnost gradskog življenja rezultirati mržnjom.

Na tragu ovako razrađene metaforičke dihotomije gradskog i seoskog *ethosa,* Rousseau nadovezuje svoju kritiku kulture i društvenog života. Civilizacijski napredak metaforički je strukturiran kao proces dehumanizacije čovjekove naravi. U tu svrhu koristit će velik broj različitih metafora. Nekima od najvažniji metaforičkih predodžbi smatramo svakako metaforičko razumijevanja odgoja, karaktera i čovjekove naravi, potom metafore udaljenosti, blizine i putovanja te u konačnici metaforički strukturiran odnos prirode-slobode-društva.

Već smo prethodno naznačili da je priroda metaforičko utočište istine i autentičnog života u skladu s ljudskom naravi. Priroda obdaruje čovjeka svim potrebnim savršenostima koje su mu dovoljne za sretan i zadovoljan život. Plemenitost, ljupkost, ljepota, duh, tijelo te ljubav, neki su od darova prirode koje ne možemo dobiti ili pronaći drugdje, nego u skladnom suživotu s autentičnom prirodom. Priroda do te mjere zadovoljava čovjekove potrebe da mu u konačnici olakšava obavljanje svakodnevnih poslova i obveza. Ona također poticajno djeluje na razvijanje čovjekovih kognitivnih sposobnosti, mišljenja i mašte. Stoga će Rousseau gotovo deklarativno u obliku proglasa ispisati sljedeću rečenicu na stranicama svojih *Ispovijesti*: „Ne tražimo savršenstva izvan prirode.“ (Rousseau 1999: 673) Puninu života i sreće moguće je ostvariti jedino u neposrednom odnosu s prirodom. Svaki drugi oblik društvenog preoblikovanja i nadogradnje prirodne danosti i njezine izvorne istinitosti udaljavanje je od istine, života i naravi. Rousseau, opisujući svoju strast za botanikom kao znanošću, pomalo ironično navodi primjer izobličavanja prirode posredstvom kulturološke nadogradnje izvornog stanja.

„Ta mi je metoda mnogo pomogla da upoznam biljke dok su još onakve kakve su u prirodi, i dok ih još ljudska ruka nije počela uzgajati i time ih, dakako, izobličila. Kažu da je Fagon, prvi liječnik Louisa XIV., savršeno poznavao sve biljke u kraljevu vrtu, te da im je čak znao imena, ali da u prirodi nije znao prepoznati ni jednu jedinu.“ (Rousseau 1999: 729)

Nadalje, priroda je metaforički strukturirana kao *zaštitnica* čovjekove potrebe za autentičnim življenjem u skladu s istinom. Čak i same vremenske nepogode metaforički onemogućuju prodiranje ispraznosti društvenih načina međuljudskog odnošenja time što sprječavaju nepoželjno zalaženje drugih ljudi u privatnu sferu osjećaja blagostanja i sreće.

„U onih četiri ili pet mjeseci kad me je loše vrijeme donekle štitilo od posjetitelja, uživao sam više nego ikada prije ili poslije u onom nezavisnom, jednoličnom i jednostavnom životu, koji mi je postao još draži otkad sam ga okusio.“(Rousseau 1999: 497)

Nastanak društva za Rousseaua je posljedica djelovanja kulturnih i civilizacijskih obrazaca ponašanja proizašlih iz čovjekove sklonosti ka udaljavanju od prirode. Poimanje društva će stoga u značajnoj mjeri biti metaforički strukturirano. Društvene institucije zahvaljuju svoj nastanak djelovanju čovjekovih *destruktivnih nagona,* tj. *potrebi jačega za ugnjetavanjem slabijega* (usp. Rousseau 1999: 374). Njegova osnovna zamjerka društvenom životu usmjerena je neopravdanoj uspostavi političko-društvenog poretka nauštrb izvornoj prirodnoj jednakosti svih ljudi. Valjanoj teoriji društvenog ugovora predstoji odgovoriti na pitanje „kakav bi društveni poredak omogućivao da narod u njemu postane najkreposniji, najprosvjećeniji, najmudriji, ukratko najbolji […]“ (Rousseau 1999: 461). Rousseauova kritika društva usmjerena je prije svega kritici umjetno stvorenih obrazaca ponašanja koji u sebi ne sadržavaju ono prirodno i istinski bitno. U tu svrhu Rousseau navodi kao primjer modom propisani način odijevanja i instrumentalizirano mjerenje vremena.

„Promjenu načina života započeo sam promjenom u načinu odijevanja; odbacio sam pozlatu i bijele čarape, uzeo okruglu vlasulju, odložio mač i prodao svoj sat govoreći sam sebi nevjerojatno radosno:

- Hvala Nebu, više mi neće biti potrebno znati koliko je sati!“ (Rousseau 1999: 415)

Društveni čovjek ne pripada u potpunosti sebi, nego je tek *napola svoj,* onu drugu polovicu sebe žrtvuje uređenju, poretku i društvenim normama (usp. Rousseau 1999: 582). Društvenost rezultira kriterijem *prinuđenosti*; pristanak na društveni poredak nije izraz slobode, nego izraz prikovanosti i vjernosti jednoj naučenoj formi ophođenja. Rousseau će takav život i obveze koje iz njega proizlaze metaforički označiti *robijaškim radom* (usp. Rousseau 1999: 726). Stanovnici gradova rado pristaju na umjetno konstruirani društveni poredak te se okružuju zidovima, obvezama, problemima, zločinima, druženjima, odijevanjem i svim drugim komponentama *neprirodne* egzistencije. Iz takvog stanja rađa se svojevrsno nezadovoljstvo i nelagoda koju Rousseau metaforički strukturira kao *pobunu*. Društvena pobuna izraz je nesreće i nezadovoljstva zbog postojećeg stanja. Stoga ćemo na ovom mjestu citirati jedan poveći ulomak iz drugog dijela *Ispovijesti* na čijem primjeru možemo jasno iščitati u kojoj se mjeri čovjekova narav buni protiv neprirodnosti prinuđenog stanja društvenosti te na koji način predmeti korišteni u svakodnevnom životu zadobivaju simboličku i metaforičku oznaku predstavnika društvenih normi.

„Tako su mi bili dodijali saloni, vodoskoci, umjetni šumarci, cvjetnjaci, a osobito ljudi koji su se svim tim hvalili, tako sam već bio sit vezenih tkanina, *clavecina*, kartanja, ručnih radova,

glupih šala, bljutavih prenemaganja, sitnih naklapanja i velikih večera, da bih, kad bi mi pogled pao na običan, jadan trnoviti grm, na živicu, štagalj ili livadu, kad bih, prolazeći kojim zaselkom, osjetio miris omleta s krbuljicom, kad bih izdaleka začuo jednoličnо seosko pjevanje pastirica, poslao k vragu i rumenilo za lice, i ženski nakit, i ambru, a žaleći za ručkom kakav bi mi priredila seljanka, a i za domaćim vinom, dobio bih želju da udarim šakom gospodina upravitelja kuhinje i gospodina nadzornika posluge koji su me tjerali da ručan u vrijeme kad inače večeram, i da večeram u vrijeme kad inače već spavam, ali osobito gospodu lakeje, koji su očima gutali moje zalogaje i koji su mi, da ne bih umro od žeđi, umjetno vino svojih gospodara prodavali deset puta skuplje nego što bih u gostionici platio najbolje vino.“ (Rousseau 1999: 470)

Rousseauovo poimanje slobode proizlazi iz stalne napetosti prirodnog i društvenog stanja. Sloboda je rezultat usklađenosti društvenog poretka s izvornim čovjekovim potrebama proizašlim iz prirodnog stanja. Slobodan je onaj društveni poredak koji ima odlike prirodnog i istinitog života. Neslobodno društvo odvlači čovjeka od njegova prirodnog određenja i proizvodi takve društvene odnose koji se ne mogu uskladiti s ljudskom naravi. U tom smislu sloboda je normativna ideja, mjerilo sreće i zadovoljstva, te je značajno metaforički motivirana i strukturirana. Metaforički strukturirano poimanje slobode očitovat će se kao dosljedna kritika izopačenosti i iskrivljenosti društvenog poretka. Društveni poredak jednog slobodnog društva trebao bi biti ostvaren i organiziran tako da u sebi pomiruje prirodne potrebe svakog pojedinca za ljepotom, skladom, srećom i izvornošću življenja. Osjećaj slobode je izraz zadovoljstva pojedinca s društvenim uređenjem i poretkom.

Sloboda je metaforički strukturirana kao bogatstvo, krepost, samodostatnost i neovisnost o društvenom uređenju i drugim ljudima. Stoga će Rousseau prikladno primijetiti sljedeće:

„Biti slobodan i krepostan, ne mariti za bogatstvo ni za mišljenje drugih ljudi i dostajati sam sebi, bilo je jedino što mi se činilo veliko i lijepo.“ (Rousseau 1999: 406)

Sloboda zahtijeva određeni stupanj hrabrosti i odvažnosti, a jednom dosegnut *nov način života* budi radoznalost i nezadovoljstvo drugih. *Resentiment* prirodno slabih, koji nastoje živjeti udaljeni od kreposti i istine, preoblikuje se u potrebu za očuvanjem postojećeg društvenog poretka, te izoliranjem slobodnih pojedinaca iz postojećeg društvenog odnosa. Nesloboda je metaforički strukturirana kao *lukavština* pristaša društvenog poretka, a sloboda kao *robovanje* uslužnosti pojedinca.

„Svi su htjeli upoznati tog čudnog čovjeka koji ne traži ničije društvo i koji se ne brine ni za što drugo nego da živi slobodno i sretno na svoj način; to je bilo dovoljno da u tome budem onemogućen.“ (Rousseau 1999: 418)

Čak je i samo odijevanje pojmljeno i metaforički zamišljeno kao izraz samodostatnosti, jer u konačnici stil odijevanja posljedica je društveno normirane prinude, a ne svjedočanstvo čovjekove prirodne težnje za istinskim životom.

„Odjeven sam kao što se obično odijevam, ni bolje ni lošije. Ako se jedanput pokorim mišljenju ljudi, uskoro ću mu se početi pokoravati u svemu.“ (Rousseau 1999: 431)[32]

Hrabrost koja je potrebna za slobodu očituje se kao odbijanje blagodati i sigurnosti koje nudi društveni poredak, a koje su nastale kao udaljavanje od prirodne izvornosti življenja. Društveni poredak nam nudi privid jednog lažnog osjećaja življenja u svijetu koji je načinjen po mjeri čovjeka. Nasuprot tome, život u skladu s prirodom sadrži u sebi sve potrebne odrednice za sretan život. Stoga je sloboda i osjećaj slobode kriterij vrednovanja uspješnog ujednačenja prirodnih potreba ljudske naravi s institucionaliziranim manifestacijama kulturnog, civilizacijskog i društvenog uređenja. *Nesloboda* je metaforički strukturirana kao popuštanje pred zahtjevima društvene organizacije života nauštrb prirodnom određenju čovjeka. Društvena sigurnost je jaram istinske sreće pojedinca i stoga je svaki ustupak, koji ima za cilj društveno blagostanje i materijalnu sigurnost, ujedno povreda čovjekovih istinskih životnih potreba.

„Istina je, izgubio sam godišnju potporu koja mi je na određeni način bila ponuđena, ali sam se također oslobodio jarma koji bi mi ona nametnula. Zbogom istino, slobodo, hrabrosti! Kako bih se ubuduće usudio govoriti o neovisnosti i nesebičnosti?“ (Rousseau 1999: 434)

Iako pomalo naivno, utopistički i jednostrano zamišljena, Rousseauova kritika kulture i civilizacijskog napretka te želja za društvenom afirmacijom *dobrog divljaka*, metaforičke su konstrukcije koje mu omogućuju dosljednu kritiku tadašnjih društvenih prilika. Metafora prirode kao utočišta i prebivanja istine i istinskog načina življenja, metafora društva kao nametnute izopačenosti čovjekovih prirodnih potencijala, oblikovat će njegovo poimanje slobode kao vječitog previranja i nadmetanja prirodnih i društvenih sila pri samoodređenju pojedinca. Ispovjedni karakter Rousseauove autobiografije metaforički nastoji artikulirati život kao svjedočanstvo autentičnosti i istine.

[32] Dotični citat o odijevanju odnosi se na prvu izvedbu Rousseauova *Seoskog čarobnjaka* kojoj je, uz ostale uvažene članove pariškog društva, prisustvovao i sam francuski kralj. *Njegovo Veličanstvo* je do te mjere bilo oduševljeno ovim glazbenim djelom da je namjeravalo ponuditi autoru *Seoskog čarobnjaka* godišnju novčanu potporu za njegov umjetnički rad. Rousseau odbija uopće sastati se s kraljem te, na iznenađenje i čuđenje svih, sutra ujutro nenajavljeno odlazi iz Pariza.

Za razliku od Rousseauova (utopijski) idealiziranog pogleda na vlastiti život, Zweig je daleko prizemniji i društvenim okolnostima opterećeniji *promatrač* vlastita života. 20. stoljeće je stoljeće ratova, nemira, pobuna, društvenih i ekonomskih previranja, promjene političkih uređenja, snažnog napretka tehnologije, napretka tehnike ratovanja, stoljeće nastanka novih država i propadanja stoljetnih kraljevina i carstava, stoljeće istovremenog uzleta prava čovjeka i neviđenog kršenja ljudskih prava, stoljeće puno očekivanja, nadanja i dakako strahovanja. Dotične okolnosti, tj. epohalna atmosfera vremena u kojem autobiografsko djelo nastaje utjecat će na Zweigovo razumijevanje proživljenog i ujedno diktirati pripovjedački ton. *Die Welt von Gestern* kao da metaforizira čitavo jedno stoljetno razdoblje: 20. stoljeće biva metaforom za izgubljeno, nepovratno propušteno i nadasve tragično. Pojedinačne okolnosti individualnog života isprepleću se s planetarnim zbivanjima visokog društvenog intenziteta i svjedoče o egzistencijalnoj tenziji privatnog i javnog. Život pojedinca dakako više nije samorazumljiv, još manje jednostavan i uhodan. Nesigurnost vremena rezultira nesnalaženjem i strahovanjem pojedinca: potrebno je prizvati metaforu u pomoć.

Zweig uvodi klasičnu bipolarnu distinkciju povijesnog i ključne životne trenutke dijeli na *nekad* i *sad*. Ono minulo je neprežaljeno, idealizirano i nadasve takve vrijednosti da se *ono sada* može tek unutar *relacije* shvatiti kao tragično. Kao što i sam naslov sugerira, Zweig metaforizaciju autobiografskog postiže suprotstavljanjem perspektive vremena. Upravo suprotstavljena perspektiva vremena omogućava da *ono prošlo* i *ono aktualno* postanu uporištima metaforičkih predodžbi različitih vrijednosti života. Suprotstavljenost se zaoštrava i kulminira u metaforičkoj ambivalenciji i polarizaciji proživljenog: „Tako je različito moje danas od mojih jučer, moji usponi od padova, da mi se ponekad pričinja kako nisam proživio samo jedan, nego više međusobno potpuno različitih života.“ (Zweig 1968: 8)

Sjećanja jednog Europljanina započinju skromno. Zweig uvodno napominje da svom životu ne pridaje tu vrstu *važnosti* koja bi bila dostatan razlog za opravdanost autobiografskog pisma (usp. Zweig 1968: 7). Pozadinski motiv pisanja ne proizlazi iz individualnog, već generacijskog kriterija vrijednosne prosudbe života. Pojedinačna sudbina zrcali se u tragičnom iskustvu cijele generacije. Metafora *mosta* (v. Zweig 1968: 9) treba *premostiti* jaz između sadašnjosti i prošlosti, ali su svi mostovi odavno već srušeni i vrijednosna samorazumljivost minulih vremena nije više lako shvatljiva jezikom aktualne zbilje. Prošlost i sadašnjost su nepomirljivo razdijeljeni. Sukladno tome, polariziraju se i semantička obilježja u djelu prisutnih metafora: sigurnost-nesigurnost, utočište-beskućništvo, sloboda-zatočeništvo, pojedinac-generacija,

mogućnost-nemogućnost, umnost-nagoni, luksuz-siromaštvo, ponos-obespravljenost, kultura-barbarstvo te izobilje-oskudnost.

Sjećanje postaje mehanizmom metaforičkog idealiziranja; ono sadašnje se može razumjeti isključivo kao propadanje vrijednosnog obilježja prošlog. Preživljavanje u sadašnjem je proces učenja na suživot s gubitkom jučerašnjeg. Svijet od jučer je nestao, a s njime i metaforička obilježja vrijednosti tog svijeta, ponajprije *sigurnost*: „bilo je to zlatno doba sigurnosti […]. Sve je imalo određenu mjeru i težinu." (Zweig 1968: 13)

Sigurnost je temeljni mehanizam Zweigove polarizacije vremena. Različita naličja sigurnosti, njeno ispunjenje i tome nasuprot njen potpuni izostanak, oblikuju životno očekivanje i pružaju mišljenju kriterij za vrijednosnu procjenu vremena. Vrijeme sigurnosti je vrijeme vladavine umnosti.

„Nitko više nije vjerovao u ratove, revolucije i pobune. Sve radikalno, nasilno činilo se sasvim nemogućim u stoljeću umnosti." (Zweig 1968: 14)

Umnost proizvodi *statična uporišta* vrijednosne orijentacije te ujedno nastoji konzervirati određenu sliku svijeta. Civilizacijski napredak je garancija građanske sigurnosti kojoj prijeti propadanje i degradacija na razinu predcivilizacijske moći pojedinačne volje. Sigurnosna obilježja misaonog i civilizacijskog napretka pretočena su u kulturu, kulturološke vrijednosti jednog (minulog) vremena. Bečanin *Zweigova doba sigurnosti* je prije svega kulturno biće koje uzimajući dnevno tiskovinu u ruke najprije čita recenzije kazališnih predstava, a tek naknadno (ako uopće) političke rubrike. *Kazališna moda* je za Zweiga mikrokozmos društvenih odnosa, katarzično pročišćenje i patetično oduševljenje. Život temeljen na principima kulturološki oblikovane stvarnosti je život naglašenog estetskog uživanja. Metafora kazališta biva ogledalom društva, a kulturni djelatnici uživaju na ulici veći ugled od premijera i ministra. Život je u sigurnoj i harmoniziranoj ljepoti maksimalno estetiziran. Sigurni Beč jučerašnjice je društvo dobrog ukusa. Estetski doživljaj nas čuva od trivijalnosti i propadanja u civilizacijski kaos barbarizma. Zweig čak i udisanje Bečkog zraka metaforizira kao udisanje osjećaja za mjeru i ritam. Ljubav spram umjetnosti, prema estetski lijepom odraz je sigurnosti i izobilja. Predodžba sreće vođena je metaforom sigurnosti. Ljudske potrebe su civilizirane, kultivirane i utemeljene onkraj nagona za preživljavanjem: one su nadasve metaforički estetizirane (usp. Blumenberg 2007: 22).

„[…] nisi mogao biti Bečanin bez te ljubavi za kulturu, bez istovremeno ugodnog i kritičkog smisla za tu najsvetiju suvišnost života." (Zweig 1968: 30)

Umjetnost je za Zweiga ponajprije estetsko oličenje harmoniziranog društvenog poretka, ali i oličenje *egalitarizma*, prema kojem se ravna građanski ukus i uspostavlja harmonija javnog i privatnog života sukladno zadovoljavanju svih ljudskih potreba. Vice versa, iskustvo Drugog svjetskog rata i prodirućeg nacionalsocijalističkog barbarizma apostrofira metaforičku predodžbu sigurnosti *in absentia*: sigurnost je nepovratno izgnana iz javne sfere života. Čovjek prestaje biti estetsko biće. Nagon za preživljavanjem upotpunjuje *prazno mjesto* i biva primarnim kriterijem procjene vrijednosnih obilježja stvarnosti. Žal za estetskim je žal za sigurnim utočištem u minulom, nepovratno izgubljenom svijetu jučerašnjice.

Polarizacija vremena pomirena je u perspektivi budućnosti. Vrijednosna tenzija između prošlog i sadašnjeg prelazi u iščekivanje i očekivanje budućeg. Unutarnji konflikt, nastao kao posljedica razračunavanja s povijesno zastrašujućim, prevrednuje se pomoću metaforičke predodžbe budućnosti. Trenutne nedaće nisu uzaludne, besmislene i promašene ukoliko su zalog pravedne budućnosti koja uspostavlja novi oblik željene ljudskosti. Budućnost neće praviti iste tragične pogreške, iz nedaće sadašnjeg izrast će novi čovjek budućnosti. Buduće generacije su baštinici tragičnog, ali ujedno i opravdanje te dostatan razlog za vjeru u bolji svijet sutrašnjice.

„Ali, ako naše svjedočanstvo prenese budućim generacijama tek krhotinu iz ovog narušenog zdanja, onda nismo uzalud djelovali.“ (Zweig 1968: 11)

Stefan Zweig piše svoju biografiju u egzilu, daleko od svega onoga što je smatrao i za što je vjerovao da je njegov svijet. Lišen svih opipljivih uspomena, knjiga, fotografija i predmeta oslanja se na unutarnji osjećaj nesigurnosti i pouzdanu ljepotu prisjećanja. Nedugo nakon toga počinit će samoubojstvo.

„Svaka je pak sjena u konačnici dijete svjetla, i samo onaj koji je iskusio svjetlo i tamu, rat i mir, uspon i pad, istinski je živio.“ (Zweig 1968: 395)

Početkom 1942. godine, u jeku najezde ratnog trijumfa, Zweig uzima pogubnu količinu za literarno samoubojstvo tako karakterističnog barbitala. Metafora je iscrpila funkcionalne i orijentacijske potencijale svoje iskazne moći. Na budućnosti ostaje izazov i iskušenje *vrijednosnog demantija* degradirane prošlosti.

Metaforološki gledano, Rousseauovo i Zweigovo autobiografsko svjedočanstvo je dobar primjer uporabe *pozadinske metafore*.

Pozadinska metafora ili *implikativni model*, termin kojim se Blumenberg dodatno služi u *Paradigmama* (v. Blumenberg 2013: 24), je zapravo skup međusobno povezanih iskaza koji upućuju na metaforičku pozadinu i podlogu izrečenog, a da sama metafora nije eksplicitno u

jeziku navedena, niti izrečena. Primjer takve jedne pozadinske metafore je skolastička predodžba moćne i snažne istine (*veritas effectus*). Skolastička filozofska misao upravo crpi argumentacijsku snagu posredstvom pozadinske predodžbe istine, koja snažno prodire u red stvari, pojava i zamjedbi (usp. Blumenberg 2013: 34). Pozadinska metafora je dakako podložna promjenama. Završetak srednjovjekovnog i očekivanja od novovjekovnog znanstveno-istraživačkog procesa zorno ilustriraju pozadinsku transformaciju naizgled skrivene metaforičke paradigme: snažna i moćna istina koja prodire u red pojava stvorene prirode prelazi u predodžbu prirode kao *tribunala*; pri čemu je čovjek sudac, a stvorena priroda mjesto zakazane rasprave (usp. Blumenberg 2013: 38). Sudski proces je metodološki vješto i opravdano osmišljen proces istraživanja. Priroda nije osumnjičenik, ali svakako svjedok i mjesto izvođenja dokaza. Određeni znanstveno-istraživački pristupi su u cijelosti nerazumljivi (ili barem nedovoljno teorijski artikulirani) bez prethodnog razumijevanja pozadinske metaforičke predodžbe mišljenja. Zavodljivost mišljenja upravo proizlazi iz činjenice da je mišljenje u mogućnosti slikovitošću prednjačiti, prethoditi i predvoditi racionalnost. Usudili bi se ustvrditi da je upravo ova misao nit vodilja cjelokupnom Blumenbergovom projektu metaforologije. Svijet može biti ukrašeni kozmos, sudska rasprava, stroj, kazalište, kugla, ratno i bojno polje, pismo, knjiga, brodolom, sat i sl. Pozadinska metafora fundira mišljenje i funkcionalno se odražava na racionalnost, ona je zapravo „implicitna uporaba metafore“ (Blumenberg 2013: 113). Mišljenje nikada nije isključivo racionalno i eksplicitno.

Pozadinska metafora Zweigove autobiografije vođena je metaforičkom predodžbom sigurnosti i polarizacije vremena. Ovisno o temporalnoj perspektivi, mijenjaju se i semantička obilježja sigurnosti. Ono prošlo je potpuno ispunjenje sigurnosti, a sadašnje njezin antipod i radikalni izostanak. Budućnost se nameće kao medij pomirenja, vremenski korektiv nespojivog antagonizma prošlog i sadašnjeg. Upravo će ovakva metaforička pozadina omogućiti Zweigu autobiografsku afirmaciju *jezika (pri)sjećanja*. Realnost se sada vrlo lako i dakako sasvim racionalno može opisati kao koherentni i kronološki sklop događanja u vremenu.

Tome nasuprot, Rousseau je vođen metaforičkom pozadinom istinitosti prirode i autentičnosti čovjeka. Ljudsko biće je u onoj mjeri autentično ukoliko se približava idealu istinite prirode. Čovjekova narav je degradirana izopačenošću društvenih i civilizacijskih odnosa. *Zoon politikon* nije autentičan jer neprestano izlazi iz okvira istinite prirode.

Implicitno prisutne pozadinske metafore su nepresušni rezervoari eksplicitnih metaforičkih predodžbi u jeziku. Metafora potrebuje metaforu. Ovisnost metafore o metafori je dvojaka:

- najprije kao *Hintergrundsmetaphorik*, kada proces mišljenja svjedoči o neraskidivoj povezanosti racionalnog i slikovitog, a potom
- kao *Sprengmetapher*, kada metafora vodi mišljenje do određene točke znanja gdje mišljenje zorno može iskusiti vlastita ograničenja u pogledu racionalnosti, ali i u pogledu ograničenja iskaznih potencijala slikovitosti.

Apsolutne metafore su neizostavne, ali ne i *svemoguće* i *sveznajuće*. Metaforički apsolutizam svjedoči o neizostavnosti, ali i spoznajnoj ograničenosti metaforom predvođene racionalnosti. Metafora potrebuje metaforu; u protivnom možemo *wittgensteinovski šutjeti* u strahu da nam *ljestve*, koje trebamo u jednom trenutku odbaciti, postanu suviše kratke za dostizanje zadanih ciljeva i ispunjenje danih obećanja.

4.3. „The Great Chain of Being“

Nalik projektu metaforologije i Lakoff-Johnsonova teorija konceptualne metafore uvodi određenu vrstu *superordinirane* temeljne metaforičke predodžbe, koja usmjerava racionalni proces mišljenja: metaforu *sveobuhvatnog lanca postojanja*. Racionalnost je za Lakoffa i Johnsona posljedica ispunjenih očekivanja; interakcijska podudarnost onoga što mislimo i onoga što realnost može potvrditi ili eventualno opovrgnuti. Epistemološki gledano, Lakoff i Johnson primjenjuju svojevrsnu inačicu aristotelovsko-skolastičke spoznajne teorije adekvacije izražene formulom *adaequatio intellectus et rei*, tj. korespondencije mišljenja i iskustva, ali značajno moderniziranu i osvježenu verziju potpomognutu neuroznanstvenim eksperimentalnim uvidima kognitivne znanosti. Poput A. J. Ayerova argumenta na temelju iluzije, odnosno *augustinovske optičke varke* zbog loma svjetlosti na površini vode, istraživački uvidi u kognitivnu narav mišljenja trebaju razotkriti razloge i uzroke krivih predodžbi i spoznajnih zabluda.

„Budući da sve što mislimo i kažemo ovisi o učincima otjelovljenog uma, kognitivna znanost je jedan od najvažnijih izvora našeg razumijevanja sebe.“ (Lakoff i Johnosn 1999: 551)

Ljudi ne samo da sokratovski griješe iz neznanja, nego je neznanje već unaprijed uračunato u proces stjecanja određenih vještina i znanja. Iskustvo je pak personalizirano, nije zasebno i odijeljeno od čovjekovih spoznajnih i razvojnih kapaciteta, niti se može realizirati neovisno o okolini; ono je ponajprije otjelovljeno. Razvoj ljudskih potencijala neposredno je vezan za obilježja okoline unutar koje se čovjek razvija i spoznaje.

„Okolina nije nešto »drugo« naspram nas. Ona nije prikupljanje pojava koje zatičemo u okruženju. Naprotiv, ona je sastavni dio našeg bića.“ (Lakoff i Johnson 1999: 566)

Antička kongruencija logosa i kozmosa prelazi u kognitivnu podudarnost iskustvom otjelovljenog mišljenja, a kognitivna znanost biva meritumom procjene vrijednosti i opravdanosti određenog iskaza, tvrdnje, znanja ili moralnog postupanja.

Metaforički koncept *sveobuhvatnog lanca postojanja* stoljećima je služio kao svjetonazorska podloga za razumijevanje čovjekova položaja u svijetu, njegova odnosa prema okolini, drugim živim i neživim bićima, organskoj i anorganskoj prirodi te kao osnova za znanstvenu i filozofsku eksplikaciju određenog svjetonazora. Sveobuhvatni lanac postojanja je hijerarhijski strukturirana slika zbilje unutar koje čovjek zauzima posebno mjesto. Hijerarhijski odnos je posljedica razumijevanja biološke, organske te kognitivne složenosti stupnja razvoja bića.

Konceptualne metafore su koherentne i značenjski konzistentne, što ujedno znači da tvore cjelovitu, jedinstvenu i smislenu cjelinu razumijevanja međusobno povezanih sastavnica iskustva svijeta i života.

Metafore nisu *iznenadne* izolirane jezične pojave koje funkcionalno doprinose estetskoj i/ili retoričkoj snazi izrečenog. One značenjski strukturiraju iskustvo kao smislenu interakciju subjekta i objekta. Metaforičnost uočavamo na primjerima svih etapa razvoja mišljenja te brojnim područjima ljudskog djelovanja. Od jednostavnih obrazaca usvajanja materinskog ili stranog jezika pa sve do složenih teorijskih promišljanja istine i stvarnosti, metafore predstavljaju neizostavan izvor za različita razumijevanja i prenošenja znanja.

Istina kao smislena i zaokružena cjelina pojedinačnih iskustava posljedica je *hijerarhijskog ustroja* znanja o svijetu i pojavama. Hijerarhijski *niža bića* su ona koja s obzirom na kognitivna i biološka obilježja ukazuju na manji stupanj složenosti, a tome nasuprot, hijerarhijski *viša bića* ukazuju na izrazito visok stupanj biološke složenosti organizma i razvijenu umnu, razumsku, tj. kognitivnu aktivnost. Dotična klasifikacija bića sukladno hijerarhijskoj složenosti ujedno strukturira cjelovitu sliku svijeta tako da su obilježja nižih bića istovremeno prisutna i kod složenijih bića, ali ne i obrnuto. Biološka obilježja *rasta* prisutna u biljnom svijetu također su prisutna i u životinjskom te ljudskom svijetu. *Asocijativno pamćenje* i *instinktivno ponašanje* kakvo nalazimo kod životinja, a nije odlika biljnog svijeta, također je uočljivo i kod ljudi. *Apriorne forme znanja, estetski doživljaj lijepog, etičke i moralne prosudbe, introspekcija, intuitivnost* te brojne druge složene kognitivne odlike umnosti prisutne su isključivo kod čovjeka, a ne nalazimo ih kod drugih bioloških vrsta. Takva obilježja mogu biti supstancijalne odlike onih bića koje ne nalazimo izravno u fizičkom svijetu te ih ne spoznajemo našom tjelesnom i osjetilnom prirodom. Prvenstveno je tu riječ o Bogu koji se također metaforički konceptualizira kao sastavni dio sveobuhvatnog lanca. Supstancijalno obilježje nekog bića je stoga *vrhunac* njegove hijerarhijske složenosti (v. Lakoff i Turner 1989: 173).

Ovako shvaćena hijerarhijska slika svijeta osnova je za sva buduća konkretna metaforička preslikavanja temeljem konceptualne metafore SVEOBUHVATNOG LANCA POSTOJANJA. Konceptualna metafora SVEOBUHVATNOG LANCA POSTOJANJA je *više od metafore* (usp. Lakoff i Turner 1989: 167), jer značenjski podvrgava raznovrsna, ponekad oprečna i disparatna, iskustva u jedinstvenu hijerarhijsku cjelinu zaokruženog iskustva. Priroda, događaji, pojave ili pak ljudsko ponašanje postaju međusobno prožeti aspekti jedne smislene

cjeline koja s pravom nosi ime čovjekova svijeta. Živjeti prema konceptima i misliti u metaforama stoga znači živjeti u *svijetu ispunjenom značenjima*.

Hijerarhijska klasifikacija esencijalnih obilježja omogućuje raznovrsno preslikavanje atributa u svrhu metaforičkog razumijevanja pojava: proljetno buđenje vegetacije preslikava se na ljudski život, krik životinje na emocionalnu ekspresiju doživljaja, a očinstvo na ontološku ovisnost stvorenja o Stvoritelju. Metaforički koncept SVEOBUHVATNOG LANCA POSTOJANJA upotpunjuje se konceptom OPĆE JE POSEBNO, sukladno kojem se ključno obilježje neke pojave metaforički preslikava na cjelinu iskustva i doživljaja. SLJEPOĆA se primjerice (v. Lakoff i Turner 1989: 162) kao određeni vid nedostatka preslikava i ujedno značenjski proširuje na svaki oblik nedostatka i manjkavosti. U tom smislu je sasvim razumljivo da je netko *slijep za ljepotu*, *vrijednosti* ili pak *kao slijepac tumara kroz život*. Svojevrsna generalizacija specifičnosti nekog obilježja na sve ostale pojave moguća je isključivo pod uvjetom da određeni koncept POSEBNOG dijeli istu semantičku osnovu s OPĆIM. Ukoliko je *sljepoća* određeni vid hendikepa i nedostatka, svaki će daljnji oblik metaforičkog preslikavanja *sljepoću* konceptualizirati kao esencijalnu manjkavost određene kvalitete, osobine ili svojstva. Koncepti dakle nude zaokruženu i cjelovitu sliku svijeta, pri čemu metaforička preslikavanja igraju presudnu ulogu.

Hijerarhijski lanac i *koncept cjelina-dio* nude metodološki precizno i epistemološki razrađeno uporište za razumijevanje upotrebe metafora u jeziku i mišljenju. Svijet je značenjski strukturiran na osnovu principa uzajamnog prožimanja raznovrsnih iskustava. Ona iskustva koja nadilaze neposrednu fizikalnu realnost strukturiraju se metaforički. Metaforičnosti mišljenja nismo uvijek izravno svjesni; metaforička preslikavanja doživljavamo intuitivno kao prirodna i spontano pridodana značenja. Doslovni i metaforički jezični izrazi sastavni su dijelovi mišljenja povezani širom i sveobuhvatnijom konceptualnom osnovom doživljaja stvarnosti. Stvarnost ispunjena značenjem postaje svijet u kojem se živi, djeluje, strahuje, nada ili očekuje. *Realnost biva poprištem metaforizacije*: ljudi su nestalni poput vjetra; puštaju korijene; kopaju po tuđim životima; mijenjaju ćud, ali dlaku ne; zagriženo navijaju za *Hajduk*; utapaju se u bujici događaja; ponašaju kao zvijeri ili se pak kite tuđim perjem. Neprestana metaforizacija čini jezik ljepšim i ekspresivnijim, ali ujedno i specifično *ljudskim*.

Metaforički koncept *sveobuhvatnog lanca postojanja* je nadalje i kognitivni model pri antropomorfnom i zoomorfnom predočavanju ljudskog ponašanja i osobina (usp. Visković 2009: 50). Čovjekov odnos prema i sa životinjama je dvojak: najprije se odvija u prostoru

kulture kao simbolički izraz određene vrijednosti, a potom u području privrede i svakodnevice kao izraz čovjekove upućenosti na okolinu. Svojevrsno tabuiziranje određenih životinjskih vrsta u pogledu prehrambene čistoće ili nečistoće, glorificiranje pojedinih životinja te heraldička simbolizacija ukazuju na složen i metaforom vođen odnos čovjeka i životinje. Na primjeru *zbiljskih* i *izmišljenih* životinja Visković dočarava način na koji se ljudsko neprestano pokazuje u životinjskom, a životinjsko u ljudskom „preko snova, zoonima, metafora, poslovica, kletvi, maski, plesova i drugih igara čašćenja, svjesnih i neosviještenih strahova, predrasuda i simpatija prema 'zlim' i 'dobrim' životinjama.“ (Visković 2009: 18)

Pripitomljavanje životinja, korištenje životinja u radne i druge privredne svrhe, prehrana, zaštita, izraz statusnog i društvenog položaja, književno-umjetnička estetizacija životinjskog te neraskidivo prijateljstvo i/ili neprijateljstvo čovjeka i životinje, svjedoče o prožimanju zoološkog u kulturnom.

Sveobuhvatni lanac postojanja omogućuje čovjeku da se razumije u *onome što on nije*, u životinji, cvijetu, kamenu, šumu vjetra ili iznenadnom naletu nevere, a time ujedno proširuje iskazne potencijale spoznaje i jezika. *Sveobuhvatni lanac postojanja* je više od metafore, on je za teoriju konceptualne metafore oličenje čovjekove otjelovljene kognitivne prisutnosti u zbiljskome, koje nam uopće omogućava smislenu jezičnu uporabu jednostavnijih, znanstvenih, filozofskih i svakodnevnih metaforičkih izraza.

5. HIPOTEKA PITANJA: o teorijskim obećanjima i filozofskom neispunjenu

5.1. HORIZONT PITANJA

Pitanja ne prethode uvijek odgovorima, nerijetko smo svjedoci i suprotnom (usp. Blumenberg 2017: 76).

Čemu istina? Ili, skromnije rečeno, što je izvorište čovjekove potrebe za nečim nalik istini? Istina je, uopćeno govoreći, odraz čovjekove potrebe za objašnjenjem i razumijevanjem svijeta i života. Nasuprot istini stoji svijet, priroda, objektivni red stvari i *kozmičko* uređenje zbilje.

Cjelokupno Blumenbergovo filozofsko nastojanje može se, između ostalog, sažeti pomoću dva temeljna antropološka pitanja: odakle u čovjeku potreba za istinom i korespondira li filozofsko-znanstvena predodžba istine nečemu zbiljskom, u stvarnosti objektivno i realno prisutnom? Blumenberg (s predumišljajem) ne nudi konačan odgovor ni na jedno od ova dva pitanja, već nastoji demonstrirati povijesnu genezu artikulacije pitanja te zorno predočiti fundamentalnu plauzibilnost mogućih odgovora. Projekt metaforologije je pak nezamisliv bez *kategorije zaborava*: zaboravili smo uopće poradi čega i s kojim ciljem smo započeli tu vrstu epistemološke avanture razotkrivanja istine. Zaborav je konstruktivan, fundamentalan i nadasve neizostavan. Zaboravljati za Blumenberga ne znači *ne sjećati se,* nego svjesno i funkcionalno prešućivati. Ono što se prešućuje nije skriveno, već nedokučivo. Stoga su metafore kompenzacija nedokučivog, jezično i misaono neizrecivog, a učestala uporaba metafora svjedoči o neizbrisivoj potrebi za tumačenjem i razumijevanjem. Nadalje, projekt metaforologije snažno naglašava egzistencijalnu ambivalenciju dotične potrebe: može li se čovjek uopće nositi s istinom te kakav bi ga sadržaj istinitog uopće mogao zadovoljiti?! Proces razotkrivanja istine je zapravo proces legitimizacije mogućih odgovora i teorijskih pristupa u okviru filozofski i dakako svjetonazorski akutno prisutnog horizonta pitanja. Legitimizacija pristupa istini funkcionalno usmjerava problemski okvir unutar kojeg određena vrsta pitanja dobiva na važnosti. Time projekt metaforologije snažno nalikuje hermeneutičkoj metodi tumačenja.

Što zapravo očekujemo od istine i može li naše očekivanje biti ispunjeno? Potiče li znanstveno, teološko ili filozofsko obećanje intrinzičnu mobilnost duhova na način da *ono očekivano* usmjerava *traženo*, a *pronađeno* se legitimizira kao istraživački doprinos pod okriljem *navođenog* tumačenja. Razumijevanje istine je napose funkcionalno interpretiranje ususret

željenom ishodu. Razočaranje nastaje uslijed iznevjerenih očekivanja kao svjedočanstvo teorijskog neuspjeha, ali istovremeno djeluje kao agens novih teorijskih pristupa, modela i objašnjenja. Čovjek pak koncept istine gradi temeljem *povjerenja*, povjerenja u logičku konzistentnost i misaonu koherentnost *modela* pomoću kojih nastoji razumjeti i eksplicirati strukturu zbilje. U nedostatku povjerenja, iskazni potencijali teorije gube na snazi i traže *nove* pristupe.

Teorija konceptualne metafore ne poznaje istinu, nego istine. Ne postoji jedna, univerzalno i objektivno važeća istina. Prema teoriji konceptualne metafore istina se krije u *konceptualnom oku* promatrača, ali ne kao estetski, nego kognitivni fenomen zbilje. Kakav je čovjekov odnos prema istini i ima li *koristi* od istine? Ukoliko nas je povijest već podučila da nismo kadri izaći na kraj s jednoznačnim određenjem istinitog, nije li stav o *pluralitetu istinitog* dodatno i nepotrebno kompliciranje te umnožavanje nerješivog filozofskog problema oko načina promišljanja i pristupa istini?! Stav o postojanju više međusobno konkurentnih i plauzibilnih istina je zapravo funkcionalno prevrednovanje nelagode glede nemogućnosti jednoznačnog određenja istinitog.

Istina ima *tisuću lica*. Ona može biti korisna, obvezujuća, zastrašujuća ili pak vrijednosno neutralna i nedokučiva. Aristotelovska kongruencija logosa i kozmosa u istini vidi ispunjenje eudaimonističkog zahtjeva za smislom i srećom mislećeg bića. Patristički te skolastički pristup u istinitom vidi nešto obvezujuće; čovjek po naravi teži istini jer je posjedovanje istine u izravnoj korelaciji sa spasenjem duše i spoznajom Boga (usp. Blumenberg 2017: 387). Tome nasuprot, Epikurov atomistički skepticizam istini pristupa s određenom količinom ravnodušnosti. Budući da nismo kadri do kraja proniknuti u razloge i načine kretanja atoma u praznom prostoru, jer je njihovo kretanje podložno zakonu apsolutne slučajnosti, čovjeku je potrebno razvijati tehnike ravnodušnosti poradi dosezanja ataraksične nepomućenosti i nedodirljivosti. Novovjekovni koncept istine vezan je za ideju čovjeka kao stvaralačkog bića. Dvije su djelatne istine: nedokučiva istina ingenioznosti Stvoriteljeva nauma naspram kontingentne istinitosti promjenjive prirode stvorenog. Čovjek se potvrđuje u okvirima stvaralačkog ovladavanja prirodom i time ujedno kao *imago dei* stvaralački sudjeluje u istinitom. Baconovska krilatica o moćnom znanju moguća je isključivo pod uvjetom da se čovjek u potrazi za istinom ne *natječe* sa Stvoriteljem, nego *nadmeće* sa stvorenim. Stvoreno ne iscrpljuje ingenioznost Stvoritelja: novovjekovna istraživačka *eksploatacija prirode* legitimizira se posredstvom ontološke minornosti stvorenog naspram nedokučivosti

Stvoriteljeva nauma. Teološki apsolutizam ontološke superiornosti Boga prelazi u metodološki apsolutizam čovjekova novovjekovnog ovladavanja prirodom. Za Nietzschea je pak istina s onu stranu dobra i zla, moralno neobvezujući *resentiment ljudskog*, odviše ljudskog. Poriv za istinom je ženstven, erotiziran i naprosto zavodljiv. Zavodljivost obmanjuje i ujedno čini život mogućim, a tradicionalna filozofija se ispostavlja kao dogmatska nespretnost mislećih muževa. Nietzsche u porivu za istinom ne vidi ništa herojski uzvišeno. Poriv za istinom je obmanjujući poriv vrijednosno konzerviranog društvenog i svjetonazorskog poretka.

Kontroverza oko istine očituje se također i u tome da istina *obvezuje* onoga tko je u posjedu istine, tj. barem onoga tko živi u skladu s uvjerenjem da je u posjedu istine. U moralno etičkom smislu istina obvezuje kao zahtjev za pridržavanjem vrijednosnih norma; u znanstvenom smislu kao poticaj za daljnja promišljanja i istraživanja; u pedagoškom smislu kao obveza podučavanja i prenošenja znanja; a u svjetonazorskom pogledu kao poriv za artikuliranim iznošenjem vlastitih stavova i uvjerenja. Neovisno o njezinim spoznajnim i iskaznim potencijalima, istina nikada nije filozofski irelevantan problem. Opravdanje poriva za istinom je zapravo pokušaj legitimizacije posjedovanog znanja i implementacije istog u dinamiku odnosa pitanja i odgovora.

Može li se vrijednost Lakoff-Johnsonove teorije konceptualne metafore vrednovati metodološkim oruđem projekta metaforologije te koju vrstu uvida u proces legitimizacije, zanemarivši vremenski anakronizam, nam može pružiti Blumenbergova filozofija? Najprije je potrebno razlučiti znanstveno-teorijska obećanja Lakoff-Johnsonove teorije. Dotično pitanje nije nimalo filozofski bezazleno, ono nastoji razlučiti temeljne filozofske implikacije kognitivno-konceptualnog pristupa pri razumijevanju odnosa metafore i mišljenja te ukazati na krajnje ciljeve i dosege konceptualne teorije.

Znanstveno-teorijska *obećanja* teorije konceptualnih metafora su sljedeća:

- razlučiti i iznova ispravno odrediti čovjekovo prirodno(!) mjesto u svijetu,
- vratiti čovjeka njegovoj izvornosti, tj. prirodnoj kognitivnoj otjelovljenosti,
- iscrpno istražiti i analizirati filozofski, znanstveni i kulturološki fundus povijesnih i aktualnih metafora te ih *instrumentalno* interpretirati: interpretacija tek treba dovesti do spoznajnog uvida glede čovjekove supstancijalne ovisnosti o prirodnome,
- jasno odrediti granicu jezika i mišljenja,
- demonstrirati načine pomoću kojih kulturološki obrasci uvjetuju proces konceptualnog otjelovljenja,

- iznova kritički vrednovati cjelokupnu tradiciju i spoznajne dosege povijesti filozofije,
- iznova definirati ulogu filozofije,
- temeljem psiho- i neurolingvističkih kognitivnih uvida otvoriti put novom utemeljenju filozofije,
- učiniti čovjeka čovjeku razumljivijim i razriješiti problem *apercepcije*,
- obrazložiti razloge zbog kojih koristimo metafore, te
- oblikovati snažno metodološko oruđe za prepoznavanje i klasifikaciju metaforičkog sadržaja.

Teorija konceptualne metafore je metodološki izrazito vješta i primjenjiva teorija metafore, koja nastoji na osnovu lingvističkih uvida u jezik pružiti definitivne zaključke o zakonitostima mišljenja, a time ujedno ponuditi cjelovitu sliku čovjekova položaja u svijetu. Ostanemo li na metodološko-lingvističkoj razini, teorija konceptualne metafore uspijeva u potpunosti ispuniti zadana obećanja. Upustimo li se pak u filozofsku avanturu, ista se susreće s brojnim ograničenjima kojih nije uvijek do kraja svjesna.

Polazište Lakoff-Johnsonove teorije je *jezik* u pisanom, govornom, tekstualnom, diskurzivnom, političkom, marketinškom i dr. obliku. Jezik i mišljenje su neraskidivo povezani. Uvid u građu i strukturu jezika nam pruža ujedno i uvide u zakonitosti mišljenja. On je polazišna točka Lakoff-Johnsonove teorije. Jezik je shvaćen *evolucijski*: genezu čovjekova biološkog razvoja prati povijesni razvoj kognitivnih odlika jezika i mišljenja. Stoga je jezik istovremeno uvjetovan biološkim razvojem čovjeka. Biološki determiniran razvoj rezultira postulatom o otjelovljenoj strukturi kognicije: mišljenje nije transcendentalne, već tjelesne naravi. Ono je senzomotorički i kulturološki oblikovan otjelovljeni koncept. Već nas je Kant podučio da je mišljenje u stalnom iskušenju prekoračenja propozicijske opravdanosti suđenja (usp. Kant 2014: 56). Izlazeći iz okvira *zamjedbe* mišljenje operira s pojmovima za čije korištenje nema legitimno opravdanje. Za razliku od Kantova kriticizma, gdje se pomoću transcendentalne analize mišljenja nastoji razgraničiti ono o čemu se *wittgensteinovski* smisleno može govoriti od onog neizrecivog, teorija konceptualne metafore se pita o razlozima, ali prije svega i o mogućnostima te kognitivnim postupcima zahvaljujući kojima mišljenje izlazi iz okvira empirijske zamjedbe i iznosi sudove o apstraktnim kategorijama zbilje. Govor o apstraktnim odlikama zbiljskog moguć je posredstvom metafore. Metafore nisu nalik sintetičkim sudovima a priori; one su otjelovljeni koncepti mišljenja te su stoga empirijski motivirani sudovi o onome što nadilazi neposredno iskustvo. Konceptualne metafore treba shvatiti kao iskustvom oblikovane sintetičke

sudove o pojavama koje nisu izravno vezane za tjelesno iskustvo. Dotičnu paradoksalnost, tj. mogućnost govora o pojavama koje nadilaze iskustvo temeljem iskustvom oblikovanog jezika, moguće je pomiriti isključivo pod pretpostavkom da u mišljenju nema ničega transcendentalnog, nego je ono u cijelosti otjelovljeno, dakle tjelesno, iskustveno. Teorija konceptualne metafore zapravo rehabilitira polazišnu točku *britanskog empirizma* sukladno kojem u mišljenju ne postoji ništa, a da prije toga nije bilo prisutno u iskustvu. Konceptualne metafore su u srži empirijski sudovi o neempirijskim temama.

Kognitivna aktivnost je srasla s biološkim razvojem čovjeka. Upravo se u tome krije zahtjev za vraćanjem čovjeka pod okrilje prirode. Čovjek je za Lakoffa i Johnsona biće *od krvi i mesa*; tjelesnim i kulturološkim razvojem oblikovana individua visokog stupnja kognitivne složenosti. Put do zadovoljavajućeg razumijevanja kognitivnog koncepta vodi preko filozofije – i to filozofije oblikovane prema metodološkim pretpostavkama kognitivne lingvistike. Stoga je neophodno razlučiti i iznova(!) ispravno odrediti čovjekovo prirodno mjesto u svijetu te vratiti čovjeka njegovoj otjelovljenoj kognitivnosti. Teorija konceptualne metafore pristupa istraživanju jezika naglašeno *instrumentalno*: dotično istraživanje tek treba dovesti do spoznajnog uvida čovjekove supstancijalne ovisnosti o organskim i biološkim odlikama prirodnog. Put do kognitivno-otjelovljenog je moguć isključivo posredstvom znanstveno-metodološkog pristupa svojstvenog kognitivnim disciplinama.

„Naš pristup konceptualnoj analizi koristi oruđa kognitivne znanosti i kognitivne lingvistike da bi proučili empirijske koncepte poput vremena , uzročnosti, osobnosti i uma.“ (Lakoff i Johnson 1999: 133 i 134)

U protivnom tradicionalno relevantni filozofski problemi gube na važnosti, a plauzibilnost mogućih odgovora je više obmanjujuća, nego teorijski plodonosna.

„U protivnom, filozofija je tek pričanje priča, proizvođenje narativa odvojenog od stvarnosti otjelovljenog uma i kognicije. Ukoliko želimo upoznati sebe, filozofija mora nastaviti započeti dijalog sa znanošću o umu.“ (Lakoff i Johnson 1999: 552)

Teorija konceptualne metafore nastaje u kontekstu svog vremena i sadrži naglašena obilježja znanstvenih strujanja druge polovice 20. stoljeća: razvoj kibernetike, informatike, umjetne inteligencije, geopolitike, procesa globalizacije, svekolike emancipacije i nanotehnologije. Dotični razvoj uvelike obilježava znanstveno-teorijski pristup istraživača. Ljudsko ponašanje i djelovanje su u onoj mjeri predvidivi ukoliko ih se može na zadovoljavajući način opisati te opetovano demonstrirati metodama analize kognitivnih procesa. Zakonitosti mišljenja mogu se

zorno demonstrirati kao kognitivni procesi kojima odgovara određena *neurološka aktivnost*. Ne postoji znanstveno relevantna stvarnost izvan analize kognitivnih procesa; nju treba odbaciti kao maglovitu i bajkovitu maštu, ili joj se pak *pro futuro* postupno približavati nadolazećim neuroznanstvenim uvidima u kognitivne predispozicije mišljenja. Na području filozofije se navedeni problem manifestira kao nedostatak svijesti o krucijalnoj ovisnosti temeljnih filozofskih pojmova o metaforičkim konceptima. Teoriji konceptualne metafore predstoji očistiti znanstveni i filozofski jezik od negativnog utjecaja metafora ili u najmanju ruku osvijestiti presudan utjecaj metaforičkog koncepta mišljenja na nastanak znanstveno-filozofskih teorija. Međutim, ono što je u okvirima svakodnevnog rasuđivanja konstruktivno, biva na području znanstveno-filozofskog jezika pogrešno i potpuno krivo. Lakoff-Johnsonova teorija odbacuje filozofske dosege tradicije zbog njene ovisnosti o metaforama, ali istovremeno na prisutnost metaforičkog u svakodnevnom govoru gleda kao na bogatstvo jezika i mišljenja: *ono što je dopušteno volovima, nije dopušteno bogovima*. Lakoff-Johnsonova teorija iznova smjelo pruža *Wittgensteinove ljestve* koje će (vjerojatno) biti potrebno naknadno odbaciti. Primjerice, metaforički koncept IDEJE SU BIĆA omogućuje prosječnom govorniku nesagledive uvide u strukturu zbilje te proširuje iskazne potencijale njegovih stavova, ali je za Platonovu *teoriju ideja* navedeni koncept više ograničavajući, nego plodonosan. Lakoff i Johnson na primjerima ovisnosti znanstveno-filozofskog jezika o metaforama vide određenu vrstu teorijske nezrelosti i manjkavosti, a isprepletenost mišljenja i jezika u svakodnevnom, prosječnom rasuđivanju smatraju kulturološkim i kognitivnim bogatstvom čovjeka. Dakle, zadaća odbacivanja *ljestvi* se povjerava kognitivnoj znanosti, tj. navedenu paradoksalnost moguće je pomiriti isključivo pod pretpostavkom da filozofija ima određeni tip zadatka i funkcije. Budući da su povijesni razvoj mišljenja i njemu odgovarajuće filozofske teorije pretežno arbitrarni sudovi i stavovi vođeni kulturološki otjelovljenim konceptima, Lakoff i Johnson se prešutno zalažu za *apsolutno novi* (descartesovski) početak filozofskog pristupa. Mjesto metodičke skepse preuzet će kognitivni proces istraživanja neurološke (dakle, u razvojnom smislu senzomotoričke i kulturološke) osnove ljudskog djelovanja i rasuđivanja. Nedokučiva apstraktnost *cogita* poprima opipljivo naličje, *zli demon* se skriva u neispravnom razumijevanju otjelovljene perspektive razvoja mišljenja; *neuron deus ex machina est*.

Teoriju konceptualne metafore stoga možemo smatrati svojevrsnom osuvremenjenom inačicom onih znanstveno-filozofskih strujanja začetih novovjekovnom filozofijom. Čovjek se u teorijsko-istraživačkom smislu tek treba potvrditi naspram prirode, pronaći u njoj svoje pravo

mjesto i razumijevanjem prirodnih procesa ovladati zakonitošću danog (nekoć stvorenog) te se kao kognitivno biće ostvariti u pogledu svih svojih potencijala. Ispunjenost života ostvaruje se kroz suživot čovjeka i prirodnog okruženja. Kao biće prirode, čovjek je u dovoljnoj mjeri kognitivno opremljen i ustrojen za ostvarenje sretnog života. Opetovano se potvrđuje da vrhunac čovjekovih mogućnosti biva u izravnoj korelaciji s minimumom metafizičkih pretpostavki podrijetla ljudske naravi (usp. Blumenberg 2017: 190): osjećaj sreće je jednostavno doživljeni sklad otjelovljene kognitivnosti i prirodne zakonitosti fizikalnih te bioloških procesa. U tom smislu treba promatrati i razvoj kognitivno-konceptualne teorije kao detaljno razrađene metode proučavanja metafora. Metodološka preciznost je pouzdano oruđe razumijevanja čovjekova položaja u svijetu. Metoda nije isključivo utvrđeni i ustaljeni proces istraživanja, nego ujedno i posjed, postupak ovladavanja pojavama i stvarima (usp. Blumenberg 2017: 172). Zahvaljujući otjelovljenoj *radikalizaciji* kognitivnih aspekata mišljenja, tradicionalna metafizička pitanja postaju djelomično suvišna i irelevantna. Teorija konceptualne metafore teži, poput Descartesa, apsolutno novom početku; stoga nas ne treba iznenaditi podudarnost kartezijanskog i kognitivnog pristupa metodi istraživanja te povijesnim dosezima filozofije i znanosti. Tradicionalna gledišta su suviše zamagljena, nerazgovijetna i nedovoljno jasna. Iako vrijedna promišljanja, povijest filozofije je za Lakoff-Johnsonovu teoriju tek tekstualni rezervoar raskošne upotrebe raznovrsnih konceptualnih metafora.

Tome nasuprot, teorija konceptualne metafore nastoji se etablirati kao pouzdan, egzaktan i objektivno neupitan način istraživanja zbilje. Kognitivno-konceptualna metoda se suočava s izazovom pronalaska neupitnog kriterija procjene vrijednosti čovjekova položaja u svijetu i njegova odnosa spram istine. Naglašavanje kognitivno otjelovljene univerzalnosti podrijetla mišljenja moguće je, blumenbergovski govoreći, isključivo pod pretpostavkom *teorijske eliminacije* (neželjenih) filozofskih pitanja. Teorijska eliminacija nepoželjnih pitanja ne služi se tehnikama tabuiziranja, nego (pre)naglašavanja metaforičke motiviranosti mišljenja i ovisnosti mišljenja o metaforama. Budući da se tradicionalna filozofska gledišta većinom oslanjaju na metafore, iste je potrebno lingvistički razotkriti i demonstrirati njihovu ovisnost o kognitivnoj otjelovljenosti uma, a time osvjedočiti njihovu ovisnost o iskaznim potencijalima semantičkih obilježja prenesenog značenja. Lakoff-Johnsonova teorija se ne bavi sadržajnim dosezima i nedorečenostima povijesti filozofije, nego prvenstveno uzrocima njihova nastanka. Povijest filozofije je skup hvalevrijednih pokušaja kreativne sinteze suočavanja s problemima (usp. Lakoff i Johnson 1999:542). Odgovor na njih je pak zadaća analize otjelovljenih

koncepata, a ne filozofije. Antropološki problemi su pseudolingvističke uobrazilje/fantazije mišljenja: filozofiju je potrebno očistiti od suviše metaforičkog, a uvide u epistemološku strukturu znanja nadomjestiti neuroznanstvenim istraživanjem kognitivno-otjelovljenih koncepata uma. Teorija konceptualne metafore prešutno zagovara *kraj filozofije i zadaću neurolingvistike,* a ono wittgensteinovski neizrecivo, *mistično* treba prikazati prirodnim, samorazumljivim i napose otjelovljenim.

„Upravo na tom mjestu kognitivna znanost ima presudnu ulogu, pomažući filozofiji da uvidi svoju punu važnost i korisnost. Ona to čini tako što nam pruža znanje o konceptima, jeziku, mišljenju i osjećajima“ (Lakoff i Johnson 1999: 551)

Blumenbergov pak projekt metaforologije nam jasno daje do znanja da teorije ne vrijede uvijek poradi onoga što postižu, nego su nam nerijetko važnije zbog onoga što ne uspijevaju ostvariti. Neispunjena teorijska obećanja svjedoče o sveprisutnoj snazi *metakinetičkog* kretanja mišljenja u pokušaju da opravda i učini razumljivim čovjekovo prirodno mjesto u svijetu pojava, prostora i vremena.

Poput novovjekovne teorije, i konceptualna teorija je istovremeno i točna i netočna, istinita i neistinita, *teorija* u izvornom (etimološkom) značenju te riječi; ništa više, ni manje od toga.

5.2. FENOMENOLOGIJA POVIJESTI: historicizam kao svjedočanstvo

„Ich habe den Vorwurf des »Historismus« immer als ehrenvoll empfunden.“
Hans Blumenberg

Život nije isključivo neurološki fenomen i teško da se u potpunosti može razumjeti neovisno o povijesnim artikulacijama horizonta smisla: metaforičkim predodžbama, povijesnim zabludama, naivnim i brzopletim zanosima, ishitrenim propozicijskim predikacijama, snovima, nadanjima, ushićenjima te razočaranjima.

U želji da objasni svijet, svaki teorijski pristup već unaprijed predviđa, sukladno metodološkim pretpostavkama i teorijskim predispozicijama, određeni spektar pitanja na koje nema jednoznačan i definitivan odgovor. Odgovor na dotična pitanja biva ili prešućen ili pak prolongiran u neku neodređenu istraživačku budućnost. Na primjeru *nedorečenosti* Lakoff-Johnsonove teorije uočavamo da se određeni broj pitanja premješta u istraživačke potencijale *razvoja* kognitivne znanosti. Neurološki i neuroznanstveni istraživački potencijali nam tek trebaju ponuditi konačne odgovore i do kraja razjasniti čovjekovu neraskidivu povezanost s prirodnim. Uvidi u neurološku strukturu mišljenja nam tek trebaju rasvijetliti načine pomoću kojih u jeziku dolazi do semantičkih prevrednovanja doslovna značenja u smjeru metaforički strukturiranog koncepta znanja.

Znanstvene teorije nastoje ponuditi plauzibilnu sliku svijeta, oslanjajući se pritom na osnovne vrijednosti i postupke istraživačkog procesa. Bilo da je riječ o atomističkom, teološkom, empirističkom ili pak kognitivnom pristupu, teorijski pristup stabilizira željenu i traženu sliku svijeta artikulacijom istraživačkih uspjeha i dosega. Metodologija istraživačkog procesa je oruđe stabilizacije iznesenih sudova o svijetu i životu. Život je metaforološki gledano nedovoljno razrađen i poprilično neodređen pojam. Što je uopće život? Biološki, politički, kulturološki ili neurološki gledano život se može vrlo jednostavno i efikasno terminološki klasificirati i objasniti; ali život kao cjelina ipak ostaje izvan dometa metodološki konzistentno postulirane teorije. Proces znanstvenog istraživanja je proces metodološke prilagodbe željenom ishodu sukladno temeljnim znanstvenim hipotezama. Teorija konceptualne metafore upravo na tom mjestu nesvjesno miješa i zamjenjuje metodološke pretpostavke pravila istraživanja metafora s objektivnom istinom predmeta istraživanja. Dotičnu antinomiju moguće je pomiriti pod pretpostavkom da nam znanstveni uvidi u kognitivnu strukturu mišljenja pružaju relevantne

i objektivno provjerljive uvide u narav ljudskog uma, a ne tek periferne uvide u aspekte kognitivnog. Teorija konceptualne metafore se oslanja na pretpostavku sukladno kojoj je moguće u potpunosti prodrijeti u zakonitosti mišljenja jer se kognitivno u potpunosti podudara s neurološkim.

No, postavlja se pitanje, je li dotična pretpostavka filozofski opravdana i održiva te koju nam vrstu uvida pruža Blumenbergov antropološki pristup metaforama u pogledu boljeg razumijevanja iskaznih potencijala i teorijskih dosega Lakoff-Johnsonove teorije.

Mišljenje je u jednom trenutku istupilo iz *životnog svijeta*[33] samorazumljivosti i zakoračilo na podij povijesnog. Upravo se u čovjekovoj sposobnosti inicijalnog napuštanja neposredne samorazumljivosti životnoga svijeta krije mogućnost potencijalnog razumijevanja i prihvaćanja onoga drugog i drukčijeg, ne-ljudskog. Blumenberg, uvjetno rečeno, suprotstavlja Lakoff-Johnsonovoj metodološkoj preciznosti izjednačavanja mišljenja i neurološko-kognitivne strukture koncepta znanja antropološku genezu povijesnog samopotvrđivanja mišljenja u nastojanju da ovlada uvjetima života i zadobije plauzibilna znanja o svijetu. Povijesno se nameće kao zorno svjedočanstvo (razvoja) mišljenja glede svih njegovih velebnih ostvarenja i naivnih zabluda. *Odgovori prošlosti* su zastarjeli i zasigurno su izgubili svježinu kojom su inspirirali umove i srca suvremenika, ali su tim više razlozi njihova nastanka prisutni i u sadašnjem kao još uvijek aktualni i akutni spoznajni problemi. Razlozi i uvjeti nastanka pojedinih znanstvenih teorija i svjetonazorskih stavova prošlosti su za Blumenberga trajni izvor i orijentacija suvremenog filozofskog razumijevanja *mišljenja*. Povijesno nije akumulirani trag nedovoljno istraženih znanja, nego svjedočanstvo trajnih izvora i nedoumica koje čovjeka potiču na filozofiju i znanost. U ispravnom razumijevanju povijesnog ne treba tražiti i vrednovati *odgovore*, nego razumijevati *perspektive*!

Blumenbergov pristup povijesnom bi se mogao okarakterizirati kao *fenomenološki pristup*: u bogatom nasljeđu znanstvenih, filozofskih, umjetničko-literarnih te svjetonazorskih svjedočanstava moguće je pronaći zajedničke smjernice ljudskoga. Dotični *pronalazak* moguć je kao svojevrsna fenomenološko-hermeneutička redukcija disparatnih odgovora na motive, razloge, potrebe i dakako uvjete njihova nastanka.

Iskorak iz životnog svijeta je izlazak iz svijeta evidentnih samorazumljivosti. Blumenberg, nalik Husserlu, smješta životni svijet u predznanstvenu sferu samorazumljivosti i

[33] Sintagmu *životnog svijeta* (njem. Lebenswelt) u filozofiju uvodi Edmund Husserl i time označava predznanstveni svijet neposredne samorazumljivosti iskustva i znanja za razliku od znanstveno-teorijske eksplikacije znanja.

samodostatnosti iskustva života i življenja. Životni svijet ne potrebuje teoriju, ali čovjek potrebuje teoriju. Stoga je fenomenologijski postulat životnog svijeta svojevrsna regulativna predodžba mislećeg bića. Blumenberg nema namjeru suviše spekulirati o razlozima primarnog izlaska iz životnog svijeta. Naprotiv, Husserlovo datiranje izlaska iz životnog svijeta samorazumljivosti kao događaja koji je obilježio starogrčko teorijsko razlikovanje *doxe* i *episteme,* smatra ishitrenim i nepromišljenim ustupkom okolnostima vremena i pozitivističkim strujanjima ususret idealu *znanstvene filozofije*. Izlazak iz životnog svijeta nije nikada do kraja dovršen proces. Time je ujedno i povratak u samorazumljivost životnog svijeta *do-kraja-neostvariva* regulativna imaginacija mišljenja. Životni svijet označava temeljnu antropološku podstrukturu mišljenja, ono neprežaljeno i željeno. Između samorazumljivosti i potrebe za razumijevanjem smješta se povijesno kao svjedočanstvo čovjekove potrebe za samopotvrđivanjem.

Životni svijet je predznanstveno samorazumljivo razumijevanje koje prethodi svakoj teorijskoj eksplikaciji smisla i značenja. Međutim, čovjek nije kadar ostati u okvirima neposredne samorazumljivosti životnog svijeta te razvija kulturološke, znanstvene i filozofske mehanizme razumijevanja pojava. U prostoru životnog svijeta ne postoji razrađena logička struktura mišljenja, životni svijet ne razlikuje mogućnost, nužnost i negaciju; on je predlogičan, predpovijestan i ukazuje na sveprisutnu podstrukturu mišljenja. Životni svijet nismo u mogućnosti povijesno ili kulturološki smjestiti u određeni, konkretni prostorni ili vremenski kontekst. On ne poznaje pitanja, niti odgovore; svijest je u potpunosti pri sebi i nema potrebe za teorijskim razlaganjem samorazumljive ontološke strukture zbilje.

„Njegova racionalnost nije sadržana u tome da se o razlozima ne želimo ili ne moramo pitati, nego da se o razlozima ne trebamo pitati.“ (Blumenberg 2010: 85)

Zbijena samorazumljivost a priori eliminira potrebu pitanja o razlozima postojanja. Međutim, životni svijet se ne može povijesno locirati te je u mišljenju prisutan kao podstrukturna regulacija čovjekova odnosa spram stvarnosti. Regulativna ideja životnog prostora potpune i evidentne samorazumljivosti svjedoči o potrebi mislećeg bića za razumijevanjem i ovladavanjem uvjetima života. Samorazumljivost se može prethistorijski ili posthistorijski idealizirati, ali je njena realnost uvijek povijesna. Ono što geneza mišljenja uspijeva ostvariti nije samorazumljivost, već uvijek i svagda tek jedan aspekt željene samorazumljivosti; mišljenje uspijeva dosegnuti tek određeni stupanje znanja. Nastanak i razvoj znanstvenih teorija treba fenomenologijski promatrati kao posljedicu razdora samorazumljivosti i razumijevanja.

Znanstveno-filozofsko mišljenje potvrđuje se na razmeđu neostvarivog ideala potpune samorazumljivosti i nepresušne potrebe za razumijevanjem. Životni svijet je povijesno moguće locirati isključivo kao povijesnu genezu razvoja mišljenja. Razvoj dakako ne trebamo jednoznačno izjednačavati s progresivnim napretkom, nego ga moramo smatrati metakinetičkom transformacijom semantičkog *naglaska* koji pridajemo i pripisujemo zbiljskom. Znanstveno-metodološki ideal pouzdanog razumijevanja otjelovljene zakonitosti mišljenja, svojstven Lakoff-Johnsonovoj teoriji, je u osnovi tek teorija; teorija konceptualne metafore s pravom nosi naziv *teorija*. Dotični pristup istraživanju stvarnosti pak nije neprežaljeni žal za nedostižnom samorazumljivošću. Naprotiv, takav pristup je odraz smjele odvažnosti i potrebe mislećeg bića za samopotvrđivanjem naspram i usprkos stvarnosti, prirodi, svemiru, fizikalnim i biološkim odlikama postojanja. U mišljenju se događa iskorak iz samorazumljivosti ka samopotvrđivanju. Rezultati tog iskoraka su kultura, znanost, filozofija, tehnika, pa i Lakoff-Johnsonova teorija konceptualnih metafora; dakle, velebna svjedočanstva mišljenja u nastojanju da se razumijevanjem približimo samorazumljivosti. Primarna zadaća Blumenbergova fenomenološkog pristupa krije se u zahtjevu za razumijevanjem onoga razumljenoga u procesu razumijevanja, tj. u otkrivanju onih podstruktura mišljenja koje su dovele do istraživačkog, racionalnog, znanstvenog ili filozofskog stava temeljem kojeg smo u mogućnosti donositi predikativne i propozicijske sudove o stvarnosti.

Čovjek je naviknut na *izlaske* i *rastanke*. Blumenberg antropološku dinamiku kretanja zorno demonstrira na primjerima snažnih i sveprisutnih metaforičkih pozadina razvoja zapadnoeuropske znanosti i mišljenja: promjena biotopa, izlazak iz zaštićenog prostora prašumske zbijenosti u otvoreno područje stepske vidljivosti, isplovljavanje iz sfere sigurnog kopna u neizvjesnost otvorenog mora, brodolom i preživljavanje brodoloma te povratak u sigurno utočište mirne luke i dr. Iako čine tek dio slikovitog arsenala, kroz koji nas Blumenberg vodi na brojnim stranicama njemu svojstvene britke metaforološke analize, dotične predodžbe obilježit će uvelike neka od najznačajnijih filozofskih ostvarenja unazad više od dva tisućljeća: Platonovu teoriju društvene pravednosti i odgoja, Hobbesov prelazak iz prirodnog u društveno stanje, Rousseauov zahtjev za povratkom u predcivilizacijsku idilu, Nietzscheov proglas o vječnom vraćanju istoga, Freudovo psihoanalitičko tumačenje svijesti i nesvjesnog, Wittgensteinov logički prostor i sl. Neovisno o njegovim ostvarenjima, za Blumenberga je čovjekov odnos prema stvarnosti uvijek zaobilazan, indirektan, slikovit, tj. metaforičan – čak i kad je zaodjenut u kognitivne uvide u mišljenje poput teorije konceptualne metafore. Ljudsko

znanje živi od onih predodžaba koje se iskustvom ne mogu opovrgnuti (v. Blumenberg 2014a:19); na sreću se iste ne mogu jednoznačno sa sigurnošću niti potvrditi.

Za razliku od Lakoff-Johnsonove teorije, Blumenberg *odbija* čovjeka vratiti njegovoj prirodnoj otjelovljenosti, jer joj zapravo nikada nije ni pripadao. Čovjekov odnos prema stvarnosti se ostvaruje temeljem kategorija *svijeta* i *horizonta*. Svijet je ukupnost predodžaba o onome što stvarnost zapravo jest ili bi trebala biti, a horizont sačinjava semantičku strukturu čovjekove orijentacije ususret tom svijetu. Objektivno danu realnost fizikalnih i bioloških obilježja čovjek ne dotiče nikada izravno. Ta vrsta samorazumljive pripadnosti mu nije naklonjena, čovjek je biće koje se potvrđuje u sferi simboličkih, metaforičkih, znanstvenih, mitoloških, filozofskih i inih razumijevanja svoga položaja u svijetu. Arbitrarnost povijesnih dostignuća nije potpuno kriva i netočna. Vrijednost teorije ne leži u onome što ona ostvaruje, nego u domišljatoj i filozofski-znanstveno opravdanoj dinamici uspostave odnosa pitanja i odgovora. Ne prepustiti prošlo zaboravu znači iznova kritički vrednovati dosege mišljenja. Blumenberg zapravo suprotstavlja teorijskoj indoktrinaciji pouzdanog znanja filozofsku interpretaciju zakonitosti mišljenja.

Mjerodavnost teorije konceptualne metafore glede valorizacije filozofskih sustava prošlosti je nadasve epistemokratična i ukazuje na problematičnost znanstvenog razumijevanja znanosti. Znanost nam zasigurno o životu više kazuje nego što nam je za život neophodno potrebno. Ipak, ideal znanstvene neupitnosti proizlazi iz njezina metodološkog imperativa objektivne neupitnosti. Istraživački pristup se više ne mjeri sukladno antropološkim odlikama ljudskosti: znanost biva objektivno nužan i neupitan pristup *per se* zahvaljujući onome što obećava (te djelomično ispunjava). Znanstveno provjerljive istine postaju za čovjeka besmislene u onom trenutku kada (ishodi njihovih uvida) više ne referiraju na njega. Znanost živi od rezultata autonomnih procesa istraživanja, a teorija konceptualne metafore od razvoja kognitivne znanosti. Ispunjava li ona time život ili ga čini barem mogućim; ili pak promašuje oboje? Blumenberg nam izazovno *podmeće* na razmišljanje antički pojam θεωρία, iz kojeg je povijesnim razvojem upravo proizašao znanstveni ideal suvremenog istraživačkog procesa: znanstveno neutralno promatranje biva idealom nedodirljive zaštićenosti istraživačkog subjekta. Nije potrebno anakrono se vraćati na izvorišta θεωρία-e, nego u procesu geneze mišljenja uočiti one razloge zbog kojih znanstveno-teorijski ideal dominira europskom poviješću (usp. Blumenberg 2017: 267). Upravo se u tome krije kamen spoticanja i izazov kušnje koju Blumenbergova filozofija stavlja pred svaku (buduću) *teoriju metafore*. Unatoč

tome što teorija konceptualne metafore vjerno kognitivno-lingvistički opisuje semantička obilježja metafore, u stalnom je iskušenju da promaši predmet svog istraživanja te pitanje o razlozima zbog kojih koristimo metafore ostavi neodgovorenim.

5.3. PRELIMINARNI ZAKLJUČAK

Iako smo tijekom druge polovice 20. stoljeća svjedočili neizmjernom zanimanju za filozofska pitanja o jeziku i metafori, ipak ne posjedujemo jedinstvenu i općeprihvaćenu teoriju metafore. Lingvistički, semantički, povijesni, književno-teorijski, kognitivni, neurološki i drugi pristupi ravnomjerno se natječu u nastojanju da rasvijetle ključne okolnosti oko uloge i značenja upotrebe prenesenog značenja. Većina istraživačkih pristupa se slaže oko manjkavosti tradicionalnog gledišta sukladno kojem metafore nadomještaju određenu jezičnu nepriliku pri neadekvatnosti uporabe doslovna jezika. Metafora u 20. stoljeću zadobiva status samostalnog fenomena istraživanja. Na primjerima usporedbe Lakoff-Johnsonove konceptualne teorije i Blumenbergova projekta metaforologije lako uočavamo svu kompleksnost istraživačkog problema i pristupa metaforama.

Istraživački pristup metaforama nije filozofski *neutralan*. Razumijevanje uloge i značenja metafore uvelike će usmjeriti znanstveni pristup općem nazoru o čovjeku, svijetu te povijesti znanosti i filozofije. Od presudne je važnosti uočiti da različita teorijska objašnjenja metafore ujedno rezultiraju različitim (ponekad i oprečnim) načinima razumijevanja čovjeka. Metafore stoga nisu sporadični filozofski problemi; metafora u bitnome određuje filozofsko razumijevanje čovjekova odnosa prema zbilji, a time ujedno prema sebi, drugima, prirodi, svijetu i transcendenciji. Shvaćanje uloge i značenja metafore nam se nameće kao trostruki spoznajni izazov:

- najprije kao pitanje *jezika*; neizbježno je potrebno pronaći semantičko-sintaktičke te opće jezične tehnike oblikovanja i razlikovanja metaforičke upotrebe jezika, iste analizirati i klasificirati te ih dovesti u smislenu svezu s doslovnom uporabom jezika;
- potom kao pitanje *mišljenja*, tj. kognitivnih odlika umnosti; potrebno je razlučiti da metafore nisu isključivo poetska ili retorička stilska sredstva izražavanja, nego neizostavni temelj misaonog rasuđivanja o pojavama koje nas u znanstvenom, filozofskom i zdravorazumskom pogledu svakodnevno zaokupljaju;
- te u konačnici *antropološki problem*; ni jedna teorije metafore ne može izbjeći implikativni odnos i povezanost teorijskog razumijevanja metafore i razumijevanja čovjekova položaja u svijetu. Lakoff-Johnsonova konceptualna teorija je kognitivno utemeljena i na povijesni razvoj mišljenja gleda kao na kognitivnu genezu otjelovljenih struktura značenja onih metaforičkih koncepata koje pronalazimo u mišljenju. Tome

nasuprot, Blumenbergova teorija apsolutnih metafora je antropološki utemeljena i na razvoj mišljenja gleda kao na genezu antropoloških tehnika proizvođenja simboličkih distanci u svrhu autonomnog humanog samopotvrđivanja naspram nepovoljnim okolnostima *conditio humana* i bezrazložnosti apsolutizma stvarnosti. Ovisno o promjeni pogleda na smisao i svrhu upotrebe metafora, mijenjat će se i naš filozofski pogled na smisao i svrhu čovjekova položaja u svijetu.

Za teoriju konceptualne metafore čovjekova je pripadnost biofizikalnom svijetu potpuno legitimna i samorazumljiva, a zadaća teorije metafore sastoji se od *ispravnog* i znanstveno provjerljivog razumijevanja svih okolnosti koje dovode do otjelovljene strukture kognitivnih koncepata. Metafore su, nalik konceptima doslovna jezika, u cijelosti otjelovljene, dakle empirijske. One se kao takve pomnim promišljanjem mogu terminološki klasificirati i teorijski razložiti. Njihova prisutnost u mišljenju se može kognitivno detektirati, a zadaća kognitivne znanosti jest pronaći dovoljno neurolingvistički pouzdanih uvida u otjelovljenu strukturu uma i njegovih zakonitosti. Različiti metodološki pristupi stoga nisu proizvoljni, već ovise o temeljnim filozofskim predodžbama i odgovoru na pitanje o supstancijalnom određenju čovjekove naravi.

Metafore, osim što omogućuju govor o pojavama za koje doslovna uporaba jezika nije dostatna, ujedno nam pružaju iskustvo granice vlastitog znanja kao konstitutivnog elementa spoznaje. Metafora u sebi krije *eksplozivni element* vlastita *samouništenja*. Metafore su pod stalnom kušnjom zamjene doslovna i prenesena značenja, tj. prijeti im opasnost doslovna shvaćanja, a time istovremeno i zamjene prenesenog, slikovitog za doslovno, empirijsko. Pod posebnom kušnjom nalaze se sveobuhvatni i velebni metafizički sustavi kakve učestalo nalazimo na primjerima povijesti filozofije. Međutim, ni sama znanost nije imuna na utjecaj metaforičkog predočavanja zbilje i utjecaja metafora na oblikovanje prirodoznanstvenih stavova o svijetu i životu. Metafore su, neovisno o području ljudske djelatnosti, konstitutivni i neizostavni oblici čovjekova razumijevanja i doživljaja stvarnosti.

Ukoliko su metafore sastavni dio mišljenja te neizostavne za pouzdano razumijevanje (razvoja) mišljenja, moguće ih je pronaći i u svim drugim ostvarenjima ljudske kulture: u arhitekturi, likovnim umjetnostima, propisima, zakonodavstvu, običajima, znakovlju, uljuđenim formama međusobnog ophođenja ljudi, odnosu spram životinjskog i biljnog svijeta, modi, svakodnevici, marketingu, politici, simbolima, (auto)biografskoj prozi, natpisima, plakatima i drugdje. Metaforički potencijali mišljenja i jezika su neiscrpni, a njihov odabir uvelike ovisi o

povijesnim, kulturološkim te društvenim okolnostima i oblikuje se sukladno vrijednosnim odrednicama zajednice. Metafore ne iščezavaju, nego se semantički preoblikuju. Univerzalne odlike semantičkih obilježja metafore mogu posredstvom standardizacije i leksikalizacije postati sastavnim dijelom svakodnevnog sporazumijevanja, odnosno učestalom uporabom ubrzo prelaze u tzv. „doslovne izraze“, a njihovo metaforičko podrijetlo brzo se zaboravlja.

Uspoređujući Lakoff-Johnsonovu konceptualnu teoriju s Blumenbergovim projektom metaforologije uočavamo, na osnovu međusobnih teorijskih podudaranja i mimoilaženja, sljedeća obilježja metaforičnosti mišljenja i znanstveno-filozofskog pristupa istraživanju fenomena metafore:

- Različite teorije metafore određuju različite, nerijetko nepomirljive i oprečne, metaforološke postupke detektiranja, analize i razumijevanja metafora.
- Teorije se međusobno razlikuju ovisno o metodološkom pristupu.
- Metodološki pristup može biti naglašeno sinkronijski i/ili dijakronijski.
- Sinkronijski pristup nam pruža korisne uvide u metaforičku strukturu suvremenog jezika, te nam omogućava pregledno klasificiranje i tipiziranje metafora prisutnih u znanosti, filozofiji, umjetnosti, svakodnevnom govoru i sl.
- Dijakronijski pristup nam zorno ocrtava genezu mišljenja i isprepletenost slikovitog i racionalnog te utjecaj sveobuhvatnih metaforičkih koncepata iz prošlosti na suvremena istraživačka kretanja i jezičnu artikulaciju teorijskih uvida.
- Mišljenje nije isključivo racionalno.
- Strogo racionalni *(novo)počeci* u povijesti razvoja mišljenja nisu mogući.
- Mišljenje je uvjetovano povijesnim kontekstom nastajanja ili pak aktualnom orijentacijskom svrhom i/ili namjerom određenog znanstvenog pristupa istraživanju.
- Na primjere ovisnosti mišljenja o metaforama ne treba gledati kao na svojevrsni hendikep kognitivnih kapaciteta, nego prvenstveno kao na raznoliko bogatstvo iskaznih potencijala mislećeg bića.
- Rezultati različitih metodoloških pristupa problemu razumijevanja metafore uvjetuju *širu sliku* i filozofski pogled na čovjeka, prirodu, svijet, transcendenciju i sl.
- Metafore mogu biti teorijski disparatno motivirane: književno-umjetnički, kognitivno, povijesno, antropološki i sl.
- Pojedinačne teorije metafora nisu u mogućnosti u cijelosti istražiti i opisati svu kompleksnost metaforičnosti mišljenja.

- Metafore potrebuju metaforu: o metaforama je moguće suvislo i istraživački relevantno govoriti u, kroz i pomoću metafore.
- Metafore nam, osim što omogućavaju govor o *totalitetima zbilje*, također posreduju iskustvo granice, ograničenja i relativnosti vlastitog znanja kao konstitutivnog kriterija razumijevanja čovjekova položaja u svijetu.

ZAKLJUČAK

Čovjek ne živi u *jednome* svijetu, nego u više njih i ne posjeduje *jednu* stvarnost, već mnoštvo istih. Dotična *pluralnost* nije ekskluzivno obilježje svijeta i činjeničnih stanja, nego interakcijsko obilježje čovjekova odnosa prema svijetu temeljem simboličkog predočavanja onoga što stvarnost može i/ili treba biti. Naizgled paradoksalno, ali ipak u potpunosti filozofski opravdano: rigidna primjena prirodoznanstvenog pristupa nije dovoljna da bi se njome zadovoljila ljudska potreba za cjelovitim iskustvom i doživljajem. Čovjeku naprosto treba *smisao*. Isti je pak onkraj provjerljivosti, onkraj znanstvene egzaktnosti, nepristupačan metodološkom instrumentariju znanstveno-pojmovnog seciranja i segmentiranja te propozicijski neizreciv. Imati smisao znači dovesti red stvari u takav odnos da one mislećem biću *nešto* znače. Povijest zapadnoeuropskog znanstvenog i filozofskog pristupa stvarnosti uvelike se trudila iznaći dovoljno plauzibilne kriterije dostatne za objektivno opisivanje pojava. Priroda, istina, Bog, duša, gravitacija, elektromagnetizam i sl. u značajnoj su mjeri usmjeravali te metodološki normirali istraživačku znatiželju prirodoznanstvenih i filozofskih pokušaja objašnjenja i raskrinkavanja *onoga što jest*.

Čovjekov odnos prema zbilji je višeznačan, a nikako jednostrano oblikovan univerzalni obrazac značenja. Naše znanje o svijetu uvelike ovisi o prethodno ukorijenjenim predodžbama o tome što svijet uopće jest. Ispravno razumijevanje odnosa metafore i mišljenja polazi najprije od jezika. 20. stoljeće bi se moglo okarakterizirati kao stoljeće kulminacije zanimanja za promišljanje naravi, svrhe i uloge (funkcija) jezika (s filozofskoga, ali i s lingvističkog polazišta). Različite škole i teorije metafora uklapaju se u opći kontekst filozofskog određenja iskaznih potencijala jezika. Stoga je i razvoj suvremenih teorija metafore u izravnoj korelaciji s filozofskom *nelagodom* u pogledu jasnog određenja iskaznih potencijala svakodnevnog jezika i jezika znanosti i filozofije. Ukoliko su granice našega jezika, prema već dobro poznatoj krilatici, ujedno i granice našega svijeta, s pravom se nameće *wittgensteinovsko pitanje* o opravdanosti uporabe jezika poradi izricanja sudova i stavova glede onih misaonih preokupacija koje sadržajno nadilaze neposrednu empirijsku osnovu iskustva. Antička kongruencija *logosa* i *kozmosa* nije smatrala dotični problem filozofski relevantnom temom jer iskazni potencijali jezika u potpunosti odgovaraju ontološkoj strukturi postojećeg i kadri su valjano i smisleno opisati svijet. Stoga metafore u *aristotelovskoj tradiciji* imaju prvenstveno retoričku i

književno-umjetničku funkciju i nisu kadre o svijetu izreći nešto više ili drukčije, nego je to u mogućnostima doslovne, logičke strukture jezika.

Jedan od najznačajnijih doprinosa filozofiji jezika dolazi od *ranog* Ludwiga Wittgensteina. Razgraničivši smisleno od besmislenog u pogledu izricanja sudova o svijetu, Wittgenstein nedvosmisleno apostrofira filozofske probleme kao primarne probleme jezika i time ujedno (iako ne izričito) utire put kvalitetnijem razumijevanju fenomena metafore. *Wittgensteinova šutnja* nije nijemost pred nadirućom bujicom pitanja. Ona u osnovi prebacuje naglasak iz sfere provjerljivog u područje demonstrativnog, onoga što se filozofski može *pokazati*, a nikako propozicijski verificirati. Metafore su dakako *verifikacijski rezistentne*; sa stajališta provjerljivosti u potpunosti neprovjerljive tvrdnje, niti istinite, niti neistinite. Razlozi njihova korištenja su sasvim drugi. Metafore omogućavaju govor o naizgled neizrecivom. Detaljnija analiza metaforičkog sadržaja nam sugerira da metafore nisu tvrdnje, nego *orijentiri mišljenja*, koncepti ili gotovo paradigme na čijoj podlozi se donose sudovi o iskustvenim fenomenima zbilje.

Metafore naglašavaju cjelinu iskustva: u jednoj metafori sadržana je cijela metaforička struktura mišljenja, ona je *reprezent neizrecivog*. Nalik Walter Benjaminovim tekstualnim kolažima, u najsitnijem pojedinačnom elementu zrcali se i otkriva cjelina iskustva. One su stoga, književno-kritički gledano, ekspresivne jezične tvorevine prepune efektnih stilskih rješenja. *Wittgensteinova šutnja* biva oslobođena semantičke samodiscipline logičkog prostora te kroz metaforu poprima opipljivo naličje: o neizrecivom se itekako može govoriti, ali u i kroz metafore. Metafora stoga kompenzira određenu vrstu *nedostatka*, ali ne aristotelovskog nedostatka boljeg i preciznijeg pojma pomoću kojeg zornije možemo jezično uprizoriti neku pojavu u svijetu, nego spoznajno-teorijskog nedostatka glede onoga što moramo(!) izreći, a nismo u stanju učiniti oruđima doslovnoga jezika. Dotično „moranje“ nalikuje *iskaznom imperativu filozofije*: organizacija iskustva i života potrebuje smisao, koji evidentno i jednoznačno ne pronalazimo u pukom empirijskom iskustvu.

Povijest mišljenja je djelomično i povijest upotrebe metafora, a ne isključivo strogo racionalnih kategorija. Dijakronijski uvid u genezu mišljenja i povezanost slikovitog i metaforičnog s racionalno-logičkim otvara nam nove načine razumijevanja čovjekova odnosa prema stvarnosti. Antičko poimanje svijeta kao *kozmosa*, uređenog i ukrašenog podija i mjesta ostvarenja čovjekovih kulturnih i društvenih kapaciteta, svjedoči nam o metaforičkoj osnovi čovjekove orijentacije u svijetu. Jednako tako, srednjovjekovno poimanje svijeta kao *doline*

suza i eshatološki nauk o kraju svijeta i konačnom razrješenju egzistencijalne nelagode *conditio humana* je metaforom vođeno razumijevanje odnosa kontingencije i nužnosti. Novovjekovni koncept *čovjeka kao stvaralačkog bića* koje nastoji legitimizirati stupanj istraživačke i eksploatacijske moći nad prirodom nezamisliv je i dakako nerazumljiv bez prethodne sadržajne analize metaforičnosti mišljenja. Suvremena predodžba *korelacije prirodoznanstvenog napretka i osjećaja sreće, zadovoljstva te psihofizičkog blagostanja* također nije lišena metaforičke orijentacije mišljenja: vrijednosti se pragmatički preobražavaju u resurse, a resursi postaju ulozi u dinamičnoj interakciji i igri međusobnog isprepletanja privatnog i javnog. Metafora, osim što pragmatično orijentira mišljenje, ujedno *retrogradno* strukturira suvremeni istraživačko-epohalni pojam razumijevanja povijesti mišljenja. Dijakronijska i dakako sinkronijska metakinetička dinamika semantičkih preinaka horizonta smisla značenjski strukturira horizont razumijevanja onoga što shvaćamo kao *totalitet zbilje*, dakle cjelinu iskustva, tj. vrijednosni temelj posljednjih i najapstraktnijih obilježja stvarnosti: istina, sloboda, ja, priroda, Bog, svijet i sl. Odabir metafore nije arbitraran, već svjetonazorski determiniran. Daljnje semantičke eksplikacije i preinake polazišnog metaforičkog koncepta odvijaju se u jeziku kao govorne inačice u *mišljenju mišljenog*, tj. u mišljenju metaforički strukturiranog koncepta značenja i smisla. Metafora orijentacijski strukturira značenje te pragmatički otvara put jeziku. *Šutnja* je izgubila svoju zlatnu patinu i pozlatu te poprimila opipljiva obilježja izrecivog, čega je *kasni* Wittgenstein itekako bio svjestan.

Metafore prožimaju svijet specifičnim vidom značenja koji se u pogledu smisla podudara s iskaznim potencijalima slikovitog. Metafora takoreći proizvodi smisao i tamo gdje ga nema. Antropološki gledano u mogućnosti smo postaviti sasvim naivno, a ipak filozofski intrigantno pitanje: opskrbljuje li nas stvarnost (što god pod time podrazumijevali) dovoljnom količinom informacija, podražaja, dojmova i podataka da bismo istu mogli s dovoljnom količinom (samo)pouzdanja smatrati smislenom cjelinom svega što postoji; ili je pak besmislenost i bezrazložnost ključna odlika čovjekova doživljaja realnosti? Ili još kobnije, je li čovjek osuđen na neprekidnu potragu za nedostižnim smislom, potragu koja u sebi krije motivacijsku dinamiku mobilizacije *duhova* u svrhu ideoloških konstrukcija onoga što jest?

Smisao života nije čovjeku dan *per se*; on je uvijek epohalan, interaktivan i nadasve povijesno kontekstualan odgovor na *bivalentno pitanje*: Je li izvorište smisla odlika stvarnosti iz koje se povijesnom metodom analize mogu iščitati potrebne smjernice, ili je izvorište smisla sadržano u čovjekovom načinu predočavanja stvarnosti? U oba slučaja metafora izvršava nezahvalan, ali

ipak neizbježan zadatak uprizorenja semantičkog okvira unutar kojeg se smisao može smjestiti i postati osnova za daljnje iznošenje propozicijskih sudova o unutarnjoj i logičkoj strukturi značenja onoga što je obuhvaćeno tim smislom.

Metafora je za sva umna bića *obvezujuća*. Nalik Kantovu kategoričkom imperativu, njena primjena nije isključivo vezana za čovjeka, nego se može primijeniti i na sva (druga) umna bića. Osim što semantički strukturira mogući govor o totalitetima zbilje, totaliteti zbilje se također obraćaju čovjeku kroz metaforu: *kršćanski Bog govori u slikama*. Tako se primjerice dolazak i uspostava kraljevstva Božjeg predočava kroz znakovitu simboliku posredovanu metaforom svjetla (Mt 24, 27 i Lk 17, 24). Osim metafore svjetla, kojom se nastoji predočiti ontološka isprepletenost Stvoritelja i stvorenog te ukazati na vidljive znakove Božje nevidljive prisutnosti u svijetu, novozavjetni nauk o spasenju duše metaforički predočava kršćanski odnos čovjeka i vjere posredstvom agrarnih metafora o zdravom sjemenu i plodnom tlu, vinogradarima te uzgajivačima smokvi. Nadalje, apostolski nauk (1 Kor 12, 12-31) naglašava potrebu zajedništva u vjeri upravo kroz korporalnu metaforu *Soma Christou*, tj. Crkve kao Tijela Kristova, kao jedinstva vjernika i Isusa Krista. Eshatološka dogma o kraju povijesti i sudnjem danu vješto evocira misao o stvaranju svijeta. Božji naum se time ispostavlja kao zaokružena cjelina vođena zakonitošću superordinirane ingenioznosti najsavršenijeg bića. Bog *Knjige postanka* tijekom sedmodnevnog ciklusa stvaranja donosi moralno-estetski *sud* o učinjenom. Time što Bog na kraju svakog pojedinačnog dana izrijekom ocjenjuje stvoreno *dobrim*, ujedno daje čovjeku naslutiti da će konačni smisao i razrješenje kontingentne osnove egzistiranja također biti u obliku moralne procjene o učinjenom. Eshatološki nauk o kraju svijeta je metaforički antipod moralno-estetskog valoriziranja stvorenog. Isti, metaforom posredovani smisao povijesti nalazimo na *početku* i na *kraju*. Bog donosi sudove o svijetu i time omogućuje živu interakciju Stvoritelja i stvorenog. Interakcija može biti vođena grijehom, milošću, spoznajom istine, ćudorednim životom ili vjerom, ali je u osnovi metaforički strukturirana kao *sud*. Stoga se važni događaji zapisuju u *Knjigu života*. Metafora knjige je jedan od najelementarnijih načina metaforičkog predočavanja kronologije života. Srednjovjekovna metafora *Knjige života*, u koju se upisuju dobra i loša djela, zadobit će svog metaforičkog *suputnika* u novovjekovnoj predodžbi *Knjige prirode*. *Knjiga prirode* ispisana je Božjim jezikom. Iako proces stvaranja nije u potpunosti iscrpio sve stvaralačke potencijale najsavršenijeg od svih bića, Bog ipak utiskuje znakoviti pečat stvaralačkog savršenstva u prirodu. Božji naum nije moguće u potpunosti razumjeti dosljednom primjenom racionalnih

kategorija skolastičke filozofije, niti dosljednom uporabom doslovna jezika. Jezik spoznaje istine i božanstva je metaforičan, a trijumfirat će razvojem metaforičkih potencijala *učenog neznanja* jezika *negativne teologije*. Dotični koncept smisla stvaranja i konačne svrhe povijesti nemoguće je razumjeti bez prethodne analize metaforičke osnove mišljenja.

Prisutnost metafora nije uočljiva isključivo na primjerima religijske svijesti, literarnih tekstova, političkih i motivacijskih govora te na primjerima svakodnevne jezične interakcije i razmjene informacija u (raz)govoru, nego je također uočljiva i kod znanstveno-istraživačkog procesa opisivanja pojava u svijetu. *Znanost je metaforična*; preciznije govoreći, znanstveno-teorijski nazor potrebuje metaforu kao *orijentir*. Metaforološka analiza znanstvenih teorija nam govori o dva temeljna ciljna usmjerenja svrhe i zadaće znanosti: znanost kao otklanjanje i borba protiv nagomilanih predrasuda te znanost kao djelatnost koja proizvodi *samu sebe*. Borba protiv predrasuda je *descartesovsko-prosvjetiteljska ideja* racionalnim kategorijama vođenog uklanjanja mitoloških predodžaba istine, a *samo-proizvođenje znanosti* se očituje u tome da problemi koji nastaju zbog tehničke primjene znanstvenih pronalazaka (zagađivanje okoliša, genetsko modificiranje organizama, primat novca, mobilna telefonska komunikacija nauštrb žive riječi i sl.) i sami postaju znanstveni problem. Znanost je djelomično *autoreferentni* metaforički koncept razumijevanja. Primat prirodo-znanstvenog biva *heideggerovskim „usudom"* tehničkog opredmećivanja vrijednosti svijeta. Dotični metaforički koncept je, nalik religijskoj *Knjizi života i prirode*, poprilično nerazumljiv bez prethodne metaforološke analize isprepletenosti metafore i mišljenja.

Metafora je moguća isključivo tamo gdje je moguće i značenje, tj. smisao. Ona nije svrha samoj sebi; njezina se funkcionalnost očituje u tome da je kadra posredovati *više smisla* nego je to u moći doslovnog jezika. Povećana upotreba metafora ukazuje na mogući nedostatak orijentacije u neposrednom, empirijski i doslovno opisivom iskustvu življenja. Međutim, metafore nisu jedini i isključivi oblik simboličkog, tj. onoga što se ne može s dostatnom količinom metodološki provjerljive jasnoće i razgovjetnosti propozicijski verificirati ili empirijski nesumnjivo potvrditi. U sferu *simboličkog*, osim metafora, ulaze i drugi raznovrsni oblici čovjekovih intelektualnih i kulturoloških ostvarenja: mitovi, priče, umjetnost, opisi društvenih uređenja, moralni kodeksi, biografske pikanterije, anegdote, vicevi, semiotički putokazi i znakovlja, moda, arhitektura i urbanističko planiranje, zapovjedni lanci odgovornosti, počasti i nagrade, hijerarhijsko društveno uređenje, rituali, žrtvovanja, religijska uprizorenja božanskog, brojevi, slova, nadimci, boje i dr. Čovjek je jednostavno okružen simboličkom vrijednošću

kulturnih ostvarenja; u njima živi i kroz njih zadobiva povjerenje u svijet. Metafora se stoga uklapa u sveopći okvir *simboličkog*, u estetskom, društveno-političkom i/ili znanstveno-teorijskom smislu. Smisao uvijek sadrži određenu vrstu *antropocentričnog predočavanja* onoga što realnost treba, može ili pak zaista znači. Vjetar primjerice raznosi jesenje lišće, raspiruje duše, suši netom opranu *imbotiju*, ali ujedno mobilizira ljude pušući im u leđa ili ih deprimira tako što riječi bacamo u vjetar. Vjetar je ponajprije strujanje zraka kao posljedica razlike u tlakovima i djelovanja sila na čestice zraka. Međutim, u antropološkoj predodžbi vjetra sadržano je *više* od pukog strujanja čestica. Metafora vjetra uprizoruje strujanje čestica zraka kao smislom prožeto iskustvo; znanstveno-teorijski gledano strujanje zraka rezultira raznolikim vremenskim prilikama, a metaforološki promatrano strujanje vjetra rezultira smislenom interakcijom čovjeka i vjetra. Metafore su dakle neizostavne: čak i ako ne govore dovoljno o objektivno provjerljivim obilježjima stvarnosti, ipak govore o filozofski relevantnim obilježjima čovjekova odnosa prema toj istoj stvarnosti.

Ovim istraživanjem smo nastojali obuhvatiti složen i isprepleten odnos metafore i mišljenja na primjeru dviju međusobno različitih teorija metafore: na Blumenbergovu projektu metaforologije i Lakoff-Johnsonovoj teoriji konceptualne metafore. Komparativni pristup istraživanju metafora ima višestruke prednosti. U *metodološkom* smislu možemo kvalitetnije istražiti teorijsku opravdanost i primjerenost filozofskih, lingvističkih i dr. instrumentarija za uočavanje, prepoznavanje i klasificiranje metaforičkog sadržaja. Ovisno o odabiru metodoloških kriterija razlikovat će se i semantička obilježja koja pripisujemo metaforičkom značenju. U *antropološkom* smislu u mogućnosti smo zornije predočiti načine pomoću kojih osnovna teorijska određenja teorije metafore oblikuju i utječu na filozofsko razumijevanje čovjekova prirodnog, društvenog i nadasve ontološkog položaja u svijetu. U *znanstveno-teorijskom* smislu komparativni pristup omogućava nam razlikovanje dijakronijsko-sinkronijskih mehanizama semantičke analize kroz metaforu izrečenog, te u konačnici, u *filozofskom* smislu usporedba teorije konceptualne metafore i projekta metaforologije omogućava nam uočavanje prednosti, nedostataka, manjkavosti i sl. suvremenog znanstvenog pogleda na odnos metafore i mišljenja.

Lakoff-Johnosnova teorija konceptualne metafore i Blumenbergov projekt metaforologije su u osnovi, unatoč brojnim i nespojivim razlikama, dvije suvremene teorije metafora koje polaze od jednakih ili sličnih teorijskih pretpostavki: metafore su prisutne u mišljenju, mišljenje je prožeto metaforama, metafore nisu naknadno pridodana retoričko-stilska sredstva izražavanja

već neraskidivi i neodvojivi aspekti mišljenja, mišljenje je djelomično i/ili u cijelosti metaforično, prisutnosti metafora u mišljenju i jeziku nismo uvijek izravno svjesni, metaforički koncept prolazi kroz semantičke i svjetonazorske mijene te se kao takav može istraživati sinkronijski i dijakronijski, odabir metafore može biti kulturološki uvjetovan, značenje koje pridajemo metaforičkom sadržaju je nerijetko kulturološki diferentno, metafore nisu prisutne isključivo u svakodnevnom jeziku, prisutnost metafora uočavamo i na području prirodno-znanstvene, filozofske, pravne, religijske i umjetničke uporabe jezika, metafore funkcionalno orijentiraju stav govornika, one su verifikacijski neprovjerljivi sudovi o pojavama koje nadilaze neposredno empirijsko iskustvo, metafore nisu isključivo racionalne, ali nisu ni iracionalne kategorije mišljenja, istinitost metaforičkog sadržaja (ako uopće o tome možemo suvislo govoriti) proizlazi iz konteksta uporabe i namjere te svrhe poradi koje rabimo određenu metaforu, metaforički posredovan stav nije *propozicijski beskonačan*, tj. metafore, osim što omogućavaju govor o naizgled neizrecivom, ujedno nam daju iskusiti granice ljudskog znanja kao konstitutivnog elementa čovjekovog odnosa prema svijetu.

Lakoff-Johnsonova teorija konceptualne metafore prvenstveno je lingvistička teorija razvijena pod okriljem metodološko-istraživačkog pristupa kognitivne znanosti. Kognitivno-lingvistički pristup postat će ključnim obilježjem konceptualnog razumijevanja jezika. Jezik je vrijedan izvor informacija za proučavanje sintaktičkih, semantičkih i kognitivnih odlika govora i pisma. Jezik je sredstvo semantičke artikulacije u mišljenju strukturiranog metaforičkog značenja. Metaforični kapaciteti mišljenja posljedica su senzomotorički i kulturološki strukturiranoga koncepta. Senzomotorička obilježja metaforičkog značenja proizlaze iz kognitivnih zakonitosti razvoja čovjeka kao tjelesnoga, a kulturološki motivirani koncepti iz društveno-povijesnih obilježja sazrijevanja čovjeka kao društvenoga bića. Metaforičnost mišljenja i konceptualne odlike metaforičke strukture značenja stoga se predstavljaju kao simbioza tjelesnih i kulturoloških obilježja. Metafore se pomoću kognitivno-lingvističke analize jezika mogu svesti na metaforičke koncepte mišljenja. One nisu prvenstveno jezične, nego kognitivne tvorevine i kao takve su sastavni dio čovjekova razumijevanja i djelovanja u svijetu. Ispravna primjena metodološkog instrumentarija kognitivne znanosti daje nam vrijedne uvide u kognitivnu strukturu mišljenja. Mišljenje je neraskidivo povezano sa senzomotoričkim odlikama tjelesnog razvoja, a semantičko bogatstvo metaforičkih varijacija proizlazi iz kulturološke dimenzije kognitivne ukorijenjenosti u određeni svjetonazor. Metaforički koncepti prenesenog značenja mogu se svesti na bazične koncepte doslovnog jezika. Između uporabe metafora i doslovna

jezika ne treba praviti radikalnu semantičku distinkciju. Metafora i doslovna uporaba jezika objedinjeni su istom konceptualnom osnovnom mišljenja. Stoga je uporaba metafora u potpunosti legitimno oruđe mišljenja u nastojanju da razumije svijet, izrazi misli ili emocionalno vrednuje doživljeno.

Snažno prisutna kognitivna osnova metaforičnosti mišljenja rezultirat će razvojem lingvističkih tehnika i metoda detektiranja i klasificiranja metaforičkoga sadržaja. Metaforički fundus jezikom artikuliranih koncepata mišljenja može se svesti na tri osnovne kategorije sukladno uvjetima njihova nastanka: orijentacijske, ontološke i strukturne metafore.

Svaka od tri navedene kategorije opisuje čovjekov kognitivno-konceptualni razvoj. *Orijentacijske metafore* proizlaze iz senzomotoričkih obilježja kretanja tjelesnog bića, tj. vertikalnih i horizontalnih orijentacija u prostoru stečenih već u ranoj fazi tjelesnog i kognitivnog razvoja. *Orijentacijski koncepti* poslužit će kao senzomotorički temelj za naknadno vrijednosno procjenjivanje iskustva kao vertikalnog uzdizanja prema GORE, tj. vrijednosnog srozavanja kao vertikalnog spuštanja prema DOLJE. Stoga su kulturološki poželjne vrijednosti kognitivno konceptualizirane kao GORE, a kulturološki nepoželjne vrijednosti kao DOLJE. Senzomotorička osnova iskustva uvjetuje kulturološka obilježja u jeziku izraženog stava prema životu.

Za razliku od orijentacijskih metafora, *ontološke* nam *metafore* omogućavaju da nejasno razgraničene fenomene kao što su postupci, misli, stavovi, osjećaji i sl. promatramo kao entitete, tj. supstancije. O određenim vrstama iskustva nije moguće govoriti kao o zasebnim i odjelitim te jasno definiranim pojavama. Ontološka nam metafora kompenzira određenu vrstu spoznajnog nedostatka time što varijabilna semantička obilježja svodi pod jedan, metaforički strukturiran koncept u mišljenju. Time misli postaju predmetima, emocionalna stanja spremnicima, kognitivna aktivnost nalikuje stroju, a inflacija zlonamjernim živim bićima. Mišljenje posjeduje sposobnost pojmovno-metaforičkog predočavanja netjelesnih iskustava kao fizičkih entiteta, a ontološke metafore su zoran primjer za tu vrstu metaforičkog predočavanja.

Analiza *strukturnih metafora* predstavlja vrhunac Lakoff-Johnsonove teorije konceptualnih metafora i najbliža je tradicionalnom poimanju metafore. Srž strukturnih metafora krije se u stavu prema kojem jednu vrstu iskustva možemo pobliže i bolje razumjeti pomoću druge vrste iskustva. Prvotna vrsta iskustva je najčešće apstraktna, empirijski neprovjerljiva i nadilazi neposredno tjelesno iskustvo. O takvom je iskustvu nemoguće govoriti oruđem doslovna jezika.

Druga vrsta iskustva je pak u potpunosti opipljiva, provjerljiva, senzomotorički i kulturološki uvjetovana te doslovna. Lakoff i Johnson ovim dvjema vrstama iskustva nadijevaju imena: izvorna i ciljna domena. Pomoću izvorne domene (biofizikalna provjerljiva obilježja iskustva) pobliže razumijevamo ciljnu domenu (iskustvo apstraktnih stavova, pojava i događaja). Time LJUBAV razumijevamo kao VATRU, žustru RASPRAVU kao vrstu RATOVANJA, a VRIJEME kao novčani RESURS. Lakoff-Johnsonova teorija konceptualne metafore smatra da je neuro-lingvističkom i lingvističkom analizom jezičnog sadržaja, tj. u govoru prisutnih metafora na dovoljno uvjerljiv način zadovoljavajuće opisala svu kompleksnost u metafori prisutnih koncepata mišljenja. Metafore pronalazimo u jeziku kao slikovite i inovativne jezične izraze s bezbrojnim mogućnostima stilske varijacije, a u mišljenju kao otjelovljene koncepte. Inovativna (pjesnička, filozofska, znanstvena) i konvencionalna (svakodnevna) uporaba metafora proizlaze iz istoznačnog koncepta mišljenja. U *pjesničkoj slici* nema ničega novoga u odnosu spram svakodnevne uporabe metafora; oba pristupa proizlaze iz iste otjelovljene konceptualne osnove kognitivnog rasuđivanja o pojavama u svijetu. Metafore su konceptualno ujednačene u mišljenju, a stilski varijabilne u jeziku. Jezik je stoga u cijelosti otjelovljen, metaforičan te semantički strukturiran kao senzomotorički i kulturološki koncept prisutan u mišljenju.

Lakoff-Johnsonova teorija u potpunosti uspijeva u svome naumu da nam ponudi metodološki primjenjiva oruđa za uočavanje i klasificiranje metaforičkog sadržaja. Međutim, njezina prednost postat će njezinim ključnim nedostatkom, a proširenje lingvističkih aspiracija konceptualne teorije na filozofske implikacije u pogledu određivanja čovjekove naravi navest će zagovornike konceptualno-neurološke teorije metafora na suviše riskantan i nedovoljno obrazložen zaključak. Lakoff-Johnsonova teorija metafore više obećava, nego je u stanju ispuniti. Čitav niz filozofski relevantnih pitanja ostaje izvan okvira teoriji konceptualnih metafora svojstvenoj kognitivnoj analizi otjelovljenih koncepata mišljenja. U tom smislu nam se valja poradi boljeg filozofskog razumijevanja odnosa metafore i mišljenja poslužiti osnovnim teorijskim dometima Blumenbergova projekta metaforologije.

Blumenbergov projekt metaforologije sasvim drukčije pristupa problemu metafora. Njegova osnovna metodološka oštrica bi se mogla okarakterizirati kao *metakinetičko* raskrinkavanje i izlaganje povijesne geneze prožimanja mišljenja i metafore. Metafore su oduvijek prisutne u mišljenju. Unatoč tome, potpuni uvid u metaforičku strukturu mišljenja nije moguće postići isključivo kognitivno-semantičkom analizom metaforičkog sadržaja. Potrebno je uvidjeti na

koji način je metafora kadra u povijesnom smislu proizvesti značenjsku strukturu *horizonta razumijevanja*. Ista semantička osnova metaforičkog sadržaja proizvodi u različitim povijesnim epohama diferentne iskazne potencijale mišljenja. Metaforu je moguće u cijelosti razumjeti tek na osnovu onoga što ona postiže u konkretnom društveno-povijesnom i/ili znanstveno-filozofskom okruženju. Blumenbergove metafore stoga posjeduju dva temeljna obilježja: funkcionalnost i orijentaciju. Funkcionalnost se povijesno manifestira kao svojevrsna kompenzacija određenog spoznajnog nedostatka i manjkavosti. Mišljenje nije u mogućnosti striktnom primjenom isključivo racionalnih kategorija na zadovoljavajući način opisati i pronaći odgovore na temeljna pitanja smisla i razloge postojanja. U nastojanju da pronađe smisao i isti dovede u harmoničan odnos s totalitetima zbilje (Bog, svijet, istina i sl.) čovjek se funkcionalno okreće simboličkom, slikovitom, tj. metaforičkom. U zaokretu prema metaforičkom mišljenje se odmiče od parcijalnih empirijskih dojmova i nastoji iskustvo razumjeti kao smislenu i cjelovitu strukturu značenja. Metafora funkcionalno determinira iskazne potencijale i spoznajne kapacitete mišljenja. Metafora funkcionalno *uskače tamo* gdje doslovna primjena jezika nije dostatna za opisivanje i razumijevanje. Osim što funkcionalno omogućava govor o totalitetima zbilje, metafora ujedno vrijednosno orijentira stav govornika prema istima, odnosno svjetonazorski strukturira iskustvo kao smislenu cjelinu unutar koje se život može odvijati kao značenjem prožeta svrhovita djelatnost. Metaforičko strukturiranje života kao labirinta, paukove mreže, doline suza ili putovanja rezultira različitim vrijednosnim stavovima pojedinca, zajednice i kulture prema društveno-političkim i moralno-filozofskim odlikama življenja.

Lingvističko-kognitivna analiza metaforičkog sadržaja ne govori nam dovoljno o razlozima zbog kojih koristimo metafore. *Zagonetka metafore* se prema Blumenbergovu mišljenju ne razrješava iscrpnim razumijevanjem neurolingvističkih pravilnosti mišljenja, nego tek metaforološkim uvidom u ono što je metafora kadra u danom povijesnom trenutku proizvesti kao smisao i svrhu cjeline iskustva. Semantička obilježja metafore nisu niti istinita, niti neistinita; ona su funkcionalno-orijentacijski opravdana svjedočanstva čovjekova razumijevanja njegova položaja u svijetu. Stoga bit metaforičkog nije u *konceptualnom*, nego u *antropološkom*. Totaliteti zbilje se nameću kao snažni i apsolutni izazovi mišljenju kojima može parirati isključivo *apsolutna* metafora. Blumenbergov primarni interes nije usmjeren na metafore općenito, nego pretežito na *apsolutne metafore*, dakle na ona metaforički posredovana značenja koja iskustvo strukturiraju kao smislenu i svrhovitu cjelinu. Neurološko-kognitivna

istraživanja nam u tom smislu mogu biti od pomoći, ali nisu dostatna i suviše šturo i neodređeno govore o *stvaralačkim* potencijalima mišljenja.

Suvremena filozofija se oprezno i *škrto* ophodi sa svojim istinama. Tradicionalni filozofski izazov glede potrebe za pronalaskom dostatnog razloga, sukladno kojem je potrebno razjasniti iskonsko pitanje *zašto uopće nešto jest, a ne ništa*, preobražava se u daleko skromniji znanstveno-filozofski skepticizam: Š*to uopće možemo znati i na koji način možemo smisleno referirati na sadržaj tog znanja*.

Uzmemo li primjerice zadaću filozofije kao kritiku jezika, na način kako je to Wittgenstein promišljao, uočavamo da je *logički prostor* zapravo metafora. Ali, postavlja se pitanje: metafora za što? Metafora za jezik, spoznaju, čovjekov doživljaj svijeta ili pak cjelokupnom ljudskom umu dostupnu realnost? Poslužividši se Wittgensteinom iz *Filozofskih istraživanja* mogli bismo reći da *značenje metafore proizlazi iz njezine upotrebe*. Iste metafore u različitim kontekstima imaju različita značenja. Smisao metaforičkog sadržaja nije jednoznačno i jednostavno uočljiv iz semantičkih obilježja same metafore. Metafora strukturira značenje u okvirima vlastitih spoznajno-iskaznih potencijala i time ujedno nalikuje *proslavljenom* pojmu Wittgensteinovih *jezičnih igara*. U tom smislu metafora nije ekskluzivna odlika jezika, nego inkluzivno obilježje svekolikog jezičnog djelovanja, odnosno mišljenja.

Teorija konceptualne metafore zahvaća tek jedan, iako nemali, dio metaforičnosti mišljenja, njezinu semantičku osnovu. Kognitivno-konceptualna analiza ne uspijeva do kraja razgraničiti iskazne potencijale metafore; pruža nam vrijedne uvide u načine oblikovanja metafora te nudi oruđa za sustavno klasificiranje istih, ali ne objašnjava i razloge njihova korištenja.

Metafora je uvijek i prije svega *antropologična*.

Teorija konceptualne metafore razlikuje dva metaforička plana: prisutnost metafora u jeziku i prisutnost metafora u mišljenju. Dotične razine nisu strogo razdijeljene već se međusobno prožimaju i uvjetuju. Metafore prisutne u mišljenju su sveobuhvatni metaforički koncepti (mišljenja) nastali uslijed senzomotoričkog i kulturološkog razvoja čovjeka. Sveobuhvatni koncepti mišljenja nam omogućavaju da iskustvo razumijevamo kao smisleno strukturiranu cjelinu i smisleno i iscrpno govorimo o pojavama koje nadilaze neposredno osjetilno iskustvo, a za što upotreba doslovnog jezika nije dostatna. Metaforički koncepti prisutni u mišljenju su primjerice sljedeći: LJUBAV JE VATRA, EMOCIJE SU SPREMNICI, ŽIVOT JE PUTOVANJE, IDEJE SU BILJKE, VRIJEME JE RESURS i sl.

Osim na razini koncepata u mišljenju svjedočimo i prisutnosti metafora na razini jezičnog izraza. Metaforički sadržaji prisutni na razini jezičnog izraza proizašli su iz metaforičkog koncepta prisutnog u mišljenju. Temeljem gore navedenih metaforičkih koncepata nastaju primjerice jezični izrazi poput: Ona *gori* od požude, *Ispunjen* je srdžbom, Najvažnije je u životu izabrati *pravi put, Korijeni* takvog mišljenja posljedica su općeg nesnalaženja, Uzalud *trošiš* naše vrijeme i sl.

Metaforički izrazi su svojevrsna govorna, pisana i komunikacijska derivacija koncepta u mišljenju. Koncepti prisutni u mišljenju uvjetuju i prethode jezičnoj artikulaciji metaforičkog izraza. Veći broj metaforičkih izraza sadržajno potpada pod jedan isti koncept mišljenja. Dotično razlikovanje nam omogućava pregledniju klasifikaciju metafora i razlikovanje metafora u svakodnevnom jeziku od poetskih metafora, tj. razlikovanje inovativnih i konvencionalnih postupaka oblikovanja metaforičkog sadržaja.

Slično Lakoff i Johnsonu i Blumenbergov projekt metaforologije razlikuje paradigmatsku osnovu od konkretne prisutnosti apsolutne metafore u jeziku. Iskazni potencijali metaforičkog sadržaja nisu razvidni iz konkretne primjene i uporabe metafore unutar određene znanstvene teorije, filozofskog promišljanja ili svjetonazorskog obilježja epohe; da bismo u potpunosti razumjeli što je sve metafora kadra funkcionalno predočiti te u kojoj mjeri je plauzibilnost njenih iskaznih potencijala u mogućnosti orijentirati mišljenje, potrebno je najprije provesti paradigmatsku analizu unutar projekta metaforologije. Iako se sadržajno međusobno razlikuju, apsolutne metafore dijele istu funkcionalno-orijentacijsku osnovu, tj. u mogućnosti su paradigmatski omogućiti govor o pojavama za čije opisivanje nije primjerena uporaba doslovna jezika te orijentirati mišljenje u pogledu boljeg razumijevanja divergentnih obilježja iskustva kao smislene cjeline ispunjene značenjem. Stoga Blumenberg jednim od ključnih doprinosa metafore razvoju zapadnoeuropskog mišljenja smatra utjecaj metafora na svekoliko oblikovanje filozofskog i znanstvenog jezika i terminologije. Blumenbergova hermeneutička ingenioznost očituje se već u ranom spisu iz 50-ih godina 20. stoljeća *Licht als Metapher der Wahrheit* u kojemu na primjeru metaforološke analize metafore svjetla iscrpno opisuje razvoj metafizike.

Sukladno gore navedenim teorijskim podudarnostima te međusobnim razmimoilaženjima iznova uočavamo krucijalnu razliku projekta metaforologije i teorije konceptualnih metafora: apsolutne metafore su (a time i funkcija jezika u cijelosti) antropološki uvjetovane i oslikavaju ambivalentan odnos svijeta naspram ljudskih predodžbi o tome što svijet jest, može i/ili treba

biti, a konceptualne metafore su (time ujedno i cjelokupna otjelovljena kognitivnost) konceptualno uvjetovane i govore o čovjekovoj neurološkoj predispoziciji za mišljenje. Neurološke predispozicije mišljenja, tj. konceptualna otjelovljenost se može znanstvenom primjenom metodološkog instrumentarija kognitivno detektirati kao *biološka činjenica*, a antropološki uvjetovana ambivalencija mislećeg bića povijesno razlučiti i filozofski sadržajno demonstrirati kao *conditio humana*. Filozofske implikacije glede razumijevanja čovjekova položaja u svijetu, temeljem oprečnosti ovih dviju teorija, su dalekosežne i nepomirljive. Teorija konceptualne metafore i Blumenbergov projekt metaforologije su dvije filozofski oprečne teorije metafora.

Ključna razlika između Blumenbergova metaforološko-metakinetičkog i Lakoff-Johnsonova konceptualno-kognitivnog pristupa proizlazi iz filozofskih implikacija u pogledu određenja naravi ljudskog bića. Različite teorije metafora rezultiraju oprečnim određenjima čovjekova prirodnog mjesta u svijetu.

Metafore su provizorni hramovi čovjekova nastanjivanja zbiljskog. Čovjek se kroz *metaforičko* nastoji nadmetati s realnošću. Iskušavanjem vlastitih spoznajnih mogućnosti ulazi u zavodljivu igru stvaralačkog proizvođenja sebe. Rezultati dotičnog *samoproizvođenja* su kultura, društvo, umjetnost, znanost, odnosno svi oni institucionalni okviri koji crpe snagu uvjeravanja iz metaforičkog. *Kompetitivni* proces metaforiziranja nalik je nadmetanju s mogućim: *čovjek kroz metaforu odmjerava snage s totalitetima zbilje*. Blumenbergova antropološka utemeljenost metaforičkog u čovjeku ne vidi ono što on jest, nego što može biti, postati. Ono što čovjek zna o sebi daleko je skromnije od onoga što čovjek želi o sebi i svijetu saznati. Iskazni potencijali metaforom vođena mišljenja projiciraju mogućnost samoostvarenja u mediju simboličkog predočavanja zbilje. Čovjek se nadmeće sa samim sobom i svijetom oko sebe; kroz metaforu zaoštrava konačni sukob i nerazrješivost ambivalentnih odlika postojanja. Koliko god u onome neurološkom, kognitivnom ili pak konceptualnom tražili i pronalazili uporišta za određeni vid razumijevanja, ipak nismo u mogućnosti do kraja utažiti žeđ za novim, stvaralačkim. Čovjekov odnos prema zbilji je uvijek *indirektan*. Čovjek se razumije iz perspektive onoga što nije ili još nije. Metodološka rafiniranost Lakoff-Johnsonove teorije nije kadra do kraja precizno opisati antropološke preduvjete metaforičnosti mišljenja.

Konceptualna teorija iscrpno opisuje kognitivno-otjelovljene i konceptualno strukturirane aspekte metafora, ali ne uspijeva nadići lingvističko-semantički okvir. Potpuno je razvidno, na temelju Lakoff-Johnsonova metodološkog postupka, zašto religijska svijest predočava Boga

posredstvom metafore *oca* ili *gospodina* ili pak iz kojih razloga društveno-politički patriotizam u domovini nastoji vidjeti *majku*; unatoč tome, konceptualnoj analizi nije do kraja razumljivo zašto uopće potrebujemo pojmove, predodžbe ili koncepte poput Boga ili domovine. Ukoliko se metafore u cijelosti mogu svesti na neuro-kognitivnu otjelovljenost tjelesnog, umnog i kulturnog bića, onda one kao takve uopće nisu u pravom smislu riječi metafore, nego različiti aspekti dosljedne (ali ipak *prekomjerne*) uporabe doslovna jezika. Konceptualna analiza opisuje mehanizme, ali ne i uzroke metaforičnosti mišljenja.

Razlozi korištenja metafora nisu konceptualne već antropološke naravi. Konceptualna osnova metaforičnosti mišljenja je, govoreći rječnikom Kantove transcendentalne analize uvjeta spoznavanja, prije svega *a posteriorna*, a antropološka potreba za metaforom kao sredstvom i oruđem razumijevanja nadasve *a priorna*. Metafore su sastavni dio rasuđivanja, a ne iskustvom stečeni koncepti mišljenja. Konceptualnom analizom dobivamo važne uvide u načine oblikovanja metaforičnog sadržaja, a metaforološkom analizom uvide u razloge njihova korištenja.

Svaka smislena teorija metafore suočava se s presudnim filozofskim izazovom: *zašto baš metafore, a ne doslovna značenja?!* Dotična dilema nas uvodi u misteriozne labirinte *pernate zagonetke* o tome prethodi li kokoš jajetu ili jaje kokoši. Aristotelovsko razlikovanje činidbe i mogućnosti zasigurno prednost daje kokoši spram jajeta. Wittgensteinova redukcija filozofskih problema na probleme jezika postojeću zagonetku stavlja u širi kontekst smislenosti iskaznog potencijala jezika. Platonistički intonirane idealističke filozofije u tome zapravo ne vide pravu filozofsku dilemu, nego pseudofilozofsku stranputicu mišljenja. Kreacionistički svjetonazor daje prednost kokoši, a evolucijska teorija jajetu. Lakoff-Johnsonova teorija konceptualnih metafora također prednost daje jajetu, a Blumenbergov projekt metaforologije nastoji zagonetku razriješiti pitanjem odakle uopće potreba za *nasađivanjem* kokoši, a ne bezbrižno kljucanje po vrtu.

Iako konceptualna teorija smatra da neurološkom analizom *strukture kore jajeta* može dovoljno kvalitetno opisati sve aspekte mišljenja i filozofske probleme svesti na metodološki instrumentarij provjere kakvoće mišljenja, Blumenbergov projekt metaforologije nam zorno predočava genezu *kokošjeg kljucanja po tlu* kao svjedočanstva potrebe za *lijeganjem jajeta*. Drukčije rečeno, metaforičnost mišljenja antropološki prethodi konceptualno-semantičkoj strukturi sadržaja metafora! Potreba rađa mehanizme i tehnike ovladavanja onime što je do potrebe dovelo. Stoga sadržaj metafore korelira s onim na što je metafora usmjerena. Potreba

za metaforom je apsolutna (čitaj: neizbježna) potreba za razrješavanjem ambivalentnih odlika egzistiranja. Apsolutnoj potrebi može parirati isključivo apsolutna metafora. Navedenu dilemu nije moguće u potpunosti neurološki opisati, nego prvenstveno filozofski obrazložiti i *wittgensteinovski* na nju *ukazati*.

Apsolutne metafore pak nisu *svemoguće*; metafora nam daje iskusiti neznanje kao konstitutivni element čovjekova spoznavanja. Apsolutne metafore nas uvode u proces razumijevanja pojava i obećavaju potpuno razumijevanje totaliteta zbilje. Primjena metafore ipak dolazi do određene spoznajne granice. Eklatantni primjer granice iskaznih potencijala metafore je jezik negativne teologije. Matematičko-geometrijska metafora kruga nam kroz mehanizme *učena neznanja* posreduje krug kao savršenu predodžbu Boga. Beskonačnim proširenjem radijusa kruga kružnica postaje beskonačnim i nesagledivim pravcem. Bog je istovremeno i krug i pravac, u njemu su pomirene i dokinute sve suprotnosti. Stoga nijedan jezični izričaj nije u potpunosti prikladan za govor o Bogu. Metafore postižu *više* od doslovnog jezika jer nam daju neposredno iskusiti dotičnu paradoksalnost, ali su i one suočene sa spoznajnim ograničenjima. Beskonačnost je u tom smislu *eksplozivni element* koji mišljenju omogućava da preko apsolutne metafore dođe do paradoksalnog uvida o granicama vlastitoga znanja kao sastavnog dijela spoznavanja. Metafora u tom slučaju može biti ili zamijenjena i osvježena novom metaforom, ili doslovno shvaćena, kakav je slučaj primjerice s tradicionalnim metafizičkim pojmovima.

Filozofska *intriga* glede ispravnog razumijevanja odnosa i utjecaja metafore na mišljenje dovodi nas do kompleksnog pitanja o naravi jezika općenito. Gotovo da je nemoguće sa suvremenog stajališta filozofije jezika ponuditi jednoznačan odgovor na pitanje što jezik čini jezikom. Postoji li doslovan jezik i razlikuje li se on od uporabe prenesenog značenja ili je pak jezik u cijelosti metaforičan? U prilog tezi da je jezik metaforičan govori i činjenica da metafore nisu jednostavna prenesena značenja za predmete i stvari, nego prvenstveno metaforički strukturirana značenja za *iskustva*, tj. čovjekovu iskustvenu interakciju sa zbiljom. Jezik nije usmjeren na *bit stvari po sebi*; nismo u mogućnosti pronaći neupitni sklad i kongruenciju između označitelja i označenog, koja bi nam dala za pravo da jezik smatramo vjernom slikom i odrazom predmeta, činjenica i činjeničnih stanja. Wittgenstein nam je zorno pokazao da jezik doduše posreduje određenu sliku stvarnosti, ali nam nije kadar pritom posredovati sliku o tome kako i na koji način *to izvodi*. Granice našeg jezika postaju granicama našeg svijeta. Jezik nam se prvenstveno otkriva kao jezična sposobnost i djelatnost. U tom smislu je upitno povlačiti stroge granice između doslovne i prenesene upotrebe jezika. Povijest filozofije jezika svjedoči

o brojnim nedoumicama u pogledu jednoznačnog određenja uloge i funkcije jezika: Gottlob Frege nam ukazuje na kompleksan odnos značenja i smisla, Michael Tomasello upozorava na intencionalnu strukturu jezika (prisutnu već kod primata) kao komunikacijsku djelatnost vođenu unaprijed prisutnim predodžbama namjere, cilja, usmjeravanja pažnje i sl., a Sapir-Whorfova teza o jezičnoj relativnosti ukazuje na međusobnu isprepletenost jezične strukture i doživljaja svijeta. Što je zapravo jezik i može li se on smatrati isključivo i primarno *doslovnim,* tj. utječe li morfosintaktička struktura jezika na načine kako doživljavamo i razumijevamo svijet, je li razumijevanje moguće isključivo u i kroz jezik, odnosno u kojoj je mjeri (ako uopće) mišljenje neovisno o jeziku, na koji način riječi poprimaju značenja i je li značenje riječi obilježje predmeta ili svojstvo jezika, na koji način se jezik odnosi prema jezično neartikuliranim glasovima uslijed osjetilnih podražaja, treba li jezičnu djelatnost smatrati *humboldtovskom energijom* ili pak gramatičko-transformacijskim fundusom mnoštva pravila svojstvenih izvornom govorniku određenog materinskog jezika? Ako je vjerovati Hobbesovoj i Millovoj tezi prema kojoj je *ime* proizvoljno odabrana riječ za neko obilježje stvari koje u našem duhu proizvodi misao, onda se s pravom postavlja pitanje zašto dotična *proizvoljnost* pri odabiru ne bi mogla biti metaforički strukturirana. Odnosno, ukoliko riječi nisu oznake predmeta već čovjekovih predodžbi istih, teza o metaforičkom podrijetlu jezika je u najmanju ruku opravdana. Jezik posjeduje denotativnu i konotativnu odliku, a u oba slučaja metaforički strukturirano značenje doprinosi općoj funkciji jezika. Značajan doprinos razumijevanju jezika kao figurativno-metaforičke djelatnosti dao je Nietzsche. Temeljno obilježje jezične djelatnosti nije objektivno opisivanje istine, nego proizvođenje istine. Smjestivši jezik u okvire antičkog poimanja retorike, Nietzsche u istini vidi antropocentričnu *pokretnu vojsku metafora*. Geneza nastanka riječi, pojmova i istina zapravo je metaforična jer se živčani podražaji preobražavaju u sliku, a slika preoblikuje u glas. U pozadini intelektualnog oblikovanja riječi krije se metaforom vođen proces preoblikovanja prvotnih doživljaja u pojmove. Pojam je svojevrsni *model doživljenog* koji se može primijeniti (smjelije govoreći: jezično *prenijeti,* tj. metaforizirati) na sva druga slična iskustva čovjekove interakcije s određenom prirodnom pojavom. Prirodna obilježja stvari niti su istinita, niti neistinita; istina *stvari po sebi* rezultat je čovjekove interakcije sa svijetom, a dotičnu interakciju ne treba smatrati objektivno doslovnom već retorički metaforičnom.

Neovisno o tome što metafora postiže i koja semantička obilježja doprinose značenjskoj osnovi prenesena značenja, prisutnost metafora u mišljenju je evidentna i neizbježna. Metafore su

sveprisutne u ljudskoj kulturi, znanosti, filozofiji i svakodnevici. *Diskretna* prisutnost metafora, jer govornici nisu uvijek izravno svjesni upotrebe metaforičkog sadržaja, sačinjava bogatstvo jezika i kulture. Povijesna analiza prisutnosti metaforičkog sadržaja u mišljenju nam pruža vrijedne uvide o načinima čovjekova razumijevanja svijeta i sebe. Uspoređujući Lakoff-Johnsonovu i Blumenbergovu teoriju uočavamo da kompleksna isprepletenost mišljenja i metafore nije u potpunosti razvidna temeljem kognitivne analize neuroloških procesa u tijelu i mozgu. Metafore, iako konceptualne, zahvaljuju svoju snagu uvjeravanja i iskaznih potencijala antropološkim preduvjetima *conditio humana*. One su kao takve istovremeno konceptualne, povijesne i antropologične.

Čovjek se kroz metaforu potvrđuje kao stvaralačko i inovativno misleće biće u želji da svijetu podari smisao, a sebi orijentaciju.

LITERATURA

- Abercrombie Stanley i Sherrill Whiton. 2016. *Interijeri, Arhitektura, Dizajn. Povijesni pregled.* Preveli Dulčić Ivana i Stipić Anita. Šesto izdanje. Zagreb: Mate d.o.o.
- Abrahamsen Adele i William Bechtel. 2013. *Hystory and core themes*. U: The Cambridge Handbook of Cognitive Science. Ur. Keith Frankish i William M. Ramsey. Cambridge University Press, str. 9.-28.
- Aristotel. 1992. *Metafizika*. Preveo T. Ladan. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Aristotel. 1983. *O pjesničkom umijeću*. Preveo Z. Dukat. Zagreb: August Cesarec.
- Aristotel. 1989. *Retorika*. Preveo M. Višić. Zagreb: Naprijed.
- Blumenberg, Hans. 2014a. *Arbeit am Mythos*. 4. izdanje. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2014b. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1987. *Das Lachen der Thrakerin*. 4. izdanje. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2017. *Die Legitimität der Neuzeit*, 8. izdanje. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2014c. *Die Lesbarkeit der Welt*. 9. izdanje. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2016. *Höhlenausgänge*. 5. izdanje. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2014d. *Licht als Metapher der Wahrheit*. U: Ästhetische und metaphorologische Schriften. 4. izdanje. Frankfurt/M: Suhrkamp, str. 139.-171.
- Blumenberg, Hans. 2013. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt/M: Suhrkamp
- Blumenberg, Hans. 2014e. *Schiffbruch mit Zuschauer*. 6. izdanje. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2010. *Theorie der Lebenswelt.* Herausgegeben von M. Sommer. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, Hans. 2007. *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2012. *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Reclam Verlag.
- Freud, Sigmund. 2001. *Bildende Kunst und Literatur*. Studienasugabe. 12. izdanje. Frankfurt/M: S. Fischer Verlag.
- Freud, Sigmund. 2018. *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt/M: Fischer Taschenbuch.

- Freud, Sigmund. 2015. *Die Traumdeutung*. 5. izdanje. Frankfurt/M: Fischer Taschenbuch.
- Gabriel, Gottfried. 2009. *Kategoriale Unterscheidung und »absolute Metapher«. Zur systematischen Bedeutung von Begriffsgeschichte und Metaphorologie*. U: Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie. Hrsg. Haverkamp A. und D. Mende. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, str. 65.-84.
- Hajdarević, Dino i Ante Periša. 2005. *Znanje i gledanje u konceptualnoj metafori*. U: Croatica et Slavica Iadertina, Zadar, str. 285.- 309.
- Heidenreich, Friedrich. 2005. *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Hnilica, Sonja. 2012. *Metaphern für die Stadt. Zur Bedeutung von Denkmodellen in der Architekturtheorie*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Humboldt, Wilhelm. 2010. *Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*. Berlin: Contumax GmbH & Co.
- Johson, Mark. 1990. *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. The University of Chicago Press.
- Johnson, Mark. 2008. *The Meaning of the Body*. The University of Chicago Press.
- Kant, Immanuel. 2014. *Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Nikol Verlag.
- Kuhn, Thomas S. 2013. *Struktura znanstvenih revolucija*. Prijevod i lektura Mirna Zelić. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Klein, Andreas. 2017. *Zwischen Grenzbegriff und absoluter Metapher. Hans Blumenbergs Absolutismus der Wirklichkeit.* Würzburg: Ergon Verlag.
- Konersmann, Ralf. 2016. *Vernunftarbeit. Metaphorologie als Quelle der historischen Semantik*. U: *Die Kunst des Überlebens*. Herausgegeben von F.J. Wetz und H. Timm. Frankfurt/M: Suhrkamp, str. 121.-141.
- Konersmann, Ralf. 2014. *Vorwort: Figuratives Wissen*. U: Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Studienausgabe. Hrsg. von Ralf Konersmann. Darmstadt: WBG, str. 7.-20.

- Lakoff, George i Mark Johnson. 2015. *Metafore koje život znače*. Prevela Anera Ryznar. Zagreb: Disput.
- Lakoff Georg i Mark Turner. 1989. *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*. The University of Chicago Press.
- Lakoff George i Mark Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books.
- Lakoff, George. 1993. *The contemporary theory of metaphor*. U: Metaphor and thought. Edited by Andrew Ortony. Cambridge University Press, str. 202.-251.
- Lakoff, George. 1990. *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal obout the Mind*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Mende, Dirk. 2013. *Metapher- zwischen Metaphysik und Ärcheologie*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Nöth, Winfried. 2004. *Metafora*. U: Republika, godište LX, broj 2, Zagreb, str. 61.-72.
- Nietzsche, Friedrich. 2005. *Gesammelte Werke*. Bindlach: Gondrom Verlag GmbH.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*. Preveo Damir Barbarić. Zagreb: Matica hrvatska.
- Periša, Ante. 2010. *Neizrecivo kod Jaspersa i Wittgensteina.* Zadar: Hegelovo društvo.
- Plessner, Helmuth. 2004. *Stupnjevi organskog i čovjek. Uvod u filozofsku antropologiju.* Preveo Božo Dujmović. Zagreb: Naklada Breza.
- Scheler, Max. 1987. *Položaj čovjeka u kozmosu.* Preveo Vladimir Filipović. Sarajevo: Veselin Masleša-Svjetlost.
- Sloterdijk, Peter. 2013. *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter. 2015. *Svoj život promijeniti moraš*. Preveo Kiril Miladinov. Zagreb: Sandorf i Mizantrop.
- Stamać, Ante. 1983. *Teorija metafore*. Drugo izdanje. Zagreb: Znaci.
- Stamać, Ante. 2004. *Sedam stavaka o metafori*. U: Republika, godište LX, broj 2, Zagreb, str. 57.-60.
- Stanojević, Mateusz-Milan. 2013. *Konceptualna metafora: temeljni pojmovi, teorijski pristup i metode*. Zagreb: Biblioteka Srednje Europe.
- Užarević, Josip. 2005. *O jeziku*. U: Croatica et Slavica Iadertina I (2005), Zadar, str. 31.-37.

- Užarević, Josip. 1995. *Tropi i jezik. Zapažanja o metafori, metonimiji i sinegdohi*. U: Tropi i figure, ur. Ž. Benčić/D. Fališevac, Zagreb, str. 105.-112.
- Visković, Nikola. 2009. *Kulturna zoologija. Što je životinja čovjeku i što je čovjek životinji*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Weber, Max. 2015. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft mbH & Co.
- Wetz, Franz Josef. 2014. *Hans Blumenberg zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Wittgenstein, Ludwig. 1998. *Filozofska istraživanja*. Preveo Igor Mikecin. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Wittgenstein, Ludwig. 2007. *O izvjesnosti*. Preveo Ante Periša. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Wittgenstein, Ludwig. 2004. *Tractatus Logico- Philosophicus: s uvodom Bertranda Russella.* Preveo Danko Grlić. Nakladnik: Moderna vremena.
- Zweig, Stefan. 1968. *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. G.B. Fischer.

SAŽETAK RADA

Ovim istraživačkim radom nastojali smo pobliže istražiti odnos metafore i mišljenja, utjecaj metafora na mišljenje, nastanak i razvoj znanstvenih teorija, filozofskih stavova i svakodnevnog govora. Istraživačku osnovu rada čine dvije različite teorije metafora: Lakoff-Johnsonova teorija konceptualne metafore razvijena u okvirima kognitivne znanosti i lingvistike te Blumenbergova apsolutna metafora razvijena u sklopu projekta metaforologije.

Kritičkom analizom i interpretacijom dotičnih teorija nastojali smo iznijeti osnovne teorijske dosege konceptualne teorije i projekta metaforologije, ukazati na povijesni razvoj teorija, metodološke pretpostavke i postupke klasificiranja metaforičkog sadržaja prisutnog u mišljenju te ukazati na međusobne sličnosti, teorijska podudaranja i razmimoilaženja.

Unutar istraživačkog ekskursa posvetili smo posebnu istraživačku pažnju nastanku i razvoju ključnih pojmova psihoanalize, odnosno utjecaju prenesenog značenja na formiranje psihoanalitičke terminologije. Nastojali smo pokazati da ključni pojmovi Freudova otkrića *nesvjesnog* nisu lišeni metaforičke osnove; naprotiv, terminologija *Tumačenja snova*, kao inovativnog znanstvenog promišljanja *psihičkog mehanizma*, uvelike se oslanja na metaforu kao pomoćno sredstvo pri oblikovanju znanstvene terminologije. Unutar istraživačkog ekskursa nastojali smo također ukazati i na neraskidivo prožimanje metafore i mišljenja na primjerima Sloterdijkova antropotehničkog poimanja askeze kao vježbe, Nietzscheova poimanja razvoja mišljenja kao metaforom uvjetovane retoričke djelatnosti te neraskidivo prožimanje metafore i mišljenja na primjerima autobiografske proze J.J. Rousseaua i S. Zweiga.

Nadalje, kritičkom interpretacijom konceptualne teorije metafore i projekta metaforologije nastojali smo pokazati na koji način filozofske implikacije pojedinih teorija utječu na razumijevanje čovjekova položaja i mjesta u svijetu.. Ovisno o metodološkim i teorijskim predispozicijama teorije metafore, mijenjat će se i antropološki pogled na čovjeka. Teorije metafora nisu filozofski neutralni stavovi. Senzo-motorička i kulturološka otjelovljenost konceptualne teorije rezultira oprečnim razumijevanjem čovjekove uloge u povijesnom, kulturološkom, biološkom i biofizikalnom okruženju od Blumenbergova projekta metaforologije. Na osnovu Blumenbergova projekta metaforologije nastojali smo ukazati na moguća ograničenja i nedostatke kognitivne teorije metafora. Neuro-lingvistički pristup fenomenu metafore nam zasigurno nudi kvalitetan i hvalevrijedan uvid u konceptualnu strukturu mišljenja, ali nas ostavlja bez jasnog odgovora na pitanje o razlozima zbog kojih smo

prinuđeni oslanjati se na metafore. Blumenbergov projekt metaforologije nam zorno demonstrira genezu međusobnog prožimanja metafore i mišljenja u povijesnom i suvremenom smislu. Metafore, osim što omogućavaju govor o doslovnoj upotrebi jezika neizrecivim totalitetima zbilje, ujedno i svjedoče o granicama ljudskog znanja kao konstitutivnom elementu spoznavanja. Blumenbergove apsolutne metafore korespondiraju čovjekovoj apsolutnoj potrebi za razumijevanjem cjeline života kao smislene interakcije čovjeka i svijeta. Apsolutne metafore su stoga paradigmatski temelji za razumijevanje divergentnih i fragmentarnih aspekata iskustva. Konceptualna teorija metafore nam pruža neizostavne uvide u kognitivnu dinamiku međusobnog prožimanja metafore i mišljenja, ali nije kadra postići filozofsku univerzalnost te nadići metodološku ograničenost kognitivne lingvistike. Stoga je ovaj istraživački rad nastojao pokazati zašto je znanstveno plauzibilna teorija metafore neosnovana i nemoguća bez filozofske antropologije, a time ujedno daje prednost Blumenbergovu projektu metaforologije naspram Lakoff-Johnsonovoj teoriji konceptualne metafore.

KLJUČNE RIJEČI: metafora; metaforičnost mišljenja; projekt metaforologije; apsolutne metafore; kognitivna znanost; neurolingvistika; konceptualne metafore.

SUMMARY

The aim of this research work is to investigate more closely the relationship between metaphor and thought, the influence of metaphors on thought, the emergence and development of scientific theories, philosophical attitudes and everyday speech. The research basis of the work consists of two different theories of metaphor: Lakoff-Johnson's conceptual metaphor theory developed within the framework of cognitive science and linguistics and Bloomberg's absolute metaphor developed within the project of metaphorology.

By critically analysing and interpreting the abovementioned theories, we have tried to present the basic theoretical achievements of conceptual theory and the project of metaphorology, to draw attention on the historical development of the theories, methodological assumptions and procedures for classifying metaphorical content present in thought and to point out the similarities, theoretical correspondences and differences between the two.

In the research excursus, we have paid special attention to the emergence and development of key concepts of psychoanalysis, i.e. the influence of the figurative meaning on the formation of psychoanalytic terminology. The goal was to show that the key concepts of Freud's discovery of the unconscious are not without any metaphorical basis; on the contrary, the terminology in The Interpretation of Dreams, an innovative scientific reflection on psychological mechanisms, relies heavily on metaphor as an aid in shaping scientific terminology. In this research excursus we have also tried to indicate the inseparable permeation of metaphor and thought on examples of Sloterdijk's anthropotechnical conception of ascesis as an exercise, Nietzsche's conception of the development of thinking as a rhetorical activity conditioned by the metaphor, as well as the inseparable permeation of metaphor and thought in the examples of J.J.Rousseau and S. Zweig's autobiographical prose.

Moreover, by critically interpreting the conceptual metaphor theory and the project of metaphorology, we have tried to point out how philosophical implications of certain theories affect man's position and place in the world. Depending on the methodological and theoretical predispositions, the anthropological view of man will also change. Metaphor theories are not philosophically neutral attitudes. Sensory-motor and cultural embodiment of conceptual theory results in the opposite understanding of man's role in historical, culturological and biophysical environment to the Bloomberg's project of metaphorology. Basing our ideas on Bloomberg's project of metaphorology, we have tried to point out the possible limitations and shortcomings

of the cognitive metaphor theory. The neuro-linguistic approach to the phenomenon of metaphor certainly offers us a worthwhile insight into the conceptual structure of thought, however, it does not give a clear answer to the question why we are forced to rely on metaphors. Bloomberg's project of metaphorology vividly demonstrates the genesis of interpemeation of metaphor and thought in historical and contemporary sense. Metaphors, besides enabling us to speak about the literal use of language in unspeakable totalities of reality, also witness the boundaries of human knowledge as a constitutive element of cognition. Bloomberg's absolute metaphors correspond to man's absolute need to understand the whole life a meaningful interaction of man and world. Absolute metaphors are therefore paradigmatic foundations for understanding of divergent and fragmented aspects of experience as a whole that is permeated with meaning. The conceptual metaphor theory provides us with indispensable insights into cognitive dynamics of the interpenetration of metaphor and thought, but is not able to achieve philosophical universality and overcome the methodological limitations of cognitive linguistics. This research work has, therefore, tried to prove why the scientifically plausible theory of metaphor is unfounded and impossible without the philosophical anthropology, and thus at the same time favours Bloomberg's project of metaphorology over Lakoff-Johnson's conceptual metaphor theory.

KEY WORDS: metaphor; metaphorical thinking; project of metaphorology; absolute metaphors; cognitive science; neurolinguistics; conceptual metaphor

KRATKI ŽIVOTOPIS AUTORA

Alen Tomić, rođen 20.8.1982. godine, završio je diplomski studij Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zadru 2007. godine i time stekao zvanje profesora Njemačkog jezika i književnosti te Filozofije. Trenutno je zaposlen kao nastavnik Filozofije, Etike, Logike i Njemačkog jezika u SŠ Ivana Meštrovića Drniš te Tehničkoj školi u Šibeniku. Po završetku sveučilišnog obrazovanja objavljivao je nekoliko radova u časopisu za intelektualna i duhovna pitanja *Nova prisutnost* te sudjelovao na znanstvenom skupu u organizaciji *Kršćanskog akademskog kruga Zagreb*.

U ljetnom semestru akademske godine 2016./2017. upisuje Poslijediplomski sveučilišni studij Humanističke znanosti, smjer Filozofija, na temu istraživanja odnosa metafore i mišljenja, utjecaja metafora na mišljenje, svakodnevni govor, znanstvene teorije i filozofska promišljanja. Pjesnik, putnik, trubadur, predavač; u potrazi za nečim čega se više ni sam ne sjeća. Ozbiljan, susretljiv i filantropski nastrojen.