

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Petra Podobnikar

**Metafora kot politična tehnologija:
med diskurzom, resnico in realnostjo**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2014

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Petra Podobnikar

Mentor: red. prof. dr. Jernej Pikalo

**Metafora kot politična tehnologija:
med diskurzom, resnico in realnostjo**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2014

Metafora kot politična tehnologija: med diskurzom, resnico in realnostjo

Avtorica v besedilu obravnava metaforo skozi tri metode – hermenevtiko, arheologijo in genealogijo. Skozi dosledno primerjalno analizo metod in teorij izpeljuje ključne premisleke metafore. V okviru izbranih metod avtorica obravnava teorijo metafore Paula Ricoeurja, Georga Lakoffa in Marka Johnsona. Obenem pa skozi arheološko in genealoško metodo Michela Foucaulta ter z njegovim konceptualnim aparatom oblasti in diskurza, metaforo utemeljuje izven lingvističnih opredelitev, kot specifično strategijo oblasti. Skozi soočenje kognitivnih in lingvistično-semantičnih teorij, avtorica pokaže na njihovo nezadostno oziroma ozko razumevanje metafore. Skozi (post)strukturalistični in (post)marksistični pristop do diskurza, avtorica utemeljuje metaforo kot element diskurza ter kot politično tehnologijo, kjer je metafora razumljena kot strategija oblasti, imanentna oblasti in resnici.

Ključne besede: metafora, metoda, diskurz, odnosi oblasti, strategija, resnica.

Metaphor as political technology: between discourse, truth and reality

The author examines metaphor through three methods – hermeneutics, archaeology and genealogy. Through complex comparative analyses of selected methods and theories the author performs fundamental reflections of these theories on metaphor. With the selected methods, the author problematizes Paul Ricoeur's theory of metaphor, Lakoff and Johnson's conceptual metaphor. Simultaneously, through the archaeological and genealogical method of Michel Foucault and his conceptual apparatus – power and discourse – she argues towards non-linguistic approach to metaphor, as a specific strategy of power. Contrasting the cognitive and linguistic-semantic theories, the author indicates on their insufficient comprehension of metaphor. The (post)structuralistic and (post)Marxian account to discourse demonstrates that metaphor is an intrinsic element of discourse as well as a political technology, where metaphor is understood as a strategy immanent to power relations and truth.

Key words: Metaphor, Method, Discourse, Power relations, Strategy, Truth.

KAZALO

1	UVOD.....	5
1.1	O METODI, STRUKTURI NALOGE IN RAZISKOVALNIH VPRAŠANJH.....	7
2	O METODI: HERMENEVTIKA, ARHEOLOGIJA IN GENEALOGIJA.....	10
2.1	FOUCAULTOV ODGOVOR NA HERMENEVTIKO IN KOGNITIVNO LINGVISTIKO	16
2.2	ARHEOLOGIJA IN GENEALOGIJA.....	20
3	SODOBNE TEORIJE METAFORE	30
3.1	JEZIK – REALNOST.....	31
4	METAFORA – MED MIŠLJENJEM, ZAZNAVO IN DISKURZOM.....	34
4.1	METAFORA - KOGNICIJA	35
4.1.1	<i>Konceptualna teorija metafore</i>	<i>38</i>
4.1.2	<i>Posledice konceptualne teorije metafore</i>	<i>42</i>
5	METAFORA – MEDRETORIKO IN POETIKO.....	43
6	METAFORA – MEDSEMANTIČNO IN SEMIOTIKO.....	50
6.1	METAFORA-INTERAKCIJA-KONTEKST.....	52
7	METAFORA – SEMANTIKA BESEDE.....	56
8	HERMENEVTIKA METAFORE.....	59
8.1	PRISPEVEK JAKOBSONOVE TEORIJE DVEH AFAZIČNIH MOTENJ.....	60
8.2	METAFORIČNA REFERENCA	62
8.3	NAZAJ K ARISTOTELU	64
8.4	POSLEDICE RICOEURJEVE »OBJEKTIVNE« METAFORE.....	66
9	POSTSTRUKTURALIZEM IN POSTMARKSIZEM: OVINEK K STRUKTURALIZMU	68
9.1	METAFORA – MED RAZLIKO, PRAKSO IN MATERIALNOSTJO	76
10	METAFORA - OBLAST IN RESNICA	81
11	RESNICA IN METAFORA – POLITIČNA TEHNOLOGIJA	88
	LITERATURA.....	93

1 UVOD

Morda bi se marsikateri bralec vprašal ali imel celo določene pomisleke, kaj pravzaprav želimo povedati z izbranim naslovom našega projekta *Metafora kot politična tehnologija, med diskurzom, resnico in realnostjo*. Kako lahko metaforo mislimo izven jezika, kot ga zaobjame lingvistično polje, kako je možno, da jo »oprimemo« drugače kot jezikovno »orodje«, s katerim opisujemo svet okoli nas ali pa kot komunikacijsko sredstvo, ki nam pomaga osmisлити, pojasnjevati ali pa ne nazadnje tudi oplemenititi jezik ali misel ali pa zamegliti, prikriti neko realno stanje. Vendar si upamo trditi, da je metafora zagotovo več kot le neka beseda ali stavek, s katero nekaj opišemo, in je tudi več kot način, kako mislimo in osmišljamo družbenopolitično življenje. Vzemimo za primer Descartesovo metaforo »zdrave pameti« (Rossi 2004). Kaj ni več kot besedna zveza ali trditev, ki opisuje njegovo razumevanje človeka, kot racionalnega bitja? Ali pa če vzamemo metaforo čolna (ladje), ki se v sedanosti pogosto pojavlja v kontekstu politične in ekonomske krize. Zagotovo lahko trdimo, da je Descartes z metaforo »zdrave pameti« mislil ali predvideval več kot le to, da je človek zdrave pameti; kot tudi to, da je metafora čolna več kot le jezikovno orodje oziroma retorična figura, ki zgolj opisuje neko družbeno in politično situacijo. Descartes je na podlagi »zdrave pameti« zasnoval znanstveno metodo, s katero je s predpostavko, da je človeku *cogito* notranji, prelomil z iracionalnimi elementi opredeljevanja fenomenov in tako obenem omogočil pogoje, možnosti za konstituiranje moderne znanosti in znanstvenega jezika. Želimo povedati, da se v Descartesovi metafori lepijo raznoliki diskurzi in zgodovinski konteksti. Čeprav se nam zdi, da je njegova metafora nekaj povsem vsakdanjega, ali če poenostavimo, niti pomislimo ne, da nam posreduje neko vednost in da ima le-ta na družbenopolitično stvarnost specifične učinke. Če se ponovno ustavimo pri metafori čolna in jo postavimo v kontekst družbene in politične krize, brez velikega napora lahko ugotovimo, da ni le retorična figura, ki zgolj opisuje neko družbeno in politično stanje, temveč vpliva na našo percepcijo, torej kako gledamo ter dojemamo dogodke in procese okoli nas. Metaforo čolna lahko interpretiramo različno, na primer kot slabo stanje v državi, ali pa, da smo vsi del krize in da moramo prispevati svoj delež, da bomo izšli iz nje, ali pa da plujemo v smer pogube itd. Kako jo bomo razumeli, je odvisno predvsem od konteksta, v katerem je bila izrečena, in od »avtoritete«, ki bi

nam razkrila resnični pomen metafore, to trditev bi na primer zagovarjali hermenevtiki. Kognitivni lingvisti argumentirajo podobno, vendar s ključno razliko, da se metafora konstituira na relaciji med diskurzom in mišljenjem, torej metafora ima učinek na realnost skozi človekovo percepcijo in mišljenje. Na tem mestu so že podani argumenti, v okviru katerih metafora ni le gola figura oziroma figurativni jezik, temveč kot *način mišljenja in osmišljanja stvarnosti*, potemtakem je njena »moč« skozi mišljenje ali produkcijo heterogenih pomenov spreminjati, razkrivati ali ne nazadnje tudi maskirati naša razumevanja in poglede na svet. Da smo lahko prišli do našega temeljnega zagovora *metafore kot politične tehnologije*, smo morali najprej pojasniti polje hermenevtike in kognitivne lingvistike ter teoretski aparat, ki se je vzpostavil v njunih okvirih. Kljub temu, da smo šele v zadnjem delu pričujočega besedila prispeli do naše temeljne teze, je bila naša podmena metafore kot politične tehnologije vedno prisotna. Foucaultova arheološka in genealoška metoda in njegovo razumevanje oblasti nam jo je omogočilo izpeljati in izpostaviti dimenzije razumevanj, ki jih v okviru našega raziskovalnega procesa nismo zasledili. V tem kontekstu v metafori, kot je na primer Descartesova »zdrava pamet« ali metafora čolna v kontekstu politične in ekonomske krize, ne iščemo več mnogoterih pomenov, ali načinov mišljenja, v okviru katerih se konstituira in na katere vpliva, temveč kot imanentni element diskurza, diskurza kot ga razume poststrukturalistična in postmarksistična misel, kjer se konstituira kot specifična politična tehnologija. Njeno mesto ni v mišljenju niti v besedi ali stavku, temveč v konstelaciji heterogenih sil – diskurzov, institucij in praks – kjer vznikne kot politična tehnologija, kot specifična strateška igra, ki producira materialne učinke.

Da bi dospeli do tega temeljnega cilja, smo izbrali tri metode, s katerimi smo se precej ukvarjali na samem začetku našega projekta. Nato pa smo oblikovali teoretski okvir in relevantne avtorje, za katere se nam je zdelo, da lahko naše argumente in teze kar najbolj dosledno izpeljemo. Michel Foucault je nedvomno ključni avtor, njegovi arheologiji in genealogiji namenjamo največ prostora prav v vsebinskem sklopu o metodi. Paul Ricoeur nam omogoča zelo poglobljen in kompleksen vpogled v hermenevtično teorijo metafore, George Lakoff in Mark Johnson pa v konceptualno teorijo metafore, ki jo umeščamo kot temeljno teorijo v kognitivni lingvistiki. Smer raziskovanja metafore oziroma kako naj jo sploh razumemo, kam naj jo umestimo, je

najprej načrtal premislek metod, zato v naslednjem poglavju nekaj besed o metodi in strukturi naloge.

1.1 O metodi, strukturi naloge in raziskovalnih vprašanjih

Metodološka opredelitev nekega problema je ključni moment, ko načrtamo smer, pot, pomanjkljivosti in distance ter kritična stališča, v okviru katerih bomo strukturirali raziskovanje, definirali in v končni fazi zaokrožili neko razumevanje koncepta, tematike ali ideje. Metaforo bomo premislili skozi vozlišče treh metod – hermenevtike, arheologije in genealogije, zgolj deloma pa bomo naslovili še (kognitivno) lingvistiko, kolikor sovpada s samo tematiko. Vsaka na svoj način določa njeno (metafore) ontološko in epistemološko »realnost« oziroma vlogo – pa naj bo to kot čista *figura*, kot jo determinira klasična lingvistika, ali je njeno mesto v *mišljenju*, kot jo proučuje kognitivna znanost. Hermenevtika in diskurzivna teorija, kot bomo videli, ontologijo metafore in njeno epistemološko »vrednost« (performativnost) nedvomno razširita. Zemljevid premisleka metafore bo od tradicionalne lingvistike in kognitivne lingvistike, kjer bomo metaforo pogledali skozi razmerje med semiotično in semantično teorijo, še pred tem se bomo ustavili pri Aristotelovem razumevanju metafore, ki bo izhodiščna točka in obenem točka vrnitve. S hermenevtično metodo se ustavljamo pri teoriji metafore Paula Ricoeurja, obenem pa se, sicer le okvirno, referiramo na Gadamerjevo hermenevtiko ter njena začetnika, Heideggra in Husserla. Hermenevtika in kognitivna lingvistika imata pomembne posledice za razumevanje metafore, namreč pokažeta, da metafore imajo funkcijo pri kreiranju družbenopolitične realnosti, ji dajejo pomen, jo osmišljajo, jo razkrivajo in reprezentirajo na način, ki je individuumu skrit ali nedosegljiv. Hermenevtika skozi podmeno o kreativni »naravi« jezika, metaforo definira kot semantično inovacijo, ki svetu, praksam in stvarem daje pomenljiv in osmiseljen izraz. Hermenevtične teorije se ustavljajo pri iskanju in razkrivanju globokih, latentnih pomenov. V končni instanci, za kar pri hermenevtiki gre, je iskanje »resničnega« (»objektivnega«) pomena, do katerega lahko pridemo z nadrobnim iskanjem pomena. V želji, da metaforo »definiramo« kot globoko, latentno in kompleksno misel, *metafora je notranji moment misli*, potem je metafora »učinek« mišljenja in ne jezika. Kognitivna lingvistika in konceptualna teorija metafore Lakoffa in Johnsona (1980/2003)

zagovarjata ravno to stališče; namreč, zmotno bi bilo trditi, da samo besede lahko spreminjajo realnost, le-ta se spreminja skozi našo percepcijo, torej, kako mislimo družbene in politične fenomene.

V zadnjem delu pričujočega *poglavja* bomo metaforo premislili skozi Foucaultovo arheologijo in genealogijo diskurza in oblasti. V devetem, desetem in enajstem (sklepnem) poglavju pa bomo na nekaterih mestih opredelili tudi pomembne implikacije marksističnega razumevanja diskurza Oswalda Ducrota in Mihaila M. Bahtina. Temu bomo rekli poststrukturalistična in postmarksitična ontologija, kjer bo teorija metafore zastavljena v »konstelaciji sil«, kot specifična politična tehnologija. Skozi arheološko in genealoško metodo metaforejo bomo najprej premislili Foucaultovo razumevanje izjave (ne kot lingvistične entitete) kot niza artikulacij in udejanjanj, torej kot specifične forme kulminiranja diskurzov. S tem že pokažemo, da je metafora element diskurza, ki postaja v imanenci oblasti in vednosti. Skozi de Saussurjevo in Jakobsonovo strukturalno teorijo jezika, kjer pomen nastaja v »igri razlik«, ter Ducrotovim in Bahtinovim razumevanjem jezika kot materialne prakse (jezik ni zgolj forma, temveč je, znak, imanentno ideološki), kot družbenega dogodka govorne interakcije, lahko metaforo »definiramo« kot tehnologijo oblasti, kot specifično strategijo oblasti, ki »determinira« neko družbenopolitično stvarnost.

V skladu z zapisanim smo že nakazali smer našega projekta, namreč v nalogi želimo razumevanje metafore oblikovati v okviru naslednjih trditev: da metafora ni (le) jezikovna figura, namenjena zgolj opisovanju sveta, temveč je način, kako mislimo in osmišljamo lastno življenje ter družbeno in politično stvarnost. Metafora posreduje vednost neke dobe, jo sokonstituira in jo transformira, torej ima »moč« prikrivati in maskirati določene aspekte in obenem razkrivati druge. Metafora je tehnika, je specifična politična tehnologija, je strategija oblasti. Metafora je element diskurza, ki hkrati razkriva ali maskira neko zgodovinsko in politično »resničnost«, je mreža artikulacij in udejanjanj neke epistemične realnosti in je hkrati njen učinek.

Z namenom, da bi še jasneje opredelili oziroma osmislili naše raziskovalno početje, vpeljujemo še ključne teze, katerim bomo poskušali slediti skozi celotno besedilo:

- metafora je pomemben mehanizem, ki strukturira našo vednost o svetu, osmišlja vsakdanje družbenopolitične procese in prakse;

- metafora ima kreativni potencial in moč organiziranja mišljenja, spreminjanja in redefiniranja družbenopolitične realnosti.

V skladu s tem metafora ni razumljena kot jezikovno orodje ali figura jezika, temveč kot semantična inovacija, ki ima moč produciranja raznolikih pomenov, ter kot način mišljenja, ki oblikuje naše razumevanje družbenopolitične stvarnosti. Obenem pa vključujemo še zadnjo tezo, ki je za nas temeljna in ki se odmika od semantično-kognitivnih razumevanj metafore. Da pa smo metaforo sploh lahko »definirali« kot notranji element diskurza, kot ga razume Foucault, smo morali najprej opredeliti lingvistične in kognitivne teorije metafore. V skladu s to ugotovitvijo smo oblikovali naslednjo tezo:

- metafora je kot notranji element diskurza, razumljena kot politična tehnologija, kot specifična strategija oblasti, ki kroži v diskurzivnem polju, kjer skozi strateške igre »pomenov« začasno determinira neko realnost, torej jo v »isti točki« vzpostavlja in ruši obenem.

»Vozlišče« izbranih metod in teorij ne cilja na oblikovanje neke homogene teorije metafore, niti ni namen podati nekega pregleda teorij metafore, ker naslovimo le malo njih, temveč pot, da oprimemo predmet tam, kjer se nam je za trenutek zazdelo, da ga ni še nihče ali vsaj ne na tak način. »Vozlišče« metod bo skozi raziskovanje in raznolika teoretska »preigravanja« nedvomno podal nek primerjalni uvid ali splošni pregled različnih teorij metafor. Pregled le-teh je nujen, da lahko predmet raziskovanja pogledamo še drugače, skozi druga očala, in ravno to je bil naš poskus. Mogoče nam je uspel, ali pa tudi ne, verjetno je tako metodološko kot tudi teoretsko pomanjkljiv, premalo osredotočen, lahko tudi napačen. To naj oceni bralec. Pa vendar, če ne kaj drugega, smo želeli vsaj naslednje: da metaforo ne razumemo kot (zgolj) lingvistični element, kot jezikovno ali semantično orodje, temveč kot strategijo oblasti, ki preči celotno družbenopolitično polje.

2 O METODI: HERMENEVTIKA¹, ARHEOLOGIJA IN GENEALOGIJA

Le takrat, ko je naša celotna kultura prvič »uvidela« lastno grožnjo z radikalnim dvomom in kritiko, je hermenevtika postala stvar univerzalnega pomena.

(Gadamer 1983, 100)

Beseda »hermenevtika« (antično pojmovanje hermenevtike) je krajši izraz za *hermenevtike techne*, torej so jo (in jo še danes) najprej razumeli kot tehnologijo ali kot postopek, ki nam omogoča dojeti smisel besedila in človekovih stvaritev (Thurnher 2006, 5). Hermenevtika se je najprej razvijala kot metoda, nato pa je vse bolj tendirala k razumevanju sveta. Začetno obdobje hermenevtike je bilo predvsem povezano z odkrivanjem smisla nekega dela, ki ga je vanj posadil avtor, kar Thurnher (2006, 6) opredeli kot posledice ontologije zahodnega mišljenja, kateremu je impliciten dualizem *subjekta-objekta*, v katerega je vgrajena predstava, da se lahko, tako Thurnher (prav tam), »sam s seboj razpolagajoči subjekt, če le sledi pravilnim metodam, spoznavajoče polasti tistega, kar naj bi bilo v objektu resnično določujoče, torej njegovega resničnega realitetnega jedra«. Ta opredelitev hermenevtike je bila sprva povezana s podmeno objektivnega spoznanja, kjer sta objekt in subjekt ločena, in prav v tej ločitvi je spoznanje lahko dokončno in pomen le eden in enoten.

Bit in Čas, delo Martina Heideggra, ki velja za prelomno delo v filozofiji, pomeni »dokončno« oblikovanje »modusa« hermenevtične metode, in tako predstavlja temeljno referenčno točko kasnejših pripadnikov »hermenevtične šole«. Obenem je poleg Heideggrove fenomenologije treba omeniti še fenomenološko šolo Edmunda Husserla², ki ga pogosto imenujejo kar oče fenomenologije. Središče njegove

¹Hermenevtika je bila kot metoda izvorno razvita v krščanski tradiciji, za določanje avtentičnosti različnih verzij svetih spisov. Pomenila je predvsem razlaganje božje besede, v smislu približevanja, tolmačenja in oznanjanja določene interpretacije božjega nauka. Hermenevtika v tem kontekstu ne implicira na vednost, temveč na »postopek iskanja pomena in s tem vedenje za osmišljanje bivanja« (Lukšič in Pikalo 2007, 47). Kot metodološki postopek odkrivanja pomena se oblikuje v novem veku.

²Husserl je v fenomenologiji videl metodo, preko katere je možno priti do pravega pomena, tako da vse globlje prodiramo v realnost. V tem kontekstu je bila fenomenologija v splošnem smislu prelom s kartezijskim dualizmom subjekta in objekta oziroma prelom s splošno podmeno realnosti kot nekaj »zunanjega«, ločena od posameznika (več v Laverty 2003).

fenomenologije je razumeti fenomen, kot se »prikazuje« v zavedanju/zavesti, njegov temeljni prispevek pa prelom z dualizmom telesa in uma. Za Husserla so um in objekti »vgrajeni« v izkustvu. Husserl je razumevanje objekta »definiral« kot intencionalnost, torej kot proces, skozi katerega se um usmeri k objektu spoznanja. Samozavedanje je bila začetna točka do vednosti (Lavery 2003). Foucault (v Dreyfus in Rabinow 1983, XX; Faubion 1999) slednje pojmuje transcendentalna fenomenologija, ki je utemeljena na predpostavki, da je človek popolnoma objekt in popolnoma subjekt, imanenten mu je »transcendentalni ego« (samozavedanje), ki daje pomen vsem objektom, vključno lastnemu telesu, lastni empirični osebnosti, kulturi in zgodovini, ki jo »konstituirajo« kot pogoj lastnega empiričnega sebstva. Človek postane subjekt in objekt vsega smisla, ali kot pravi Foucault (1970, 395–396), »je hkrati razmetan v prostoru in center vsega razmišljanja«. Ideja človeka, tako Kant (v Lukšič in Pikalo 2007) kot »edinstvenega bitja«, ki je tako del narave, družbe in jezika kot tudi tisti, ki organizira aktivnost in daje pomen vsem stvarim, vključujoč njega samega, lastnega telesa, odnosov in jezika, je začetna točka Heidegrove in Husserlove fenomenologije. Fenomenološki projekt se nenehno razvija v opis doživetega, ki je kljub vsemu empiričen, in v ontologijo nemišljenega, ki odpravi primat »Mislim« (Foucault 1970, 395–396).

Fenomenologija Heideggra se odmakne od Husserlove t. i. transcendentalne fenomenologije, in sicer gre pri Heideggru za premik od »transcendentnega ega« k »živečemu telesu«, kjer je Heidegger nedvomno radikalnejši. Heideggrov (Rabinow in Dreyfus 1983, xxi) človek je subjekt, ki ga oblikujejo kulturne prakse, tako zavest ni ločena od sveta, temveč formacija historičnega izkustva (Lavery 2003). Te prakse oblikujejo ozadja oziroma kontekst, ki pa nikoli v popolnosti ne more postati prezenten in ga ni mogoče dojeti s prepričanji, ki jih ima pomen-dajajoči subjekt (Lukšič in Pikalo 2007, 52; Rabinow in Dreyfus 1983 xxi). Vendar pa Heidegger s tem ne implicira, da prakse nimajo oziroma ne vsebujejo pomena, temveč vključujejo načine razumevanja stvari, ljudi in institucij. Heidegger svojo koncepcijo »odkrivanja pomena v praksah« v *Bit in čas* poimenuje hermenevtika: »hermenevtika, ne pomeni niti večšine razlage niti razlaganja samega, temveč poskus, da bi šele iz hermenevtičnega določili bistvo razlage (Heidegger 1995, 100). Razumevanje, ki je za Heideggra temeljna forma človekove eksistence (Lavery 2003), ni način, kako spoznavamo svet, temveč način, kako bivamo, je bivajoče samo.

V prvem delu *Bit in čas* Heidegger razvije »interpretacijo biti (*Dasain*) v svoji vsakdanjosti«, kjer pokaže, da je naše razumevanje v vsakdanjih praksah parcialno in izkrivljeno (Rabinow in Dreyfus 1983, xxii). Heidegger hermenevtiko razume na način manifestacije reči in izjav, kot interpretacijo površine pomena teksta ali praks (Dreyfus in Rabinow 1983, 124). Preobrat te opredelitve sledi v drugem delu *Bit in čas*, kjer pa interpretacijo opredeli kot »motivirano maskiranje resnice«; globoka resnica je skrita za vsakdanjimi praksami, ki je, kot rečeno, interpretacija vse do »spodaj« (t. i. globoka interpretacija) (v Dreyfus in Rabinow 1983, xxii). Kot pravi sam Heidegger (1995, 126–127), »v mišljenju je stalna le pot in miselne poti skrivajo v sebi to skrivnost, da se po njih lahko gibljemo naprej in nazaj in da nas šele pot nazaj lahko vodi naprej« (Heidegger 1995, 101). Pozni Heidegger z *globoko interpretacijo*, kot Foucault razume Heideggrovo »fenomenološko hermenevtiko«, jasno pokaže na razumevanje *hermenevtičnega* kot »nujnost« odmika od metafizičnega mišljenja, njeno središče pa »človekovo izkustvo« (Wilson & Hutchinson, 1991) oziroma vsakdanje prakse (Foucault v Dreyfus in Rabinow 1983). Kjer je Husserl »vsakdanje izkustvo« definiriral kot »pot« k razumevanju človeka in fenomenov, je Heidegger utemeljeval, da je naloga hermenevtike osredotočanje na *Dasain* (Wilson & Hutchinson, 1991; Laverty 2003), je »pot k bivajočem« (način bivanja). Za Heideggera (1995, 126–127) je naloga hermenevtike naslednja:

Veljalo je in še velja, da je na svetlo treba spraviti bit bivajočega; seveda ne več na način metafizike, temveč tako, da zasije bit sama. Bit sama – to pove prisostvovanje prisotnega, tj. razbor obeh iz njune ubranosti. Razbor je ta, ki človeka narekuje v njegovo bistvovanje. Človek potemtakem bistvuje kot človek, če odgovarja nagovoru tega razbora in ga oznanja v njegovem naznanilu. Potemtakem je govorica to, kar je v odnosu človekovega bistvovanja do razbora vladajoče in nasilno. Govorica določa hermenevtični odnos.

Paul Ricour na Heideggrovih predpostavkah zasnuje »hermenevtiko dvoma«, kjer je resnica, »zavedanje«, da ne obstaja temelj ali »navodilo«, to, kar Heidegger (Komel 2006) imenuje *hermenevtični odnos*, da gre za mišljenje časa, v katerem prihaja do neke *razlike*, ki je še nismo prehodili, prav v tem prehodu pa se morda še skriva pristno izkustvo, namreč izkustvo mišljenja kot poti. Ricoeurjeva (Dreyfus in

Rabinow 1983, 124) »hermenevtika dvoma« predpostavlja, da posamezniki nimajo neposrednega dostopa do pomena svojih lastnih diskurzov in praks, vendar pa nadaljuje Heideggrovo metodološko pozicijo, namreč, da obstaja esencialna kontinuiteta med vsakodnevno intelegibilnostjo in neko globljo intelegibilnostjo, katere vsakodnevni pogledi tendirajo k njihovem *zakrivanju*. Hermenevtika, tako Ricoeur (1974, 107), se ne podredi omejenim zmožnostim razumevanja določenega bralca, kakor tudi pomen teksta ne razume kot »lastništvo« subjekta, ki ga interpretira. Glede na to, da je za Heideggra globlja intelegibilnost vzrok izkrivljanja v vsakdanjem delovanju, lahko posameznik z zadostno nadrobno pozornostjo do teh izkrivljanj prispe do te motivirajoče resnice. Globok pomen je tako za Ricoeurja kot Heideggra (Dreyfus in Rabinow 1983, 124) tisti, ki motivira izkrivljanje, torej ga posameznik lahko *razkrije* (razume) le, če ga v to prisili neka avtoriteta, izkusi ga, kot da prihaja od zunaj ali kot povzame Ricoeur (1974, 107) v zagovoru Gadamerjeve formulacije *hermenevtičnega kroga*: »interpretacija je proces razkrivanja novih načinov bivanja – ali, če želite Wittgensteinovega Heideggra – novih oblik življenja, ki subjektu omogoča sposobnost lastnega spoznanja«. Za Ricoeurja je hermenevtika »dialektično kroženje« med razkrivanjem sveta in »samorazumevanja v njem«. Obenem je njegovo razumevanje hermenevtike različno; na eni strani jo najprej povezuje z artikulacijo drugega, pogosto skritega pomena (McGaughey 1988, 423), vendar kasneje ugotavlja, da se »pomen« razpira le v okviru specifičnega konteksta, na nivoju celotnega teksta (Ricoeur 1977; 1974; 1987). Dreyfus in Rabinow (1983, 124) menita, da se tako v Heideggrovi hermenevtiki fenomenologije, kot v Ricoeurjevi »hermenevtiki dvoma«, pojavljata dve ključni poziciji, ki pomen, resnico in vsakdanje prakse v njunih končnih opredelitvah vedno locira v *avtoriteto individuuma*. Resnica globoke interpretacije je v končnih konsekvencah vedno resnica individuuma, ki mu je prepoznana avtoriteta (njenege izrekanja), vendar – in kar Foucault (Dreyfus in Rabinow 1983, 124) v genealoških pisanjih najboljše kritizira – je predpostavka, da je »naše vsakdanje razumevanje stvari zgolj površinsko in izkrivljeno«.

Hermenevtika Hansa-Georga Gadamerja izhaja iz tradicije Heideggra (kot tudi Diltheya³ in Schleiermacherja⁴). Gadamer je teorijo o »hermenevtičnem krogu« navezal na Heidegrov ontološki preobrat hermenevtike (Dolinar 1996). Prevezel je njegovo pojmovanje o *Dasain* (tubit), o radikalni časovnosti in zgodovinskosti, o krožnem modusu razumevanja in resnice kot samorazkrivajoči biti (Dolinar 1996, Laverty 2003), zanj je pglavitna naloga hermenevtike razkrivanje resnice oziroma njeno nenehno »iskanje«. Za Gadamerja je treba omeniti dve ključni podmeni, ki po interpretaciji Dreyfusa in Rabinowa (1983, xxiii) pomenita pozitivno smer v hermenevtiki, po razumevanju Vattima (v Grondin 2006, 16) pa njegovo zavračanje postmodernizma oziroma t. i. nietschejanskega nihilizma. Za Gadamerja je tisto, kar skušamo razumeti, *Sache* – resnico samo, in da je »bit, ki jo lahko razumemo, govorica«. Jezik je definiral kot »univerzalen medij, v katerem se nahaja razumevanje« (1960/1998, 389), torej je ključno, da le skozi jezikovno razkrivanje lahko »ugledamo« *Sache*, stvar samo, to je resnico. Dolinar (1996, 52) ugotavlja, da je za Gadamerja razumevanje v celoti določeno zgodovinsko, skupaj s predmetom interpretacije je vanj vključen tudi interpret, ki je obenem determiniran s specifičnim kulturno-družbenim kontekstom (mnenja, predsodki, znanja, sodbe itd.): »teksti, dogodki, osebnosti iz preteklosti se zlijejo z nizom njihovih poznejši recepcij in učinkov v kompleksno predmetno območje razumevanja – v izročilo, ki ga Gadamer pojmuje in obravnava v obliki zgodovine delovanja in učinkovanja«. Interpretacija za Gadamerja ni subjektivistična oziroma »stvar« avtorjeve intence, temveč je resničnost specifičnega (historičnega) dogodka. Nasprotuje (zgolj) subjektivnemu razumevanju interpretacije ali interpretacijskem relativizmu, kjer resnica pravzaprav ni ontološko vprašanje. Interpretacija je vedno podrejena interpretiranemu delu in *Sache* – v ospredju je *Sache* in resnica (Gadamer v Grondin 2006, 16–19).

Gadamer (2001) se v (drugem) delu *Resnice in metode*⁵ podrobneje loti samega hermenevtičnega procesa. Slednji je zanj iskanje smisla, ker pa sta tako interpret kot

³Wilhelm Dilthey se je ukvarjal predvsem z razširitvijo Kantove *Kritike čistega uma* in *Kritike praktičnega uma*, kjer se slednji ukvarja s koncepcijo izkustva. Z Diltheyevo »filozofijo« zgodovine in koncepcijo hermenevtike so se kasneje ukvarjali oziroma se nanj referirali predvsem Heidegger, Gadamer in Ricoeur. Njegovo zgodnje delo o hermenevtiki se je osredotočalo na tekstualno in teološko interpretacijo, medtem ko je v poznejšem obdobju hermenevtiko »skoval« v relaciji med filozofijo in zgodovino (Dilthey 2008).

⁴Večina filozofskih del Friedricha Daniela Ernsta Schleiermacherja se nanaša prav na teorije interpretacije (hermenevtiko). Hermenevtiko razume izključno kot umetnost razumevanja verbalne komunikacije, torej jo razmeji oziroma loči od razlaganja, prevajanja ali apliciranja.

⁵*Resnica in metoda* namreč zastavlja vprašanje o posebnostih spoznavanja duhovnih znanosti, ki ga je

tudi predmeti (interpretacije) »vgrajeni« v zgodovino, je hermenevtičen proces neskončen. Za Gadamerja (Grondin 2006; Dolinar 1996) je vsako razumevanje, vsako razmerje z bitjo odvisno od govorice, enako kot je odvisno tudi od časa in zgodovinskega konteksta:

Razumevanje je vedno nekaj več kot zgolj rekonstrukcija pomena nekoga drugega. Vprašanje odpira možnosti pomena in tako, kar je pomenljivo (smiselno), prehaja v posameznikovo mišljenje o predmetu. Razumeti v dialogu ni zgolj stvar izpostavljati sebe in uspešno uveljaviti lastno stališče, temveč biti transformiran v komunikacijo, v kateri nismo več to, kar smo bili (Gadamer 1960/1998, 375).

Gadamer razume interpretacijo kot fuzijo horizontov, kjer horizont implicira na to, da posameznik vidi preko tistega, kar je »očitno« oziroma »takojšnje«. Obenem je hermenevtični proces razumel kot dialoški oziroma dialektični proces, kjer dialoškost razumevanja teksta (Dolinar 1996; Ricoeur 1974) neizogibno sega čez meje tozadevnega teksta. V tem kontekstu razumevanje, temelječe na hermenevtiki, ni nikoli rekonstrukcija, temveč je vedno proces produkcije. Gadamer dokončno prelomi z razumevanjem hermenevtike kot le metode o razumevanju in razlaganju, temveč je (hermenevtika) (Dovič 2002) vprašanje celotnega človekovega izkustva. Bahtin, ki je Gadamerjev sodobnik, hermenevtiko zastavi na principu dialoškosti. Verjetno sta oba hkrati ali eden za drugim prispevala k temu, da sta prvi s »hermenevtičnim krogom«, drugi z »dialoško hermenevtiko« – v okviru katere je dialog razumljen kot najmanjša enota konkretnega jezika, razume ga kot komunikativno-družbeno interakcijo (Dolinar 1996; Bahtin in Vološinov 2005), pomen pa kot učinek dialoške izmenjave – prispevala k prelomu z monološkim razumevanjem jezika. Resnica in pomen kot dialog ali krožni proces njunega odkrivanja implicira vsaj na to, da gre za vsakokratni napor njunega odkrivanja. V vsaki konkretni izjavi deluje centrifugalna in centripetalna sila (Bahtin 2002, 270–272)⁶. Jezik je hkrati anonimen in družben,

skušal rešiti že Dilthey. Gadamer nakaže problematičnost tipičnega samorazumevanja moderne znanosti, ki izhaja iz induktivne metodologije 18. stoletja, ki je obenem postala edini pravi znanstveni model. To pozicijo problematizira z ugotovitvijo, da mora tudi sodobna znanost priznati svoje meje (Dovič 2002).

⁶ Eden ključnih Bahtinovitih konceptov je dialog. Dialog sestavljajo trije elementi: govorec, poslušalec/naslovljenec ter relacije med njimi; posledično je jezik (pisani ali govornjeni) vedno proizvod interakcije. Bahtin monološkemu jeziku, ki implicira na unitarnega govornca in neposredno relacijo do jezika (govorec je avtor jezika), postavi nasproti heteroglosijo, ki je utemeljena na ideji o multiplosti jezikov, kot skupek vseh oblik družbenega govora in drugih retoričnih načinov, ki jih ljudje uporabljajo

oblikovan onkraj vsakega posameznika, in hkrati zapolnjen s konkretno vsebino govorečega subjekta.

2.1 Foucaultov odgovor na hermenevtiko in kognitivno lingvistiko

V pričujočem poglavju se na kratko ustavljamo pri Foucaultovi kritiki hermenevtike in kognitivne lingvistike, saj menimo, da le tako lahko bolje razumemo njegovo izjemno delo. V poglavju *Arheologija in genealogija* bomo podrobneje obravnavali obe Foucaultovi metodi – arheologijo in genealogijo. Obenem moramo opozoriti, da metode kognitivne lingvistike ne bomo posebej obravnavali, ker presega domet naše naloge in hkrati področja ne poznamo dovolj, da bi lahko podali relevanten opis metode, kaj šele kritike. Kljub temu se je delno dotaknemo v četrtem poglavju *Metafora med mišljenjem, zaznavo in diskurzom*, kjer bomo podali neke splošne uvide, kakor smo jih uspeli razumeti in interpretirati v okviru kognitivnih teorij metafore. Naša izhodiščna točka za nadaljnji premislek metafore je Foucaultovo problematiziranje hermenevtike (in tudi kognitivne lingvistike). Z arheologijo in genealogijo tudi zaokrožimo pričujoče metodološko poglavje in ga hkrati ponovno vpneemo v različne teoretske premisleke metafore.

Foucaultovo ključno oporekanje hermenevtični metodi in »hermenevtiki dvoma«, tu ima v mislih Ricoeurjevo hermenevtiko, je v podmeni globljega pomena, ki je v končni fazi vedno v avtoriteti posameznika, da ga odkrije. Foucault želi pokazati, da globlji pomen, ki ga avtoriteta usmerja, hkrati skriva nek drug bolj pomemben pomen, ki akterju ni neposredno dostopen. Akter lahko vidi, kaj njegovo vsakdanje vedenje pomeni; lahko ga je videti do globljih pomenov, ki jih maskira njegovo vsakdanje obnašanje (tu se Foucault strinja z Ricoeurjem); »ampak, kaj ne on, ne avtoriteta, ki usmerja hermenevtično eksegezo, ne vidita, je, kaj eksegezična situacija dela obema in zakaj« (Dreyfus in Rabinow 1983, 124). Obenem je tu treba poudariti še nekaj, namreč Foucault in Ricoeur jezik oziroma diskurz pojmujeta različno. Sicer ga

v vsakdanjem življenju. Heteroglosija se ne nanaša na multipliciteto pomenov besed ali fraz (utemeljeno na ločitvi označevalca in označenca), temveč s heteroglosijo misli na različne načine govora in na retorične strategije, tako Bahtin: »Vsaka konkretna izjava govorečevega subjekta, služi kot točka, kjer delujeta tako centrifugalna kot centripetalna sila« (Bahtin 2002, 270–272).

Ricoeur razume kot strategijo, vendar ne v Foucaultovem smislu, temveč kot strateško »naravo« jezika v kreativnosti, to je v njegovem imanentnem polisemičnem »karakterju«. Kot bomo videli v nadaljevanju, je Foucaultova koncepcija diskurza precej drugačna. Za Ricoeurja (1973, 97) je »izjemna značilnost besed v naravnem jeziku njihova sposobnost pomeniti več kot le eno stvar«. Strateško »naravo« jezika vidi v njegovih treh »sestavni« elementih: stavek kot dejanski nosilec pomena in celotne kreativnosti jezika, polisemija kot potencialna kreativnost v besedi in metafora kot tretja oblika strategije diskurza, tistega poetičnega (Ricoeur 1973). O Ricoeurjevi koncepciji diskurza in teoriji metafore bomo več govorili v poglavju *Hermenevtika metafore*.

S trditvijo, *kaj eksegezična situacija dela in zakaj*, Foucault povzame temeljni argument, zakaj odklik od hermenevtične metode in obenem »pristanek« na interpretacijo. Zanj je interpretacija pragmatična, njen učinek je pragmatičen, torej ne terja korespondence ali do pomenov, ki so določenim akterjem skupni, ali v kateremkoli najsplošnejšem smislu niti ne razkriva intrinzičnega pomena praks (Foucault v Dreyfus in Rabinow 1983). V tem kontekstu je produkcija pomena del širših diskurzivnih praks, institucij in oblasti (Mottier v Pikalo in Carver 2008, 186), česar tako hermenevtika kot tudi kognitivna lingvistika ne vzameta v obzir. Hermenevtični princip »globalnega razumevanja«, ki implicira nastavek teksta v njegov specifični historični horizont pomena, predpostavlja nujnost »globokega«, kontekstualnega razumevanja diskurza. Diskurz je v hermenevtiki, pa naj bo Gadamerjeva ali Ricoeurjeva, vedno homogen (tekst kot celota), v okviru katerega se lahko »determinira« homogen pomen (pomen celote je lahko razumljen le v razmerju na posamezne dele in obratno) in ne nazadnje, kar je še hermenevtična podmena in kar se ji »očita«, je podmena o »neizrekljivem« in tako zavezanost avtoriteti, ki neizrekljivo in latentno lahko šele odkrije.

Če poskušamo misliti metaforo skozi Gadamerja in/ali Ricoeurja, imata oba sicer prav, ko pravita, da je njen pomen vedno vpet v kulturni in historični kontekst, a obenem je redukcija diskurza na enoto izjave ali teksta (Ricoeur) vedno neločljivo povezana z iskanjem tega »skritega« pomena, ki ga razkriva hermenevtično kroženje med besedami ali tekstom. Kognitivni lingvistiki umanjka podobno. Produkcijo pomena locira v miselne procese individua (refleksijo in podobo), oziroma metaforo zastavi na

relaciji semantike in kognicije. A obenem metaforo izolira od širšega družbenega in političnega konteksta. Metaforo zreducira na enoto izjave, kjer jo zanima predvsem, kako so v izjavah konstruirani pomeni v neki specifični komunikacijski interakciji (Mottier 2008), torej kako neka metafora strukturira mišljenje, percepcijo (pogled) individua. Hermenevtika in kot tudi kognitivna lingvistika zanemarita, kakšne učinke metafora producira, torej (Mottier 2008) predvsem in vključno z načini, na katere metafore utrjujejo, reproducirajo ali spodkopavajo oblast.

Poskusimo misliti metaforo s Foucaultovo zastavitvijo diskurza, prvič, kot ga opredeli v zgodnjem obdobju, ko napiše *Arheologijo vednosti* in *Besede in reči*, in drugič, v kasnejšem obdobju, v obdobju *Nadzorovanja in kaznovanja* in *Zgodovine seksualnosti*. V *Arheologiji vednosti* Foucault artikulira diskurz na način, da ga izvrže iz lingvističnega oziroma semantičnega polja:

Opisati celoto izjav, ne kot totaliteto, ki je zaprta in nasičena s pomenom, temveč kot pomanjkljivo in raztrgano figuro, opisati celoto izjav, ne s sklicevanjem na notranjost intence, mišljenja ali subjekta, temveč skladno z disperzijo zunanosti; opisati celoto izjav, ne da bi v njej našli moment ali sled izvora, temveč specifične forme nekega komuliranja, to nedvomno ne pomeni obelodaniti neke interpretacije, odkriti nekega temelja ali osvoboditi konstiturajočih dejanj, prav tako ne pomeni odločiti se glede neke racionalnosti ali kreniti po poti neke teleologije. Pomeni tisto, kar bi poljubno poimenovali pozitivnost. Analizirati diskurzivno formacijo torej pomeni na ravni izjav in forme pozitivnosti, ki je značilna zanje, obravnavati celoto verbalnih udejanjenj;... pomeni definirati tip pozitivnosti nekega diskurza. (Foucault 2001, 137)

Če parafraziramo zgornji citat, za Foucaulta niti ni pomembno, ali je metafora neka lingvistična entiteta – beseda, stavek, trditev – temveč, tako kot pove sam, *opisati celoto izjav*, pomeni opisati specifične forme kulminiranja diskurzov oziroma opisati vse artikulacije/udejanjanja v okviru te izjave. Ni bistveno, ali je metafora razumljena kot nek lingvističen element – figura, deviantni izraz, semantična inovacija –, temveč je pri Foucaultu metafora-izjava »pomenljiva« le, ko opišemo vse njene »elemente«

oziroma elemente diskurza, ki ga obenem sokonstituira in katerega učinek je; da dešifriramo pogoje možnosti, torej pogoje, ki so omogočili njeno existenco.

Kot pravi Foucault (2001), treba je »detektirati« pogoje možnosti, ki omogočajo nastanek neke izjave-metafore, ki je po eni strani enkratna, je dogodek, po drugi strani pa so vanjo vpotegnjene heterogene sile, torej referencial, funkcija subjekta (različne pozicije, ki jih zavzema), izjavno polje, v katerem izjave vstopajo v določena razmerja in ponovljiva materialnost, ki se mu izjave nujno podrejajo, to je red institucije in ne toliko prostorsko-časovna lokalizacija izjave (Foucault 2001, 112; Dolar 2010, 60). Potemtakem je metaforo nujno razumeti kot element diskurza, njen »pomen« pa na ravni učinka diskurza oziroma učinka, ki ga ima na neko družbeno in politično realnost. V *Zgodovini seksualnosti* Foucault (2010b, 100) utemelji eno najznačilnejših opredelitev diskurza: »v diskurzu sta oblast in vednost združeni«. Foucaultova ontologija, če se smemo tako izraziti, je *oblast*, da sta v diskurzu oblast in vednost notranja »elementa«, sta instrument in učinek oblasti, implicira, da je metafora skozi to koncepcijo tehnologija oblasti, je strategija, kot tudi vednost, ki nam razkriva učinke oblasti.

Čeprav se Foucault z metaforo dejansko ne ukvarja, bo kljub temu prav njegova metoda in izjemna teoretska lucidnost »razkrila« to, kar so ostale obravnavane teorije metafore izpustile ali pa zaradi področja raziskovanja to niti ni bil njihov namen. Foucaultova »ontologija« oblasti je tista temeljna podmena, v okviru katere metafora še ni bila obravnavana, vsaj ne z njegovim teoretskim aparatom. Naj jo še enkrat elaboriramo: da sta »v diskurzu oblast in vednost združena« in če je metafora konstitutiven element diskurza (da ni zgolj lingvistični element) in je njen pomen le v diskurzu, potem lahko rečemo naslednje: o metafori kot pojmu oziroma lingvističnem elementu »ni smiselno« govoriti, saj je metafora kot notranji element diskurza; znotraj nje se verižijo, če si izposodimo Laclauov (1985) termin, različni diskurzi. V tem kontekstu je metafora le še epistemološko vprašanje; torej, da nam »sporoča« neko vednost in kot notranji element diskurza ima na družbenopolitično realnost neposredni učinek. In če sta v diskurzu oblast in vednost imanentna, potem je metafora učinek oblasti. V teh okvirih bomo Foucaultovo arheološko in genealoško metodo najprej postavili v relacijo do hermenevtične ontologije, saj Foucault (v Dreyfus in Rabinow 1983, XVII) meni, da je nevarnost hermenevtičnega pristopa ravno način, kako oblast

uporablja iluzijo pomena za ohranjanje lastne eksistence. Hubert L. Dreyfus in Paul Rabinow nam z delom *Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* omogočita kompleksno analizo Foucaultove metode, ki je sam dejansko nikoli ni pojasnil na tako koherenten način. Genealogija Friedricha Nietzscheja, ki jo elaborira v *Volji do moči*, je Foucaultovo izhodišče kritike hermenevtike, tako v obliki komentarja⁷ v vsakdanjem življenju, kot tudi globoke eksegeze (Gadamerjeve in Ricoeurjeve »globoke« hermenevtike) tistega, kar vsakdanje prakse zakrivajo. Kjer hermenevtična metoda išče globoke pomene ali brezpomenskosti, genealogija išče *dechiffrement* (Dreyfus in Rabinow 1983, XVII) – to je razkrivanje »mikro praks«, ki so vpisane v naše telo oziroma prežemajo celotno družbenopolitično realnost.

2.2 Arheologija in genealogija

Foucaultova arheološka metoda v celoti postavi v oklepaj hermenevtiko, ki je utemeljena na podmeni, da so človekove prakse površinsko pomenljive, ali so globoko pomenljive ali pa so nepomembne (Dreyfus in Rabinow 1983, xxxiii). Vendar je tu ključno pristaviti, da arheološka preiskava ne predpostavi, da izjava nima pomena, in jo reducira na brezpomenske glasove, temveč za kar pri arheologiji gre, je opustitev tistega, kar Khun (v Foucault 2010) imenuje globoko in penetrirajoče v izjavi (Dreyfus in Rabinow 1983, 49). Fenomenološke predpostavke, transcendentalne ali eksistencialne utemeljitve resnice in pomena, utemeljene ali na transcendentalnem subjektu (Howarth 2000, Skinner 1969) ali v prostoru govora/izjavljanja, kjer ju tvorita skupne prakse oziroma kontekst, arheologija zapusti na mestu, ko *izjavo* razume kot *historično analizo*, ki se nahaja zunaj vsake interpretacije:

(...) glede izrečenih stvari se ne sprašuje po tistem, kar te skrivajo, po tistem, kar je bilo izrečenega v njih in njim navkljub neizrečenega, ki ga skrivajo po kopičenju misli, podob ali fantazm, ki jih naseljujejo; temveč nasprotno, sprašuje

⁷ Foucault vidi problem hermenevtike v napačni predpostavki in poudarku, da je pomen posamezniku dostopen (Rabinow 1983, 123)

se po načinu, na katerega eksistirajo, ... po tem, kaj zanje pomeni, da so se pojavile, ko in kjer so se – prav te in ne druge (Foucault 1969, 119).

Pogoji eksistence izjave oziroma način, na katerega eksistirajo (Foucault) pomeni premik k strukturalizmu, kjer primat strukture (forme), tj. oblasti (v Zgodovini seksualnosti), opredeli kot dolgoročno kontinuiteto (Dreyfus in Rabinow 1983, 11), kjer je pomen še vedno ujet v razmerja oblasti (Foucault 2010). V *Rojstvu klinike* (1973) Foucault pomen in vednost artikulira v »polju oblasti« (ang. power), kjer jasno pokaže, da se oblike vednosti in jezika podrejajo enakim »zakonom«. Predvidevamo lahko, da tu misli na oblastne strukture oziroma oblastna razmerja (ang. power relations), ki »determinirajo« teorije, diskurze, prakse in senzibilnosti neke dobe. V Arheologiji vednosti je njegov namen razkriti *pravila* oziroma *zakone*, ki vladajo določenim izjavam, torej način, na katerega eksistirajo kasneje v genealogiji ta pravila oziroma zakone eksistence, ki tvorijo neko diskurzivno formacijo, »opredeljuje« z oblastjo, ki je notranja vsakemu diskurzu.

V Arheologiji vednosti Foucault zelo neposredno pokaže, zakaj je opustitev (ali celo nevarnost) hermenevtike nujna in obenem, po našem mnenju že nakaže smer h genealogiji oblasti. Zato govori o izolaciji izjave, o izjavi kot dogodku, o goli izjavi (Dreyfus in Rabinow 1983, 45; Faubion 1954/1984, xxii), ki jo je treba opisati na ravni učinka, učinka, ki jo ima v stvarnosti: »polisemija – ki avtorizira hermenevtiko in odkritje nekega drugega pomena – zadeva stavek ali semantična polja, ki jih stavek spravi v delovanje« (Foucault 1969, 120). Besede lahko tvorijo več pomenov in več možnih konstrukcij, lahko se izmenjujejo, prepletajo ali nadomeščajo, vendar na ravni izjavljanja ostaja (polisemija) istovetna (prav tam). Ne-izrečeno, skrito ali subtilno, torej tisto, kar »zanima« hermenevtiko, ima za arheologijo »vrednost« zgolj toliko, kolikor se slednje pojavlja v izrečenem, toliko, kolikor jo je možno opisati na ravni učinka diskurza.

Kaj želi arheološka zastavitev izjave, ki je ne poganjajo nikakršni »notranji« pogoji, temveč izjava, kot skupek dejansko izrečenega, zapisanega in izjavljenega, in kako slednja ustreza neki diskurzivni formaciji (Dreyfus in Rabinow 1983, 45; Foucault 1969)? Arheologija je torej analiza med seboj povezanih mrež izjav kot sistemov heterogenih nizov, ki jim vladajo določena pravila formacije. Vendar pa arheologija,

kljub temu da sledi strukturalističnim predpostavkam – posamezni elementi (izjave) so produkti razmerja sil, torej kljub temu, da arheološka metoda vseskozi teži k analizi tistega, izrečenega ali zapisanega, na površini izjave, izjave ne tretira kot izolirano enoto, kot atom. Ker Foucault izjave ne atomizira, ampak jo šele konstituira na polju sil, izjava ni zgolj odvisna od lingvističnih elementov (besed), ki določajo njeno vsebino, temveč od konstelacije sil, kjer se pojavi (Dreyfus in Rabinow 1983, 54–55). Izjava je *dogodek*⁸ oziroma izjave dogodki – »pokazati moramo, zakaj ni bila drugačna, kakor je bila, v čem je izključevalna za vse druge, kako sredi drugih in v odnosu do drugih zaseda mesto, ki ga ne bi mogla zasesti nobena druga« (Dolar v Foucault 2001, 238). Foucault (2001, 130) pojasni, da izjava temelji na načelu »nikoli ni vse izrečeno«, izjave proučujemo na meji, ki jih ločuje od ne-izrečenega, v instanci, ki jim ob vključitvi vseh drugih instanc omogoča vznik. Foucault izjave ne izolira, atomizira, temveč jo zastavi na raven singularnosti dogodka in to je temeljni prelom, ki ga naredi tudi s strukturalizmom (2001, 32): »Izjava je vselej dogodek, ki ga niti jezik niti pomen ne moreta nikoli povsem izčrpati«.

Pomen je za Foucaulta vedno tam: »medtem ko je strukturalistov zahtevek najti univerzalne, ahistorične, abstraktne zakone, ki definirajo celotno polje možnih permutacij brezpomenskih elementov, pa je arheologova podmena, da je možno določiti lokalna, spreminjajoča pravila, ki v določenem obdobju, v določeni diskurzivni formaciji, definira tisto, kar je (pomenljiva) izjava. Pravila niso nič drugega, kot način, na katerega so izjave medsebojno povezane« (Dreyfus in Rabinow 1983, 55) ali kot pravi Foucault (2001), »regularnosti izjav so definirane s samo diskurzivno formacijo. Dejstvo, da pripada neki diskurzivni formaciji in zakonom, ki ji vladajo, so ena in ista stvar«. Ta zakon ali pravila, o katerih Foucault govori, niso neki metafizični ali ekstralingvistični elementi diskurza, temveč so »sile« oziroma »načela disperzije in porazdelitve«, ne pa načela formulacij, ne načelo stavkov, ne načelo propozicij, temveč načelo izjav« (Foucault 2001, 117). Izjava ni niti struktura (ki v razmerju relacij različnih elementov vzpostavlja nek model), temveč je

⁸ Foucault in Deleuze si delita podobno razumevanje dogodka; kot meni Faubion (1954/1984, xxii–xxiv), nas Deleuze podučí, kako misliti »čisti dogodek«, in razmerjem med čistim dogodkom in fantazmo dogodek ni niti razširitev v prostoru ne času, fantazma je dogodek »v igri«. Misliti čisti dogodek v prvi vrsti pomeni, dati mu njegovo metafiziko, vendar nikakor ne metafizika substance, ki bi lahko utemeljila vse njegove akcidence, kot tudi ne metafizika koherence, ki bi dogodke umestila v zapleten neksus vzrokov in posledic (Foucault 2008, 67; Deleuze 213, 23–32).

*delovanje eksistence*⁹, ki ustreza znakom in na temelju katerih se lahko odločimo, ali imajo »smisel« ali ne, katerim pravilom sledijo ali se primerjajo, znak česa so in kakšno dejanje je udejanjeno z njihovo formulacijo (govorno ali pisno) (Foucault 2001, 86–7, Dreyfus in Rabinow 1983, 56).

Pred skupom artikuliranih dejstev arheologija ne vprašuje, kaj bi jih lahko motiviralo (iskanje konteksta formulacije); niti ponovno ne raziskuje/razkriva, kaj je v njih izraženega, kar si zada hermenevtika (Foucault 2001, 162). »Artikulacija« je neke vrste *sui generis* razmerje, s katerim se arheologija mora ukvarjati. Arheologija poskuša determinirati, kako pravila formacije vladajo (izjavi), kar je že povezano z nediskurzivnimi sistemi: »poskuša definirati specifične forme artikulacije«, kjer obenem nakaže, da so diskurzivne in nediskurzivne prakse v soodvisnem razmerju (Foucault 2001, Dreyfus in Rabinow 1983, 67). Podobno kot Khun, Foucault (v Dreyfus in Rabinow 1983, 69) na tej ravni analize upošteva koncepte, njihove kontinuitete, majhne premestitve in radikalne prerazporeditve, brez imanentne racionalnosti, to je, brez verjetja o nekem splošnem racionalnem principu (Dreyfus in Rabinow 1983, 69–70). Torej, pravila formacij, ki ne delujejo le v mislih ali zavedanju posameznikov, temveč v samem diskurzu, operirajo v neki uniformni anonimnosti in delujejo na vse posameznike, ki govorijo v tem diskurzivnem polju (Foucault 2001).

Arheologija »razkriva« način, kako ena diskurzivna formacija nadomesti drugo, torej je njen namen razkriti razmerja, ki karakterizirajo temporalnost neke diskurzivne formacije (Foucault 2001, 167). Vendar pri tem nima hermenevtične namere ponovno odkriti v globino izrečenega, razkriti moment njegovega rojstva; ni obujenje originala, ali spomina resnice. Nasprotno, naloga arheologije je narediti razlike: jih konstituirati kot objekte, jih analizirati in definirati njihove koncepte (Foucault 2001, Dreyfus in Rabinow 1983). Razmerja med razlikami, ki jih arheološka metoda opisuje, niso ahistorični pogoji možnosti, ki vzpostavi prostor vseh možnih transformacij. Temveč, predpostavljamo, da so pravila, ki določajo zgolj pogoje eksistence, to so regularnosti

⁹Arheologija je podobna strukturalizmu v dveh pomembnih pogledih: z zavrnitvijo vseh rekurzivov notranjosti zavesti, subjektivnosti pomena (tako kot psihoanaliza, etnologija, lingvistika, Heideggrova eksistencialna fenomenologija, Wittgensteinov behaviorizem) in kar je še bolj ključno, arheologija se ne ozira oziroma ne predpostavi, da ima fenomen (izjava) smisel za sodelujoče – zavrne Heideggrova, Wittgensteina.

transformacij, ki se dejansko pojavijo (Dreyfus in Rabinow 1983, 74). Na kratko, arheologija opisuje disperzije diskontinuitet samih (Foucault 2001, 175).

Ontologija nemisljivega ¹⁰ se tako avtomatično izogne primarnosti »mislim« (mislečega subjekta) (Foucault 2010). Foucault z arheološko metodo želi narediti konec vsej fenomenologiji in tako izvor pomenljivih diskurzov pozicionira na polje, ki ga določajo pravila formacije; slednja niso dostopna individuumu, ki je z njimi determiniran, niti pravila niso forma in vsebina zavesti (Dreyfus in Rabinow 1983, 95), tj. pravila formacije so pogoji eksistence v danem diskurzu (oziroma diskurzivni formaciji) (Foucault 2001, 43). Arheologija se tako zaveže tišini, izolaciji, zaveže se nemim spomenikom ¹¹. Z dvojno odstranitvijo pomena in smisla, kot metoda raziskovanja nemih spomenikov, arheologija vendarle zadene ob neko mejo, zamejenost, ki je predvsem meja izražena v neki radikalni napovedi nove zgodovine, zgodovine sil, ki naredi dvojni zastavek: sestop od izvora in cogita.

S tem, ko se izogne iskanju pomenljivega izvora, na osnovi katerega bi človek lahko popolnoma razumel in si ponovno prisvojil lastno historično disperzivno pozitivnost od znotraj, se arheologija izogiba iskanju izvora, ki se, medtem ko producira zgodovino, nenehoma izmika historični preiskavi z vznikanjem v preteklost in prihodnost (Dreyfus in Rabinow 1983, 96). Foucault v *Arheologiji vednosti* zastavi naslednja napotila: dva paralelna zanikanja, ki sta primarni ontološki ključnosti dejanskega diskurza znanosti o človeku – tistega mišljenja, da je zgodovina način implikacije izvirne besede, ki je njen nedostopen/nerazumljiv vir, ampak ne more biti nikoli eksplicitno formuliran, in korelativni pogled mislecev, ki predpostavljajo, da obstaja nelingvistična realnost ali je kot nedvoumnost predlingvističnih praks (kot meni zgodnji Heidegger) ali tiha percepcija (kot meni Merleau-Ponty). Za arheologa ni nobenega globokega pomena, ne »prikritega« izvora v zgodovini ali v njeni zunanosti, torej hermenevtično namero najti temelje, ki so pred, za, ali nad zgodovino,

¹⁰Hermenevtiki in pragmatiki, kot so Heidegger, Wittgenstein in Searle trdijo, da morajo biti vse pomenljive aktivnosti zasnovane na nemišljenem oziroma nemisljivem, pri tem pa imajo vse človekove aktivnosti smisel le glede na kontekst praks, ki ne more biti niti reprezentiran niti objektiviran. Taka predpostavka »se nenehoma samo-odpravlja ... v ontologiji nemisljivega, ki avtomatično naredi obvod do primarnosti »Mislim« (Dreyfus in Rabinow 1983, 93).

medtem pa ostati v zgodovini, lahko zavrne kot eno izmed nedosegljivih humanističnih imperativov (Dreyfus in Rabinow 1983, 96).

V sedemdesetih letih sta Foucaultu v enem izmed najodmevnejših intervjujev Alessandro Fontana in Pasquale Pasquino (2008) zastavila eno ključnih vprašanj, ki ga je Foucault pronicljivo in neutrudljivo izpostavljaj skozi celotno *Arheologijo vednosti* (Foucault 2008, 115):

Morda pa obstaja še neki drugi koncept, ki je obenem težavnejši in tudi bolj središčen za vašo misel – koncept dogodka. V zvezi z dogodkom je bila namreč cela generacija ujeta v brezizhodnem položaju, ko se je sledeč delom etnologov (med njimi so bili nekateri prav veliki etnologi), vzpostavila dihotomija med strukturo (tem, kar je misljivo) in dogodkom, ki se ga je obravnavalo kot področje iracionalnega, nemisljivega, kot nekaj, kar ne vstopa in ne more vstopati v mehanizem in igro analize, vsaj ne v obliki, s kakršno imamo opraviti v strukturalizmu. (...) Dogodek je to, kar vselej uide našemu racionalnemu dojemanju, področje »absolutne« kontingentnosti; mi smo misleci, ki analiziramo strukture, zgodovina ni naša skrb, kaj bi sploh lahko povedali o njej itd.

Foucault je odgovoril naslednje: »Strinjam se lahko, da je strukturalizem izoblikoval najbolj sistematičen poskus, da bi se koncept dogodka odstranilo ne samo iz etnologije, temveč tudi iz celega niza drugih znanosti in v skrajnem primeru tudi iz zgodovine. V tem smislu ne vidim, kdo bi bil lahko večji anti-strukturalist kot sem sam« (Foucault 2008, 116). Foucault je dihotomijo strukture kot misljive in dogodka kot nemisljivega oziroma nekaj, kar se mišljenju izmika, postavil na glavo (Dolar v Foucault 2001, 237). V *Arheologiji vednosti* z vso pronicljivostjo in jasnostjo kaže, da so izjave, te temeljne enote diskurzivnih formacij in vednosti nasploh, da so torej izjave dogodki (Dolar v Foucault 2001, 237). Dogodek je zanj vse prezentno, vse, kar je na njegovi površini. Foucault obenem poudari (2008, 116), da ne gre za to, da bi prav vse izjave umestili na eno raven, na raven dogodka, temveč je nujno doumeti, da obstaja cel niz različnih tipov dogodkov, mreže dogodkov in potenciala proizvodnje učinkov. Za kar pri arheologiji in genealogiji kot metodi gre, ni sklicevanje na simbolna polja ali označevalne strukture (jezikovni model), temveč je analiza zgodovine nujno preiskati skozi model, tako Foucault (2008, 116) bitke in vojne:

»Zgodovina, ki nas nosi in določa, ima prej obliko vojne kot pa jezika: razmerja oblasti in ne razmerja pomena«.

Besede in reči in *Arheologija vednosti* sta bili zadnja »faza«, kjer se je Foucault ukvarjal, če si izposodimo Dolarjevo (v Foucault 2008; Dolar 2009) opredelitev, s politiko »znanstvene izjave«. Deleuze (1986, 29) je v Foucaultovi metodi prepoznal, da je s historično analizo izjave kot singularnega dogodka razkril, da so literarna forma, znanstvena trditev, vsakdanje fraze itd. v enaki meri izjave – »znanost in poezija sta v enaki meri vednost«. Čeprav se zdi, da se je v obeh primerih ukvarjal le z vednostjo, v *Arheologiji vednosti* z diskurzivno formacijo, ki jo tvorijo nizi izjav in odkrivanjem njihovih pogojev eksistence, v *Besedah in rečeh* z epistemičnimi prelomi, pa je bila oblast (tudi v t. i. arheološkem obdobju) še vedno latentno prisotna. Vendar z Nietzschejevo *Genealogijo morale* naredi ključni preboj – prehod od diskurzivnosti episteme do dispozitiva, do strategije oblasti, odnosov oblasti, ki omogočajo neko vednost in jo obenem podpirajo. Sedaj je na delu genealogija, ki dokončno zlomi resnico, tako Nietzsche, genealogija se postavi po robu absolutnemu oziroma idealnemu pomenu in iskanju izvora (Foucault 2008; Dolar 2009). Foucault v *Nietzsche, genealogija in zgodovina* (2008) pojasnjuje, da je intenca Nietzschejeve genealogije ravno nasprotje iskanja »izvora«, bistva stvari, njene najbolj čiste možnosti, vase zapognjene identitete, negibne forme; nekaj, kar je nasprotje vsemu zunanemu, naključnemu in zaporednemu. Genealog skrbno prisluhne zgodovini namesto, da bi svojo vero naklonil metafiziki in razgaljanju nekakšne prvotne identitete (prav tam 2008, 89). Genealogija ni zgodovina, ni historični pregled idej in vrednot (Dolar 2009, 67), temveč je genealogija – delati genealogijo vrednot, morale, asketizma in vednosti, ni (genealogija) iskanje njihovega »izvora«, v katerih bi vse pripetljaje zgodovine zanemarili kot nedostopne; je ravno nasprotno, genealogija je zadrževati se pri malenkostih in naključjih začetkov; je pozornost na vso zlo in čakati, da se bo slednje končno pokazalo brez mask, z obrazom drugega; otresti se sramu in jih iskati tam, kjer so – »z brskanjem po plitvinah«, na površini (Foucault 2008, 91). Nietzsche v *Genealogiji morale* (1988) zapiše eno ključnih podmen: »zgodovina resnice, je zgodovina napak in arbitrarnosti«; je vera, na osnovi katere naša znanost še vedno sloni, je še vedno metafizična vera in, nadaljuje, »nobena preteklost ni večja od vašega sedanjika in vse, kar je v tej zgodovini mogoče predstaviti z videzom veličine, vam bo moja podrobna vednost predstavila z majhnostmi, zlobo in nesrečo«

(Nietzsche 1988, 207–215), in zada udarec še resnici, kaj, če so še edina stvar, ki ostaja božanska, napake, zaslepljenost, in laži; če sam bog (resnica) razkrije, kot naša najdaljša laž (Nietzsche 1988, 207–215). Za Nietzscheja je zgodovina »nizkotna vednost« (Nietzsche v Foucault 2009, 102), zgodovina ni vprašanje izvora, temveč začetkov (Foucault 2008), zanima jo poreklo (Dolar 2009), začetek(i) pa je vedno nizek, »kot nepomemben, ironičen, zmožen razdreti domišljavost« (Foucault 2008, 90); za zgodovinarja je vera v objektivnost, natančnost in jasnost dejstev, izbris lastne volje, tako Foucault (2009, 103), objektivnost je za zgodovinarja zamenjava odnosov med hotenjem in vedenjem, ki vključuje nujno vero v previdnost, končni smisel in teleologijo. Genealogija, tako Foucault (2009, 109), parafrazira Nietzschejevo genealogijo morale, je na nek način vračanje k trem modalitetam zgodovine, kjer oboževanje spomenikov postane parodija, spoštovanje nekdanjih kontinuitet postane sistematično razgrajevanje, resnica, ki jo človek poseduje danes, se spremeni v destrukcijo subjekta spoznanja zaradi nepravčnosti, ki je lastna volji do vednosti. Temeljna intenca genealogije je uničiti primarnost izvora in nespremenljivost resnice (Dreyfus in Rabinow 1983, 109), in kar je bistveno razkrivanje temeljnih doktrin moderne družbe – razvoj in napredek ter idealnih signifikacij in izvornih resnic – točka, kjer genealogija razkriva *igro volje* in kjer v tej igri najde subjektivacijo, dominacijo in boj; in kjer »sliši« govor o pomenu, vrednotah, vrlinah in dobroti, *išče strategije* (dominacije) (Dreyfus in Rabinow 1983, 109).

Genealogija je zgodovina naključij, neskladij, razpršenosti, transformacij in heterogenosti, neločljivo zvezana v intenco destrukcije izvora in resnice, in prav resnica in diskurz – ki v metafizični podmeni nujno korespondirata: »resnica stvari se veže na resnico diskurza« (Foucault 2008) – mesto, kjer vznikne oblast. Genealogija nasprotuje himeram napredka in končnosti v zgodovini, ampak je v smislu »le ene uprizorjene drame v tem ne-mestu, neskončno ponovljenih iger dominacije (Foucault 2008). Vendar za genealoga ta drama ni igra pomenov, »niti vojna subjektov«, temveč je »pojavitvev strukturalnih polj bojev«, kjer dominacija ne implicira na »odnose« vladajoči – vladani, temveč na mesto, kjer se (oblast) pojavi, in prav zato je fiksirana, skozi zgodovino, v ritualih, in skozi/v natančnih procedurah, ki vsiljujejo pravila in obveznosti (Foucault, 2008; Dreyfus in Rabinow 1983; Dolar 2009).

Spletišče arheologije in genealogije¹² pri umestitvi teorije metafor omogoča najmanj dvoje ključnih premislekov. Arheologija nam omogoča misliti metaforo na ravni dogodka, kjer gre dejansko za »zlom« ali razkrivanje metafizičnih in fenomenoloških podmen, da je posamezniku resnica (in pomen) dostopna. Foucault pokaže, da je metaforo treba misliti na ravni diskurza, kot element diskurza, metafora je niz izjav, je mreža artikulacij in udejanjanj neke epistemične realnosti, posreduje neko vednost, slednja pa je vedno v »domeni« odnosov oblasti. Če jo obravnavamo kot lingvistični pojem, kot jezikovno orodje, kot figuro, ostajamo na polju njenega osmišljanja ali reprezentacij, torej iskanja tistega resničnega jedra (pomena) in smisla, ki implicira na ne-izrečeno, ne-misljivo. Za Foucaulta je sama hermenevtika strategija oblasti, obenem pa je zanj to, kar je neizrečenega, relevantno le v izrečenem. *Metafora-izjava-dogodek* v arheologiji in genealogiji še vedno vključuje referencial, subjekt, izjavno polje in materialnost, torej vključuje heterogene sile, ki omogočijo njeno existenco. In ravno zato gre, metaforo je nujno treba analizirati na ravni učinka na neko realnost in obratno je tudi sama produkt nekih družbenopolitičnih konstelacij. Genealogija omogoči diagnozo zgodovinske in politične »moči« metafore, a ne moč, ki ji jo pripisujeta hermenevtika (kreativna moč jezika) ali kognitivna znanost (moč mišljenja), le-to je še vedno del oblastnih odnosov, temveč omogoča jo analizirati kot strategijo oblasti, s katerimi lahko pojasnimo delovanje različnih (tipov) diskurzov.

¹² Pojem »interpretativna analitika« poveže Foucaultovo metodo arheologije, genealogije in interpretacije. Analitika se nanaša na Foucaultovo nadomestitev ontologije (temelji vednosti in spoznanja v cogitu ali bivanju in univerzalne teorije) s specifično zgodovino, ki jo zanimajo kulturne prakse, ki so nas naredile to, kar smo (Dreyfus in Rabinow 1983, 122). Koncept interpretacije se tu nanaša na tisto, kar je Nietzsche vzpostavil s konceptom genealogije in je bilo ponovno preiščeno z Heideggrovo hermenevtiko. Genealogija naznani temeljno spremembo mesta premisleka človeka, njegovega »jezika« ter družbenopolitičnega polja in praks, s katerimi je neločljivo povezan oziroma v katere je vpet: »nismo nič drugega kot lastna zgodovina, torej moramo neizbežno brati našo zgodovino v pojmi naših trenutnih praks (Dreyfus in Rabinow 1983 123). Tisti, ki uporablja interpretativno analitiko, se zaveda, da je on sam produkt tega, kar raziskuje; posledično ne more nikoli stopiti izven tega. Genealog vidi, da so kulturne prakse bolj temeljne od diskurzivnih formacij (ali katerekoli druge teorije) in da je pomen teh diskurzov mogoče razumeti le kot del nepretrgane zgodovine (...) ne gre več za iskanje globokih ali skritih pomenov. V nekem smislu, je edina pozicija, ki ne regresira v neutemeljeno tradicijo, niti ni moderna analiza »lebdečih označevalcev« ali želje (Dreyfus in Rabinow 1983, 123). Kritična in genealoška metoda sta izmenjujoči, se podpirata in dopolnjujeta med seboj. Kritični del analize se ukvarja s sistemi ovijajočega diskurza; z namenom določiti in razločiti principe zaporedij, izključevanj in redčenja v diskurzu. Lahko, če se poigramo z našimi besedami, rečemo, da so prakse vztrajne objektivnosti (dogged detachment). Genealoška stran analize, v nasprotni obliki, se ukvarja s serijami učinkovitih formacij diskurzov; z namenom zagrabit ga v njegovi afirmaciji oblasti, kjer ne mislim oblasti, ki je nasprotna negacijski oblasti, temveč oblast, ki konstituira polje objektov, v razmerju s katero lahko afirmiramo ali zavrnemo prave ali napačne propozicije. Naj poimenujemo ta polja objektov pozitivnosti in če se ponovno poigramo z besedami, naj predpostavimo, če je kritični način tisti, ki preiskuje kavzalnost, potem je genealoški volja, mirno pozitivistična (Foucault 1972, 234).

Mesto analize metafore je diskurz, kjer specifičen »jezik«/metafora »izraža« neko zgodovinsko in politično »resničnost« v sedanjosti.

Resnica je točka, kjer nastopi metafora kot *strateška igra* diskurzov, kot veriženje diskurzov in kjer pokaže, tako kot je menil že Nietzsche, da je resnica imanentno metaforična. Vendar ne zaradi heterogenih pomenov, ki jih lahko tvorijo besede ali stavki, ali kognitivnih potencialov, ki ustvarjajo raznolike reprezentacije, temveč zaradi konstelacij sil, bojev in strategij, ki določajo mesto njenega vznika:

Resnica ni zunaj oblasti, ali njej sami primanjkuje oblasti ... Resnica je produkt tega sveta; je produkt multiplih omejitev ... Vsaka družba ima sebi lastne režime resnice, lastno politiko resnic ... Obstaja boj za resnico, ali vsaj okoli resnice, kolikor dolgo z resnico razumemo, ne kot resnične stvari, ki čakajo na razkritje, temveč kot celoto pravil, v okviru katerih razlikujemo resnico od neresnice, in kjer »resnici« pripišemo specifične učinke oblasti (Dreyfus in Rabinow 1983, 117).

Foucault je v intervjuju z Alessandrom Fontano in Pasqualejem Pasquinom (2008) na vprašanje razmerja oblasti z ozirom na diskurz – ki je imelo izjemne metodološke posledice – po našem mnenju pokazal na to, kar je njegova temeljna »ontologija«, oblast kot imanentna sila, kot strategija oziroma niz strateških iger, ki prežema, »determinira« celotno družbeno in politično telo.

Težko je vedeti, kje, na levici ali na desnici, bi bilo sedaj moč postaviti ta problem oblasti. Na desnici so ga zastavljali samo v okviru ustavnosti, suverenosti itn., v pravnem okviru; na marksistični ravni pa so ga postavljali samo v okviru državnih aparatov. Način, kako se oblast izvaja – konkretno in v podobnostih – s svojo specifičnostjo, svojimi tehnikami in taktikami, je bilo nekaj, česar se ni lotil še nihče (...) (Foucault 2010, 118).

Genealogija je »ontologija« oblasti, kjer pokaže na imanenco razmerij oblasti, vednosti in telesa. Foucaultova intenca je napisati zgodovino pojavitve, artikulacije, in širitev teh političnih tehnologij oblasti telesa, kjer je vse potencialno (Dreyfus in Rabinow 1983, 114) »vmešano« v mreže oblasti oziroma kot slednje artikulira v

Nietzsche, genealogija, zgodovina (2008) »naše verjetje, da vednost, eksistira ločeno od oblasti« ali pa kot jo analitično utemelji v *Nadzorovanju in kaznovanju*:

Prej moramo dopustiti, da sta oblast in vednost vpeti ena v drugo; da ni oblastnega razmerja, ne da bi se korelativnega vzpostavilo neko polje, in ne vednosti, ki ne bi hkrati zahtevala in vzpostavljala razmerij oblasti. Ta razmerja oblast-vednost ne smemo analizirati na podlagi nekega spoznavnega subjekta, ki naj bi bil svoboden ali ne bi bil v razmerju do sistema oblasti, temveč moramo, nasprotno, meniti, da so subjekt, ki spoznava, objekti, ki naj bi jih spoznavali, in spoznavne modalnosti, prav toliko učinki teh temeljnih aplikacij oblasti-vednosti in njihovih zgodovinskih sprememb. Skratka, vednost, ki oblasti koristi, ali ji nasprotuje, ne producira dejavnost spoznavnega subjekta, temveč oblast-vednost, procesi in boji, ki jo prečijo (potekajo skozi), in ki so njen konstitutivni del, slednje determinira oblike in mogoča območja vednosti (Foucault 2004, 35).

S podmeno, da sta oblast in vednost vpeti ena v drugo in da *stvarnost* postaja prav na tem polju, na polju bojev in dominacij, oziroma na polju strateških iger, vznikata specifičen diskurz, kot konstelacija heterogenih sil, ki določajo mesto subjekta in resnice. Na tem mestu se pojavlja metafora kot specifična politična tehnologija.

3 SODOBNE TEORIJE METAFORE

V okviru pričujočega poglavja bomo v metodološkem smislu metaforo premislili skozi hermenevtiko in kognitivno lingvistiko. Na tem mestu bi opozorili, da se znotraj teh metodoloških usmeritev pojavlja horizont teorij metafor, ki vsaka na svoj način določa mesto metafore oziroma pomen in funkcijo, ki jo metafori pripisujejo na različnih področjih, pa naj bo to znanost, politika, poezija, medicina, matematika ali fizika. Za definiranje teh teorij bomo uporabili izraz sodobne (ali moderne) teorije metafore, ta termin se pojavlja na primer pri Ortonyju (1993), Gibbso (2008) in Kantetu (1998), s čimer so želeli izpostaviti, da gre za razkol s klasično teorijo metafore, utemeljene na podmenah klasične filozofije jezika. S klasično teorijo metafore se bomo ukvarjali v poglavju *Metafora med retoriko in poetiko*, kjer

podrobneje opredelimo Aristotelovo razumevanje metafore. V podpoglavju *Jezik – realnost* se sprva ustavljamo v kratkih opredelitvah oziroma klasifikacijah metafore, kakor jih opredeljuje diskurz pozitivizma, objektivizma in empirizma in posledično nastanku moderne znanosti ter zahodnega mišljenja. Kot bomo videli, so prav te t. i. globoko zakoreninjene determinacije, ki so nastale kot pogoji možnosti v različnih zgodovinskih trenutkih, temeljna podlaga za razumevanje metafore in metaforičnega v relaciji do jezika, pomena, resnic(-e) in družbenopolitične realnosti.

Nato bomo v poglavju *Metafora – med mišljenjem, zaznavo in diskurzom* obravnavali metaforo v okviru pristopa kognitivne lingvistike, kjer si bomo podrobneje pogledali delo Georgea Lakoffa in Marka Johnsona, *Metaphors we live by* in njuno »konceptualno teorijo metafore«. Prispevek konceptualne teorije metafore je predvsem večplastno razumevanje jezika in prepoznavo, da sta jezik in pomen produkt kognitivnih procesov ter zgodovinskega in kulturnega konteksta. Zagovorniki konceptualne teorije metafore ne predvidijo ali bolje, s čimer se ne ukvarjajo oziroma zanemarijo, je to, da je produkcija pomena rezultat (širših) diskurzivnih praks, ki so nekemu družbenemu in političnemu polju imanentne. V okviru poglavij *Metafora semantika besede* in *Hermenevtika metafore* se lotevamo premisleka metafore skozi hermenevtično metodo, kjer s specifično analizo metafore Paula Ricoeurja, ki jo razvije v delu *The Power of Metaphor*, pokažemo na to, kar »izpušča« kognitivna lingvistika. Skupaj z Ricoeurjevimi zastavitvami diskurza, metaforo popolnoma »razpremo« poststrukturalističnim teorijam diskurza, kjer metaforo premislimo zadnjič (v okviru devetega, desetega in sklepnega, enajstega poglavja) in pogledamo predvsem skozi metodološka-teoretska »očala« poststrukturalistične misli Michela Foucaulta z delnim referiranjem na Oswalda Ducrota in Mihaila Bahtina.

3.1 Jezik – realnost

Večina teorij metafor se je oblikovala v razmerju do klasične filozofije¹³ jezika, tu mislimo vse ključne tokove, ki so izoblikovali znanstven diskurz objektivizma,

¹³Antični filozofi so metafore (in tudi analogije) pojmovali kot orodja, ki so bila izposojena iz nekega drugega področja, njihova raba pa je bila »dekorativne« narave, narediti poetovo prozo bolj živo, kar je bolj veljalo za metaforo ali posredovati učinek, ali dati moč argumentu, kar je bilo definirano kot analogija. V najsplošnejšem razumevanju je metafora razumljena kot »kičasta« figura, ki preprosto polni retorično in poetično funkcijo. Razlikovanje med dobesednim in metaforičnim pomenom je ena

pozitivizma in empirizma ter znanstvenega jezika, kot nujnost jasnosti in nedvoumnosti izražanja ter opisovanja sveta (Ortony 1993; Gibbs 2008; Lakoff in Johnson 1980/2003; Miller 1984). Večina sodobnih teorij metafore zavrača klasično idejo, da sta beseda in (raz)um transparentna, kjer je predmet vednosti (raziskovanja) »očiščen« historičnega in družbenopolitičnega konteksta (postpozitivistične teorije) (Lakoff in Johnson, 1980/2003). Nadalje se je v okviru kritike klasične filozofije jezika oblikovala opozicija, katere intenca je bila pokazati na heterogenost jezika, če želimo, na njegov večplastni značaj. Pozicija, da obstaja objektivnost (objektivni svet) in temu inherenten, uniformen, intersubjektivni in ahistoričen jezik, kot »orodje«, ki omogoča objektivno deskripcijo realnosti, so teorije metafore skozi različna epistemološka in ontološka¹⁴ gledišča zavrnile. V splošnem lahko opredelimo, da se te teorije odmikajo od figurativne koncepcije metafore, temveč, tako Cazeaux (2000, 1), da je metaforično konstituiranje pomena ključno za način, kako razumemo konstrukcijo vednosti in sveta.

Božidar Kante v zborniku *Kaj je metafora* meni, da je domala vse teorije metafor možno kategorizirati glede na eno samo vprašanje: *kakšna je, če sploh kaj takega obstaja, narava dobesednega pomena in v kakšnem razmerju je dobesedni pomen do figurativnega (metaforičnega) pomena* (1998, 13). To vprašanje je temeljni problem, s katerim se ukvarja klasično jezikoslovje in s katerim prične svojo raziskavo večina sodobnih teoretikov metafore. Vprašanje metafore v razmerju do jezika, ali je nujna za jezikovno izražanje, ali je del miselnih procesov in ali prispeva k vednosti o svetu, so vprašanja, ki vzpostavijo različne klasifikacije teorij metafore. Kante (1998, 14) teorije metafore klasificira v tri splošne kategorije: literarni monizem, kjer obstaja zgolj dobesedni pomen; dualizem, ki priznava obstoj dobesednega pomena, vendar je

ključnih predpostavk klasičnih filozofov jezika, tako se je metafora gibala med imaginarnim ali nerazumljivega in nejasnega blebetanja, kot deviantni lingvistični izraz in kot taka kvazi jezik. (Ortony 1993; Gibbs 2008; Lakoff in Johnson 1980/2003; Miller 1984; McInerney 1961).

¹⁴ Tradiciji *objektivizma in pozitivizma* sta metaforo opredelili kot »motilo« in posledično kot taka ni imela dostopa do resnice (Lakoff in Johnson 1980/2003). Resnica in pomen so bili povezani zgolj z jezikom, ki je bil jase in povsem transparenten – dobesedni jezik. V okviru objektivistične metafizike in teorije vednosti svet sestavljajo predmeti, lastnosti in odnosi, ki so jim notranji, neodvisni od človekovega konceptualnega sistema in delovanja. Pomen je stvar/rezultat, kako naši koncepti določajo/opredeljujejo ali izbirajo vidike te razumu-neodvisne stvarnosti. Dobesedni koncepti so neposredne povezave med tem, kar mislimo, in tem, kar svet je, in ta vez (včasih imenovana »intencionalnost«) je osnova za možnost resnice, ki se jo razume kot korespondenca razmerja med propozicijami in stanja stvari v svetu. (Johnson 1987, 45).

slednji nujno izhodišče metaforičnega, in figurativni monizem, kjer je metaforičnost bistvena lastnost jezika, torej samemu jeziku notranja. Vsaka splošna klasifikacija vključuje posamezne notranje variacije, ki na specifične načine zagovarjajo ali zavračajo prisotnost metafore v jeziku, misli ali govoru¹⁵. Andrew Ortony v delu *Metaphor and Thought* poda klasifikacijo teorij metafore glede na ontološke in epistemološke predpostavke logičnega pozitivizma in realizma. Na njunih predpostavkah sta se izoblikovali dve ključni metodi razumevanja metafor, tako Ortony (1993, 1–2): konstruktivistična metoda, kjer ima metafora kreativno vlogo v jeziku in razumevanju sveta, tako ta pristop zavrača klasično delitev na dobesedni in metaforični jezik; nekonstruktivistični pristop, kjer je metafora nepomembna, deviantna uporaba »normalnega« jezika, raba metafore pa je zgolj kršitev lingvističnih pravil (Ortony 1993, 2). Tako Ortony kot Kante ugotavljata, da večina sodobnih teorij metafore variira, pri Ortonyju med konstruktivističnim in nekonstruktivističnim pristopom, kjer gre za raznolike podmene o dobesedni naravi jezika, kjer zagovorniki konstruktivističnega pristopa menijo, da je jezik po naravi metaforičen¹⁶. Eugene F. Miller v prispevku *Metaphor and Political knowledge* (1979), kjer predvsem želi pokazati, na kakšen način metafore »vstopajo« v vednost o političnem, klasificira politične metafore v skladu s predpostavkami empiricistične filozofske tradicije. Loči med *verifikacijsko metodo*, ki zagovarja predpostavke modernega empirizma, torej primarnost političnega izkustva pred metaforičnim govorom in mislijo, kjer gre pravzaprav za to, da ima metafora kognitivni pomen, leta pa mora biti preverljiv v politični realnosti. Politična dejstva, kar implicira, da so spoznavna v izkustvu, predhodijo metaforičnem mišljenju in govoru. Na drugi strani *konstitutivistični pristop* zagovarja, da politične realnosti ni mogoče misliti in razumeti brez neke oblike metaforične interpretacije. Miller (1979, 161) predlaga »manifestacijski pogled«¹⁷, kjer se referira na semantično teorijo metafore Paula Ricoeurja. Metodološka in teoretska izhodišča, ki jih izpostavljajo omenjeni teoretiki metafor, bodo naslovljena tekom naslednjih poglavij in podpoglavij. Skupno

¹⁵ Za nadaljnjo obravnavo tridelne klasifikacije teorij metafore, glej Kante (1988, 14–23).

¹⁶ V Kantetovo tridelno klasifikacijo sodijo zagovorniki figuralizma, s podtezo, da je celoten jezik metaforičen. Ta klasifikacija je deloma nerodna, saj sam termin implicira na metaforo kot retorično figuro ali kot orodje poetike, kar pa poudarja v določenem kontekstu pejorativni značaj metafore (Kante 1998).

¹⁷ Več o Millerjevem »manifestacijskem pogledu« metafore v *Metaphor and Political Knowledge*, 1979.

omenjenim klasifikacijam, ki jo napravijo Ortony, Kante in Miller, je sicer rigorozno razločevanje med klasičnimi teorijami, ki metafori ne dajejo pomembne vloge ali je celo oblika deviacije jezika in t. i. sodobnimi teorijami, ki metafori pripisujejo pomembno ali celo ključno vlogo v jeziku, mišljenju in vednosti. V tozadevnih teorijah je metafora razumljena kot pomemben element jezika, govora in mišljenja, ki sokonstituira in oblikuje vednost o družbenopolitični realnosti, daje pomen in osmišlja družbene in politične procese. Black (Lakoff in Johnson 1980/2003, Black 1954) vidi v metafori »moč reorganiziranja in transformiranja izvornega pomena«. Massenova (1995, 14–15) izpostavi, da imajo metafore funkcijo razkrivanja/izpostavljanja določenih pogledov kot pomembnih, s tem ko poudarijo določene specifike/detajle in prikrivajo druge. Ricoeur (1981) pa kot semantične oziroma diskurzivne inovacije, ki delujočemu besedilu (zgodba, delo) omogočajo pomensko celoto.

4 METAFORA – MED MIŠLJENJEM, ZAZNAVO IN DISKURZOM

Ne obstajajo »stvari« ločene od človekovih praks, ki so implicitne temu, kar pojmujemo kot stvari in da so naše diskurzivne prakse sredstva za produkcijo subjektov in objektov, ki sodelujejo v tem, kar splošno velja kot oblike vednosti.

Shapiro (1985/86, 193)

Lociranje metafore med mišljenjem, zaznavo in diskurzom zarisujeta dva splošna teoretska polja premisleka metafore – kognitivne teorije metafore in diskurzivne teorije metafore. V okviru diskurzivne teorije bomo podrobneje obravnavali Ricoeurjevo teorijo metaforične reference. V zadnjem (devetem) poglavju pa bomo metaforo premislili s Foucaultovim diskurzom in razumevanjem oblasti. Pri Ricoeurju je »referenca metaforične izjave« (1997, 6) tista, ki ima moč spreminjanja realnosti, hermenevtika pa kot proces odkrivanja pomena oziroma apropiacije sveta, pri Foucaultu je to oblast, metafora pa kot njena specifična strategija, ki realnost sokonstituira.

Sprva se bomo lotili nekaterih premislekov kognitivnih teoretikov metafore, namreč gre za poimenovanje, kjer ima metafora »moč« vplivanja na percepcijo oziroma razumevanja določenih družbenih in političnih pojavov. Metafora je proces mišljenja in ne »atribut« jezika, je način zaznavanja sveta, razumevanja/umevanja vsakdanjih dogodkov in praks (Lakoff in Johnson 1980/2003). V okviru kognitivnih teorij, metafora ni (le) lingvistična oblika ali besedna (retorična) figura, temveč je način mišljenja in razumevanja stvarnosti; v tem oziru miselni procesi ne le kreirajo svet, temveč je le-ta v svoji lastni strukturi ireduktibilno metaforičen – svet je skozi metafore interpretiran intelegibilno (Lakoff and Johnson 1980/2003). Ontološka funkcija metafore, kot jo razume kognitivna lingvistika, predpostavlja implicitno notranjo dinamiko jezika in logike, kjer ga, ko vključimo človekovo kognicijo oziroma potencial mišljenja/razumevanja, ni mogoče reducirati na »orodje«, na strukturo in kompozicijo znakov in/ali besed. Jezik postane imanentno dinamičen pojem, kjer mu kognitivni potencial človeka omogoča mnogotere »obraz«, percepcije in oblike razumevanj družbene in politične stvarnosti. Metaforičnost je tako neogibno notranji element vsake misli.

4.1 Metafora – kognicija

Kognitivna lingvistika metaforo »iztrga« iz zgolj lingvistične formulacije, tako na ravni njene definicije kot ali besede ali stavka, kot tudi na nivoju produkcije pomena. Jezik je *zrcalna slika* (ang. *mirror-image*), je predstava, je reprezentacija (Lakoff in Johnson 1980/2003). S to opredelitvijo jezika kognitivna lingvistika najde skupno vez med zaznavnim aspektom, torej v podobah oziroma reprezentacijah realnosti in semantičnimi teorijami (izjava, tekst). Na relaciji med zaznavo in tekstom (stavkom ali nekim besedilom) vznikne metafora oziroma metaforični pomen. Metafora je potemtakem stvar kognicije oziroma človekovih miselnih procesov. Mišljenje in kognitivni proces so v splošnem organizirani metaforično in se tako posledično reflektirajo v govoru (Walter in Helmig 2008, 125; Wagner 1997, 216). Kognitivni lingvisti so namreč mnenja, da je celotno človekovo mišljenje (kognicija) strukturirano metaforično. S to predpostavko kognitivna lingvistika presega klasične teorije jezika in klasične teorije metafore, kjer so le-te razumljene ali kot retorična orodja ali pa so namenjene okraševanju poetičnega besedila. Kognitivne teorije

analizirajo metafore kot sredstvo za doseg cilja, in sicer za boljše razumevanje kognitivnega procesa (Walter in Helmig 2008, 125). Ricoeur (1981, 200) meni, da inkorporacija *podobe* v semantično operacijo metafore, tj. ideja transpozicije, ki je vedno prisotna tema teorije tropov, pomeni legitimacijo mešanega pristopa lingvistike in psihoanalize. Vpeljava psihoanalize na polje lingvistike je pomenila analizo semantičnega polja in mentalnih operacij, ki nedvomno presegajo ali širijo tradicionalni domet oziroma predmet obravnave lingvistike.

V okviru kognitivnih teorij ima metafora kognitivno funkcijo, je kognitivni mehanizem, ki omogoča določene percepcije/poglede na družbeno-politično stvarnost. Njihovo razumevanje metafore je utemeljeno na kritiki sedaj že klasičnih filozofskih pristopov do razumevanj stvarnosti, kjer stvarnost eksistira *per se*, kot objektivna, zaprta entiteta, neodvisna od moči mišljenja in ne realnosti kot mrežo različnih diskurzov in praks (podob, sistemov, avtoritet, uporov itd.). Zavračajo temeljno klasično-filozofsko predpostavko, da je jezik statičen, da ga sestavljajo jasne in nespremenljive entitete (predpostavka o obstoju dobesednega jezika), da je jezik intersubjektivno kot tudi transsubjektivno uniformen (Pikalo 2008, 41–54). Spremenljivost jezika, imanentna odvisnost od družbenih, kulturnih, političnih »sil«, ki vključuje ideje, mišljenja, aspiracije, je kognitivna lingvistika utemeljevala metaforo kot kreativni element v jeziku. Schon (v Ortony 1993, 138) meni, da so metafore kot okvir, v okviru katerega delujemo in dajemo smisel/pomen življenju, kot tudi proces konstituiranja novih razumevanj stvarnosti.

Raymond W. Gibbs v predgovoru zbornika *Metaphor and Thought* omenja, da je prav interdisciplinarna narava raziskovanja metafore omogočila, da se je razumevanje metafore odmaknilo od tradicionalnih okvirov, ki so metaforo dojemali kot ali del jezika (tradicionalna lingvistika), ali misli (psihologija) ali kulture (antropologija) (2008, 3–16). Metafora »postaja« (izhaja) iz interakcije telesa, misli (možganov) in kulture, tako Gibbs (2008, 3–16), je kreativna, inovativna in kulturno »občutljiva« oziroma glede na kulturni kontekst specifična in nam omogoča transcendirati običajno (vsakdanje), medtem ko je obenem utemeljena (izvira) v telesnem izkustvu posameznika. Le redki teoretiki so pritrjevali vseprisotnost metafore, tudi v drugih poljih izkustva – na primer v umetnosti in glasbi. Konceptualna metafora Lakoffa in

Johnsona je sicer »prekratka«, da bi lahko pojasnila njeno »vseprisotnost«¹⁸, vendar pa je njuno delo *Metaphors we live by*, v katerem razvijeta konceptualno teorijo metafore, vendarle prepoznano kot prelomno delo, ki je odprlo polje za nove teoretske premisleke metafore. Leta 2009 je Lakoff v prispevku *The Neural Theory of Metaphor* zapisal naslednje: »že 30 let je tega, odkar sva Mark Johnson in jaz, leta 1979 napisala delo *Metaphors We Live By*. Vendar, kljub temu, kar sva odkrila takrat, enako kot takrat, ostaja veljavno še danes, pa napredek v znanosti o nevronih in nevronskih izračunih, so močno obogatili naše razumevanje, kako konceptualna metafora deluje« (Lakoff 2008, 1).

Sicer nevronska teorija jezika¹⁹ ne bo temelj naše obravnave, vendar pa ima pomembne posledice na razvoj kognitivne lingvistike in na razumevanje metafore. Po nevronski teoriji. V okviru nevronske teorije jezika, metafora nastaja v »mentalnih simulacijah«, podobah, ki jo aktivirajo možgani – način delovanja možganov omogoča naše koncepte in ideje. Za lažje razumevanje vzemimo za primer besedo država ali besedo politika. Po nevronski teoriji jezika se pomen obeh besed aktivira šele takrat, ko si ju lahko predstavljamo – v podobi ali zaznavi (Feldman v Gibbs 2008, 18). Torej, ne moremo si predstavljati države ali politike, ne da bi razumeli njun pomen, le-ta pa se sproži z možganskim valovanjem, kjer se poveže oziroma identificira en element z drugim, to kar Lakoff in Johnson (1980/2003; glej tudi Lakoff 2003) poimenujeta »konceptualna teorija metafore« oziroma oblikovanje in uporaba metaforičnih vzorcev kot mentalnih simulacij po Feldmanu (v Gibbs 1993, 20), kar on natančneje poimenuje »semantika kot simulacija«. Mi bomo ta kompleksna poimenovanja poenostavili in rekli, da se po nevronski teoriji jezika metafora vzpostavi skozi nevronske mreže, torej skozi procese, ki nastajajo v možganih²⁰.

¹⁸Termin vseprisotnost metafore uporabi Gibbs (2008), kjer implicira na interdisciplinarni pristop, ki poskuša misliti metaforo na različnih področjih izkustva.

¹⁹Namen Feldmanove (v Gibbs 2008, 18) *Nevronske teorije jezika* je pokazati, da je pomen mentalna simulacija, to je aktivacija nevronov, da lahko zaznavamo/dojemamo ali udejanjimo neko dejanje. Jerome A. Feldman se ukvarja s teorijo metafore na področju kognitivne znanosti. Jezik je funkcija naših možganov in ne neutelešena forma (2003, xii).

²⁰O nevronske teorije metafore pišejo Srinivasa Narayanan, Joe Grady in Christopher Johnson v Gibbs (1993).

Mark Johnson in George Lakoff sta metaforo definirala kot »kognitivno preslikavo« (Lakoff v Kante 1998, 267) s področja vira na področje cilja (Lakoff in Johnson 1980/2003). Mark Johnson kasneje, leta 1980, v delu *In the Body In the Mind* jasno pokaže na izkustveno naravo metafore. Metaforična mapiranja oziroma preslikave vsebujejo strukturo *podobe-načrt* in inference (sklepanja), ki nastajajo iz *podoba-načrt* strukture s področja vira (Johnson 1980). V naslednjem poglavju bomo podrobneje naslovili podmene, ki tvorijo *konceptualno teorijo metafore*.

4.1.1 Konceptualna teorija metafore

Če pripoznamo konceptualno metaforo, potem se moramo odreči literalizmu. Če se odrečemo literalizmu, moramo opustiti objektivistične teorije vednosti. Če zavrnemo objektivistično metafiziko in epistemologijo, moramo opustiti klasično teorijo resnice.

Mark Johnson, *Philosophy of the Flesh* (1999)

Johnson je konceptualno metaforo opredelil kot osrednji »element« v razumevanju filozofije in filozofskih konceptov, torej da je metafora v središču človekove konceptualizacije sveta in umevanja to, kar je objektivistična paradigma zahodne filozofije nenehno zavračala, in da so »najbolj fundamentalni abstraktni koncepti – kot so kavzalnost, volja, mišljenje, razum, vednost, um, pravičnost in pravice – ireduktibilno metaforični« (Gibbs 2008, 39–52). Če to predpostavko zavrnemo in da so abstraktni koncepti v končni analizi vedno le dobesedni, je (Johnson 2008, 30, Lakoff v Ortony 1993; Lakoff in Johnson 1980/2003) metafora kognitivno nepomembna, posledično jo tretiramo kot neko maligno polje, pripadajoče estetiki. Lakoff (1993, 293) postavi podobno podmeno, da so pojmi, kot so čas, stanje, sprememba, dejanje, cilj in sredstvo v središču naših pojmovnih sistemov, kar kaže na dejstvo, da so konceptualizirani metaforično. Metafora je za Lakoffa in Johnsona osrednjega pomena za abstraktno mišljenje. Kar izpostavita, Lakoff v prispevku *Sodobna teorija metafore* (2003) in Johnson v prispevku *Philosophy's depth to metaphor* (1981), je to, da je temeljni problem tradicionalne filozofije jezika njena zavezanost univerzalnim podmenam, ki se oblikujejo okoli tradicionalnega

razločevanja dobesedno-metaforično ali pa, kot je domneval Searle (glej v Kante 1998), da metaforični pomen ni nič več kot dobesedni pomen kakega drugega stavka, do katerega lahko pridemo z nekakšnim pragmatičnim načelom, slednja pa nam dovoljujejo, da rečemo eno stvar (z dobesednim pomenom) in mislimo nekaj drugega (z drugim, a še vedno dobesednim pomenom), ter njeno zavračanje empirične metode, ki pa je po njunem mnenju za sodobno teorijo metafore temeljna. Namreč z empirično analizo dokazujeta, da je velik del vsakdanjega konvencionalnega jezika metaforičen in da metaforični pomeni »nastajajo« s konceptualnimi metaforičnimi preslikavami, ki ultimativno izhajajo iz razmerij (korelacij) v fizičnem izkustvu, iz narave telesa, interakcije v fizičnem okolju in kulturnih praks (Lakoff in Johnson 1980/2003, 247). Metafora je potemtakem naravni fenomen, konceptualna metafora naravni del človekovega mišljenja, lingvistična metafora pa naravni del jezika.

Konceptualna teorija metafore, ki vzpostavi neločljivo povezanost med *fizičnim izkustvom – mišljenjem – jezikom* (semantiko) z empirično preiskavo metafore, zavrne podmene klasične filozofije jezika. Metafore so neposredno zasnovane v izkustvu, so globoko vkoreninjene v človekove mentalne oziroma mišljenjske vzorce (Lakoff in Johnson 1989/2003, 19; 1993). V tem kontekstu metafora ni nobena posebna beseda ali izraz, temveč *preslikava, to je ontološka preslikava preko pojmovnih področij, iz izvirnega izraza* (Lakoff in Johnson 1989/2003, 246; Lakoff 1993, 278). Vzemimo primer koncepta *politika je boj* ali *politika je sila*. Tu lepo vidimo, da gre za preslikavo iz enega polja oziroma pojmovnega področja na drugega. Na koncept politike apliciramo termin boja ali sile (kot preslikavo dveh pojmov na koncept politike), kjer si lahko predstavljamo oziroma izpeljemo več razumevanj politike, kot nasilje, kot tekmovanje, tehniko oblasti itd. Vsaka na svoj način opredeljuje oziroma determinira razumevanje politike, slednja pa je vedno inherentno povezana s specifičnim kulturnim in zgodovinskim kontekstom posameznika, ki jo poskuša misliti in razumeti. Posledično lahko sklepamo na naslednje, da metafora ni govorna figura (Lakoff 1993, 280), temveč način mišljenja, ki ga definira sistematična preslikava. Metafora je potemtakem *pojmovna* in ne jezikovna (Lakoff 1993, 320; Lakoff in Johnson 1980/2003). Če je metafora v domeni človekovega mišljenja, potem so metaforični izrazi (jezik) v neločljivi odvisnosti od konceptualnega sistema, torej percepcije, kulturnih praks itd. (Lakoff in Johnson 1980/2003, 56).

Drugi pomemben element konceptualne teorije metafore je njena struktura. Povedali smo že, da metafora ni beseda, torej vezana na jezik v čisto strukturalnem smislu, temveč je njeno mesto v mišljenju, tam, kjer kasneje nevrološka teorija jezika govori o nevroloških mrežah (povezovanje konceptov), tam metafora pravzaprav šele vznikne. V tem kontekstu gre po teoriji Lakoffa in Johnsona (1989/2003, 18–21; Lakoff 1993, 314, 320–1) pri metafori za preslikavo v smislu pojmov in preslikavo v podobi, posledično bi lahko trdili, da prej temelji na *ustreznjih*, kot pa na podobnosti. Bistveno je, da preslikave niso arbitrarne, temveč utemeljene v fizičnem/predmetnem izkustvu in vsakdanji vednosti. Torej gre za razmerje med izkušnjo²¹ in njeno konceptualizacijo (v mislih) in v pojmi (v jeziku), za način, kako jo konceptualiziramo, kjer ne gre za to, da obstaja dobeseden opis fenomena, za katerega uporabimo metaforičnega, da bi dosegli nek jezikovni učinek (klasična retorika), temveč (Lakoff in Johnson 1980/2003, 57–59) za konceptualizacijo manj jasnih pojmov in približevanje k jasnejšim opredelitvam²². Lakoff in Johnson (1980/2003, 19) predpostavita, da nobene metafore ni mogoče ne razumeti ne reprezentirati neodvisno od izkustvene baze, saj le tako lahko razumemo, na kakšen način delujejo v realnosti, so elementarne pri osmišljanju stvarnosti, kot tudi vplivajo na našo vednost in na naša delovanja v vsakdanjem življenju.

Metafore nam omogočajo obvladovati in organizirati realnost oziroma izkustvo, posamezni koncepti, s katerimi dojemamo, opredeljujemo stvarnost, niso definirani izolirano, temveč se vzpostavljajo v *razmerju do izkustva* (Lakoff in Johnson 1980/2003, 122–125). Koncepti, s katerimi »operiramo« v vsakdanjem življenju, niso zaprte in fiksne kategorije (objektivistična podmena je, da objekte lahko popolnoma

²¹Lakoff in Johnson (1980/2003, 59) utemeljitev metafore v izkustvu razumeta kot utemeljitev tako v fizičnem kot tudi kulturnem, čustvenem, psihičnem itd. Gre zgolj za to, da želita poudariti, da gre za konceptualizacijo manj znanega v bolj jasnih pojmi – to je konceptualizacija nefizičnega v pojmi fizičnega. Pri tem ločita med enostavnimi (orientacijske in ontološke metafore) in strukturiranimi metaforami. Prve so osnovane na fizičnih konceptih, strukturirane metafore pa so veliko bolj kompleksne. Strukturne metafore niso utemeljene le v fizičnem in kulturnem izkustvu, temveč vplivajo na naša izkustva in delovanja (prav tam). Kasneje to tridelno kategorizacijo metafor popravita, namreč da gre za umetno opredelitev, in sicer so vse metafore strukturne in ontološke in veliko jih je orientacijskih (Lakoff in Johnson 1980/2003, 264).

²²Metaforičnost se vzpostavlja v pojmi sistematičnega ujemanja v izkustvu, pri čemer je treba razlikovati med ujemanjem v izkustvu in podobnosti. Lakoff in Johnson (1980/2003, 112–114) se postavita v opozicijo razumevanja metafore na podlagi teorije podobnosti, namreč podobnost in ujemanje je treba nujno razlikovati, saj ujemanje nujno ne predpostavi podobnosti. Teorije podobnosti implicirajo, da je podobnost med objekti še vedno predpostavljajoča oziroma dana.

definiramo v imanentnih lastnostih), temveč »postajajo« v interakciji. V metafori obstaja *usmerjenost* – za kar smo že rekli, da je to razumeti en koncept v pojmih drugega –, da je metafora utemeljena na izkustvu, to je, da je ni mogoče izolirati oziroma razumeti neodvisno od izkustva, kulturnega ali kateregakoli drugega, ter da njen pomen določajo ustrezanja in interakcije, kar implicira, da se metafora definira v določenem kontekstu. Metafora »določa« celoten (konvencionalni) konceptualni aparat, obenem pa kreira »novega«. Lakoff in Johnson (1980/2003, 139) ločita med konvencionalnimi metaforami, ki oblikujejo vsakdanji konceptualni sistem, in kreativnimi metaforami, ki imajo *moč* oblikovanja novih pomenov, vplivanja na posameznikovo mišljenje in delovanja. Kar je ključno pri tej formulaciji, ki se skriva za konceptom »kreativna metafora«, sta moč metafore in njen učinek na realnost. Lakoff in Johnson (1980/2003, 145–157) moč metafore opredelita na ravni percepcije, torej na eni strani z nezavednimi strukturami, ki so prisotne v vsakdanjem življenju in se jih niti ne zavedamo, na drugi strani pa je moč metafore (kot nove metafore) razvidna takrat, »ko začnemo razumeti izkustvo v pojmih metafore, ko ta postane še globlja, in ne nazadnje, ko začnemo ravnati v skladu z njo« (1980/2003, 145). Da ima metafora moč izpostavljanja ali poudarjanja določenih aspektov, maskiranja drugih, da lahko sankcionira ali opravičuje določena dejanja in strukturira naše cilje, torej sokonstituira našo vednost in obenem nanjo vpliva, je rezultat kognicije (podmene, da strukturirajo naš konceptualni sistem in vsakdanje aktivnosti) in ne le jezika: »razumljivo je predpostavljati, da le besede ne morejo spremeniti realnosti« (Lakoff in Johnson 1980/2003, 146). Metafora s podmeno, da konstituira in strukturira naše mišljenje (konceptualni sistem, ki je vedno rezultat kulturnega konteksta in zgodovinske refleksije), določa polje resničnega in resnice: »izjavo razumemo kot resnično v dani situaciji, ko naše razumevanje izjave ustreza razumevanju dane situacije, dovolj blizu našim ciljem«²³ (prav tam). Dejstvo, da je naš konceptualni sistem inherentno metaforičen, dejstvo, da razumemo svet metaforično, mislimo in delujemo v metaforičnih pojmih, in dejstvo, da metafore sveta ne le opisujejo, temveč da hkrati lahko vplivajo na naše delovanje, da so pomenljive in resnične, so argumenti, ki kažejo na to, da sta pomen in resnica lahko utemeljena le na razumevanju (Lakoff

²³Lakoff in Johnson (1980/2003, 197) podata »eksperimentalistično« razumevanje resnice in stvarnosti, ki pomeni tako odmik od relativističnih kot tudi objektivističnih predpostavk. Prva implicira na inherentno subjektivno determinacijo, druga na absolutnost, obstoj resnice, neodvisen od družbene in politične stvarnosti.

in Johnson 1980/2003, 184). Zanju objektivnost, v okviru eksperimentalistične podmene, pomeni relativno razmerje do konceptualnega sistema in kulturnih vrednot (Lakoff in Johnson 1980/2003, 227). Jezik, resnica in stvarnost so vedno znova zvezani s specifičnim kontekstom (in razumevanjem) oziroma se konstituirajo in transformirajo v njegovem razmerju.

4.1.2 Posledice konceptualne teorije metafore

S konceptualno teorijo metafore, kjer mora metafora nujno biti empirično vprašanje (Lakoff in Johnson 1980/2003, 247), Lakoff in Johnson dokazujeta, da je konvencionalni metaforični sistem »živ« in enako je živ tudi sistem slovničnih in fonoloških pravil, namreč nenehno je v uporabi *pod ravno zavesti*. Konceptualna teorija pokaže na zmotnost sinhronega jezikoslovja, v okviru katerega je spadalo proučevanje pojmovnega sistema. Zato na primer Searle (Lakoff v Kante 2003) v okviru sinhronega razumevanja jezika lahko domneva, da je vsakdanji konvencionalni jezik dobeseden, ne pa metaforičen, ter tako zmotno trdi, da je metafora zunaj sinhronega jezikoslovja in da sodi na področje načel jezikovne rabe. Vendar pa si Searle (1993, 83) ne zna razložiti, »Zakaj uporabljamo izraze metaforično, namesto, da bi povedali dobesedno tisto, kar mislimo«, poleg svoje izhodiščne zavezanosti klasičnemu sinhronemu jezikoslovju in filozofiji pa s tem vprašanjem izpostavi dimenzijo, ki jo v okviru svoje teorije *govornih dejanj* (ang. speech-act theory) ne more pojasniti, vprašanje, ki je vstopna točka premisleka zagovornikov »konceptualne šole«. Metafore so notranje razumevanju in osmišljanju vsakdanje stvarnosti ter obenem vedno prisotne v abstraktnih konceptih (Lakoff in Turner 1989; Kovecses 1991; Reddy 1979/1993). Konceptualna teorija metafore je utemeljevala, da je naš celoten konceptualni sistem zgrajen metaforično, posledično tudi naše vsakdanje prakse/delovanja. Metafore imajo moč oblikovanja naše percepcije in potemtakem vplivajo na družbene in politične procese. Ob podmeni, da imajo metafore moč oblikovanja novih pomenov, vplivanja na posameznikovo mišljenje in delovanja, implicira na dvoje: prvič, pomeni primarnost kognicije pri razumevanju in kreaciji sveta, drugič, na »moč« oblikovanja novih besed. Metafora je enako pomembna »sila« na ravni sprememb v jeziku in vpliva na njegov razvoj, kot zapiše Holliday

(1994, 348), da je večino zgodovine vsakega jezika »zgodovina demetaforiziranja: izrazi, ki se začnejo kot metafore, in postopoma izgubljajo metaforični karakter«.

Konceptualna teorija metafore je vplivala na razvoj številnih teorij na področju kognitivne znanosti in (kognitivne) lingvistike. Na polju kognitivne lingvistike se pojavijo novi metodološko-teoretski modeli, na primer Gibbs in Giora razvijeta različne »kognitivne« modele, ki prikazujejo, na kakšen način posameznik procesira metaforo. Tu gre predvsem za modele, katerih intenca je detektirati metaforične pomene na relaciji dobesedne-figurativne izjave, v smislu, ali gre za posameznikovo takojšnjo ali posredno »zaznavo/interpretacijo« metafore (Gibbs 2008) ali za interpretacijo in odkrivanje »tihega« pomena, kateri naj bi bil po mnenju Giora sestavni del nekaterih metaforičnih pomenov ali za razmejitve med konvencionalnimi in inovativnimi metaforami, katere posameznik nedvomno procesira na specifičen način (Gibbs 2008). Kaj metafora je oziroma predstavlja v okviru teorij kognitivnih lingvistov, je pravzaprav vprašanje, kako je strukturiran človekov um/mišljenje. Gre za ključno vprašanje, ali je človekovo mišljenje a priori strukturirano metaforično, kot to utemeljuje konceptualna teorija metafor (konceptualno mapiranje), ali pa gre za procesiranje metaforičnega jezika neposredno (Deignan 2005, 108).

5 METAFORA – MED RETORIKO IN POETIKO

Retorika besedo ali ime definira kot osnovno enoto reference. Metafora, zatorej, je uvrščena med eno-besedno figuro in je definirana kot trop podobnosti. Kot figura, metafora konstituira premestitev (displacement) in podaljšanje pomena besede, njena razlaga je zasnovana na teoriji substitucije.

Paul Ricoeur, *The Rule Of Metaphor* (1981)

V pričujočem poglavju analiziramo Aristotelovo pojmovanje metafore, saj je prav on tisti, ki je utemeljil oziroma definiral metaforo v zahodni (politični) misli: »... Aristotel s povezovanjem metafore s samostalnikom ali besedo in ne z diskurzom postavi orientacijo v zgodovini metafore vis-a-vis poetike in retorike za nekaj stoletij« (Ricoeur 1981, 16). Metafora je v Aristotelovi filozofsko-politični misli locirana na

presečišče med retoriko in poetiko, in sicer (in kar je ključno) jo utemelji na semantiki, ki jemlje *besedo* ali *ime* kot temeljno enoto (Ricoeur 1981, 3). Čeprav je Aristotel blizu pojmovanju, da je metafora retorična figura, pa je v njegovi definiciji hkrati poudarjen tudi pomenski prenos ali »premetitev«, torej je metafora vendarle semantična figura (Uršič 2011). Ricoeurjevo delo *The Rule of Metaphor* bo zaradi metodološko-teoretske pozicije in izjemno kompleksne študije metafore referenčna točka. Z izjemno kompleksno analizo metafore, ki je Ricoeurju nedvomno uspela, in kljub temu, da je njegova analiza izjemno specifična, nam bo omogočila videti in razumeti metaforo kot »všitje« v besedo, stavek in diskurz, »všitje«, katerega začetnik je Aristotel. Vendar se, sprva in povsem upravičeno, obračamo k »izvorom« ali bolje, k začetkom, k Aristotelovi definiciji metafore na relaciji med retoriko in poetiko. Aristotel metaforo opredeli na dva načina oziroma ji prida dve funkciji– »retorično v govornem diskurzu in *mimesis*, *mimetično* kot jo ima v poeziji« (Panneerselvam 1994). Posledično ta dvojnost Aristotelovega pojmovanja povzroči različne interpretacije oziroma vloge, ki jo metafora dobi v jeziku in posledično v pojasnjevanju sveta.

Retorika je bila disciplina, ki je zajemala vse oblike javnega govora. Izvorno je govor bil razumljen kot orodje, namenjen predvsem vplivanju na ljudi ..., »orožje«, katerega znanje je omogočilo zmago v bitkah, kjer je bila odločitev vezana na govorno besedo. Retorika je bila *techne*, ki je diskurzu omogočil zavedanje samega sebe in kot tehniko prepričevanja, cilj, ki se ga doseže s sredstvi specifičnih strategij (Ricoeur 1997, 10). Retorika kot tehnika (prepričevanja) je uvedla dve ločeni konotaciji. Vključevala je umetnost, kako »nekaj dobro povedati« in/ali na drugi strani pa je bila povezana z »govorjenjem resnice« (Foucault 2009, 12). Retorika je bila po eni strani največja sovražnica, a obenem zaveznica filozofiji. Že Platon, ki je v retoriki videl prej grožnjo kot atribut političnega in resnice, je v retoričnih spretnostih (*techne*) videl neznansko moč, ki jo ima lahko kdorkoli, če jo obvlada. Za Platona je retorika umetnost prevar in iluzij (Ricoeur 1981, 11; Foucault 2009, 12) – retorika je moč manipulirati z besedami in manipulirati ljudi z manipuliranjem z besedami. Slednje utemeljevanja moramo vedno razumeti v luči definiranja resnice in resničnega; če se ozremo na Platona, je ravno umetnost/poezija tista, ki uporablja močne retorične mehanizme in je potemtakem, tako Lakoff (1980/2003 189–190), »iluzorična« ter obenem v nasprotju s tem, kar je »absolutno resnično«. Opozicija med *parrhesio* in retoriko, ki je v

Platonovih besedilih tako jasno začrtana, bo v filozofski tradiciji trajala še stoletja (Foucault 2008, 12). Kasneje bomo videli, da je metafora ravno tako ali prav z ozirom na to, dobila pejorativno naravo kozmetične besedne figure.

V okviru antične filozofije je dvojnost retorike in poetike razumljena kot dvojnost uporabe govora in konteksta govorjenja. Medtem ko je bila retorika izvorno govorniška/retorična tehnika (oratorij/eloquence), je le delno zajemala različne rabe govora. Poetika je bila disciplina, ki je izpadla iz retorike, »prepričevanje ni njen cilj; temveč je njen namen osvoboditev čustev usmiljenja in strahu« (Ricoeur 1977, 12). Metaforo Aristotel locira v obe domeni, z edinstveno strukturo, vendar z dvema funkcijama, retorično in poetično (Ricoeur 1981, 12). Metafora v Aristotelovi Poetiki dobi svojo najbolj značilno definicijo: metafora pomeni dati ime stvari, ki pripada neki drugi; *transfer* (prenos) (Black 1962, 70–91; Miller 1979, 156; Turbyne 1962, 12), ki je ali od splošnega na neko vrsto, ali od neke vrste na splošno, ali od ene vrste na drugo vrsto, ali po analogiji (Aristotel 1959, 77). Nadalje je tako v retoriki kot poetiki metafora umeščena pod kategorijo leksike, beseda, ki jo prevajajo različno – dikcija, elokucija, stil itd., torej leksika je vse, kar spada na polje izražanja jezika (Ricoeur 1981, 13). Namreč, gre za dve razumevanji leksike. Pri prvem, ki ga Aristotel sprva zavrne, je leksika razumljena kot »način govora« (*skhemata*), v drugem pa kot *mere*, deli/elementi dikcije (Ricoeur 1981, 13). V okviru tega pristopa, kjer je leksika razumljena kot sestavni del elementov dikcije in v okviru katere je posledično metafora definirana kot ime oziroma samostalni, metaforo izvrše iz polja diskurza in jo zapre v polje *besedne figure* (orodja).

»Vsako ime je ali navadna beseda ali nenavadna beseda (glosa) ali metafora (prisposoda) ali okrasna beseda ali skovanka ali podaljšana ali skrajšana ali spremenjena beseda«, tako metaforo opredeli Aristotel (1959, 76). Slednja opredelitev ima dve posledici. Prva se nanaša na idejo, da je metafora nekaj, kar se zgodi samostalniku, torej, kar smo že nekajkrat poudarili in se zdi nujno poudariti ponovno, nekaj, kar se zgodi besedi in ne diskurzu. Aristotel (Ricoeur 1977, 16) definira teorijo tropov ali figur govora, ki se osredotoča na besedo kot temeljno enoto jezika. Vendar pa Aristotel metaforo definira tudi na način gibanja. *Epiphora* je opisana kot oblika *premestitve*, gibanja »od...do...«. Za Aristotela (1959) se beseda metafora nanaša na vsako *transpozicijo* pojmov, torej metaforična transpozicija služi zapolnjevanju

praznin v vsakdanjem jeziku (D.W. Lucas 1968). S to formulacijo po mnenju Ricoeurja (1977, 17) Aristotel z metaforo kot transpozicijo implicira na gibanje, torej na proces, kjer *epiphora* zadeva semantično jedro in ne zgolj samostalnik in glagol. Metafora kot transpozicija se nanaša na vse pomenske lingvistične entitete, ker pa je transpoziciji inherenten proces »od...do«, paleta določa oziroma označuje pomen kot tak. Torej, da lahko Aristotel razloži metaforo, jo dejansko sam oblikuje, namreč izposodi si jo iz polja gibanja. *Phora*, kar pomeni gibanje, je neka oblika spremembe, sprememba glede na lokacijo. Na podlagi koncepta gibanja kasnejše teorije lahko izpeljejo metaforo kot *izposojenko* ter posledično izpeljejo ločnico med pravim in nepravim – izposojenim pomenom, kamor sodi metafora. Klasična filozofija jezika na metafori kot izposojenki opredeli naslednje podmene: da je izposojeni pomen v nasprotju s pravim pomenom, torej v nasprotju s pomenom, ki resnično pripada besedi, da ima beseda vedno izvorni pomen; da se metafora uporablja za zapolnjevanje semantičnih praznin; in da izposojena beseda prevzema mesto manjkajoče, prave besede (Ricoeur 1981, 17–18; Pikalo 2008, 43; Billig in MacMillan 2005, 460). Interpretacije Aristotelovih podmen, so po mnenju Ricoeurja paradoksalne, saj jih pravzaprav Aristotel nikoli ne omenja.

Metafora po Aristotelovi definiciji implicira na *transpozicijo* imena (*allogrius*), ime, ki pripada nečemu drugemu (Aristotel 1959, 77) in/ali pa metaforo omenja kot *tujjo, nenavadno besedo* (Aristotel 1959, 76). Ta pojem Aristotel postavi v nasprotje z »navadno besedo« (Aristotel 1959, 76), torej besedo, ki je v splošni rabi. Metaforo definira bolj kot deviacijo, kot čudno, nenavadno besedo, ali kot okrasno besedo (Aristotel 1959, 77), kot skovanko, podaljšano ali spremenjeno besedo (prav tam 1959, 78–79). Po Ricoeurjevem (1981, 20) mnenju Aristotelova ideja *allogrius* tendira k asimilaciji treh različnih idej, ki naj bi definirale pojem in pomen metafore: ideji deviacije (od) vsakdanjega jezika; ideji izposojanja od izvornih področij; ideji substitucije manjkajoče, a obenem dostopne vsakdanje besede. Kljub temu opozicija med figurativnim in pravim pomenom, ki je v kasnejših lingvističnih teorijah definirana kot predpostavljajoč obstoj dobesednega in metaforičnega pomena in ki jih teoretiki jezika izpeljejo iz njegovih pojmovanj metafore, v Aristotelovi filozofiji pravzaprav te definicije nikoli niso bile prezentne: »Velika odlika slehernega pesnika je, če zna take besede (sestavljanke, glose in podobno) na primeren način uporabljati,

največja odlika pa je, če je mojster v prisposodobah ... Kajti najti pravilne prisposodbe je isto kot intuitivno spoznati podobnost med stvarmi« (Aristotel 1959, 82).

Podobnost, »podobnost, ki je možna med različnimi stvarmi« (Miller 1979, 156; glej Ricoeur 1981), je četrta značilnost metafore, ki je izpeljana iz Aristotelovih pojmovanj metafore. Na eni strani *epiphora* ohranja enotnost metaforičnega pomena, na drugi strani vzpostavlja klasifikatorno tipologijo, ki jo večinoma prevzamejo kasnejše teorije, h katerim se vrnemo v naslednjih poglavjih. Torej vrnimo se k četrtemu tipu figurativnega, ki se eksplicitno nanaša na podobnost, klasifikacijo in transpozicijo, ki konstituira »enotnost pomena »metafore« (Ricoeur 1981, 21).

V tem okviru se vzpostavita dve razumevanji deviacije metafore – ena je logična deviacija, kot »deviacije v pred obstoječem logičnem redu, kjer gre za motnje v klasifikacijski shemi« (Ricoeur 1981, 22) in deviacija pri produkciji pomena, kjer je v slednji Aristotelovi podmeni jasno razvidno, da je metafora inherentno diskurzivne narave. Retorika uvede paralelo med *metaforo in podobnostjo (eikon)*; slednja Aristotelova podmena je ključnega pomena, ko metaforo poskušamo interpretirati v pojmih diskurza, obenem pa njegovo različno pojmovanje metafore vpelje inherentno dvojnost na eni strani definicije metafore kot imena in imenovanja, kot jo opredeli v *Poetiki*, in te, utemeljene na podobnosti, ki jo razvije v *Retoriki*. Implicitno prezenco diskurzivnega momenta, meni Ricoeur (1981, 24), je v ideji *epiphore* – transpozicije iz enega pola na drugega, ki je prezentna tako v kategorialnem prenosu (dati ime vrsti, rodu itd.), kot tudi v prenosu po analogiji. Podobnost torej podčrta vzajemni pristop, metafora kot izposojenka in kot deviacija. Medtem ko *Poetika* povezuje metaforo kot *uganko ali barbarizem*, tako Aristotel v *Poetiki* (2004, 80): »Pod nenavadnimi besedami razumem glose, prisposodbe, podaljšane besede ... če bi se kdo v poeziji izražal le v takih izrazih, bi iz tega nastala ali uganka ali barbarizem«, vendar, paradoksalno v *Retoriki* odstopi od tega razumevanja, in sicer jo na nekem mestu opredeli takole: »Živost je predvsem izražena z metaforo in z dodatno močjo preseneti poslušalca; ker poslušalec pričakuje nekaj drugega, njegova usvojitev nove ideje ga prevzame še toliko bolj ... Dobro oblikovane uganke so privlačne iz enakega razloga; izrazi se nova ideja in to je metaforični izraz« (Aristotel 2004, 139). Retorika kot umetnost *prepričevanja*, katere namen je bil obvladovanje javnega govorništva, je pri Aristotelu obsegala tri področja – argumentacijo, kompozicijo in stil. Retorika kot

oblika *techne*, tehnika dokazovanja je bila osredinjena okoli prepričevalne moči nekega dokaza, vsaj tako Aristotel (2004, 5), »sposobnost opazovanja v danem primeru z danimi sredstvi prepričevanja«.

Retorična in poetična funkcija metafore, kot je razvidno iz dosedanje diskusije, se razlikuje, saj se po Aristotelu (2004, 120) »jezik (leksika) proze« nujno »razlikuje od jezika poezije«. Ker je retoriki inherentno »povedati dobro«, so njene posebne značilnosti povezane z dobro uporabo in v splošnem, tiste vezane na javni diskurz (Ricoeur 1981, 32; Foucault 2009, 12–13). Aristotel to poimenuje »vrline leksike«, torej strategije prepričevanja v javnem diskurzu. V *Retoriki* metaforo opredeli kot ločeno oziroma deviantno – metafora kot tudi vsi ostali nenavadni izrazi, kar naredi »jezik bolj veličasten« (Aristotel 2004, 9). V tem kontekstu tako poetični kot tudi retorični jezik delujeta enako, obenem pa je retorični jezik kljub temu »zadržan«. Temeljna odlika retoričnega diskurza je dati diskurzu »neobičajen« pridih/izraz (Ricoeur 1981, 33), intenzivirati emocije pri občinstvu (Foucault 2009, 12–13) s tem, ko ne deluje na tako jasen oziroma razviden način. Nadalje ugotavlja Aristotel v *Retoriki* (2004, 9–10), da »proza ne sme biti preveč podobna poeziji« in nadaljuje, »vsem tem izrazom spodleti (...), da prepričajo poslušalca« (2004, 14), tako je tu »vrlina« razumljena eksplicitno negativno. Za razmerje med poezijo in prozo je pomembna sorazmernost (ang. proportion), a kar je ključno in kar se nanaša na lepoto in živost izražanja, Aristotel poseben poudarek nameni stilu, kot nekaj nasprotnega vulgarnemu govoru.

Sprva Aristotel (Ricoeur 1981, 33) vidi v metafori poučno vrednost: metafore izražajo ideje in prav te besede nam omogočajo »prijetja« (spoznavanja) novih idej, šele skozi metaforo lahko »primemo« nekaj novega. Metafora, pravi Aristotel (2004), nam »razkriva ozadja«, s čimer definira še en atribut metafore, torej da metafora opisuje abstraktne pojme in jih konkretizira (Ricoeur 1981, 34). Metafora »narediti stvari vidne«, kjer ima metafora funkcijo, ki jo po Aristotelu združuje logični moment proporcionalnosti in smiselni moment figurativnosti. Aristotel v metafori združi dva na videz kontrastna elementa: »Živost je v proporcionalni uporabi tipa metafore in grafičnim prikazom (dobesedno: narediti poslušalcem stvari vidne) (Aristotel 2004, 21)«. Metafora ima moč potemtakem prikazati neživo z živimi sredstvi, ima moč narediti stvari žive, jih narediti vidne, *kot da so v dejanju* (Ricoeur 1981, 34).

Aristotel v tem kontekstu v strateški igri diskurza vpelje logično moč analogije in moč podobnosti, moč postaviti stvari »pred oči«, moč govoriti o neživem, o negibnem kot živem. Posledično ima metafora moč izraziti dejanskost: »Človek kot »delujoč« in vse stvari 'kot v dejanju' – bi lahko bila ontološka funkcija metaforičnega diskurza, v katerem se vsak speč/skrit potencial eksistence pojavlja kot cvetoč, vsaka latentna kapaciteta za dejanje kot njegova aktualizacija« (Ricoeur, 1981, 43).

Aristotel (Ricoeur 1981; Miller 1992; Ortony 1993, Ricoeur 1977; 1981) je metaforičen transfer utemeljil na *podobnosti*, ki je možna med različnimi stvarmi. Metafora ima funkcijo dodajanja pomenov, zapolnjevanje semantične praznine, nadomestitve ene besede z drugo, njej podobno besedo (Pikalo 2008, 7). Večina teoretikov metafor poudari predvsem to dimenzijo in se obenem strinja, da je v Aristotelovi in Platonovi filozofiji, torej v okviru klasičnega retoričnega pristopa, metafora reducirana na figuro, njen »značaj« je izključno dekorativne narave, v tem smislu je zgolj deviacija, ki učinkuje na pomen besed. Kot taka ne posreduje nikakršnih informacij in se pojavlja zgolj kot stilistični okras (Ricoeur 1973, 105). Razumljena je kot *izposojenka*, ki prevzema pomene – ta izposojeni pomen pa je v nasprotju s tistim pravim pomenom (Ricoeur 1981, 17–18). Ortony (1993) obenem poudari, da Aristotel s podmeno o obstoju pravega pomena ne le utemelji popolno transparenco med jezikom in realnostjo (to, kar kasneje predstavlja temelj sinhrono lingvistike), temveč prav na ta način metafori odvzame dvoje: da dejansko omogoča neko vednost o svetu in da ima neposredne učinke na družbenopolitično realnost. Verjetno se na tem mestu Ricoeur ne bi povsem strinjal, sicer je tudi sam utemeljeval, da Aristotelova dvojna »narava« metafore, ki jo različno pojmuje v *Poetiki* in *Retoriki* sovpada zgolj z retorično rabo ali okrasno funkcijo. A obenem ji Aristotel vendarle pripisuje moč: moč poživljanja jezika – metafora jezik naredi bolj veličasten, metafora razkriva ozadja in naredi stvari bolj vidne. Kot retorično sredstvo se zdi, da Aristotel metaforo vidi tudi kot tehniko oziroma strategijo, ki omogoča videti nevidno in razkrivati skrito.

6 METAFORA – MED SEMANTIKO IN SEMIOTIKO

Antična retorika konstituira trop (besedno figuro) in kot smo videli pri Aristotelu, je metafora bolj ali manj razumljena kot besedna figura. Klasična filozofija jezika najde svoje mesto v besedi, metafora potemtakem je »beseda«, katere imanentna »narava« je dati nenavadna imena neki drugi stvari, za katero pravzaprav obstaja pravo ime. Notranje razmerje pomena, ki povzroči transpozicijo imena, nenehoma vsiljuje odprtje okvira reference, ki jo determinira beseda oziroma ime ali samostalnik, posledično pa izjavo kot edino mesto/kontekst, v okviru katerega se odvija transpozicija pomena, izjavo kot nosilca popolnega, dokončnega in jasno definirane pomena.

V naslednjem poglavju bomo opredelili aplikacije dveh teorij: teorije izjava-metafora in teorije beseda-metafora. Govorimo o interakcijski in substitucijski teoriji, ki izhajata iz dveh nasprotujočih lingvističnih ved – semantike in semiotike. Semantika, tako Ricoeur (1981, 4), predpostavlja, da je stavek nosilec celotnega pomena, pri semiotiki pa, da je nosilec pomena beseda, razumljena kot znak v leksikalnem kodu. Glede na to distinkcijo, Ricoeur (prav tam) predpostavi, da gre za paralelno nasprotje med interakcijsko in substitucijsko teorijo; medtem ko prva implicira na produkcijo pomena metafore znotraj stavka, razumljenega kot celote, druga predpostavlja učinek pomena na nivoju izolirane besede. *Metafora-izjava* prvič naslovi ključno vprašanje razmerja med jezikom in diskurzom, namreč prav do slednjega so lingvistične teorije izjemno kritične. Ricoeur (1981, 44) poudari nujnost premika od semantike besede na semantiko diskurza, ki metaforo razume kot fenomen predikata, kot nenavadni atribut, ki se konstituira v diskurzu na ravni stavka, zanj je retorična obravnava presežno in škodljivo pripisovanje (pomena) besedi.

Na tem mestu bomo podali posamezne obrise razumevanj razmerja (in ločitve) med jezikom in diskurzom, ter s tem mesta metafore, kot se je izoblikovalo znotraj dveh lingvističnih ved, semantike in semiotike. Kot smo že naslovili, je semantika tista, ki metaforo locira v polje diskurza. Medtem ko se semiotika zaveda zgolj notranje-lingvističnih razmerij, se semantika loti razmerja med znaki in označevanjem – to je, ultimativnega razmerja med jezikom in svetom. Benvestine pojasni pomembno

distinkcijo med semiotiko in semantiko: »v znaku, smo dosegli intrinzično realnost jezika, medtem ko v stavku povežemo (znak) s stvarmi zunaj jezika; in konstitutivni ekvivalent znaka je pomen, ki je znaku inherenten, smisel stavka implicira na referenco polja diskurza in govorničevega odnosa« (Benvestine 1988, 36). Obenem razmerje med semantiko in semiotiko nakaže na še eno pomembno dimenzijo – funkcijo besede, in sicer kot leksikalne entitete, kot jo definira semiotika, in kot semantiko stavka. Benvestine v *Problemih splošne lingvistike* to dvojno naravo pojasnjuje z distinkcijo fundamentalnih enot jezika in diskurzivnih elementov, torej znaki in tozadevni stavek. Beseda se pojavi v »vmesni/posredniški funkcijski poziciji«, ki izhaja iz njene dvojne narave – na eni strani razpade na fonemične enote (v spodnjem delu jezika), na drugi strani kot enota pomena z ostalimi enotami vstopi v enoto zgornjega nivoja (Benvestine 1988, 104). Ta enota ni več preprosto bolj kompleksna beseda, temveč stavek, v katerem se beseda realizira, a le-ta ni več preprosto segment stavka. Stavek ni več zreduciran na posamične enote, ampak je konstituirana celota; pomen, inherenten tej celoti, je porazdeljen po celotnem spektru (ensemble) posameznih sestavnih delov (Benvestine 1988, 105).

Za Ricoeurja, podobno kot Benvestina – stavek postane temeljna enota pomena, saj le diskurz »nosi« celoten pomen – je prava »definicija« metafore možna le na ravni stavka, kot osnovne enote diskurza. Vendar pa obenem pokaže na »intimno razmerje« med dvema definicijama – interakcijsko in substitucijsko. Na prvi pogled se zdi, da semantika in semiotika vzpostavita bistveno razliko. Čeprav v semantični perspektivi beseda zahteva okvir stavka, je razlog, zakaj beseda ostaja, lokus učinka metaforičnega pomena (Black 1954), da funkcija besede znotraj diskurza uteleša semantično identiteto. In prav na to identiteto metafora učinkuje (Ricoeur 1981, 66). Na tej točki se bomo ustavili pri sedaj že klasičnem (za nekatere tudi prelomnem) delu Maxa Blacka »Metafora«, ki teorijo metafore zasnuje na teoriji »logične gramatike«. Obenem bomo ob bok Blackovi teoriji postavili še I. A. Richardsa in Monroeja Bardslyja, prvega z zastavitvijo metafore v retoriki, drugega na literarni kritiki. Vsi trije avtorji teorijo metafore utemeljujejo na semantičnem razumevanju diskurza.

6.1 Metafora-interakcija-kontekst

Richards metaforo razvija v semantično-retoričnih okvirih, kjer pa besede nikakor niso imena idej, prezentne v mišljenju, temveč konstantnost pomena ni nič drugega kot konstantnost konteksta (Ricoeur 1981, 78): »besede imajo pomen le skozi povezovanje (ang. abridgement) konteksta: Kaj beseda pomeni, je manjkajoči del konteksta, od katerega črpa delegirano učinkovitost (Richards, 1965, 35)«. Richards nasprotuje ključni distinkciji med dobesednim in figurativnim jezikom, ki jo utemeljuje klasična retorika, ter tako prelomi z njeno temeljno predpostavko, da beseda predstavlja ime ideje. Metafora je rezultat »kontekstualnega teorema pomena«, po katerem metafora vključuje dve različni misli v enem učinku besede ali preproste izjave, katere pomen je rezultat interakcije, oziroma metafora ima v enem pomenu dva različna manjkajoča dela različnih kontekstov tega pomena (Richards 1998, 45; 1965, 23–43). V Richardsovi teoretski zastavitvi retorično-semantične relacije metafore metafora ni več zgolj prenos besed, temveč transakcija med konteksti. Metafori potemtakem ni inherentna neka dodatna moč, temveč je jeziku konstitutivna, oziroma kot opredeli Richards (1998, 44), je »metafora vsepričujoče načelo jezika«, »vsepričujoča govoru« oziroma »vsepričujoče načelo običajnega delovanja« jezika, in ne nekaj posebnega in izjemnega v njegovi rabi, kot so to menili klasični retoriki, ki so ji pripisovali dodatno moč, okras, ne pa kot njegovo bistveno obliko.

»Vsak par misli je kondenziran v eni izjavi, ki konstituira metaforo«, je temeljna predpostavka Richardsovega (1965, 25) »kontekstualnega teorema pomena« (ang. »tenor in vehicle«) po metodološki predpostavki konstitucije metafore, kot celote, kot strukture obeh »polovic«. Simultana prezenca obeh konstitutivnih delov in njuna interakcija, tako Ricoeur (1981, 81), sproducirajo metaforo. Torej, metafora ne nastane iz nekih značilnosti, ki je besedi domača, temveč iz samega načina/delovanja interakcije, na osnovi kontekstualnega teorema pomena (prav tam). V okviru kontekstualnega teorema pomena Richards že nakazuje na razmerje metafore in realnosti, saj nam pove: »ukaz metafore« bo nadziral svet, »v katerem živimo« (Richards 1965, 125). Metaforo ne zreducira zgolj na verbalno interakcijo, temveč šele kontekst omogoča razumeti oziroma misliti manjkajoče dele diskurza (pomen besed), vendar pa se s tem zastavkom tudi ustavi.

Max Black, katerega delo »Metafora« sedaj predstavlja eno izmed temeljnih klasičnih del na področju teorij metafor, nas s svojo doslednejšo teorijo približa tisti interakciji – kot jo zelo okrnjeno aplicira že Richards, interakciji, ki nastaja med enotnim pomenom izjave in središčnim pomenom besede. Black meni, da različni razlogi omogočajo spremembe pomena glede na kontekst in/ali pa manko le-teh (Black, 1954, 43). V splošnem ni preprostega »temelja« za nujno spremembo pomena, ni vsesplošnega razloga, zakaj nekatere metafore delujejo, nekatere ne (Black, 1954, 43). V tem kontekstu Black nasprotuje tako substitucijski kot tudi teoriji podobnosti, ki je zanj zgolj specifični izraz substitucijske teorije, namreč, tako Ricoeur (1997, 86) pojasnjuje temelje analogije, je učinek produkcije podobnosti. Ključna ideja Blackove teorije metafore je nezmožnost substitucije metafore za interakcijsko metaforo, kjer prva predpostavi predeksistirajočo podobnost, kateri metafora poda zgolj verbalno formo. V tem kontekstu metafora ne more biti prenesena/razumljena brez »izgube kognitivne vsebine«. Black (1954, 293) meni, da je »izguba ... je izguba kognitivne vsebine; relativna slabost dobesednih izrazov ni to, da so lahko nadležno dolgovезne ali dolgočasno natančne – ali pomanjkljive v stilskih kvalitetah; temveč, ker jim ne uspe prevesti, ne uspe jim podati uvida v tisto, kar je metafora sproducirala/naredila«. Ortony (1993) meni, da sicer Black z interakcijsko teorijo ni uspel preseči dihotomije med dobesednim in metaforičnim pomenom, vendar pa je dobro ocenil, da zamejitev oziroma jasna ločitev med njima ni mogoča. Obenem Black, sicer zgolj nakaže, pa vendarle, na pomembno dimenzijo metafore, na njen kognitivni potencial (Ortony 1993, 33; Kante 1998, 128). Za Blacka (Zashin in Chapman 1974, Massen 1995; Miller 1992) sicer obstaja »prava beseda« namesto metaforične, vendar pa obenem z vedno predpostavljajočo izgubo »kognitivne vsebine«. Medtem ko sta substitucija-metafora in podobnost-metafora lahko zamenjani z dobesednim prevodom – »z odrekanjem nekaj šarma, živahnosti ali ostroumnosti (duhovitosti) izvirnega, toda brez izgube kognitivne vsebine« –, pa »interakcijske metafore« niso nadomestljive (Black 1954, 293), način njihovega delovanja zahteva od bralca uporabo sistema implikacij (znakov)«, kjer ima v mislih »običajni« sistem (»system of common places«), ki služi kot orodje končnega determiniranja pomena, slednji pa nastaja v interakciji v razmerju in kjer metafora selekcionira, poudarja, zatira ali organizira karakteristike »primarnega« objekta z impliciranjem izjave o sekundarnem objektu«. Pomen je za Blacka (Ricoeur 1981, 89; glej Ortony 1993, 21–33) implikacija

metaforičnega predikata/povedka, kjer metafora ni definirana kot deviantno poimenovanje, temveč »nenavadna raba predikata« (Ricoeur 1986, VI).

Black »kondenzira temeljne teze semantične analize metafore na nivoju izjave kot celote, z namenom pokazati na spremembo pomena, ki je osredinjen v besedi (Ricoeur 1977, 83); »v splošnem, ko govorimo o relativno preprostih metaforah, mislimo na stavek ali drug izraz, kjer so nekatere besede uporabljene metaforično, medtem ko je preostanek uporabljen ne-metaforično (Black 1954, 275). Black meni, da metaforični izraz nastane iz interakcijskega razmerja »med nedeljivim pomenom izjave (*frame*) in pomenom besede (*focus*)« – torej med neločljivim oziroma homogenim pomenom izjave in osrednjim (»izvornim«) pomenom besede. Black predlaga semantiko metafore (metafora kot element stavka) in jasno nasprotuje razumevanju metafore kot dela sintakse (pravopisa, fonetike ali gramatične oblike) ali kot rezultata »katerekoli fizične analize«. Obenem pa je jasno, da brez gramatičnega zavedanja govorca ni mogoče izoblikovati dobro oblikovanega izraza. Na predpostavljajočem poznavanju gramatikalnih zakonitosti govorca in obenem zavračanju taksonomije (klasifikacije), kjer spremembe pomena nastajajo glede na kontekst in celo brez resničnega temelja, je zasnova Blackove teorije metafore utemeljena na logični gramatiki (Ricoeur 1981).

Beardsleyev prispevek k teoriji metafor je ključen iz dveh razlogov. Stari kategoriji razlikovanja med pravim in figurativnim pomenom, ki jo Black ne problematizira tako kompleksno, poda popolnoma novo dimenzijo. To razlikovanje je zanj determinirano zgolj na ravni razlikovanja med leksikalnim (slovarskim) pomenom in razumevanjem izjave kot celote, namreč pravi pomen je zgolj in samo ime/imenovanje izjave, ki reflektira zgolj leksikalni pomen besede. Potemtakem figurativni jezik ni več deviacija jezika oziroma devianten pomen besede, temveč tako Ricoeur (1981, 96), pomen izjave kot celote, ki nastaja kot atribut konotacije pridevnika kot primarnega subjekta. Če v Beardsleyevem smislu še (sploh) govorimo o figurativnem pomenu besed, so ti pomeni v celoti kontekstualni, nastajajoči pomeni, pomeni, ki nastajajo v »živem govoru«. Beardsley (1998, 73–90) govori o tem, da »metafora transformira lastnost v smisel«, torej metafora ne le aktualizira potencialne konotacije, temveč jo »vzpostavlja kot ključno«.

Metaforo kot obliko »atributa« (e. g. lastnosti, kvalitete), ki predpostavlja »subjekt« in »določilo« (pridevnik, prislov), so prevzeli tako Black, Beardsley in tudi Richards. Beardsley v razumevanje metafore izpostavi še eno dimenzijo, in sicer, da slednja implicira na »absurdnost pomena«: »verjetno ni besed, ki bi bile tako nekompatibilne, da pesnik ne bi mogel zgraditi mostu med njimi« in nadaljuje: »lastnosti, ki se zdijo »nesmiselne«, imajo lahko smisel v nekaterih nepričakovanih kontekstih« (Ricoeur 1981, 95), torej govorec nikoli ne more popolnoma izčrpati potencialne konotacije lastnih besed. Beardsley poudari, da metafora nastaja znotraj razmerja »pomen-struktura« (1998, 299). Logično opozicijo, ki »prisili« bralca, da se premakne iz centralnega k marginalnim pomenom, lahko definiramo brez kakršnekoli intencionalnosti. Razlikovanje med dvema nivojema pomena (primarnim in sekundarnim) kot tudi logična opozicija znotraj enega nivoja, torej atributa/lastnosti, so imanentno semantične in ne psihološke. Prehod od določitve do konotacije je v celoti lahko pojasnjen znotraj rekurza semantične analize stavka in besede (Ricoeur 1981, 337).

Naj na kratko povzamemo ključne implikacije semantične teorije metafore Blacka, Bardsleya in Richardsa. Interakcijska teorija predpostavi, da metafora ni zgolj substitucija z drugim, dobesednim pomenom, metafora ne le selekcionira, temveč razkriva aspekte primarnega predmeta (ang. principal subject). Blackova interakcija-metafora pokaže, kako sekundarni osebek omogoča vpogled v primarni osebek – razkriva ali prikriva določene vidike primarnega osebka. Da je slednje intelektualna operacija – zato interakcijske metafore ni mogoče prevesti v vsakdanji jezik –, katere nujna posledica je »izguba kognitivne vsebine«. Z vpeljavo sekundarnega osebka, tako Bardsley (v Ricoeur 1973, 103), »metafora transformira lastnost, dejansko ali pripisano v smisel/pomen«, razširimo idejo pomena, kjer metafora ne le aktualizira potencialne konotacije (Beardsley), transformira (razkriva) pomene (metafora je filter pri Blacku), temveč jih vzpostavi (spenja pomene) kot temeljne.

7 METAFORA – SEMANTIKA BESEDE

Že od začetka – za časa Briela in Darmesteterja – semantika samo sebe razume kot znanost pomena (signifikacije) besed in sprememb v pomenu besed. Pakt med semantiko in besedo je tako močan, da nihče ne bi niti pomislil, da bi metaforo postavil v kakršenkoli drug okvir kot v spremembe pomena, ki 'veljajo' za besede.

(Ricoeur 1981, 103)

Ferdinand de Saussure in njegovo delo *Predavanja iz splošne lingvistike* predstavlja temelj strukturalne lingvistike. Njegova teorija jezika je pomenila ponovni vpis semiotičnega monizma. Kar de Saussure naredi v lingvistiki, meni Ricoeur (1981), je imelo izjemne konsekvence za humanistiko in družboslovne znanosti na področju filozofije, antropologije, sociologije in tudi politične teorije. Posledice de Saussurjeve strukturalne lingvistike bomo ponovno vpeljali v devetem poglavju, kjer bomo izpostavili predvsem tiste elemente, ki so imeli pomemben vpliv na »razvoj« poststrukturalizma in postmarksizma. Na tem mestu bomo na kratko opredelili de Saussurjev »monizem znaka« ali »primarnost besede« (Ricoeur 1981, 103) in implikacije strukturalne lingvistike na razumevanje metafore. Ricoeur (1981, 102–3) de Saussurjev postulat *znaka* razume kot popolno homogenizacijo vseh enot jezika. Na tem mestu je treba poudariti, da vse do de Saussurja primarnost besede ni bila eksplicitno zasnovana na primarnosti znaka, temveč na predpostavljajoči korelaciji med besedo in idejo. De Saussure s teorijo znaka poda novo utemeljitev besednih figur, na novi lingvistični entiteti, znaku. Moderna semantika in nedvomno celotna moderna znanost je postala preokupirana s klasifikacijami, definiranji, razmejitvami, utemeljenih na unitarni, homogeni, torej temeljni (lingvistični) enoti – znaku.

Po Ricoeurjevem (1981, 103) mnenju de Saussure v lingvistično disciplino vpelje krizo metodologije. Slednja nastane prav v kontekstu besede, ki je osredinjena v dihotomijah, ki jih vzpostavi v *Predavanjih* – označevalec in označenec, sinhrona in diahrona jezika, forma in substanca. Ricoeur v de Saussurjevi zastavitvi jezika vidi monizem znaka, lingvistika pa v de Saussurjevi teoriji postane »lingvistika jezika, to je leksikalen sistem«, kjer metafora dobi lingvistično analizo v svoji čisti obliki. Za de Saussurja je vrzel med jezikom, ki ga definira kot sistem znakov (*langue*), in govorom

(parole), katerega razume kot »upraksenje jezika«, naredi jezik za popolnoma homogen objekt znotraj ene znanosti, z dvema obrazoma znaka – označevalcem in označencem (Ricoeur 1981, 121). V okviru dihotomije označevalec – označenec, separacije dveh aspektov jezika – sinhronim in diahronim – je implikacija za metaforo dvojna: na eni strani je njeno mesto v govoru, torej v konkretni realizaciji jezika, kamor sodi sprememba pomena, na drugi strani pa, kot utemeljuje Jakobson (1989), metafora sodi v območje *kod*, in sicer polisemije. Jakobson (1989) meni, da brez konfrontacije kode in sporočila ni uvida v kreativno moč jezika. Metafora je locirana v polje polisemije kot možnost dodajanja novih pomenov k predhodnim že sprejetim pomenom besede. Dihotomija med sinhronim in diahronim (historičnost jezika) aspektom jezika ima problematične posledice, namreč de Saussurjeve dihotomije vsilijo »primarnost sistema nad evolucijo (zgodovino), obenem pa je fenomen metafore umeščen v oba aspekta, v sinhroni aspekt kot sistematični aspekt, da ima beseda več kot en pomen (koda ali znak, ki ima/določa več pomenov), in historični aspekt, kjer ima beseda historične pomene v smislu dodajanja pomena skozi evolucijo jezika (polisemija), ki je diahrono dejstvo. Ricoeur (1981, 122) meni, da je *beseda* dejansko na razpotju sistematične – sinhronne in dinamične – historične – diahronne dimenzije jezika. Metafora se potemtakem kot sprememba pomena in kot inovacija pomena (polisemija) konstituira v njuni interelaciji – jezika kot sistema elementov, ki se definirajo v medsebojnih relacijah in gre še dlje, kar zapiše Culler (1976, 49), torej, da jezik sestavljajo različne ravni, kar de Saussure (1997) poimenuje sintagmatska in paradigmatska raven, katerih elementi se medsebojno razlikujejo, kombinirajo in tako oblikujejo višjo raven formacije. O de Saussurjevi teoriji jezika bomo še enkrat spregovorili kasneje, za sedaj bomo nanizali še nekatere implikacije Ricoeurjeve analize strukturalističnega dojetanja jezika in tozadevne implikacije na definiranje metafore.

Ricoeur (1981, 123) meni, da je največja »napaka« de Saussurjeve teorije ravno popolna izključitev »stvari same«, ki je izključena kot element sokonstituiranja pomena: »lingvistični znak ne združuje »stvari« in imena, temveč koncept in glasovno podobo« (de Saussure 1997). Podobno kot Ricoeur, ugotavlja tudi Benveniste v delu *Problemi splošne lingvistike*:

*Očitno je, da je sklepanje izkrivljeno, ker se je de Saussure skrivaj in nezavedno zatekel po pomoč k tretjemu členu, ki v začetno definicijo ni bil vključen. Ta tretji člen je stvar sama, realnost. Saussure sicer lahko govori, da pojem samostalnika »soeur« ni povezan z označevalcem s-ö-r, vendar kljub temu misli na **realnost** pojma. Ko govori o razliki med **b-ö-f** in **o-k-s**, se sebi navkljub sklicuje na dejstvo, da se ta dva izraza nanašata na isto **realnost**. In tako se **stvar**, ki je bila najprej namerno izključena iz definicije znaka, vanjo vrača prek ovinka in v njej permanentno vzpostavlja protislovje (Benveniste 1988, 60).*

Benveniste ugotavlja, da je resnična arbitrarnost med znakom in realnostjo. De Saussure (1997) namreč trdi, da med označevalcem in označencem ni nikakršne naravne vezi, da je le slednja še vedno odnosna in tako arbitrarna. Vendar, kot ugotavlja Benveniste (1988, 60), je »stvar« že vseskozi vključena, to je v »permanentnem protislovju« med označevalcem in označencem. De Saussurjevo zanikanje razmerja med »stvarjo« in realnostjo je tisti moment, ki je ločil teoretike de Saussurjeve šole in tiste, med katere bomo mi uvrstili tudi samega Ricoeurja in Wittgensteina, torej hermenevtike. Namreč za slednje je semantika fundamentalno analiza razmerja med znaki in stvarmi, ki jih označujemo – pomen je mediator med besedami in stvarmi, torej skozi to razmerje se besede nanašajo na stvari, naloga hermenevtike po Howarthu (2000, 11) pa je, da te pomene razkrije in ko so lahko spoznavni, so lahko tudi transparentno posredovani od enega subjekta k drugemu. Teorija znaka (s katerim se lingvistika emancipira od normativne logično-gramatične znanosti), ki pripoznava le notranje razlike med označevalcem in označencem, je onemogočila podati denotativno funkcijo jezika (označevalsko), jezika, ki se (Ricoeur 1981, 125) »želi omejiti od sprememb pomena, to je analize samega označenca«; obenem slednja denotativna funkcija ne predstavlja nobenega problema za koncepcijo jezika, ki že od začetka razločuje med znakom in diskurzom in definira diskurz kot nasprotje znaku, z relacijo na (predpostavljajoč obstoj), ekstra-lingvistično realnostjo oziroma ekstra-lingvističnim referentom, ki implicira na »razmerje« med stvarjo in svetom, torej označevalno (deskriptivno/reprezentacija) funkcijo jezika. Pomen besede je odvisen od pomena stavka in tako beseda ni izolirana enota, temveč učinkovitni element v diskurzu: »če je pomen besede ideja, ki jo izraža, je »referent« stavka stanje stvari, ki ga izzove/povzroči, diskurzivna ali stvarna situacija, na katero se nanaša in katere nikoli ne moremo napovedati, ne uganiti

(Benveniste 1988, 38). V obeh primerih smo soočeni s podmeno, da sprememba pomena, ki jo želi popolnoma utemeljiti semantika besede, nujno potrebuje mediacijo celotne izjave, torej kontekstualizacije besede v izjavi, namreč prav zaradi tega Ricoeur vedno govori o »metaforičnem izrazu«, s čimer jasno nakaže, da metaforično nastane v kontekstu, torej kako je določena beseda uporabljena v kontekstu – igra imenovanja (identitete) in predikata tvori metaforični izraz (Ricoeur 1981).

8 HERMENEVTIKA METAFORE

V okviru dosedanjih poglavij smo metaforo definirali oziroma premislili skozi klasične teorije: metafora kot beseda, ki rezultira v teoriji retoričnih figur oziroma figurativnem jeziku, ali na drugi strani, da ima (pomen) metafore neko novo semantično uporabnost, vendar pri interakcionistih, kot je na primer Black, ni bila povsem jasno definirana. V okviru pričujočega poglavja bomo skozi hermenevtično metodo pokazali, da ima metafora moč/potencial spreminjanja realnosti. Najprej se bomo na kratko ustavili pri *teoriji metaforične reference*, kjer Ricoeur pokaže na dosleden premik iz semantičnih teorij na hermenevtično torej iz semantike na diskurz – med smislom (pomenom) kot notranjo organizacijo diskurza in referenco, ki implicira na »moč vplivati na realnost zunaj jezika« (1981, 6), kjer se metafora (lahko) razume kot *strategija diskurza* (Ricoeur 1997, 6). K metafori kot strategiji v devetem, desetem in enajstem poglavju, kjer bomo zagovarjali podobno, vendar skozi Foucaultova metodološka-teoretska »očala«. Pri Foucaultu bomo videli, da je metafora ali metaforična izjava notranji element diskurza, ki skozi »strateške igre« lepi različne pomena, vendar z bistveno razliko, saj genealoška in arheološka metode ne razkriva možnih pomenov »metaforičnega diskurza«, vendar je šele na ravni učinka diskurza – metafora-izjava – možno določiti, kaj oziroma kakšne pomena je metafora realizirala.

8.1 Prispevek Jakobsonove teorije dveh afazičnih motenj

Klasična retorična teorija je metaforo definirala oziroma locirala v polje figur, ki jih uporabimo takrat, ko želimo doseči nek argument, hkrati pa je bila definirana v razmerju do vloge, ki jo ima podobnost v prenosu primarne ideje do nove ideje. Da je metafora »transfer«, utemeljen na podobnosti, je temeljna podstat klasične retorike in teorij metafore na primer Blacka in Richardsa, ki vendarle še vedno ne uspejo preseči te globoko zakoreninjene ideje. Podobnost je imela za metaforo dve konsekvenci, prvič, tako Ricoeur (1981, 173–4), motivira izposojanje, je pozitivna stran procesa, katerega negativna plat je deviacija, je prvotna povezava v polju substitucije in nenazadnje podobnost razveljavi trop in ponovno vzpostavi pravo identiteto/poimenovanje.

Strukturalni lingvisti so vpeljali binarno (poenostavljeno) razumevanje metafore in metonimije na osnovi *podobnosti* in *kontinuitete*, kjer je podobnost pojasnjena kot edino nasprotje kontinuitete. Slednje je ključno, saj prav Roman Jakobson poveže to inherentno dvojnost metafore – tropološko in retorično. V delih *Dva vidika jezika* in *Dva tipa afazičnih motenj* Jakobson s prikazom inherentne povezanosti metafore in metonimije, ki zanj ne le definirata figure in trope, temveč sokonstituirata splošen proces jezika, utemeljil polarno razumevanje jezika, ki se nanaša na samo delovanje jezika in ne le njegovo figurativno uporabo (Ricoeur 1981, 174). Naj se na tem mestu ustavimo zgolj pri Jakobsonovi formulaciji afazične motnje, za katero Ricoeur (1981) trdi, da je s povezavo metafore in metonimije, v okviru katere »sestavine konteksta povezujeta zunanje razmerje konteksta in notranji odnos podobnosti – zato za afazika, ki ima prizadeto substitucijo in nepoškodovano zmožnost kontekstuiranja, operacije, kjer gre za podobnost, podležejo operacijam, ki temeljijo na bližini (Jakobson 1989, 102) in obratno (substitucija in podobnost sta neločljiva koncepta) – metaforo vpelje v polje diskurza.

Jakobsonova teorija afazične motnje je pravzaprav zasnovana na de Saussurjevi delitvi paradigatske (metaforične) in sintagmatske (metonimične) osi. Prva ustreza afazični motnji odsotnosti (nezmožnosti metaforične zaznave) na osi podobnosti, druga afazični odsotnosti (nezmožnosti metonimične zaznave) na osi bližine (Jakobson 1989). Analiza in definiranje dveh tipov afazičnih motenj in dveh vidikov

jezika, tako Jakobson (1989, 94), za vsak jezikovni znak zahteva dva načina urejanja: kombinacijo (znakov) in selekcijo, kjer prva nujno potrebuje kontekstualizacijo, druga pa implicira na možnost izbire alternative, torej možnost, da eno nadomesti z drugo, ki je ekvivalentna prejšnji v enem vidiku in obenem različna v drugem. Selekcija in substitucija sta dve strani iste operacije. Jakobson je izpostavil dimenzije jezika, ki jih je de Saussure sicer s paradigmsko in sintagmatsko delitvijo že predvideval, vendar pa je primarnost pripisal metaforični-paradigmski osi, torej je dal prednost linearni-časovni sekvenci jezika. Jakobson na drugi strani predpostavi »igro« obeh – metonimične in metaforične, ki sta sicer, glede na motnjo, podrejene metaforični ali metonimični funkciji. Prva, ki nastaja na osi podobnosti, je povezana z zmožnostjo selekcije in njej inherentne substitucije, druga je povezana z zmožnostjo kombinacije in kontekstualizacije (Jakobson 1989, 110). Kar Jakobson s to formulacijo naredi, je to, da vzpostavi model gibanja diskurza po dveh semantičnih linijah – na oseh podobnosti in na oseh bližine – kjer gre v primeru afazije, torej »motenj v govorni zaznavi« (Jakobson 1989, 89), za zgoščevanje ene ali druge na obeh polih osi. Vendar, kar je za »definiranje« diskurza ključno, je to, da sta pri artikulaciji (besednem vedenju) oba procesa ves čas prisotna, obenem pa sta vedno rezultat določene kulture, obnašanja in posameznikovega besednega stila. Kljub temu, meni Ricoeur, jedro ostaja de Saussurjevo, primarni način urejanja združuje *in presentia* (kombinacijo) ter *in absentia* (selekcijo) (glej Jakobson 1989, 95, Ricoeur 1981, 175), slednje operacije – metonimične in metaforične – lahko pojasnimo zgolj skozi dve osi, kjer le ena, to je kombinacija, ustreza linearnosti znaka. Za Ricoeurja je torej ključna »napaka«, ki jo enako kot de Saussure naredi tudi Jakobson, beseda in ne stavek ostaja osnovna enota figurativnega jezika, kjer je značaj besede le leksikalni znak, stavek pa dvojna karakteristika kombinacije in selekcije (Ricoeur 1981, 176). Tako Jakobson kot tudi de Saussure ostajata omejena na semiotiko. Kljub temu, da naredita določen premik k semantičnemu razumevanju jezika, Jakobson s pomembnim premikom iz znaka na sporočilo in de Saussure z obravnavo jezika kot strukture-razmerja/odnosov, je njuna koncepcija jezika še vedno podrejena bipolarni strukturi, ki je inherentno semiotična. Ricoeur (1981, 180–204) sicer izpostavlja, da je metafora za Jakobsona sicer fenomen diskurza, vendar njegov neobičajni atribut, slednje pa je pravzaprav posledica monizma znaka oziroma semiološkega monizma. Metafora ni inkorporirana v metonimijo kot figura, temveč kot perspektiva/vidik (fokalizacija), abstrakcija, ki se izvede/deluje na novem poimenovanju.

8.2 Metaforična referenca

Pomemben premik teorij Blacka, Bardsleya, Richardsa je njihova podmena, da metafora pripada celotni izjavi in ne specifični besedi. Metafora »postaja« iz interakcije/tension (Black) med vsemi deli v izjavi – točka, kjer je metafora semantičen produkt, torej je njeno mesto v diskurzu. Če metafora spada v polje diskurza in je rezultat razmerij med posameznimi deli izjave (interakcijska teorija), med nedeljivim pomenom izjave in osrednjim pomenom besede, potem je metafora, čeprav je metaforični pomen učinek celotne izjave, je osrediščen v eni besedi, in prav zaradi tega je metafora »semantična inovacija« (Ricoeur 1977, 156–157), ki hkrati spada v red predikata (nove konsistentnosti/pertinence) in leksikalnega reda (paradigmatske deviacije) (Ricoeur 1981, 156–157).

Tretja implikacija Ricoeurjevega razumevanja metafore je utemeljena na »problemu reference«, kjer ponovno vpelje dva distinktivna nivoja razumevanja referenta – semantičnega in hermenevtičnega. V semantiki se referenca nanaša zgolj na entitete/sestavne dele stavka, hermenevtika metaforične reference, to, kar je dejansko Ricoeurjeva »definicija« metafore, metafora dobi moč ponovnega vpisa realnosti. Tako Ricoeur (1981, 221) s Fregejevo (1952) distinkcijo med pomenom (sense) in referenco (reference) pokaže, da metaforična izjava ujame svoj pomen (sense) sredi ruševin dobesednega pomena, hkrati doseže/izvrši svojo referenco na ruševinah le-tega, čemur lahko rečemo njegova dobesedna referenca.

Kjer znak kaže zgolj na druge znake, imanentne sistemu, se diskurz nanaša na stvari. Znaki se med seboj razlikujejo, diskurz se nanaša na svet. Diferenca je semiotika, referenca je semantika. Benvestine to pojasnjuje: semiotika se ne ukvarja z razmerji med znaki in stvarmi, ki jih označujejo, niti ne z odnosom jezika in sveta (Benvestine 1988, 35) in nadaljuje »skozi *рабо*, beseda prevzame semantično vrednost, ki ima v tej rabi specifični pomen/smisel. Na ta način beseda ima referenta, ki je specifični objekt, na katerega se beseda nanaša (korespondira) v konkretni situaciji ali v konkretni rabi (Benvestine 1988, 37). Beseda in stavek sta dva pola ene semantične entitete, šele skupaj tvorita pomen in referenco.

Ricoeur (1981, 16) referenta opredeli na naslednji način: »kar je pomen diskurza, korelacija celotnega stavka, je ireduktibilno na semiotično definicijo označenca, ki je nič drugega kot nasprotje označevalca znaka, znotraj jezikovne kode«. Iz slednjega je evidentno, da vprašanje reference Ricoeur vidi zunaj jezika, torej v razmerju referenta do realnosti. Diskurz za Ricoeurja aludira na ekstra-lingvistično realnost, ki pa je njegov referent, in mu pripisuje transcendentno funkcijo.

[...] metafora v smislu metaforičnih besed brez določenih kontekstov ne obstaja, četudi bomo govorili o metaforičnih izjavah, slednje potrebujejo vsaj dolžino stavka, ali fraze, kljub temu »metaforični tvist« (če govorimo kot Monroe Beardsley) je nekaj, kar se zgodi besedam; ta premik v pomenu, ki zahteva celoten prispevek konteksta, učinkuje na besede, beseda je tista, ki ima »metaforično rabo« ali nedobesedni pomen, ali novi »nastajajoč pomen« v specifičnem kontekstu» Ricoeur (1974, 96).

Do sedaj smo problematizirali metaforo od premikov retorike, skozi teorijo znaka do semantike, kjer smo opredelili nekatere konsekvence de Saussurjeve strukturalne lingvistike in Jakobsonovega metaforičnega in metonimičnega gibanja, ki določa pomen ter semantiko npr. Blacka in Richardsa. Sprva gre za definiranje metafore kot čiste jezikovne figure, s pejorativnim značajem, pa vse do njene umestitve v širši okvir – stavka, v okviru katerega se šele (pomen) metafora lahko realizira. Hermenevtika pa metaforo razume kot »delo/tekst v malem« (Ricoeur 1974, 97; Ricoeur 1981, 217–256). Pravzaprav gre tu za dve ključni vprašanji, katerih se bomo v nadaljevanju še morali dotakniti. Prvo se nanaša na samo razumevanje diskurza in znotraj tega metafore, drugo pa se nanaša na samo metodo hermenevtike v relaciji do diskurza, torej gre za vprašanje »načina« interpretacije na eni strani in razlage oziroma deskripcije na drugi.

Že zgoraj smo izpostavili, da Ricoeur prevzame Fregejevo delitev med pomenom in referenco ter Benvenistino razširitev reference na ekstra-lingvistično realnost, kjer smo obe konceptiji precej na kratko opredelili. To so tudi ključne »determinante«, v okviru katerih Ricoeur (1973, 97) utemelji diskurz: diskurz kot stavek implicira na polarnost med pomenom in referentom, torej na razlikovanje med izrečenim in objektom izjave (o katerem se izreka/izjavlja). Pomen se nanaša na notranjo logiko

diskurza, to, kar je diskurzu imanentno, tako Ricoeur (1973, 97), »diskurz je razumljen kot pomen«. Referent je tista entiteta, ki nastaja zunaj diskurza, torej ekstra-lingvistična realnost, to je »moč diskurza, ki se nanaša na ekstra-lingvistično realnost, o kateri govori, kar govori« (1973, 98). Ker ima tekst, ki zanj predstavlja splošno definicijo diskurza, ki ni zgolj stavek z imanentno logiko pomena, temveč ima referenta (objekt), ki je zunajdiskurziven in ima moč spreminjanja realnosti.

8.3 Nazaj k Aristotelu

Kot smo videli, semantične teorije jezika imajo besede pomen zgolj v stavku, v potencialni uporabi besede v stavku (Ricoeur 1973, 99), torej se metaforični pomen realizira šele v stavku, pomen, ki nastane šele v določenem kontekstualnem dejanju, tako kot pri Blacku (1954), Richardsu (1965), kjer beseda dobi metaforični pomen v specifičnem kontekstu, znotraj katerega trčijo z besedami, ki so razumljene dobesedno. To kontekstualno dejanje, meni Ricoeur (1973, 99), oblikuje pomen besede, ki je dogodek, saj obstaja le v tem kontekstu.

»Kontekstualno dejanje«, ki je nujni pogoj razumevanja metafore, implicira tudi na predikativno strukturo metafore, kar pravzaprav pomeni, da je metafora »primarni objekt« kot modifikator slednjega in deluje kot nek atribut; tako metafora za razumevanje potrebuje polarnost pomena in reference ter polarnost reference in realnosti (Ricoeur 1973, 100). Polarnost pomena in reference smo naslovili že v prejšnjem poglavju. Na tem mestu bomo le še enkrat vpeljali pomembno distinkcijo, ki jo naredi Ricoeur z metodološkim poudarkom: za razumevanje metafore je ključno »razumevanje daljšega teksta«. Tu je evidentno, da se diskurz nanaša na celotno delo in šele to oziroma v razmerju do dela omogoča določitev (pomena) metafore, tako Ricoeur (1973, 100), »razumevanje dela (misli na literarno delo) kot celote, ki daje ključ metafori; to drugo gledišče (prvo so notranje determinante diskurza, ki implicirajo pomen/smisel – sense) je torej prav interpretacija, ki razvija drugi aspekt pomena, ki jo pojmujeemo *referenca*, to, kar je intencionalna usmeritev k svetu in reflektivna usmeritev k sebi (self)«. Hermenevitični krog, kot »oblika« interpretacije, je za Ricoeurja »apropriacija sveta«, je apropiacija reference, ki ni več luščenje intence avtorja in intence bralca, »ni krog med dvema subjektivitetama«.

Interpretacija je proces, s katerim se »razkrivajo novi načini bivanja« (Ricoeur 1973, 107). Dialektika med razkrivanjem sveta in razumevanjem samih sebe zahteva kratko vrnitev k Aristotelovi teoriji v *Poetiki*, ki razkriva nekatere lastnosti metafore in njene vloge v diskurzu.

Funkcijo metafore v *Poetiki* lahko razložimo skozi Aristotelovo razumevanje tragedije. Tragedijo sestavljata dva dela, zgodba oziroma pripoved (plot ali fabula), ki da tragediji neko homogenost in je ključni del tragedije, ter *lexis*, kot splošne procedure jezika – uporaba tujih besed, sestavljanje novih besed, njihovo krajšanje ali podaljševanje. Tragedija ima torej pomen (*sense*), to je *muthos* (zgodba ali pripoved) in referenco, to je *lexis*. *Muthos* lahko razumemo kot pomen oziroma smisel, saj Aristotel poudari, da je vloga *muthos* dati enotnost in koherenco zgodbe ter dejanje prikazati celotno in popolno. *Muthos* je temeljni del tragedije, drugi deli – igralci, misli, dikcija in spektakel so z *muthosom* povezani kot sredstva, pogoji, izvedba tragedije kot *muthos* (Ricoeur 1973, 108; Ricoeur 1981, 259–280).

Iz tega lahko povlečemo nekatere posledice za metaforo, da le v povezavi *muthos* in *lexis* ima *lexis* smisel in ker je metafora *lexis*, tako tudi metafora (Ricoeur 1973). Torej, če je metafora s tragedijo, tekstom, povezana (zvezana) skozi *muthos*, potem je njeno mesto referenca, torej aludira na realnost. S konceptom *mimesis* – *to*, kar Aristotel razume kot imitacijo človekovega delovanja (Aristotel 2004), Ricoeur povleče še nadaljnje implikacije za metaforo. Z metaforo-referenco (ekstra-lingvistična realnost) pokaže na povezanost metafore in realnosti, da jo dejansko sokonstituira. S konceptom *mimesis* pa na moč metafore, ali kot pravi sam (Ricoeur 1973, 109) »*mimemisis* že zajema vse paradokse reference« ... »ne pomeni podvajanje realnosti; *mimemisis* je *poesis*, to je fabrikacija, konstrukcija, kreacija«. *Mimemisis* je grška beseda za »razkrivanje sveta«, interpretacija pa utrjuje pot do »razkritja« moči metafore – metafora je *mimesis*, stoji na presečišču – med celotno zgodbo (človekovih dejanj), na drugi strani z dikcijo – to je fabrikacijo, konstrukcijo, kreacijo. Stoji na presečišču celotne zgodbe in njenim delom in kot dikcija usmerja diskurz in ga obenem kreira.

8.4 Posledice Ricoeurjeve »objektivne« metafore

Ricoeur je razlago kot metodo povezal z razumevanjem pomena, ki je imanenten diskurzu; šele hermenevtika (hermenevtični krog), ki aludira na realnost, zunanjo diskurzu, omogoči uvid v »resničnost«. Učinek diskurza, če si izposodimo Foucaultovo formulacijo, je za Ricoeurja (1973, 101) na relaciji med tekstom in metaforo – »moč dela/teksta reprezentirati delo za reprezentacijo sveta«. Ricoeurjevo teorijo metafore analizira Clive Cazeaux v delu *Metaphor and Continental Philosophy*²⁴. Slednji se loteva teorije metafore skozi Kantovo epistemologijo razumevanja shematizma in Heideggrovo fenomenologijo, ki sta po mnenju Cazeauxa ključni Ricoeurjevi metodološko-teoretski naslonitvi. Cazeaux (2007, 13) meni, da je Ricoeur oblikoval teorijo »objektivne metafore«, saj kljub temu, da metafora lahko kreira nove pomene, pa so pomeni vedno ustrezni. Ricoeur (1978, 239) se sprašuje o naravi metaforičnega diskurza: »Ali ustreznost (metafore) ... ne indicira, da jezik ne le organizira realnost na različen način, temveč tudi manifestira način bivanja stvari, ki se »uresničujejo« v jeziku, zaradi semantične inovacije? Zdi se, da je enigma metaforičnega diskurza, da 'ustvari' svet v obeh pomenih: to, kar ustvari, odkrije; in kar najde, ustvari«.

Iz zgornjega vprašanja je razvidno, da je novi metaforični pomen dosežen kot rezultat tenzije/napetosti med kreativnim diskurzom in izjavo (claim-making discourse), kjer delovanje slednjega izhaja iz dejanske strukture uma, prav artikulacija tega pa je naloga transcendentalne filozofije (Cazeaux, 2007, 13). Na tem mestu Ricoeur aludira na Kantovo podmeno transcendentalne logike in tako izdelava teorijo »objektivne metafore«. Torej ima za Cazeauxa Ricoeurjeva teorija »objektivne metafore« dve ključni poanti. Prva se naša na interakcionistično prečenje, ki je zasnovano po Blackovi interakcijski teoriji – interakcija med dvema osebkoma, primarnim in sekundarnim, beseda, ki je uporabljena dobesedno, in interakcija med obema osebkoma. Ta tridelna struktura metafore se po mnenju Cazeauxa (2007, 14), kjer je

²⁴Analiza Clivea Cazeauxa v delu *Metaphor and Continental Philosophy, from Kant to Derrida* poda epistemološke in ontološke podmene, v okviru katerih se oblikujejo teorije metafore Paula Ricoeurja, Geoga Lakoffa in Marka Johnsona ter Jacquesa Derridaja. Gre za izjemno kompleksen premislek metafore skozi Kantovo metafiziko in estetiko ter Heideggrovo fenomenologijo kot preseganje kartezijske metafizike. Delo za enkrat presega naš domet obravnave, bomo pa kljub temu naslovili nekatere premisleke, predvsem v luči nadaljnje obravnave metafore.

tretji del interakcija, ki dejansko tvori pomen, ključno razlikuje od teorije podobnosti. Obenem interakcijska podmena pomena predpostavi, da pomen ne more biti neodvisen od metaforičnega konteksta (Cazeaux 2007, 14). Ricoeur torej vpelje koncept »intersecting discourse« (prečenje v diskurzu), da bi lahko razložil »enigmatičen«, a obenem ustrezajoč metaforičen pomen (Cazeaux 2007, 15). Ricoeur (1978, 303) govori, da je metafora »živa«, da živi, z dejstvom, da metaforično vnaša »imaginacijo« v »misliti več« na konceptualni ravni. In nadaljuje (Ricoeur 1978, 302), »videti univerzum diskurza, kot univerzum, ki ga v gibanju ohranja součinkovanje privlačnosti in odporov, ki nenehoma spodbujajo interakcijo in križanje področij, katerih ureditev jedra je nesrediščna v relaciji enega do drugega«. Cazeaux (2007, 18) ugotavlja, da je spekulativni diskurz temeljni element Ricoeurjeve teorije, saj prav s tem razreši možnost »nesmisla« znotraj metafore v ustrezen pomen, tako Ricoeur (1978, 300), »prav spekulativnost metafori določi ontološko silovitost«. Ricoeurjevo spekulativno oziroma domnevno, ki je metafori notranje, presega običajno mišljenje. Interpretacija metafore, tako Ricoeur (1978, 302), je »delovanje konceptov« in posledično boj za dokončni, absolutni, enoznačni pomen. Ricoeur torej s hermenevtično metodo in v končni fazi fenomenološkim pozicioniranjem metafore, kot »misliti več« vpelje metaforo kot »objektivno preseganje misli«²⁵.

V teh okvirih metafora »postaja« v konstelaciji sil in konstituira neko družbenopolitično realnost ter njene specifične učinke. Lingvistična teorija metaforične reference oziroma hermenevtika metafore metaforo pojasnjuje z razmerjem med smislom/pomenom (*sense*) in referenco/objektom (*reference*), razmerje, kjer je metafora retorični proces, s katerim diskurz »sprosti« moč ponovnega vpisa realnosti, to, kar je Aristotel odkril v *Poetiki*, »*poesis* jezika nastaja iz povezave med *muthos* (skicevati se/narativ/zgodba) in *mimesis*. V zadnjem delu (devetem, desetem in enajstem poglavju) pa bomo metaforo premislili skozi poststrukturalistično in postmarksistično razumevanje diskurza, kjer bo Foucaultova »ontologija« oblasti ali Nietzschejeva »volja do moči«, to, kar so do sedaj obravnavane teorije izpuščale – da je metafora specifična *politična tehnologija*.

²⁵Cazeaux (2007, 18) meni, da je Ricoeur, kljub interakcijski podmeni tvorjenja pomena in sveta, z imanentno spekulativnostjo omogočil preseganje misli/pomena (kar je metafora objektivno).

9 POSTSTRUKTURALIZEM IN POSTMARKSIZEM: OVINEK K STRUKTURALIZMU

Ricoeurjeva ključna referenca pri problematiziranju »strukturalne metafore« je de Saussurjeva primarnost znaka, s katerim de Saussure vpelje popolno hegemonizacijo jezika (Ricoeur 1981, 102–103). V poglavju *Metafora – semantika besede* smo z namenom, da bi kar najbolj lahko razumeli metodološko »pot« Ricoeurja in njegovo razumevanje metafore, in tu pristavljamo, da je utemeljeno na podmeni kreativnosti jezika in hermenevtičnem preizpraševanju *resničnega* pomena, de Saussurja in v splošnem, strukturalno jezikoslovje, naslovili tako, kot ga vidi Ricoeur. Ricoeur glavni problem v de Saussurjevi teoriji vidi v »monizmu znaka«, kjer identiteta oziroma pomen nastaja v razmerjih med označevalcem in označencem in posledično postavi hegemonijo strukture nad evolucijo jezika. Vendar de Saussure z vpeljavo razumevanja jezika kot *strukture* – oziroma kot pravi sam, »jezik kot sistem znakov« (1997, 27) in tako ločitev jezika in govora (1997, 25): »jezik ni funkcija govorca, temveč je proizvod, ki ga posameznik sprejme (...) govor, je v nasprotju s tem individualnim, dejanjem volje in razuma ...«, obenem definira, da je pomen/identiteta *vedno relacijska*. Slednja predpostavka pa je začetna točka poststrukturalistične in postmarksistične misli in (teorij) diskurza.

Posledično – saj gre za ponovno naslonitev – bodo nekatere podmene de Saussurjevih konceptov ponovno opredeljene, vendar nedvomno problematizirane v drugačni perspektivi in na nekaterih mestih podrobneje. De Saussurja razumemo kot »prvega« strukturalista, za začetnika in kot pogoje možnosti za to, kar kasneje razumemo pod pojmom »poststrukturalizem« in »postmarksizem«²⁶, torej v mislih imamo ideje

²⁶Poststrukturalizem se pogosto uporablja kot krovna oznaka za razvejano, zlasti francosko filozofsko, humanistično produkcijo ter produkcijo na področju politične teorije sredi in konec šestdesetih, morda še na začetku sedemdesetih let. Gre za obdobje »velikih«, kot so Althusser (zgodovinski materializem), Derrida (kritika Husserla in metafizičnih predpostavk strukturalizma), Lacan (teoretična psihoanaliza), pa tudi Foucault, Deleuze in še nekaterih (Koron, 1993). Močnik (1989, 256–257) naredi naslednjo periodizacijo treh valov strukturalizma v humanistiki, saj namreč meni, da je »večji del poststrukturalistične produkcije pod epistemološkim rezom poprejšnjega strukturalizma in v glavnem opravlja ideološko eksploatacijo poprejšnje teorije«. Močnik prav zaradi tega govori o treh strukturalizmih. Prvi naj bi bil »lingvistični« strukturalizem v 1930-ih letih – strukturalizem pariškega krožka (Trubeckoj, Benveniste in predvsem Jakobson); drugi val v 1950-ih letih naj bi bil za Močnika antropološki in psihoanalitični, »zunajlingvistični« strukturalizem (Levi-Strauss, Lacan); tretji časovno sodi v 1960-a leta, gre za t. i. »semiotični« strukturalizem iz šestdesetih let (Althusser, Derrida, Barthes). Za tega se je pozneje uveljavil izraz poststrukturalizem, do katerega pa je sam izrazito kritičen (več v Koron, 1993).

strukturalne lingvistike in strukturaliste tipa Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson, Claude Levi-Strauss, Luis Althusser, Roland Barthes in še nekateri, na primer psihoanalitska smer strukturalizma, katere predstavnik je Jacques Lacan. Deleuze mednje šteje tudi Michela Foucaulta. Mi smo ga iz te kategorizacije namenoma izpustili, saj menimo, da je njegovo delo precej specifično, da ga nikakor ne moremo umestiti znotraj tozadavnega kroga; namreč *oblast* je tisto, kar Foucaulta naredi specifičnega in še danes ali sploh danes, največjega teoretika znotraj politične znanosti. Z Deleuzem (1973, 41) se moramo strinjati, da gre za izjemno različne mislece, različnih generacij, saj raziskujejo različna znanstvena polja ter razkrivajo probleme, metode in rešitve na precej svojstven način, vsem pa je nedvomno skupen strukturalizem, tak ki ga razvije jezikoslovje, to je pojem *strukture* ali kot slednje pojmuje de Saussure, »sistem«. V okviru strukturalističnih in marksističnih podmen se je izoblikovalo širše razumevanje diskurza Foucaulta, Laclaua in Muffeja ter Derridaja, ki na podlagi strukturalne lingvistike, tako Howarth (2000, 5) izpeljejo kompleksnejše razumevanje diskurza, moment, ki je ključen za naše razumevanje in funkcijo metafore znotraj družbenopolitičnega polja.

De Saussurjeva strukturalna lingvistika je nedvomno začetna točka, ki jo moramo ponovno ovrednotiti, saj da govorimo o t. i. lingvističnem preobratu je zaslužen prav on. Njegov lingvističen model je predstavljal temeljni teoretski aparat, v okviru katerega so poststrukturalisti in postmarksisti problematizirali družbenopolitične realnosti. Bil je ključna referenca tako francoske kot tudi praške šole (lingvistična šola Romana Jakobsona). S koncepcijo jezika kot »sistema razlik«, kjer pomen oziroma identiteta nastaja znotraj *razmerja* med označevalcem in označencem, de Saussure prelomi navezavo/transparencu jezika na sam objekt in tako *struktura* (in igre razlik v strukturi) postane tisti element, ki določa pomen in identiteto stvarnosti.

Deleuze v prispevku *Po čem prepoznamo strukturalizem* utemeljuje, da je koncept »strukture« oziroma »sistema« ključni element strukturalizma, ki ga politologija, sociologija, antropologija aplicirata v razumevanje svojega problemskega polja. Deleuze (1973) pravi, da je prvi kriterij prepoznanja strukturalizma »odkritje« in

prepoznanje tretjega reda, tretjega kraljestva: simbolnega²⁷. Medtem ko *realno* teži k enemu, »v svoji resnici je eno«, je imaginarno določeno z »igrami zrcala«, z zrcalno podvojitvijo, identifikacijo in projekcijo, vedno na način dvojnika ter simbolno vozlišče trojega (Deleuze, 1973, 43): »ni le tisto tretje onstran realnega in imaginarnega (...) sama struktura je najmanj triadična, saj bi brez tega ne krožila – »tretje, kar je obenem irealno, pa vendar nezamisljivo v imaginaciji«. Red simbolnega je element, ki mu ustreza struktura, ki ni ne čutna forma ne figura imaginacije, temveč naj ne bi imela nobenega razmerja. Je onstran imaginarnega in realnega. Edina struktura pripada govorici, četudi je ta popolnoma neverbalna, je tista izvirna točka, na kateri nastaja govorica (Deleuze, 1973, 44). Elementi strukture v simbolnem nimajo ne zunanjšega označevanja ne notranjšega pomena; gre za kraj v »topološkem prostoru« (Deleuze), gre za smisel, ki je nujno in edino le smisel »položaja« (Althusser).

De Saussure zgornji premislek zelo dobro pojasni v enem izmed poglavij *Predavanj iz splošnega jezikoslovja*, ki ga naslovi *Znak v svoji celoti*, s čimer nakaže, da je ključni element njegove teorije znak, znak, ki je arbitraren. Z arbitrarnostjo želi pokazati, da naravni odnos med označevalcem in označencem ne obstaja, obstaja zgolj njegova funkcija in konvencija jezika (Howarth 2000, 19; de Saussure 1974, 81). De Saussure naredi naslednji pomemben sklep:

²⁷Strukture so nezavedne, kar pomeni, da strukture ne moremo brati, najti ali znova poiskati drugače kot iz njej lastnih učinkov: »členi in razmerja, ki jih aktualizirajo, vrste in deli, ki jih izvršujejo, so hkrati motnje in izrazi« (Deleuze 1973), tako Levi Strauss (v Deleuze 1973, 53) trdi, da nezavedno ni ne želja ne predstava, temveč je vedno »prazno«, sestavljeno zgolj iz strukturalnih zakonov, ki so vsiljeni tako predstavam kot željam. Struktura je serijska, kar implicira na dvoje: da se simbolni elementi organizirajo v serijo in da pri tem ne gre za imaginarno identifikacijo enega člana z drugim členom, temveč za konstitucijo druge serije, ki s prvo vstopa v določena razmerja (npr. ekonomske, jezikoslovne, biološke itd. pri Foucaultu). Premestitev med serijami je strukturalna ali simbolna: bistveno pripada mestom v prostoru strukture in tako določa imaginarno bitij in objektov, ki bodo drugotno zasedli mesta (Deleuze 1973). Strukturalizem posledično metafori in metonomiji namenja pomembno mesto, namreč ravno na njunem temelju 'izvrže' imaginarno. Metafora in metonomija nista figuri imaginacije, temveč primarno in celo temeljna strukturalna dejavnika, tako Deleuze (1973, 56), »v kolikor izražata dve stopnji svobode *premeščanja*, od ene serije k drugi in znotraj ene in iste serije«. Objekt je vselej prisoten v obeh serijah, »preči jih in se po njih premika, kroži skozi njega, iz ene v drugo serijo (Deleuze 1973). Lacan (v Deleuze 1973, 57) »naravo« tega objekta opredeli kot »prazno polje«, je strukturalna kot razpored mest variacij razmerij. Sleherno strukturalno premika to izvorno Tretje, slednje pa obenem manjka lastnemu izvoru: vedno je premeščen glede na samega sebe, da ga ni tam, kjer ga iščemo, temveč nasprotno, je ravno tam, kjer ga ni, je manko na svojem mestu (in zato realno ni nikjer); tako tudi manjka svoji podobnosti (zato ni podoba) in manjka svoji identiteti (zato ni koncept) (Deleuze 1973, 57). Foucault (2010 a) strukturalno, kot radikalni dogodek, ki se razporedi po vsej vidni površini vednosti, zaradi česar lahko korak za korakom, sledimo njenim znakom, pretresom in učinkom.

Vse, kar smo doslej povedali, lahko povzamemo, da so v jeziku zgolj razlike. Še več: razlika predpostavlja pozitivne člene, med katerimi se vzpostavlja; a v jeziku so samo razlike brez pozitivnih členov. Naj vzamemo označenec ali označevalec, v jeziku ni ne idej ne glasov, ki bi obstajali pred jezikovnim sistemom, so zgolj pojmovne in glasovne razlike [...] Dokaz za to je, da se vrednost člena spremeni, ne da bi se dotaknili njegovega pomena ali glasov, temveč zgolj za to, ker je prišlo do spremembe v kakšnem drugem členu [...] Jezikovni sistem je niz razlik v glasovih, kombiniranih z nizom razlik v idejah. In v tem nizu razlik [...] vznikne sistem vrednosti; prav ta sistem vzpostavlja dejansko vez med glasovnimi in psihičnimi prvinami v vsakem znaku (de Saussure 1974, 81).

Za de Saussurja pomen v celoti nastaja znotraj sistema jezika, tudi objekti ne predeksistirajo, temveč je njihov pomen odvisen od sistema jezika (Howarth 2000, 19). Kar je ključno pri de Saussurju, je koncept *razmerja*, kjer predpostavi, da sta označevalec in označenec fiksirana zgolj v razmerju, v razmerju do drugih označevalcev in označencev in ne glede na objekt. Deleuze prepozna strukturalizem ravno v tej dimenziji – v *relacijski in diferenciacijski*²⁸ koncepciji jezika, ki jo nadalje razvijata na primer Levi-Strauss v teoriji mita, in Foucault, ki je po Deleuzevem mnenju najbolj strukturalističen v *Besedah in rečeh*. Strukturalizem implicira na topološkost in relacijsko razumevanje strukture, kjer mesto, mesto subjekta določa topološki in strukturni prostor, pri Althusserju je subjekt določen z razmerji produkcije. Althusser (1969, 233) predpostavi, da je ideologija sicer »imaginarij«, vendar je »živo razmerje subjekta do njegovih pogojev eksistence. Ideološka prepričanja niso zgolj prosto plavajoče ideje, ki jih človek svobodno generira, temveč so »materializirane v specifičnih tipih institucij in organizacij«, so utelešene v specifično prakso (Howarth 2000, 93). Enako naredi Foucault v *Besedah in rečeh*,

²⁸*Singularnost in diferencialnost* je (še) ena izmed ključnih značilnosti strukturalizma, kot ugotavlja Deleuze (1973, 48): sleherni struktura predstavlja dva vidika, sistem diferencialnih razmerij, po katerih se simbolni elementi vzajemno določajo, in sistem singularnosti, ki tem razmerjem ustrezajo in zarisujejo prostor strukture. Diferencialna razmerja določajo simbolno, kar pomeni proces vzajemnega določanja fonemov (kot najmanjše lingvistične enote). Vzajemna določenost simbolnih elementov pa se nadaljuje v določitev singularnih točk, ki tvorijo prostor, ustrezen tem elementom (Deleuze 1973). Če poenostavimo, gre za to, da resnični subjekti niso ljudje, ki zasedajo določena mesta ali funkcije, temveč sama *definicija in distribucija* in teh mest in teh funkcij. Torej je resnični subjekt sama struktura, določajo ga diferencialna razmerja in singularne ročke (Deleuze 1973, 49) – subjekt šele postaja v teh relacijah, ki mu določijo mesto v strukturi. Diferencialna razmerja in elementi obstajajo v popolno določeni celoti.

kjer struktura kot relacijsko razmerje določa mesto subjekta, neodvisno od njegovega empiričnega mesta (Deleuze 1973). Simbolni red določa smisel položaja, kjer smisel vedno izhaja iz kombinacij elementov, ki sami nimajo pomena: »*mytheme (miti)* niso zgolj razmerja med posameznimi elementi, temveč razmerja med »svežnjem« med seboj povezanih elementov. Razumeti jih moramo v razmerju serij razlik in opozicij, ki obstajajo med njegovimi konstitutivnimi elementi« (Levi Strauss v Howarth 2000, 26). Slednje pomeni, da (mit) lahko razumemo zgolj, ko analiziramo različna razmerja/odnose, ki obstajajo med skupinami povezanih mitov, tako da spoznamo »pravila transformacije«, ki regulirajo odnose med njimi (de Saussure 1968, 230). Strukturalizem posledično metafori in metonimiji namenja pomembno mesto, namreč ravno na njunem temelju, »izvrže« imaginarno. Metafora in metonimija nista figuri imaginacije, temveč primarno in celo temeljna strukturna dejavnika, tako Deleuze (1973, 56), »v kolikor izražata dve stopnji svobode *premeščanja*, od ene serije k drugi in znotraj ene in iste serije«. Objekt je vselej prisoten v obeh serijah, »preči jih in se po njih premika, kroži skozi, iz ene v drugo serijo (Deleuze 1973).

Pri de Saussurju je očitno šlo za nasprotovanje klasičnemu jezikoslovju, ki se je z jezikom ukvarjalo zgolj z gramatikalnimi oziroma slovničnimi pravili (s posameznimi elementi) ter zgodovinskim razvojem (Benvestine 1988). Na tem mestu vidimo, da de Saussure daje prednost sinhroni metodi pred diahrono, torej med obravnavo jezika kot statično formo in na deskriptiven način, in med diahrono, ki jezik obravnava skozi historičen razvoj, glede na spremembe, ki so se zgodile v določenem časovnem obdobju (Škiljan 1997, 288). Turk (1997, 288) celo meni, da se diahronični ravni jezika, obravnava jezika v njegovi časovni komponenti, v celoti odreče, saj je, tako de Saussure, »za govorečo množico jezik, kakršen je tu in zdaj, edino oprijemljiva realnost« (Saussure 1997).

V fiksaciji pomena znaka, kjer se identiteta znaka formira znotraj sistema ter s štirimi temeljnimi delitvami: *langue* in *parole*, označevalec/označenec, sintagmatska in paradigmatska raven, sinhrona in diahrona metoda so podmene, v okviru katerih de Saussure utemeljuje lingvističen sistem kot zaprto in zaključeno celoto, posledično pa ta dejanska sistematičnost daje pomen pojmu v jeziku (Benvestine 1971, 47). De Saussure ne upošteva dejavne konstrukcije jezika in historičnih implikacij, ki delajo jezik implicitno kontradiktoren in nejasen (Howarth 2000). Škiljan (1997, 267–270) lepo povzame temeljni de Saussurjev namen: de Saussure je presegel [...]

razumevanje jezika kot niza atomiziranih enot, ki se v času popolnoma pravilno spreminjajo, in je svojo vizijo lingvističnega modela, načrtal prav na nasprotnem polu [...] in nadaljuje, da de Saussurjeva uvrstitev jezikoslovja v semiološko področje (jezikoslovje je znanost, katere predmet je jezik kot sistem znakov) jasno nakaže, da jezik »sodi med družbeno določene oblike človeških simbolnih dejavnosti« (Škiljan 1997, 270). Vendar, in kar je vstopna točka poststrukturalističnega in postmarksističnega diskurza, je dvoje, ki poteka vzporedno. Kot utemeljitelj strukture je obenem ključna referenca in točka »kritike«: na eni strani de Saussurjevi binarizmi in primat sinhrona metode proučevanja diskurza izločijo historično komponento jezikovne dinamike ter predpostavljajo avtonomen subjekt jezika, ki je nekje zunaj lingvističnega sistema (Howarth 2000, 30–31), obenem pa je prav ta subjekt ključen akter, ki v končni instanci poveže znake z idejami in na koncu z realnostjo; po drugi strani njegova relacijska in ne-esencialistična teorija diskurza (Howarth 2000, 31), ki sicer izloči subjektivni in historični aspekt jezika, omogoči dvoje in to dvoje je utemeljeno na njegovih dveh slavnihih tezah. Negativna teza, da govorica ni predmet lingvistike, in pozitivna, predmet lingvistike je jezik (Milner 2002, 23) izzoveta kritiko statične koncepcije diskurza kot vase zaprte celote in tako ločita med jezikom kot totalnim sistemom znakov in govorom, kot »svobodne« izbire individua oziroma vsakega jezikovnega uporabnika, kjer je subjekt popolnoma avtonomen. Torej na eni strani s poudarkom na homogenosti, gledišče stalnosti in ponovljivosti, kar govorica ni, toda hkrati pa je jezik tudi psihična materialnost²⁹ (Milner 2002, 23), torej »vsota vtisov, shranjenih v vsakih možganih« (de Saussure v Milner 2002, 23, de Saussure 1997, 19–22). Pri de Saussurju smo videli, da s formulacijo strukture, jezika kot strukture oziroma sistema razlik, kjer pomen nastaja znotraj razmerja med znaki, prelomi z neposredno navezavo jezika na objekt. Struktura določa pomen in identiteto, moment, na katerem večina poststrukturalističnih in postmarksističnih teorij pokaže, da je posameznik, subjekt vedno razcepljen, da je učinek razmerij in da je le toliko svoboden pri osmišljanju sebe in stvarnosti, zgolj kot je (vedno imanenten) razmerju znotraj strukture. Ducrot (1988; Šumič-Riha 1988, 251) iz de Saussurjevega strukturalnega načela o jeziku kot avtonomnem redu izdelava teorijo diskurza, ki je v neločljivem razmerju s subjektom (sogovornikom): v diskurzu vladajo zakoni in

²⁹Natančneje, lingvistiko zadeva govorica kot materialni pogoj možnosti jezika in jezikov, temu de Saussure pravi zmožnost vzpostaviti jezik, vendar ko lingvistika proučuje jezike in le-te, lahko brez dvoma osvetli kaj o zmožnosti govorice, vendar te zmožnosti neposredno ne proučuje (Milner 2002, 25).

prisile, ki ne prihajajo od zunaj (»materialne realnosti«), temveč so mu kot diskurzu imanentni, in ki ne odločajo o njegovem nadaljnjem poteku, temveč konstituirajo samo diskurzivno situacijo, v kateri diskurz poteka predvsem iz razmerja s sogovornikom. Obenem pa smisel izjave ni nikdar identičen s tem, kar je govorec želel reči, med pomenom (stavek) in smislom (izjava) je vedno zareza, ni ju mogoče aplicirati drugega na drugega. Ducrotovo (Šumič-Riha 1988, 253) razumevanje diskurza izhaja iz dveh podmen: prvič, da izjava ima smisel³⁰ in da je ta smisel, kljub *zarezi*, vendarle mogoče opisati, in drugič, da smisel ni nikakršna evidenca notranjega izkustva govorca (»avtorja izjave«) ali poslušalca. V skladu s tem pa bi morali ovreči vsaj dve dogmi, meni Ducrot (1988, 170-1; Šumič-Riha 1988, 253): ovreči bi morali prepričanje, da je jezik orodje za prenos informacij, za deskripcijo dejanskega stanja, in da je smisel izjave izenačen s pogojem za njeno resničnost ter dogmo o enotnosti »subjekta« oziroma dogmo o njuni identičnosti, subjekta izjave in subjekta izjavljanja, »da ima vsaka izjava enega in samo enega avtorja«. Ključna pri Ducrotu je opredelitev izjave, ki izvira iz njegove kritike govornih dejanj; namreč, izjava je zanj dogodek, »realizacija izjave je zgodovinski dogodek, ki je prav pojavitev izjave« in to pojavitev Ducrot (1988, 178) poimenuje »izjavljanje«. Ne kot dejanje in ne kot lastništvo subjekta, kot avtorja govora in govornih dejanj, temveč preprosto dejstvo, da se izjava pojavi (Ducrot 1988, 178). Za Ducrota je torej ključno vprašanje, kaj izjava spreminja oziroma povzroča. Kot pravi Ducrot, je »spektakularna narava performativov«, to je izjava, da je govoricu imanentna učinkovitost, zmožnost, da transformira realnost, torej najprej je to transformacija situacije, v kateri je izjava izrečena in razmerja med sogovorniki v tej situaciji. Dejanska učinkovitost izjave temelji na neki »iluziji«, na konstitutivnem spregledu, da same ilokucijske izjave zgolj merijo, pretendirajo na izvršitev nekega določenega dejanja, nikakor pa ni nujno, da ga izvršijo. Ducrot meni, da vsaka izjava že aludira na svoje izjavljanje (samonanašanje³¹), njen smisel pa ni nič drugega kot komentar k izjavljanju, podoba,

³⁰Ducrot ločuje dve semantični vrednosti, smisel (sens), ki pripada izjavi, in pomen (signification), ki pripada stavku; pomeni, da je ilokucija sestavina stavčnega pomena v nasprotju s perlokucijo, ki sodi v smisel, saj se naslovljenec do nje – tako kot tudi do smisla sploh – dokoplje tako, da poskuša odgovoriti na vprašanje.

³¹Ducrot koncept ilokucijskega akta kasneje opusti s samonanašanjem, ki je zanj splošna lastnost izjave in tako opusti koncept ilokucije. Za ilokucijski akt je konstitutivno, da govoru pripisuje imanentno moč, učinkovitost, lastno besedam. Izvršiti ilokucijski akt pa pomeni predstaviti njegovo izvajanje kot učinkovito, za Ducrota pa je še bolj sporna podmena »izvršiti ilokucijski akt, kar pomeni uporabiti besede z imanentno učinkovitostjo« (Ducrot 1988, 36–7). S polifonično teorijo, kjer se smisel izjave konstituira tako, da se drug na drugega nalagajo različni elementarni diskurzi, in sicer tako, da loči med

ki si jo o svojem izjavljanju ustvari sama izjava. Izjava ni istovetna izjavljanju oziroma kot meni Ducrot (1988, 260), »komunikacijska misel« ni nikdar istovetna misli govorničevega subjekta, tisto, kar je bilo izrečeno, nikdar ni istovetno tistemu, kar je govoreči subjekt hotel reči.

De Saussurjeva preferenca sinhrona obravnava jezika nad diahrono, torej razumevanju diskurza v njegovi statični obliki (semiologija) in dinamičnem »razvoju«, v njegovem historičnem oziroma časovnem vidiku, je pomenila točko problematiziranja Bahtina in Vološinova, ki izpostavita ravno to, kar je za de Saussurja drugotnega pomena, historični aspekt jezika in dialoškost: »sleherna živa psovka lahko postane pohvala, sleherna živa resnica v številnih ušesih neizbežno zveni kot največja laž« (Bahtin in Vološinov 2005, 30). Vološinova³² teorija jezika je usmerjena v kritiko de Saussurjeve semiotike. Vološinov znak misli predvsem z njegovim »ideološkim nabojem«, posledično pa prav ta moment (sociologizacija znaka) omogoča povezati jezik z materialno dejanskostjo človekove duševne in družbene aktivnosti: »v vsakem ideološkem znaku se križajo raznosmerni poudarki. Znak postane arena razrednega boja« (Bahtin in Vološinov 2005), torej je pomen neizogibno družbeno dejanje, odvisen od družbenih odnosov (Williams 2005, 134). Jezik ni le preprost refleks ali izraz materialne realnosti, kot to trdijo objektivisti, je zapopadanje te realnosti skozi jezik, ki je kot praktična zavest prešita z in prešije celotno družbeno dejavnost, vključujoč objektivno dejavnost. Jezik je artikulacija dejavnega in spreminjajočega izkustva, je dinamična in artikulirana družbena prezenca v svetu (Williams 2005, 136). Jezik, učinek, je nekje na relaciji med abstraktnimi entitetami subjekta ter izkustvom.

Jezik obstaja le v govorni dejavnosti, govornih interakcijah (kritika de Saussurjeve semiotike), katerih rezultat je izjava. Bahtin torej skozi dialoškost jezika poskuša misliti ideologijo skupaj s subjektom (Kržan 2005, 17), jezik je zanj vedno ideološki

izjavljalci in govornici (tisti, ki si jih izjava sama pripisuje), kar pomeni, da je tudi v najbolj preprostem stavku dialog, Ducrot ovrže koncepcijo subjekta kot avtorja, producenta izjave in vira njegovega smisla (Ducrot 1988, 241).

³²Vološinova lahko razumemo kot predhodnika strukturalizma, ravno on artikulira polje, kjer je mogoče graditi marksistično semiotsko znanost. Ideološki prelom kot eden temeljnih konceptov Vološinove teorije jezika, je poskus presejanja mehanicistične vzročnosti vulgarnega marksizma v njegovem togem vztrajanju v delitvi baza–nadzidava, ki se kaže na zavračanju umevanja jezika kot elementa nadzidave (Kržan 2005, 17).

(podobno kot pri Althusserju) in vedno materialen. V nasprotju z de Saussurjem, ki »vidi« v jeziku zgolj obliko, je za Bahtina (2005, 17) jezik materialen, je praksa: »dejanska realnost jezik-govor ni ne abstraktni sistem jezikovnih oblik ne izolirana monološka izjava, niti psihofiziološko dejanje njegove realizacije, temveč družbeni dogodek govorne interakcije, ki se realizira z izjavo in izjavami. Govorna interakcija je osnovna realnost jezika« (Bahtin in Vološinov 2005, 61).

Bahtin z dialogom ne misli le neposrednega glasovnega govornega dejanja, temveč vsakršno govorno dejanje; tudi knjiga je, kot natisnjeni govorni nastop, element govora, obravnavana v neposrednem živem dialogu, hkrati je naravnan k aktivni recepciji, vezan na predelavo in notranje repliciranje, in na organizirano, že natisnjeno reakcijo v raznolikih oblikah, neogibno orientiran na predhodne nastope na istem področju, tako samega avtorja kot tudi drugih, izhaja iz določenega položaja znanstvenega problema ali umetniškega sloga. Torej knjiga (natisnjeni govorni nastop) vstopa v ideološki pogovor večjih razsežnosti (Bahtin in Vološinov 2005).

9.1 Metafora – med razliko, prakso in materialnostjo

V predhodnem poglavju smo skušali, sicer zelo na kratko, pa vendar zarisati nekatere ključne podmene (post)strukturalističnih in (post)marksističnih teorij diskurza. Predpono *post* smo pri obeh pojmi tu namenoma dali v oklepaj, namreč, gre za naslednici strukturalizma in marksizma, obenem pa gre za prepletenost in nadaljevanje v teorije diskurza, katerih intenca je prelom, dekonstrukcija in razkrivanje zahodne metafizike in njenih ključnih predpostavk avtonomnega, racionalnega subjekta, objektivnega sveta in absolutne resnice.

Struktura, red simbolnega, kot jo pojmujeta Lacan in Deleuze, je tisti moment, ki iz jezika »izvrže« imaginarno. Struktura določa pomen, oziroma pomen nastaja v nizu razlik, v razmerju med označevalcem in označencem (in ne v razmerju do objekta) in to razmerje v končni instanci določa identiteto. Smisel torej nastaja iz kombinacij elementov v strukturi, ki sami zase nimajo pomena. Posledično ima to strukturalistično pojmovanje jezika ključne implikacije za metaforo (Jakobsonova opredelitev metafore), namreč metafora in metonimija nista razumljeni kot figuri

imaginacije, temveč kot primarna oziroma celo temeljna strukturna dejavnika, gre za premeščanja od ene serije k drugi in znotraj ene in iste serije (Deleuze 1973, 56). Na podlagi Jakobsonove opredelitve metafore in metonimije, Laclau razvije teorijo diskurza in pokaže na totalizacijo diskurzivnega polja, kjer sta metafora in metonimija njegova ključna strategija, saj se skozi njuno gibanje in križanje konstituira hegemonski diskurz oziroma (začasno) konstituira specifična politična identiteta. Nadalje imajo pomembne implikacije tudi Bahtinovo in Vološinovo razumevanje jezika Ducrotove izjave kot »zgodovinskega« dogodka in njihova naslonitev na Foucaulta. Med njimi nedvomno lahko zarišemo nekatere paralele, ki so obenem bistvene za umestitev metafore v polje diskurza. Bahtin in Vološinov sta pomembna predvsem iz vidika dialoškega razumevanja jezika in materialnosti znaka. S heteroglosijo, ki jo Bahtin postavi nasproti monološkemu jeziku, ne implicira na multipliciteti pomenov besed, ki nastajajo v razmerju med označevalcem in označencem, temveč na različne strategije jezika, ki se odsevajo v jeziku. V jeziku se ne odsevajo heterogeni pomeni, temveč se reflektira družbeni govor. Znak je ideološki in materialen, realizira se v govornih interakcijah, je družbeni dogodek govorne interakcije, ki se realizira z izjavo. Bahtinov (in Vološinov) je omogočil, da jezik mislimo skozi njegovo družbeno funkcijo. Jezik je hkrati anonimen in družben in mu je ideološki naboj notranji element (diahrona perspektiva), kot praksa in ne forma, ter kot strategija. Posledično nam omogoči, da metaforo mislimo izven lingvističnega (sinhronega) pojmovanja, kot prakso (ideološkost znaka), s tem pa metafora trči ob samo materialnost.

Tako Bahtin kot Foucault ne proučujeta strukture kot nekaj popolnoma homogenega in enovitega. Bahtin govori o materialnosti znaka, kot »areni razrednega boja«, Foucault o vseprisotnosti oblasti, ki preči celotno družbenopolitično telo. Jezik je materialna praksa, kjer sta jezikovna oblika in ideološkost imanentna elementa. Diskurzi so materialni, nastajajo relacijsko (Foucault in Laclau) in v govornih interakcijah (Bahtin). Je *družbeni dogodek govorne interakcije, ki se realizira z izjavo in izjavami* (Bahtin 2005, 61). Podobno jezik, razumljen pri Ducrotu; izjava je zanj dogodek, »realizacija izjave je zgodovinski dogodek, ki je prav pojavitev izjave« in to pojavitev Ducrot (1988, 178) poimenuje »izjavljanje«, kjer je smisel izjave možno

opisati le kot križanje in konfrontacijo več glasov (polifonična teorija)³³, ki izražajo različna gledišča (Ducrot 1988, 241). Smisel izjave se konstituira z nalaganjem diskurzov (Ducrot 1988, 241), kjer je subjekt diskurzivna instanca (zavzema različne subjektivne pozicije), posledično komunikacijska misel ni nikdar istovetna misli govorečega subjekta, drugače, tisto, kar je bilo izrečeno, ni nikdar istovetno tistemu, kar je govoreči subjekt hotel reči (Ducrot 1988, 260). Če de Saussure in Jakobson metaforo izvržeta iz polja podob in reprezentacij, torej kot konstrukcijo razmerij med označevalcem in označencem, sta torej strukturna dejavnika in ne figuri jezika, kjer imata lahko zgolj funkcijo okraševanja ali poživljanja jezika. Jakobson, vsaj tako meni Laclau, že nakaže na strateško »naravo« metaforičnega-metonimičnega gibanja. Prav strateškost jezika (na primer pri Bahtinu) in dejstvo, da je jezik materialna praksa in ne orodje za prenos informacij, znak pa imanentno ideološki, torej da znak odraža neko družbeno dejanskost (Vološinov) in da je med pomenom in smislom imanentna zarez, torej izjava ni dejanje (avtorja), temveč je zgodovinski dogodek kot nalaganje raznolikih diskurzov, omogoča misliti metaforo kot inherenten element diskurza in kot specifično strategijo (politično tehnologijo), ki ima specifične konsekvence in učinke na realnost. Metafora potemtakem preneha biti lingvistična kategorija, temveč že implicira na oblastna razmerja (pri Vološinovu ideološkost znaka), kot strategija, kot to anticipira Bahtin s heteroglosijo in strateško naravo jezika, ter nenazadnje Ducrot in Foucault z izjavo kot dogodkom, kjer je bistveno, kaj govornica, kot vse izjavljeno (Bahtin) in vse izrečeno (Foucault) povzroča in kakšne diskurze omogoča. Razumevanje metafore čez Foucaultove koncepte oblasti, diskurza in strategije ponovno vpletemo v zadnjih dveh poglavjih.

Če na tem mestu ponovno vpletemo Jakobsonovo teorijo dveh afazičnih motenj, ki je utemeljena na de Saussurjevi dihotomiji sintagmatske in paradigmatske ravni, Ricoeur ugotavlja, da Jakobson z razširitvijo de Saussurjevega modela jezika omogoča vstop metafore v diskurz. Jakobson vzpostavi model gibanja diskurza po osi podobnosti in po osi bližine, motnje na obeh oseh, ki so rezultat afazije v govorni zaznavi (glej Jakobson 1989, 89), pa rezultira v zgoščevanju na eni ali drugi osi. Kar je za razumevanje diskurza temeljno, je nenehna prisotnost obeh procesov ter da sta oba

³³ Izjavljalec omogoči, da se v izjavi prikaže subjekt, ki se ne razlikuje samo od tistega, ki v resnici govori (avtor, govoreči subjekt), temveč tudi od tistega, ki naj bi govoril. Govorec, ki govori, govori na tak način, da v njegovem govoru slišimo drugega izjavljalca (Ducrot 1988, 208–9).

vedno v soodvisnosti od specifičnih kulturnih kontekstov, stila in posameznikovega obnašanja. Brez Jakobsonove opredelitve delovanja jezika prek dveh različnih operacij, kombinacije in kontekstualizacije – s katero znak dobi svojo lokacijo v skladu s sintaktičnimi pravili, v urejenem sosledju z drugimi znaki –, ter selekcije in substitucije, s katero je znak lahko nadomeščen z drugimi v vsaki dani strukturni lokaciji – torej, vzajemne implikacije metafore in metonimije, kot meni Laclau (2009, 69), je nemogoče zagotoviti enotnost diskurzivnega prostora. Le vzajemno križanje metonimične mreže in metaforične verige ustvarja enotnost teksta. Ta vzajemna implikacija ima totalizirajoče učinke (Laclau 2009, 110–213). Laclau (2009, 112–113) meni, da je velika zasluga Jakobsonove analize, da je pripeljal retorične kategorije do njihove specifične lokacije znotraj jezikovne strukture. Posledično metafora in metonimija nista le eni izmed mnogih figur, ampak dve temeljni matrici, okoli katerih bi morali biti formirani vsi ostali tropi³⁴. Jakobson od teh dveh osi jezika vstopa v retorično polje, tu mislimo na to, da ohranitev metonimije, ki ustreza kombinaciji, in metafore substituciji, je dejansko stvar specifičnih slogov, osebnih navad ali stilov, ki v zadnji instanci »determinirajo« prevlado (Laclau govori o hegemoniji, ki pa je vedno zgolj začasna) določenega pola, ki pa je vedno odvisna od širše kulturne interpretacije (Laclau 2009, 72). Gibanje med metaforo in metonimijo, ki jo nakaže Jakobson, in fiksacijo pomena, ki je vedno odvisna od kulturnih praks, Laclau razvije diskurz, ki mu je imanentna »mešana stopnja« metafore in metonimije, ki jih preči retoričnost, kot dimenzije označevanja, ki nima meje v svojem polju delovanja (temu se de Saussure izogne z zaobidom diahrone metode, kjer S1 določa S2 in ob S1 določa S2, ki na koncu stabilizirajo pomene) (Laclau 2009). Diskurz³⁵ je

³⁴Bližina in analogija nista bistveno različni ena od druge, ampak tvorita dva pola kontinuuma. Predpostavimo, da so v soseski, v kateri prihaja do rasističnega nasilja, sindikati edina sila, ki se mu je zmožna zoperstaviti. Pomislili bi, da nasprotovanje rasizmu navadno ni naravna naloga sindikatov in da če jo ti že prevzamejo, je to zaradi kontingentne konstelacije družbenih sil. Torej, da takšen prevzem izhaja iz relacije bližine – tj., da je njegova narava metonimična. Če pa pomislimo, da bi se ta prevzem nadaljeval skozi daljše obdobje – v tem primeru bi se ljudje navadili na to in bi se nagibali k mišljenju, da gre za normalen del sindikalnih praks. Kar je bil torej primer kontingentne artikulacije, postane del centralnega pomena termina sindikat. Bližina preide v analogijo, metonimija v metaforo. Laclau tu govori o inherentni politični operaciji, ki jo poimenuje hegemonija: gibanje od hegemonije k metafori, od kontingentne artikulacije k bistveni pripadnosti. Ime – družbena gibanja, ideologija, politične institucije, je vedno metaforična kristalizacija vsebine, katere analoške povezave so rezultat prikritja kontingentne bližine njenih metonimičnih izvorov. V nasprotnem primeru pa razpad hegemonične formacije vključuje reaktivacijo te kontingence: vrnitev od sublimne metaforične fiksacije k skromni metonimični asociaciji (Laclau 2009, 75).

³⁵Sistemi družbenih relacij niso samo lingvistični fenomeni, kot tudi ne kognitivne entitete (Laclau in Muffe 1985, 96), temveč diskurzi, ki vključujejo ideje, niz praks, transformacije institucij. Diskurzi so artikularne prakse in so relacijske entitete, prvo implicira na parcialno fiksacijo pomena specifičnega diskurza, drugo na njegovo kontingentno naravo, torej da »ultimativna kontingentnost pomena

za Laclaua vsaka označevalna praksa, ki je ekvivalentna družbeni produkciji pomena oziroma s samim neločljiva z družbenim življenjem. Laclau torej pokaže, da med označevanjem in delovanjem ni striktne ločitve, torej potemtakem ne more biti ostre ločitve med učinkom, kot investiranjem v razne komponente označevalne verige (Laclau 2009; Laclau in Muffe 1985). Če poenostavimo, beseda in dejanje ter učinki so medsebojno odvisne mreže in kar je za naše razumevanje metafore kot elementa diskurza pomembno, je to, da lingvistične kategorije, kot so razlikovanja označevalec in označenec, paradigma in sintagma, prenehajo biti lingvistične kategorije, kot to anticipira sinhrona metoda, temveč, tako meni Laclau (2009), če jih pravilno teoretiziramo, začnejo definirati relacije, ki so na delu na terenu splošne ontologije in nasprotno, če bi se označevanje dejansko zaokrožilo znotraj sintagmatske osi in bi ta kombinacijska pravila absorbirala relacijske substitucije, vloga retorike ne bi mogla biti ontološko konstitutivna. Torej če v političnem procesu identiteto gledamo kot na konstrukcijo, potem govorimo o prehajanju od metonimije k metafori – od bližinske začetne (metonimična relacija) točke k njeni utrditvi v analogiji (metaforična relacija) (Laclau 2009). Za Laclaua se diskurz oziroma hegemonika identiteta konstituira tam, kjer se križata metafora in metonimija, kot strateška gibanja, oziroma konstantni antagonizmi, ki formirajo diskurze na eni ali drugi meji. Jezik kot sistem razlik, kjer je antagonizem »neuspeh« razlike, v tem smislu postavlja v omejitvah jezika in lahko obstaja le v njegovih prekinitvah – to je, kot metafora (Laclau 1985). V momentu antagonizma, kjer v odprti (ang. undecidable) naravi alternativ in njihovih razrešitev skozi razmerja moči, postanejo v celoti vidne, konstituira polje politike, ki nam razkriva (antagonizem) popolnoma kontingentno naravo identitete (Laclau 2002). Le-ta se konstituira skozi hegemoniki diskurz, ki ga preči metaforična-metonimična strateška igra.

onemogoča njegovo fiksacijo.

10 METAFORA – OBLAST IN RESNICA

V metodološkem delu smo vlogo metafore že deloma naslovili skozi Foucaultovo metodo arheologije in genealogije in z namenom, da bi pokazali nekoliko drugačen pristop od lingvističnih teorij, ki vlogo in učinek metafore vidijo v imanentni polisemični naravi jezika – vedno pomeniti več – tako kot to opredeli Ricoeur (1973; Ricoeur 1981) ali pa kot jo opredelijo kognitivne teorije, kjer kognitivni potencial posameznika lahko kreira nove pomene, dojema drugače ali razkriva zamaskirano, tako kot to opredelita Lakoff in Johnson. Na nekem mestu smo celo zapisali, da metafora, ki je razumljena kot zgolj lingvistični izraz, koncept (kot jo razume konceptualna teorija Lakoffa in Johnsona) ali izjava »irelevantna«. Na tem mestu je nujna dodatna razlaga. Prvi problem se dotika razumevanja diskurza in pomena, drugi pa dejanske materializacije – metafora kot notranji element diskurza, ki proizvaja neke učinke. S čimer so se ukvarjali, če omenimo le nekatere, Ricoeur, Lakoff in Johnson, Ortony in Gibbs, vsem pa je skupno to, da je »narava« metafore »moč« tvorjenja več pomenov (polisemična), slednje pa je utemeljeno na podmeni kreativnosti jezika (diskurz) v relaciji do posameznikovih miselnih procesov, ki spet imajo potencial tvorjenja novih pomenov, in na tej relaciji osmišljamo, odkrivamo in dojemamo realnost na specifičen način. Vendar, za kar pri Foucaultu gre, je ravno obratno – pomeni, ki so še vedno prisotni – metaforo moramo analizirati na ravni učinka diskurza, torej njeno materializacijo, kjer nas ne zanima pomen, kako tvori pomene, temveč kako spreminja (politične) strukture, kako transformira sisteme ter kako vpliva na odločitve in procese in nenazadnje, kako le-te ponovno transformirajo, urejajo oziroma začasno determinirajo nove diskurze. Metafora je notranji element diskurza, s to trditvijo lahko oblikujemo naslednje podmene, ki jih bomo v nadaljevanju poskušali orisati: da je metafora izjava-dogodek; da je metafora notranji element diskurza in da kroži v diskurzivnem polju, kjer veriži izjave (pomene, ki so že prezentni); da je tehnologija oblasti, ki preči diskurz in diskurz o resnici.

Z arheologijo in genealogijo smo se do sedaj dotaknili vsaj dveh elementov, ki pomembno prispevata k razumevanju metafore, saj sicer, kot smo že omenili, Foucault se z metaforo ne ukvarja, vendar pa lahko naredimo še nekatere pomembne implikacije. Vsaj deloma smo načeli Foucaultovo razumevanje diskurza in oblasti.

Najprej smo metaforo premislili oziroma locirali na mesto *izjava-dogodek*. A tu je potreben še en komentar, ki je bil v metodološkem delu zgolj implicitno nakazan, nanaša pa se na pozicijo subjekta v diskurzu. Foucault (2008, 7) se v uvodnem delu *Reda diskurza* dotakne problematike jezika in subjekta na naslednji način:

V govor (discours), ki naj bi ga imel danes, in v govore, ki jih bom moral imeti tu morda vrsto let, bi želel smukniti na skrivaj. Bolje kot to, da si vzamem besedo, bi želel, da me ona objame in ponese onstran vsakega možnega začetka. Opazil bi rad, da bi bil v trenutku, ko naj bi govoril, tam že dolgo pred mano neki brezimni glas (...) da nadaljujem stavek, da se neopazno naselim v njegovih vrzelih (...) in na mesto, da sem nekdo, od kogar prihaja govor, bi bil nezatna vrzel v njegovem naključnem teku, možna točka njegovega izginotja.

Zgornji opredelitev zarisuje Foucaultove implikacije na razumevanje jezika v vsaj dveh vidikih: najprej, da v njegovi relaciji do subjekta in to, kar je v jeziku historični »razvoj« in naključno hkrati, tj. *dogodek*, v njegovi konceptiji dogodka, hkrati pa nujno poudarjamo, da je subjekt v relaciji do diskurza pri Foucaultu imanentno razmerje. V *Arheologiji vednosti* subjekt določa izjava oziroma izjavljalna modalnost, da ni želel izključiti, temveč definirati pozicijo in funkcijo, ki jo subjekt lahko zavzame (Foucault 2001, 60–61; Kelly 2009), gre za »disperzijo na različne statuse« na različne položaje in statuse, ki jih lahko subjekt zasede ali privzame, ko poseže po nekem diskurzu; gre za različne modalnosti izražanja in ne za posameznika kot govorca:

Disperzijo na diskontinuitetni ravni, iz katerih govori. Če pa so te ravni povezane z nekim sistemom razmerij, potem tega sistema ne vzpostavi sintetična dejavnost neke samoistovetne, neme zavesti, ki predhodi vsakemu govoru, temveč specifične diskurzivne prakse. Ne bomo torej sprejemali, da se v diskurzu vidi fenomen ekspresije ... prej bomo v diskurzu iskali polje regularnosti za različne pozicije subjektivnosti. (Foucault 2001, 60–61)

Diskurz ni veličastno odvijajoča se manifestacija subjekta, ki misli, spoznava in izreka: nasprotno – je celota, v kateri se lahko določa disperzijo subjekta in samo njegovo diskontinuiteto. Je prostor zunanosti, v katerem se odvija mreža različnih

položajev, ni zatekanje k transcendentnemu subjektu niti k psihološki subjektivnosti (Kelly 2009). Foucault v enem izmed svojih predavanj *Kaj je avtor* zavzame »na videz« strukturalistično pozicijo do subjekta. Subjekt mora biti izpraznjen kreativne vloge in analiziran kot kompleksna in variabilna funkcija diskurza, kar ne pomeni, da vse, kar je subjekt, je funkcija diskurza, temveč zgolj določa način njegove diskurzivne vloge, a obenem ne bi smel biti v celoti opuščen (Foucault 2008, 59). Ključna Foucaultova podmena ni iskanje izvirne funkcije subjekta, kot avtorja nekega besedila ali izjave, temveč da se ga analizira in razume kot kompleksno diskurzivno funkcijo. Kdo je resnično govoril, je »napačno« vprašanje, temveč identificirati načine obstoja tega diskurza, kako lahko kroži in nenazadnje, kdo si ga lahko prilasti itd. (prav tam).

Verjetno bi na mestu bilo vprašanje, kaj ima Foucaultova »diskurzivnost subjekta« z razumevanjem metafore. Vendarle menimo, da veliko, namreč, kar bomo poskušali počasi pojasniti, je izjemno kompleksna struktura oziroma dinamika, ki omogoča razumevanje metafore kot element »Foucaultovega« diskurza. Namreč ključni moment vsakega postajanja in pojavitve, tj. diskurza, subjekta in resnice je v oblastnih razmerjih, ki prečijo celotno družbenopolitično telo. Če poenostavimo, kaj bomo poskusili razložiti v nadaljevanju, je naslednje: oblast pri Foucaultu implicira na dva ključna elementa – ki se združujeta v pojmu bio oblasti, kot metodi njene analize pa v »analitiki oblasti« – intencionalnost oblasti in strategija oblasti. Prvi element se nanaša na to, da je oblast vedno usmerjena, ciljno in interesno, nikakor pa le-ta ne sovpadajo s subjektom, zato smo prej govorili o disperziji subjekta v diskurzivnem polju. Strategija oblasti se nanaša na vse bolj »kompleksna strateška razmerja« (Dreyfus in Rabinow 1983, 187; Foucault 2010b) v določeni družbi. Razmerja oblasti ne sovpadajo ne s subjektom, niti ni oblast skoncentrirana v neki instituciji, niti ni struktura, temveč »delovanje političnih tehnologij skozi družbeno telo (Kelly 2009; Dreyfus in Rabinow 1983, 185). Skozi kompleksno povezavo med subjektom, prostorom, vednostjo in resnico, bomo poskušali »definirati« metaforo kot politično tehnologijo. Razumeti oblast v njeni materialnosti, je vsakokratna operacija analiziranja mikro praks, političnih tehnologij, ki formirajo naše vsakdanje prakse (Dreyfus in Rabinow 1985, 185).

Na tej točki se metafora ne odmika zgolj jezikovno-semantični (in kognitivni) analizi, temveč vstopa v prostor diskurza, kjer kot specifična strategija, kot politična tehnologija veriži heterogene »pomene/izjave« v določenem diskurzivnem polju, lahko rečemo tudi, da kroži okoli »diskurzivnega jedra« proti »resničnemu diskurzu«, producira specifične učinke. Torej jo je treba misliti v njeni materialnosti.

Sprva moramo še dosledneje pojasniti metaforo kot element diskurza. Foucault heterogeno polje diskurza pojasnjuje s konceptom dispozitiva, ki je dosti bolj heterogeno. Z dispozitivom poleg diskurzivnega vpelje ločitev do nediskurzivnega, kjer misli na institucije. Vendar pa ne gre za jasno ločitev med izjavami in institucijami, kot tudi sam (Foucault 2008, 197) pojasnjuje: da ni pravo vprašanje razločitev med tem, kaj je »med Gabrielovim arhitekturnim načrtom vojaške šole in njeno samo gradnjo diskurzivno in kaj ne«, saj tak način prebiranja ni bistven, saj to, kar raziskuje Foucault, ni lingvistično proučevanje nekega vprašanja. Kar želimo povedati, je to, da metafora ali metaforičen izraz na ravni lingvističnega proučevanja, v kontekstu razumevanja metafore razvija zgolj pojmovanja, kot so polisemija, njena kreativna in inovativna vloga v nekem besedilu, ali kot način pojasnjevanja ali osmišljanja realnosti oziroma kot način maskiranja, razkrivanja določenih pomenov in podobno. V kontekstu dispozitiva metafora kot element heterogenega diskurzivnega polja trči ob samo materialnost, na to, kako spreminja sisteme, strukture, percepcije in ljudi. Takoj ko metaforo mislimo ali razumemo kot specifično politično tehnologijo, jo definirajo odnosi oblasti, ki omogočajo njen vznik, diskurzivne odnose, ki jih producira in katerih učinek je. V tem kontekstu jo moramo proučevati na relaciji subjekt–diskurz–resnica, katerim so skupni moment odnosi oblasti, ki producirajo vsako materialnost, katero kot element diskurza sokonstituira tudi metafora in katere učinek je.

Metaforo smo izvili iz lingvističnega in semantičnega primeža, najprej skozi razumevanje metafore kot *izjave-dogodka*. Kot smo pojasnili že v poglavju *O metodi*, je Foucaultova izolacija izjave na dogodek, da je izjavo treba opisati na ravni učinka, učinka na realnost (Foucault 1969, 120), izjavo kot niz dejansko izrečenega, zapisanega in izjavljenega (Dreyfus in Rabinow 1983, 45), to, kar je dejansko na površini. V *Redu diskurza* (Foucault 2008, 26) zapiše, da je diskurzu treba vrniti njegov značaj dogodka in končno ukiniti suverenost označevalca. Preučevanje

metafore zastavimo v naslednjo metodološko nasprotje: metafora (kot element diskurza) na ravni dogodka, ki nasprotuje podmeni iskanju izvora, metafora kot serija izjavljanj v nasprotju z metaforo kot enoto izjave, iskanje regularnosti v nasprotju z originalom/identiteto oziroma izvornim pomenom, in identificiranje pogojev možnosti pojavitve v nasprotju z identifikacijo resničnega pomena. Z *dogodkom* Foucault (2008, 116) razume vse prezentno, kjer je ključno detektirati specifične forme artikulacije – pravila formacije, ki vladajo določenemu diskurzu oziroma diskurzivni formaciji (Dreyfus in Rabinow 1983, 69, Foucault 2001). S kontingenco dogodka vrne izjavi njeno zgodovinskost, kakor se je izoblikovala na, kot pravi sam (2008, 116), v razmerjih oblasti in ne v razmerjih pomena.

V tem kontekstu lahko s Foucaultovim (2008, 26–27) razumevanjem *diskurza* povlečemo naslednje konsekvence za metaforo: ne implicira na neizrečeno in nemišljeno, temveč na diskontinuiteto, obravnavo vseh praks, ki se križajo ali zbližujejo, ignorirajo ali izključujejo; ne implicira na igro predhodnih pomenov, neke prediskurzivnosti, temveč je diskurz *praksa* in kot nasilje nad stvarmi in pa v tej praksi dobijo diskurzivni dogodki princip svoje regularnosti; ne implicira na skrito jedro, resnični pomen ali misel, temveč na ravni diskurza samega detektirati njegove pogoje eksistence.

Z *izjavo-metaforo-dogodek* smo želeli pokazati, da metafora razkriva specifične forme kulminiranja diskurzov oziroma vse artikulacije/udejanjanja in pogoje, ki so omogočili njeno dejansko pojavitev. Foucault (2001, 130) izjavo zastavi kot singularni dogodek, torej je izjava vedno že dogodek, ki ga niti jezik niti pomen ne moreta nikoli povsem izčrpati. In prav z vpeljavo dogodka v razumevanje vloge metafore v diskurzu se pojem metafore odmika od lingvistično-semantičnih-kognitivnih teorij. Metaforo je treba misliti kot element diskurza, ki kot niz izjav neke epistemične realnosti posreduje vednost. Obenem pa je v vednosti oblast še vedno prisotna: »To razmerje oblast-vednost ne smemo analizirati na podlagi nekega spoznavnega subjekta, ki naj bi bil svoboden ali ne bi bil v razmerju do sistema oblasti« (Foucault 2004, 35), temveč sta tako subjekt kot objekt in spoznavne modalnosti učinki *oblasti-vednosti*.

Vseprisotnost oblasti³⁶ omogoča misliti metaforo kot specifično oblastno strategijo. Z zastavkom, da sta oblast in vednost vpeti ena v drugo in da *stvarnost* postaja prav na tem polju, na polju bojev in dominacije, kjer vznikata specifičen diskurz, kot konstelacija heterogenih sil, ki določajo mesto subjekta in resnice, se metafora kot vnanji element diskurza pojavi kot oblastna tehnologija, ki preči celotno družbenopolitično telo. Posledično je za Foucaulta (2008, 119; Kelly 2009) ključno vprašanje, komu diskurz služi in ne neizrečeno v diskurzu – »diskurzi so prosojni, ne potrebujejo nikogar, ki bi jim podelil pomen« (prav tam); diskurz kot način govorjenja in gledanja, diskurz kot celokup praks, kjer je ključno vprašanje, kateri učinki oblasti krožijo v izjavah (Foucault 2008, 114–115) – torej način, kako se oblast izvaja, s svojo specifičnostjo in taktikami. Oblast je vseobsegajoča, najdemo jo lahko v vsakem razmerju in odnosu (Kelly 2009; Foucault 2010b), lahko je zgolj relacijska in razpršena, je intencionalna in nesubjektivna (Dreyfus in Rabinow 1983, 187; Foucault 2010b, 95) nastaja v razpokah med individui:

Oblast moramo razumeti kot nekaj, kar kroži, ali bolje, kot nekaj, kar deluje samo v obliki verige. Nikoli ni lokalizirana tu ali tam, nikoli v rokah nekoga, nikoli prisvojena kot blago in bogastvo. Oblast se uporablja in izvaja z organizacijo, podobno mreži. In ne samo, da individui krožijo med njenimi nitmi, vedno so v poziciji hkratne vzpostavljenosti in izvajanjem te oblasti. Drugače rečeno, oblast se ne aplicira na individuum, temveč skozi njega (Foucault 2008 140, 161).

Če poskusimo slednje za trenutek pogledati skozi konkreten primer metafore, na primer metafore, ki so je najpogosteje pojavljala v političnem diskurzu, torej metafora ladje ali čolna (»vsi smo v istem čolnu«). Obe metafori, če jih razumemo kot politično tehnologijo, interpretirata politično in ekonomsko krizo. Vprašanje, ki se tu poraja, ni,

³⁶ Foucaultov namen ni razviti teorijo oblasti, kar ne pomeni, da je oblast razumljena kot ahistorična, nekontekstualna in objektivna. Niti se ne aplicira kot generalizacija vse zgodovine. Kar Foucault predlaga, je »analitika oblasti«, ki jo postavi v nasprotje teoriji. Tako Foucault predstavi serijo podmen, kako analizirati/razumeti oblast: oblast ni lastnina ali komoditeta, ampak delovanje političnih tehnologij skozi družbeno telo, v tem kontekstu je izjemno mobilna. Če oblast ni stvar ali kontrola institucij, ali skrita racionalnost v zgodovini, potem je naloga analitika, da identificira, kako deluje (Foucault 2010b, Dreyfus in Rabinow 1983, 185; Kelly 2009). Oblast ni omejena na politične institucije. Oblast je produktivna, prihaja od spodaj, je multismerna, deluje od spodaj navzdol in od zgoraj navzdol (Dreyfus in Rabinow 1983, 185; Kelly 2009). Čeprav je oblast imanentna institucijam, oblast in institucije nista identični. Dominacija torej ni esenca oblasti, se izvaja tako nad vladanimi, kot tudi nad vladajočimi; oblast je tako proces samooblikovanja kot avtokolonizacija. Deluje skozi celotno družbo, ne le pritiska na nas zgolj kot sila, temveč je tudi produktivna (Dreyfus in Rabinow 1983, 185–186).

kaj ti metafori pomenita in reprezentirata, temveč, kako ti metafori, ki »kažeta« na neko družbeno in politično situacijo, funkcionirata, kaj proizvajata, ali vzbujata ugodje ali nelagodje, jezo, zaskrbljenost, mogoče tudi pasivnost in kako ti »pomeni« vplivajo na družbenopolitično realnost oz. bolje, kaj metafora producira na ravni družbenopolitičnih odnosov in kakšne strukturne učinke ima. Vprašanje ni niti, kdo ju uporablja in zakaj – oblast se ne aplicira na individuum, temveč potuje skozi (Foucault 2008, 140) –, temveč, kaj metafora, kot je ladja ali čoln, v specifičnem kontekstu in določenem diskurzu proizvaja oziroma kakšne učinke ima, kako se investira/vpisuje v družbeno telo. To je torej »ekonomija oblasti«, o kateri Foucault (2008, 120) govori, o postopkih (tehnikah in tehnologijah), ki omogočajo, da se oblast razpreda skozi celotno družbeno telo. Oblast je vseobsegajoča/mreža, treba jo je razumeti kot nekaj, kar kroži, kot nekaj, kar veriži različne diskurze, je obenem intencionalna in strateška: ni oblasti, ki bi se izvajala, ne da bi bile v igri serije ciljev in interesov (Foucault 2010b, 95; Foucault 2008, 212, 141, 161). Na ravni praks se kaže kot spopad volj, mešanica majhnih interesov. Slednje pa oblikujejo in usmerjajo politične tehnologije, ki oziroma preko katerih disciplinira, nadzoruje in vlada. Foucault razume oblast kot strateško igro (Kelly 2009, 75), kjer gre za konstantno igro reverzibilnosti, kjer Foucault (v Kelly 2009, 75) pojasnjuje, da »oblast ni zlo. Oblast je igra strategij (...) Na primer, vzemimo seksualne in ljubezenske odnose: imeti/izvajati oblast nad drugim v nekakšni odprti strateški igri, kjer je situacija lahko obratna, ni zlo; je del ljubezni, strasti in seksualnega zadovoljstva«. Oblast je za Foucaulta strateška igra, je delovanje političnih tehnologij, če jo razumemo v najsplošnejšem pomenu, ne zgolj v političnem smislu, če jo razumemo kot polje oblastnih strategij, potem govorimo o vladovanju (ang. governmentality): »kot polje oblastnih strategij, ki so mobilna, transformativna in reverzibilna« in tako vključuje odnose med ljudmi in odnose, ki jih imajo sami s seboj (Foucault 2010b, 252). Foucault s konceptom »vladovanja«, kjer obenem želi pokazati na njeno vseprisotnost (oblast je mreža odnosov) in obenem, da gre za »razmerja med delujočimi (ang. conduct of conducts), torej da krožno penetrira celotno družbeno in politično polje. Razmerja oblasti niso enoznačna, temveč definirajo neštete točke konfrontacij, točk nestabilnosti, vsaka od njih tvega konflikt, bitko in vsaj začasni preobrat razmerij sil. Posledično ta »obrat« teh »mikrooblasti«, tako ne »uboga« zakonov »na vse ali nič«. (Foucault 2004, 27). Ne moremo se oprijeti objektivnih zakonov, niti čiste subjektivnosti, niti se ne moremo zateči k totalizaciji teorije. Imamo zgolj kulturne

prakse, ki so nas naredile to, kar smo, da bi pa lahko spoznali, kaj to je, pa se moramo spopasti z zgodovino sedanjega (v Dreyfus in Rabinow 1983, 204). Tako se Foucault še obrača in kar je obenem vedno implicitno prisotno, k *resnici, le-ta je vedno strateška, torej imanentno metaforična*.

11 RESNICA IN METAFORA – POLITIČNA TEHNOLOGIJA

V zaključnem poglavju se zdi, da se ponovno vračamo nazaj, na začetek, saj se za trenutek vprašamo, ali ni bilo celotno delo namenjeno iskanju resnice o metafori, o njenem zatrevanju, da dejansko obstaja, da je pomembna, da je pomenljiva, da je njen učinek vedno resničen. Zdi se, da smo vseskozi iskali resnico, da bi dokazali mesto metafore kot globalnega, vseobsegajočega diskurzivnega elementa, ki konstituira in vsaj začasno determinira določeno družbeno in politično realnost. Postavljali smo jo v razmerje do resnice in nenehno krožili v nekih metateoretskih okvirih, kjer smo nalagali teorijo na teorijo, njihove specifične metode in razkrivali oziroma celo želeli najti tisto metodo, ki ima za nas težo, da ima status govoriti resnico o metafori. Prepričani smo, da smo skozi celotno nalogo, četudi mestoma kaotično in nejasno, pokazali, da se resnično o metafori razpira na polju političnega, torej v nekem dispozitivu. Potemtakem je *parrhesiaist*, torej tisti, ki govori resnico o metafori, za nas že od vsega začetka Foucault. Med branjem Foucaultovega *Neustrašnega govora* se nam je odprlo pomembno vprašanje, ki je za razumevanje družbe in politike ključno, torej, kaj je to resnica, za katero vsi tako vztrajno zatrjujejo, da jo govorijo, pa vendar se ta resnica vsakokratno kaže z drugačnimi obrazi, zakriva z raznolikimi maskami, ta resnica, ki je vedno tako izmuzljiva, včasih pa tako razločna, razvidna in osvobajajoča. Vendar v trenutku, ko si je želimo polastiti, v trenutku, ko mislimo, da smo odkrili resnični pomen, da smo jo zgrabili in da čutimo njeno prisotnost, kot da smo jo ponotranjili, v trenutku, ko se nam zazdi, da jo izrekamo, se izmuzne v razpokah, izgublja v sivinah diskurzov, v izrečenem, pa vendar ne-mišljenem. To je resnica, o kateri smo govorili, ki jo ne jezik ne pomen ne moreta izčrpati, in to je tisto, o čemer Foucault govori ves čas, da resnica, o kateri tako radi govorimo in o kateri mislimo, da imamo neposreden dostop s svojim jezikom, umevanjem in imaginacijo, je vendarle v končni instanci vedno metaforična. Njeno mesto je v konstelaciji sil, ki tvori diskurz o resnici, metafora pa se »razkriva«

kot politična tehnologija, ki nenehno kroži okoli nje, ki vztrajno spreminja njeno igro »pomenov«, lepi nanjo mnogotere diskurze, premešča njeno lokacijo in tako očitno cepi subjekt, ga decentrira v njegovi želji, da je to, kar je, resnično on, in da to, kar govori, je resnica. Nietzsche, katerega Foucault tako ceni, resnici zada siloviti udarec, raztrga njeno ontološko transparenco in epistemološko kontinuiteto:

Kaj je torej resnica? Mobilna vojska metafor, metonimij, antropomorfizmov – na kratko skupek človeških razmerij/odnosov, ki poetično in retorično intenzivira, postane premeščena in okrašena, in ki se z dolgotrajno uporabo ljudi zdi nespremenljiva, kanonična in zavezujoča. Resnice so iluzije, katere smo pozabili, da so iluzije (Nietzsche 1873/1980, 880–881).

Da je resnica »čista« kontingenca in popolnoma fluidna, vedno raztrgana in zamegljena, da je iluzija, torej, da je metaforična, ni nikakršno bistvo resnice, ni nekaj, kar jo definira v nekem imanentnem značaju, niti ne v transparenci pogleda ali čutni zaznavi, temveč je tista »ekonomija« diskurzov, ki jo vsakokratno konstituira, tista »politika«, ki jo v »isti« točki vzpostavlja in ruši. Metaforo torej mislimo skozi Aristotelovo *techne* in Foucaultove specifične tehnologije oblasti. To, kar metafora po našem prepričanju je, je njena vseprisotnost družbenopolitičnega, je specifična tehnika oblasti, ki determinira neko politično stvarnost, je politična strategija, ki zaobjame posameznika v njegovi celoti, vstopa v družbenopolitično telo od spodaj navzgor, od zgoraj navzdol, kroži skozi politična telesa in jih znova in znova konstituira:

Resnica ni zunaj oblasti ali odsotnost oblasti, ni nagrada svobodnim duhovom, plod dolgotrajne odmaknjenosti, niti privilegij tistih, ki se jim je uspelo osvoboditi. Resnica je nekaj tuzemskega; proizvedena je samo z raznovrstnimi oblikami prisile in tako poraja nujne učinke oblasti. Vsaka družba ima svoj režim resnice, svojo splošno »politiko resnice«, resnice: tj. tipe diskurzov, ki jih sprejema in ki jim zagotovi funkcijo resnice; mehanizme in instance, ki nas usposobijo, da razločujemo resnične in neresnične trditve, način, kako se ene in druge sankcionira; tehnike in postopke, ki veljajo kot ustrezni za doseganje resnice; status tistih, ki jim je naloženo povedati resnico, kaj šteje za resnično (Foucault 2008, 132).

Kar je diskurzivna »identiteta« resnice, je kroženje mikro bitk, veriženje mikro praks, ki se začasno koncentrirajo v nekem diskurzivnem jedru ali v hegemonem diskurzu, vendar, ko smo že prepričani, da smo jo zgrabili, da smo prispeli do konca poti, v racionalnem verjetju, da to, kar vidimo, to, kar (ob)čutimo, torej da smo (resnica) v korespondenci s samim seboj in realnostjo, jo metafora, v trenutku tega verjetja, vrne v igro oblasti, ponovno vzpostavi nova »pravila«, nove »zakone«, ki določajo mesto njene pojavitve.

Govorjenje resnice je »govorjenje v metaforah«, vendar ne v retoričnih figurah (klasični jezikoslovci) z intenco intenziviranja posameznikovih čustev ali z intenco prikrievanja določenih pomenov in obenem spet razkrivanja drugih – to vendarle implicira, da je posameznik v svojem delovanju avtonomen –, temveč metafora skozi strateške igre heterogenih pomenov znotraj diskurzivnega polja »determinira« ne-mesto subjekta, realizira »hegemonski« diskurz in skozi specifične učinke sokonstituira resničnost neke realnosti. Njeno nenehno kroženje v diskurzivnem polju je treba razumeti kot strateški moment, kot bitko, skozi katero določa pravila neresničnega, ki omogočajo vznik resnice. Metafora se v igri znotraj diskurzivnega polja pojavlja kot strategija oblasti, kot politična tehnologija, ki določa režime resnice, torej ne določa resnice same, temveč je metafora učinek resnice, je bitka okoli statusa resnice.

Da smo dospeli do tega specifičnega obrata oziroma nelingvističnega pojmovanja metafore, ki smo ga večinoma utemeljevali preko Foucaultovih konceptov in metode, smo morali najprej prehoditi za nas precej tuje in kompleksne pojme in premisleke lingvističnih in kognitivnih teorij. Na prvi pogled se zdi, da je v naši nalogi lingvističnim teorijam namenjeno preveč prostora, da se veliko preveč poglobljeno ukvarjamo z opredelitvami in koncepti, ki so specifični za lingvistično polje. Vendar se nam je v okviru procesa raziskovanja teoretskega polja metafore zdelo nujno, da opredelimo temeljne lingvistične podmene, saj se nam je taka pot v danem trenutku zdelo pravilna, saj smo menili, da jo le tako »definiramo« »izven« jezika oziroma vstran od lingvističnega pojmovanja in jo razpremo širšemu razumevanju diskurza kot njegovega imanentnega elementa. Metaforo smo premislili skozi klasične definicije, kjer se ji kot jezikovne figure ne namenja velike pozornosti in vpliva, pa do čisto znanstvene utemeljitve jezika, kjer se jo v okviru predpostavljajočega razlikovanja

med dobesednim in metaforičnim izloči kot »primeren« način opisovanja družbenopolitičnih fenomenov. To zmotno razumevanje metafore smo najprej poskusili pojasniti skozi Ricoeurjevo hermenevtično teorijo metafore in konceptualno teorije metafore Lakoffa in Johnsona in nenazadnje, sicer še vedno klasične Blackove, Beardsleyeve in Richardsove teorije metafore.

Skupna točka vsem obravnavanim teorijam je metaforo izviti od zgolj lingvističnega pojmovanja ter pokazati na njeno prezenco v družbenopolitični stvarnosti. Da ima metafora »moč« vplivanja na realnost in tudi spreminjanja le-te, je dejansko tako pri Ricoeurjevi hermenevtiki metafore kot pri Lakoffovi in Johnsonovi (ter pri kognitivnih lingvistih nasploh) utemeljeno na podlagi razumevanja jezika kot ali kreativnega (stavek/zgodba je nosilec pomena) ali kot dinamičnega pojma, ki mu posameznikov kognitivni potencial omogoča različne realizacije. Metafora je pri Ricoeurju izpeljana skozi imanentno kreativno »naravo« jezika, kjer jo le-ta omogoča produkcijo novih pomenov. Za Ricoeurja je metafora »živa«, kjer skozi metaforično referenco (ekstra-lingvistična realnost), torej, kar se zgodi v razmerju med pomenom in realnostjo (kontekst), ima metafora moč ponovnega vpisa oziroma dejansko učinek na realnost. Šele v interakciji med pomenom in kontekstom se metafora dejansko realizira. Lakoff in Johnson z empirično analizo dokazujeta, da je metaforičnost notranji moment vsake misli ter da je metaforični pomen neločljivo povezan s konceptualnim sistemom in kulturnimi praksami. Medtem ko je na primer pri Ricoeurju metaforičen pomen utemeljen v kreativnosti jezika, torej vedno misliti več, pa konceptualna teorija metafore predpostavi, da sam proces mišljenja omogoča kreativnost in raznolikost naših konceptov in idej. Njen učinek se realizira oziroma ga je možno identificirati takrat, ko začnemo ravnati v skladu z njo, torej je metaforičnost neogibni element vsake misli, oblikuje oziroma vpliva na to, kako mislimo in delujemo.

Z Ricoeurjevo hermenevtično teorijo metafore ter Lakoffovo in Johnsonovo konceptualno teorijo smo predvsem želeli pokazati, da imajo metafore kognitivni potencial, da skozi naše mišljenje vplivajo na realnost, ali pa na drugi strani, skozi produkcijo raznolikih pomenov, kot »učinek« strateške narave jezika, na različne načine osmišljajo določeno družbenopolitične situacije. Vendar pa so te teorije kljub širšem razumevanju jezika, predvsem kot fluidnega, dinamičnega in kreativnega

elementa, nezadostno pojasnjevale tisto, kar nas je dejansko vseskozi zanimalo, torej to, da mora biti metafora obravnavana v širšem diskurzivnem polju, praks, institucij in oblasti. V tem kontekstu smo celo trdili, da je njeno lingvistično pojmovanje »nepomembno«, saj če jo utemeljujemo kot element diskurza, tako kot ga misli Foucault, metaforo nujno prečijo oziroma sokonstituirajo tako lingvistični in nelingvistični elementi, ki skupaj tvorijo specifičen diskurz. Le v okviru take obravnave, ki smo jo skušali nakazati skozi (post)strukturalistično in (post)marksistično koncepcijo diskurza, lahko vidimo, kakšni so njeni dejanski učinki na realnost, njene materialne razsežnosti oziroma kakšne odnose producira. Na tem mestu je Bahtinov in Ducrotov teoretski aparat omogočil, da jezik mislimo skozi njegovo družbeno funkcijo – zanj je jezik hkrati anonimen in družben in mu je ideološki naboj notranji element (diahrona perspektiva) –, kot prakso in ne formo, ter kot strategijo. Prav Bahtin in Ducrot sta omogočila, da smo metaforo lahko utemeljili v okviru naše ključne podmene, da je metafora notranji element diskurza. Z ideološkostjo znaka (Bahtin in Vološinov) in zgodovinskim dogodkom (Ducrot) je metafora element heterogenega diskurzivnega polja in trči ob samo materialnost. Skozi Ducrotovo in Bahtinovo (in Vološinovo) razumevanje diskurza smo lahko metaforo locirali v Foucaultovo razumevanje oblasti in jo opredelili kot specifično strategijo oblasti, ki kroži v diskurzivnem polju, kjer skozi strateške igre »pomenov« začasno determinira neko realnost, jo v »isti točki« vzpostavlja in ruši obenem. Zato je Foucault tako pomemben.

LITERATURA

- Aristoteles. 1959. *Poetika*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Aristoteles. 2004. *Rhetoric*. New York, Mineola: Dover.
- Bahtin, Mihail in Valentin N. Vološinov. 2005. Marksizem in filozofija jezika: Osnovni problemi sociološke metode v znanosti o jeziku. V *Marksizmi in jezikoslovje*, ur. Lev Centrih in drugi, 21–73. Ljubljana: Agregat.
- Bahtin, Mihail. 2002. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Beardsley, C. Monroe. 1993. Metaforični obrat. V *Kaj je metafora?*, ur. Božidar Kante, 73–90. Ljubljana: Krtina.
- Black, Max. 1954. Metaphor. *Proceedings of Aristotelian Society, Blackwell* 55 (1954–1955): 273–294.
- Benveniste, Émile. 1988. *Problemi splošne lingvistike*. Ljubljana: Škuc.
- Billing, Mark in MacMillan, Kate. 2005. Metaphor, idiom and ideology: the search for ‘no smoking guns’ across time. *Discourse and Society* 16: 458–480.
- Cazeaux, Clive. 2007. *Metaphor and continental philosophy: from Kant to Derrida*. New York, London: Routledge.
- Culler, Jonathan. 1976. *Saussure*. Hassocks, Sussex: The Harvester Press.
- Deignan, Alice. 2005. *Metaphor and Corpus Linguistics*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publication.
- Deleuze, Gilles. 1995. Po čem prepoznamo strukturalizem. V *Sodobna literarna teorija*, ur. A. Pogačnik, 41–65. Ljubljana: Krtina.
- Dilthey, Wilhelm. 2008. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Dostopno na: <http://plato.stanford.edu/entries/dilthey/>.
- Dolar, Mladen. 2010. *Kralju odsekati glavo*. Ljubljana: Krtina.

- Dolinar, Darko. 1996. Dialoškost in hermenevtika. Gadamer, Jauß, Bahtin. *Primerjalna Književnost* 19 (2): 49–58.
- 2001. Gadamer, filozofska hermenevtika in znanosti: Resnica in metoda. Ljubljana: *Literarno umetniško društvo Literatura*.
- Dovič, Marjan. 2002. Gadamerjeva resnica in metoda in slovenska recepcija hermenevtike. *Sodobnost* 66 (11–12): 1568–1576.
- Dreyfus, Hubert L. in Paul Rabinow. 1983. Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ducrot, Oswald. 1988. *Izrekanje in Izrečeno*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Feldman, Jerome. 2006. *From Molecule to Metaphor*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of knowledge*. New York: Pantheon Books.
- 1973. *Rojstvo klinike*. New York: Vintage Books.
- 1991. Nietzsche, Genealogy, History. V *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, ur. Paul Rabinow, 76–100. London: Penguin.
- 2000. *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Foucault, 1954–1984*, ur. James D. Faubion. London: Penguin.
- 2000. *Ethics: Subjectivity and Truth Essential Works of Foucault, 1954–1984*, ur. Paul Rabinow. London: Penguin.
- 2001. *Arheologija vednosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- 2003. *The Order of Things. An Archeology of the Human Science*. New York: Routledge.
- 2004. *Nadzorovanje in kaznovanje*. Nastanek zapora. Ljubljana: Krtina.
- 2008. *Vednost- oblast- subjekt*. Temeljna dela. Ljubljana: Krtina.
- 2009. *Neustrašni govor*. Ljubljana: Sophia.

- 2010a. *Besede in Reči*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- 2010b. *Zgodovina seksualnosti*. Ljubljana: Založba Škuc.
- Frege, Gottlob. 1952. "On sense and Reference" in *Philosophical writings of Gottlob Frege*. Oxford: Blackwell.
- Gadamer, Hans-Georg. 2001. *Resnica in Metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Gibbs, W. Raymond. 2008. *The Cambridge handbook of metaphor and thought*. New York: Cambridge University Press.
- Grondin, Jean. 2006. Hermenevtika kot metoda in izvrševanje. V *Hermenevtika in humanistika II*, XV/55–56. Ljubljana: Fenomenološko društvo, Nova revija.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Analecta.
- Heidegger, Martin. 1995. *Bit in Čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Helmig, Jan in Jochen Walter. Discursive Metaphor Analysis: (De)Construction(s) of Europe. V *Political Language and Metaphor. Interpreting and Changing the World*, ur. Terrel Carver in Jernej Pikalo, 119–131. New York: Routledge.
- Howarth, David. 2000. *Discourse*. Buckingham UK: Open University Press.
- Jakobson, Roman. 1996. *Lingvistični in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Johnson, Mark. 1987. *The body in the mind: the bodily basis of meaning, imagination, and reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Johnson, Mark, W. 2008. Philosophy's debt to metaphor. V *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, ur. Raymond W. Gibbs, 93–53. New York: Cambridge University Press.
- Kante, Božidar. 1998. *Kaj je metafora?* Ljubljana: Krtina.
- Kelly, Mark G. E. 2009. *The political philosophy of Michel Foucault*. New York: Routledge.

- Komel, Dean. 2006. Hermenevtika kot metoda in izvrševanje. V *Hermenevtika in humanistika II*, XV/55–56. Ljubljana: Fenomenološko društvo, Nova revija.
- Koron, Alenka. 1993. Poststrukturalizem v naratologiji. *Primerjalna kinževnost* 16 (1): 27–35.
- Kržan, Marko. 2005. Tri identitete in dve analogiji Marksizma in filozofije jezika. V *Marksizmi in jezikoslovje*, ur. Lev Centrih in drugi, 13–21. Ljubljana: Agregat.
- Laclau, Ernesto. 2009. Artikulacija in meje metafore. *Filozoski vestnik* 30 (1): 67–88.
- Laclau Ernesto in Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Lakoff, George. 2008. The Neural Theory of Metaphor. V *Cambridge Handbook Metaphor and Thought*, ur. Rayn Gibss, 17–38. New York: Cambridge University Press.
- Lakoff, George in Johnson, Mark. 1980/2003. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, George in Johnson, Mark. 1999. *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought*. New York: Basic Books.
- Lakoff, Georg. 1998. Sodobna teorija metafore. V *Kaj je metafora?*, ur. Božidar Kante, 271–330. Ljubljana: Krtina.
- Lakoff, George in Mark Turner. 1989. *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University Chicago Press.
- Laverty, M. Susan. 2003. Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison of Historical and Methodological Considerations. *International Journal of Qualitative Methods* 2 (3): 21–35.
- Lukšič, Igor in Jernej Pikalo: 2007. *Uvod v zgodovino političnih idej*. Ljubljana: Sophia.
- Maasen, Sabine. 1995. 'Who is Afraid of Metaphors?'. V *Biology as Society, Society as Biology: Metaphors*, ur. Sabine Maasen, Everett Mendelsohn in Peter

- Weingart, 11–35. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- McGaughey, R. Douglas. 1988. Ricoeur's Metaphor and Narrative Theories as a Foundation for a Theory of Symbol. *Religious Studies* 24 (4): 415–437.
- McGushin, Edward. 2005. Foucault and the problem of the subject. *Philosophy Social Criticism* 31: 623–648.
- McInerny, Ralph. 1961. *The logic of analogy: The Interpretation of St. Thomas*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Miller, Eugene. F. 1979. Metaphor and Political Knowledge. *The American Political Science Association* 73(1): 155–170.
- Miller, Don. 1992. *The Reason of Metaphor: A study in politics*. New Delhi. London: Sage.
- Milner, Jean-Claude. 2002. *Strukturalizem: Liki in paradigma*. Ljubljana: Krt.
- Močnik, Rastko, 1989. Teoretik za vse čase: spremna beseda. V *Lingvistični in drugi spisi*, ur. Roman Jakobson, 255–275. Ljubljana: ŠKUC.
- Mottier, Veronique. 2008. Mechanical Metaphors in politics. V *Political Language and Metaphors*, ur. Terrell Carver in Jernej Pikalo, 182–195. London. New York: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. *Onstran dobrega in zlega: predigra k filozofiji prihodnosti; H genealogiji morale: polemični spis*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Ortony, Andrew. 1993. 'Metaphor, language and thought'. V *Metaphor and Thought*, ur. Andrew Ortony, 1–19. Cambridge: Cambridge University Press.
- Panneerselvam, Sivanandam. 1994. Metaphorical reference in Paul Ricoeur: a Study. *Indian Philosophical Quarterly*. 21(1): 45–52.
- Pikalo, Jernej. 2008. Mechanical Metaphors in politics. V *Political Language and Metaphors*, ur. Terrell Carver in Jernej Pikalo, 41–54. London. New York: Routledge.

- Ricoeur, Paul. 1981. *The Rule of Metaphor*. Toronto: University of Toronto Press.
- 1973. A Philosophical Journey, From the Existentialism to the Philosophy of Language. *Philosophy Today* 17 (2-4): 88–96.
- 1974. Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics. *New Literary History* 6 (1): 95–110.
- 1977 Creativity in Language. Word-polisemy-metaphor. *Philosophy Today* 17 (2): 97–111.
- Rossi, Paolo. 2004. *Rojstvo moderne znanosti v Evropi*. Ljubljana: založba *cf.
- Saussure, de Ferdinand. 1977. *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Shapiro, M.J. 1985/1986. »Metaphor in the Philosophy of the Social Sciences«. *Culture and Critique* 2: 191–214.
- Richards, I. Armstrong. 1965. *The Philosophy of Rethoric*. New York: Oxford University Press.
- Richards, I. Armstrong. 1998. »Metafora«. V *Kaj je metafora*, ur. Božidar Kante, 43–71. Ljubljana: Krtina.
- Škiljan, Dubravko. 1997. Saussurjev ustvarjalni molk: spremna beseda. V *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, ur. Ferdinand de Saussure, 261–280. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Šumić-Riha, Jelica. 1988. Ducrotova strukturalistična semantika ali problem subjekta: spremna beseda. V *Izrekanje in Izrečeno*, ur. Oswald Ducrot, 251–262. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Thurnher, Rainer. 2006. Hermenevtika kot metoda in izvrševanje. V *Hermenevtika in humanistika II*, XV/55–56. Ljubljana: Fenomenološko društvo, Nova revija.
- Townshend, Jules. 2003. Discourse theory and political analysis: a new paradigm from the Essex School? *The British Journal of Politics & International Relation* 5 (1): 129–142.

Uršič, Marko. 2011. *Filozofija med pojmom in metaforo*. Literatura in Filozofija (predavanje).

Williams, Raymond. 2005. Marksizem in književnost. V *Marksizmi in jezikoslovje*, ur. Lev Centrih in drugi, 119–121. Ljubljana: Agregat.

Wilson, Holly in Sally Hutchinson. 1991. Triangulation of qualitative methods: Heideggerian hermeneutics and grounded theory. *Qualitative Health Research* 1 (2): 263–276.

Zashin, Elliot in Phillip C. Chapman. 1974. 'The Uses of Metaphor and Analogy: Toward a Renewal of Political Language'. *The Journal of Politics* 36: 290–326.