

STILISTIKA



Edita Hercigonja-Mikšik

Ogledi  
o jeziku ljudskome  
i protuljudskome

**Edita Hercigonja-Mikšik:  
Ogledi o jeziku ljudskome i protuljudskome**

**Nakladnik**

[Stilistika.org](http://Stilistika.org)

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
Odsjek za kroatistiku  
Katedra za stilistiku  
Ivana Lučića 3, Zagreb

**Za nakladnika**

Miljenko Jurković

**Urednik**

Krešimir Bagić

**Priredio**

Ivan Marković

**Recenzenti**

Krešimir Mićanović  
Tatjana Pišković

**Oblikovanje**

KaramanDesign

Godina i mjesec objavljivanja: 2021, rujan

ISBN 978-953-175-920-5 (HTML)

ISBN 978-953-175-921-2 (PDF)

ISBN 978-953-175-919-9 (EPUB)

Objavljivanje knjige financijski je poduprlo  
Ministarstvo znanosti i obrazovanja Republike Hrvatske

Edita Hercigonja-Mikšik

# Ogledi o jeziku ljudskome i protuljudskome

Priredio  
Ivan Marković

Zagreb 2021.



## Sadržaj

Ništa protuljudsko nije nam strano (Ivan Marković) . . . . .	7
Legenda i stvarnost u dramskoj trilogiji <i>I bogovi pate</i> Marijana Matkovića (1980) . . . . .	23
Prilog teoriji hrvatske filozofske terminologije (1982) . . . . .	37
Na tragu spoznajno-ontoloških odrednica leksikalizirane metafore (1996) . . . . .	45
Metaforičke projekcije kategorija prostora u izricanju sadržaja subjektivnog iskustva (2001). . . . .	53
Na granicama spoznaje: između vječne gnoze i diskurzivnog uma (2002) . . . . .	63
Hermeneutičke dimenzije iskaza u svakodnevici govorne zbilje (2002) . . . . .	81
Vrste frazema s opisima govora tijela i njihove semantičko-stilske osobitosti (2005) . . . . .	89
Smrt u jeziku i smrt jezičnog znaka (2007) . . . . .	103
Heideggerova <i>kaza</i> i jezična potraga Anke Žagar (2012) . . . . .	117
Značenjska dekonstrukcija političko-poslovnog govora (2013). . . . .	133
O raskoraku između rječničkih opisa i pragmatičnih značenja riječi, izreka i fraza (2018). . . . .	145
Odrzi protuljudske zbilje (2018) . . . . .	155
Kazalo imenâ . . . . .	171
O autorici . . . . .	175



Ivan Marković

## Ništa protuljudsko nije nam strano

Suvremeni jezikoslovni gorostas R. M. W. Dixon (1939–) u svojoj se intelektualnoj autobiografiji (2011) među bezbrojnim iskričavim, kadšto bodljikavim opaskama o akademskome životu osvrnuo i na golem trud uložen u jasno pisanje, jer da ga razdražuju laske kolegâ da je sretan jer mu lako polazi za rukom pisati tako čitko i pitko. Ne znaju kolege ili se prave da ne znaju da jasno pisanje traži ustrajan rad, sate i sate provedene nad vlastitim rečenicama. Pa nastavlja Dixon gotovo savjetodavno da jasno pisanje podrazumijeva znatnu uporabu kratkih domaćih riječi, u njegovu slučaju engleskih, germanskoga podrijetla, i ograničenu uporabu dugih pozajmljenica, u njegovu slučaju latinskoga i francuskoga podrijetla, te da su bolje kraće rečenice s točkom od dugih sa zarezima. Stil dakako valja prilagoditi prigodi pa je u prijavama za stipendije, projekte, zaklade i slične financijaše razumno poslužiti se varkom i rabiti duge učene riječi i složene konstrukcije, otprilike:

Nuždan preduvjet za kvalitetnu realizaciju ishoda istraživačkoga projekta bit će ekscerpcija postojećih referentnih materijala glede teme podvrgnute istom.

Što bi u svakodnevnu, neusiljenu jeziku izvan obrazaca kojima *apliciramo* na *kompetitivne projekte* i povjerenstvima *komiciramo* svoje namjere glasilo otprilike ovako:

Proučit ćemo sve što je o temi dosad objavljeno.

Zapravo je zabavno – veli Dixon – provesti jutro pokušavajući pisati što je jasnije moguće, tako da te razumije što veći krug čitatelja, a onda se poslije ručka prebaciti u uštogljenu i neprirodnu naduvenost, sve u nastojanju da zadiviš prosudbeni gremij (2011: 343).

Dixon lijepo kaže – varka. Zna on kako se pišu prijave za *grantove*, zna kako se stipendije dobivaju, zna kojim se stilom poslužiti, zna što kod povjerenstava prolazi, kojim se trikovima poslužiti pri kamčenju potpore. Sasvim je vjerojatno da i članovi povjerenstva to znaju. I tako svi sve znaju i svi pristaju na igru u kojoj smo se unaprijed manje ili više prešutno sporazumjeli da ćemo biti što zamršeniji, nejasniji, prikladno zaogrnuti u opsjenu birokratske fraze. Jer naravan jezik ne pije vode, važna je forma, sadržaj je nužno zlo.

Ima u Dixona još mnogo odjeljaka s kojima se svaki sveučilišni nastavnik lako poistovjeti, primjerice njegovo neposredno iskustvo praćenja rasta papirologije i plime kojekakvih obrazaca koja od 1970-ih samo buja (2011: 134–135), ili beskrajna sastančenja u najbistrijem dobu dana, prijedodne («što ljudi govore više, to više ljudi želi govoriti»), što zove »australskom bolešću« (2011: 136), jer da toga u Europi i Sjevernoj Americi nema (gdje li mu je ta Europa?), no crtica o visokoparnu a ispraznu jeziku

znanstvene administracije bit će dovoljan i posve prikladan uvod u čitanje zbirke ogleđa Edite Hercigonja-Mikšik. Tek s važnim dodatkom: Hercigonja-Mikšik isprazni jezik smatra protuljudskim. Mi ćemo ga u ovome predgovoru smatrati posve ljudskim jer ništa protuljudsko nije nam strano.

**S**nebivanje nad navodnom dekadencijom jezika nije novo. Ako je utemeljeno, to bi značilo da nije nova ni jezična dekadencija. Zgražanje nad tuđim jezikom u hrvatskoj kulturi ima dugu i neprekinutu tradiciju. Ostavimo li po strani savjetništvo, kao filološku disciplinu pozamašne bibliografije, dovoljno je pročitati nekoliko Matoševih prikaza suvremene mu beletristike da vidimo domete, eto primjerice ovaj o drami *Velika žrtva* Frana Hrčića iz 1910. objavljen 28. I. 1911. u *Hrvatskoj slobodi* (v. Matoš 1973: 115):

Prije svega, Fran Hrčić ne zna pisati. Njegov je jezik jezik palanačkih birokratića i kancelarija. »*Jedaća soba*«, »*puckeća vatra*«, »uzimlje« (uzima), »posjedati« nekoga, »upotrijebiti« (upotrebiti), »izgledem«, »dulje« (duže), »tajni« (tajana), »uvjet« (pogodba), »produljiti« (produžiti), »kakov« (kakav), »sjeo« (sio), »presahla« (presahnula), »prijezir« (prezir), »odsutnost«, »isključen je« (schliesst aus), »odsutan« (abwesend), »cijeljelj« (cilj), »uslišati«, »neodgodiv«, »okolnost«, »otapljati«, »preuzimljem«, »*pisaći stol*«, »*snjegovito popodne*«. No Fran Hrčić ne poznaje ne samo jezika. On ne zna ni pisati. Dinamika fraze i ekonomija riječi mu je stvar nepoznata.

Pretpostavljamo da bi nakostriješeni lektor danas Matošu mnogošta zacrvenio, mnogošta je pak Matoša nadživjelo upravo u Hrčićevu obliku. Međutim nepoznavanje »dinamike fraze i ekonomije riječi«, na što je Matoš upozorio, neizlječena je boljka javnoga govora u nas i u svijetu:

U naše vrijeme politički govor i pisanje uglavnom su obrana neobranjivog. Stvari poput nastavka britanske vladavine u Indiji, ruskih čistki i deportacija, bacanja atomskih bombi na Japan doista se mogu braniti, ali samo argumentima koji su presurovi da bi se većina ljudi s njima mogla suočiti i koji se ne podudaraju s objelodanim ciljevima političkih stranaka. Stoga se politički jezik uglavnom mora sastojati od eufemizma, neutemeljenih dokaza i puke maglovite neodređenosti. Nebranjena sela bombardiraju se iz zraka, mještani su prognani, stoka izrešetana, kolibe se pale zapaljivim mecima. To se naziva *pacifikacijom*. Milijunima seljaka otete su farme i potučaju se cestama noseći tek ono što mogu ponijeti. To se naziva *transferom stanovništva* ili *korekcijom granica*. Ljude na više godina zatvaraju bez suđenja, ili im se puca u potiljak, ili ih šalju u arktičke šumske logore da umru od skorbuta. To se naziva *eliminacijom nepoćudnih elemenata*. Takva frazeologija nužna je ako se stvari žele imenovati a da se ne prizove njihova mentalna slika.

Te rečenice o političkome lažijeziku nije napisao Don Watson (1949–), kojega Hercigonja-Mikšik često spominje, inače nekadašnji pisac govorâ za australskoga premijera Paula Keatinga, insajder koji je početkom 21. stoljeća svojim knjigama razgolitio prijetvorni javni jezik i njegove prijetvorne riječi (e. *weasel words*, dosl. riječi lasice), pa na neki način i sebe sama. One su napisane prije no što se Don Watson i rodio. Napisao ih je George Orwell (1946/1968: 136), taman nekako između *Životinjske farme* (1945) i *1984.* (1949), kao živi svjedok jačanja totalitarizama i njihova sraza. U isto doba Victor Klemperer objavljuje svoj čuveni LTI (lat. *Lingua Tertii Imperii*, jezik Trećeg Carstva/



Reicha), u kojem se zorno pokazuje kako se prijetvorni javni jezik spuštao u privatnu sferu: da su židovske knjige *smještene na sigurno*, značilo je zapravo da su ih partijski povjerenici zaplijenili; a onda su Židovi sami počeli govoriti o *naslijeđenim knjigama*, onima koje su se u njih zatekle pošto je njihov vlasnik nestao u Theresienstadtu ili Auschwitzu (1947/2007: 159), što se isprva, dok se logori još nisu bili poistovjećivali sa sigurnom smrću, reklo eufemizmom – *otputovao je (isto: 202)*. Organizirati *kaznenu ekspediciju* (nj. *Strafexpedition*) u jeziku partijske mladeži značilo je u špaliru izbati-nati nepoželjnike (*isto: 53*), sve je bilo u superlativu, sve je bilo *stopostotno* i *totalno* (*isto: 236–237*). Dan-danas isto, dakle ni dekadencija javnoga jezika nije ništa nova, promijenili su se samo hegemoni i lokaliteti, ali frazarij je uglavnom isti, Orwell i Klemperer kao da opisuju jučerašnje mrežne portale, možda bismo tek umjesto *transfera stanovništva* našli *humano preseljenje*, ali to je uglavnom to. Watsonov prinos (2003) u odnosu na Orwellov i Klempererov nije velik, no pokazao je kontinuitet i agresivno širenje praznorječja. Hercigonja-Mikšik u svojim ogledima sve to prepoznaje i u hrvatskome. Taj karikaturni jezik tu je, oko nas, njime se služe političari, marketing, diplomati, menadžeri, reklamni prodavači magle, spin-doktori i komunikatori, sportaši i sportski komentatori, EU-birokrati, agenti telekomunikacijskih operatera, novinske agencije, znanstvenici kad prijavljuju projekte. Eto bar u nečemu stojimo na ramenima bjelosvjetskih divova. Ali ne bismo rekli da je riječ o novoj pojavi u hrvatskome. Tko je dovoljno star da se sjeća isprazna govora socijalističkih političara i aparatčika, ne treba mu mnogo objašnjavati. Pavičić ga je (1982) donekle uhvatio u svojim člancima u *Vjesniku* na prijelazu 1970-ih i 1980-ih, primjerice u onome u kojemu je metodom obratnom od Dixonove pokušao pojednostavniti rečenicu:

Najnovije privredne mjere tekuće politike ekonomske stabilizacije uspješno se provode.

ne bi li redukcijom na normalan jezik dobio *Stabilizacija uspješna!* (Pavičić 1982: 21–23). Pisac u predgovoru knjizi dobro kaže (*isto: 7*):

Jezikom se čovjek služi i onda kad se želi sporazumjeti, ali i onda kad se ne želi sporazumjeti. Jezik je u službi i onda kad čovjek želi biti razumljiv, ali i onda kad ne želi da ga razumije. [...] Jezikom čovjek otkriva ili traži svoj identitet, ali njime i prikriva ili gubi svoj identitet.

Taj socijalistički jezik imao je svoje ustaljene kalupe (v. npr. Czerwiński 2016) i svoju razvedenu metaforiku, koju je na primjeru narativa *borbe s inflacijom* – danas bi se to tako reklo, *narativ* je u akademskim krugovima poželjna riječ – izvanredno i neshvatljivo neprimijećeno iščitao Žanić (1987), uočivši između ostaloga i posve u skladu s Lakoffom i Johnsonom (1980/2003) da je kaos krize – voda, more, bolest, žena zavodnica, vještica, neukročena životinja, zlo i neprijatelj, a kozmos da je – zemlja, kopno, zdravlje, muškarac ratnik, ukročena životinja, dobro i branitelj. Morao je tog specifičnog jezika u Istočnoj Njemačkoj, gdje je postao viđenom akademskom figurom, biti svjestan i Victor Klemperer, koji je još 31. III. 1942. u svoj dnevnik zapisao da jezik ne laže (1995/2017: 123):

Ponekad netko želi riječima sakriti istinu. No jezik ne laže. Ponekad netko želi izreći istinu. No jezik je istinitiji od njega. Ne postoji sredstvo protiv istinitosti jezika.

Na stranu razumljiva patetika neposredna Klempererova ratnog iskustva, pisac ovoga predgovora radi higijene vlastita sjećanja od svega toga ipak radije pamti oronuloga čerokijskoga poglavicu u fraku iz filma *Odmjetnik Josey Wales* (1976, r. Clint Eastwood, s. Phil Kaufman i Sonia Chernus). Kao jedan od poslanika susreo se bio s ministrom unutarnjih poslova u Washingtonu. Pohvalio ih je ovaj da izgledaju *civilizirano*, a oni mu se – predstavnici domorodačkih američkih naroda – požališe da im je zemlja oteta, da umiru. Ministar reče: *Nastojte ustrajati!* (e. *endeavour to persevere*). I novine su prenijele: *Indijanci prisegnuli da će nastojati ustrajati*. Potom su Indijanci dugo razmišljali o tom nastojanju u ustrajavanju i nakon što su dobro promislili – objavili su Uniji rat.

**D**on Watson svoju je knjigu o javnome jeziku (2003) podnaslovio riječju koja pokriva značenja od truleži i kvarenja do nazatka i propasti (e. *decay*). Pitanje nazatka i napretka u jeziku sve je samo ne novo, kao uostalom mnogošta u jezikoslovlju. Ne bez razloga prisjetit ćemo se velikoga Danca Otta Jespersena (1860–1943) i njegove monografije o napretku u jeziku s kraja 19. stoljeća, u kojoj usuprot onomad uvriježenu mišljenju temeljenu na radovima Augusta Schleichera piše da mijenu u jeziku ne valja promatrati kao regresivnu, nego kao progresivnu, upravo tim riječima (Jespersen 1894: 3):

Treba li zbroj tih infinitesimalnih modifikacija koje su naš jezik odvele tako daleko od izvornoga stanja nazvati evolucijom ili disolucijom, rastom ili propašću? Jesu li jezici u pravilu progresivni ili regresivni? [...] nema sumnje da će odgovor biti upravo suprotan onomu što bi stariji naraštaj jezikoslovaca presudio.

Zbijeno je o tom Jespersen ponovo pisao u svojoj kapitalnoj knjizi *Jezik* (1922/1968). Polazište mu je izrijeком *antropocentrično* (isto: 324), a zahtjeva u mjerenu uspješnosti jezika dva, gotovo gospodarstvena: maksimum postignuta učinka (izražajnosti) i minimum uložena truda (tjelesnog i umnog). Jasno je Jespersenu da nemamo metodu kojom bismo mjerili bilo postignut ekspresivni učinak bilo trud uloženi u govorenje ili pisanje, pa nema druge nego pažljivo analizirati pomno odabrane konstrukcije i jezične odlike i pokušati odmjeravati jesu li one s vremenom jeziku donijele nazadak ili napredak. No kad je sve zbrojio i oduzeo, Jespersenu se nadao ovaj zaključak (1922/1968: 326):

Sve što mogu tvrditi jest da ukupan zbroj tih promjena – kad usporedimo davno razdoblje sa sadašnjošću – pokazuje višak progresivnih nad regresivnim ili neutralnim promjenama.

Riječ je dakle o *tendenciji* napretka, tendenciji usavršavanja, koja je rezultanta raznosmjernih silnica, jednostavnim bismo rječnikom rekli: dva koraka naprijed, jedan unatrag, ili dvadeset dva naprijed, dvadeset jedan unatrag. I tako stotinama godina. Privedemo li to evolucijskoj utrci između javnih lažaca i onih koji njihove laži konzumiraju: što se u javnome jeziku više mulja, to su konzumenti više spretni u čitanju između redova, to se laži lakše prozru. Ovaj naš predgovor stoga nije ogorčen i neće

ustrajati u potrazi za izgubljenim jezičnim zavičajem, zlatnim dobom (spominje ga i O. Jespersen) u kojemu je jezik bio bolji. Unaprijed pristajemo na to da je sve protuljudsko posve ljudsko, u svemu ljudskome klica je protuljudskoga.

Jespersen se čak odvažio pobrojiti nekoliko prednosti modernih jezika: oblici su općenito kraći, manje ih je, pravilniji su i apstraktniji, sintaksa pokazuje manje nepravilnosti, slaganje se napušta kao zališno, sintaktička nedvosmislenost postiže se strogim pravilima reda riječi i sl. (1922/1968: 364). U sličnu duhu nastavio je naš R. M. W. Dixon s početka ovoga predgovora, koji se odlučio postaviti moguće opasno i politički nekorektno pitanje: ima li boljih i lošijih jezika (2016). Pod bolji misli na bolje ispunjavanje funkcija: osnaživanje pripadnosti skupini, pospješivanje skupnih suradničkih poduhvata, uspostava i njegovanje društvenih odnosa, iskazivanje osjećaja, prijenos obavijesti, estetska ekspresija, sredstvo znanosti, uvjeravanja pa i prozelitizma svake vrste. Dixon je iznio svoj prijedlog dobre *jezične infrastrukture*, kako ju prozva, tj. onoga što bi relativno dobar jezik trebalo da ima jer je korisno, što bi trebalo izbjeći, a što spada u *luksuz* koji si pojedini jezik može priuštiti.

Prvo ukratko što bi trebalo izbjegavati. – Intonaciju kao jedini biljeg gramatičke opreke, redosljed riječi kao jedini biljeg gramatičkoga svojstva, mnogo homonima, sličnozvučne riječi koje pripadaju istom značenjskom polju (poput e. *thirteen* ‘trinaest’ i *thirty* ‘trideset’), nepravilnosti (poput h. *brat* – *braća*, *miš* – *miševi* nasuprot *mrav* – *mravi*), slovoapis u kojemu nema jednostavne korespondencije između slova i razlikovnih glasova, tj. fonema.

A što je onda dobrodošlo u jezicima? – Plodni postupci reduplikacije s različitim značenjima, jednostavan način tvorbe uvećanica i umanjenica (opet s mnogim nijansama značenja), pet vokala (što je najčešće u jezicima svijeta), dvadesetak konsonanata (također svjetski prosjek, i to u trima serijama – bilabijali, alveolari/dentali, velari), slogovni ustroj CV(C) (opet uobičajeno, sve povrh toga svojevrsan je luksuz), dva razlikovna tona (visoki i niski), tročlani sustav demonstrativa (primjerice kakav ima hrvatski – blizu govornika, blizu sugovornika, podalje od obojice), tri lične zamjenice u jednini i množini, i to tako da 1. lice množine ima distinkciju inkluzivnosti i ekskluzivnosti (uključuje sugovornika ili ne uključuje), pogodno anaforičko sredstvo kojim se nadomješta stalno ponavljanje onoga o čemu se govori, eksplicitno sredstvo za iskazivanje triju načina (izjavni, zapovjedni i upitni), potpun niz upitnih riječi (usp. e. *who*, *what*, *which*, *where*, *when*, *why*, *how*, i to s distinkcijom *how much* i *how many*, što hrvatski nema), negacijsko sredstvo koje se može upotrijebiti na različitim mjestima u rečenici, spretna sredstva za iskazivanje posvojnosti (pričem se misli ne na puku apoziciju posjednika i posjedovanoga, nego na eksplicitan biljeg posvojnosti, eventualno otuđive i neotuđive), što uključuje i glagol *imati* ‘posjedovati’ (što u jezicima nije tako često kako bi se moglo pretpostaviti), padežni sustav srednje veličine (5–6 oblika), kopulu (bolja je od puke jukstapozicije, jedna je dovoljna, više od toga je luksuz), niz veznih sredstava za povezivanje rečenica (bolje od asindetskih jukstapozicija), subordinirane rečenice, tzv. *switch reference* s mogućnošću ispuštanja glagolskog argumenta bez posljedica na smisao, tročlani rodni sustav (više od toga je luksuz), eksplicitan biljeg određenosti i neodređenosti (začudo ima ga manjina jezika), osnovni sustav glagolskih vremena,

koji razlikuje prošlost, sadašnjost i budućnost ili barem budućnost iskazuje u okviru modalnosti (takav osnovni sustav vremena i nije tako proširen kako bi se moglo očekivati), skromniji sustav iskazivanja evidencijalnosti, komparativne konstrukcije, pasivne, refleksivne i recipročne konstrukcije, kauzativne konstrukcije (korisne su, dok su primjerice aplikativne možda ipak luksuz), nadalje bilo bi dobro izbjegavati pripadnost pojedinoga leksema različitim vrstama riječi, bilo bi dobro imati jednoriječne lekseme (bolji su od višeriječnih, *plav* bi dakle bilo bolje od *boje neba*), znatan broj apstraktnih imenica (da umjesto *Gdje se na nebu nalazi sunce?* možemo upitati *Koliko je sati?*), razlikovati procese od rezultata, poželjno je imati raznovrsna imena, razumno nijansirano rodbinsko nazivlje, razumno razvijen opći leksik.

Najzad svaki jezik kao uostalom ljudska vrsta treba biti prilagodljiv i prilagođen, prikladan, uravnotežen između gospodarnosti izraza i jasnoće misli, između kohezije i retoričke nadogradnje, između doslovnoga i prenesenoga. I svaki služi svrhama s kojima je Dixon započeo svoju spekulaciju, pretpostavku koja tek čeka potvrdu (2016: 246).

Mnogi će čitatelj željan senzacionalnog otkrića najboljega jezika od svijetu vjerojatno biti razočaran Dixonovim popisom i knjigom. Reći će, Dixon je uzeo nekakav svjetski prosjek i proglasio ga dobrim. Odgovorili bismo potvrdno, tek dodali da je to prosjek »razvijenih« jezika poput engleskoga i mandarinskoga, s milijardama govornika, i »nerazvijenih« jezika Australije i Amazonije s nekoliko stotina govornika, donekadno kamenodobnih lovaca-sakupljača. Ako je i prosjek, valja priznati da uzorak nije loš. Konačno čitatelju koji se sam ne bi osmjelio prema Dixonovim mjerilima načiniti svoju ljestvicu možemo preporučiti knjigu Dalibora Brozovića o slavenskim standardnim jezicima (1970), u kojoj je veliki hrvatski jezikoslovac slavenske jezike magistralno odmjerio prema petnaest uspostavljenih mjerila standardnosti, dakle prema mjeri njih samih, evo ima tomu već više od pola stoljeća (radovi skupljeni u knjizi pisani su i objavljeni u drugoj polovici 1960-ih). U najgrubljoj, nediferenciranoj ljestvici, uza sve moguće ograde kojih se pisac mogao dosjetiti, najviša su mjesta bili zauzeli ruski i poljski, potom češki, pa slovački i srpska varijanta, pa bjeloruski i hrvatska varijanta, pa bugarski i makedonski, pa ukrajinski i donjolužički, pa slovenski i gornjolužički, najzad na začelju jedinstveni hrvatskosrpski (v. Brozović 1970: 53–54).

**T**o je dakle jezikoslovlje, ali gdje je tu filozofija o kojoj Edita Hercigonja-Mikšik piše? Ako je jezikoslovlje destilirana filologija, što je uopće filozofija jezika? Destilirano jezikoslovlje? Ili opet samo jezikoslovlje? Ili su sve to samo etikete?

Otto Jespersen, kojemu se vraćamo, radni je vijek proveo na Sveučilištu u Kopenhagenu, gdje će se 1930-ih okupiti čitav krug izrazito formalnih glosematičara na čelu s Louisom Hjelmslevom (1899–1965). Akademske godine 1909–1910. Jespersen je bio gostujući profesor na Sveučilištu Columbia u New Yorku. Svoja njujorška predavanja uobličavat će godinama i najavljivati njihovu ukoričenu inačicu pod različitim imenima – 1914. najavio ih je kao *Introduction to English grammar* (h. *Uvod u englesku gramatiku*), 1922. u predgovoru knjizi *Language* najavio je *The basis of grammar* (h. *Osnove gramatike*), potom ih zvaše *The logic of grammar* (h. *Logika gramatike*), eda bi predavanja nakraju 1924. bila objavljena kao *The philosophy of grammar* (h. *Filozofija gramatike*),

što je sam Jespersen smatrao »vjerojatno preambicioznim naslovom« (1924/1992: 11), a današnji čitatelj – koliko god joj sklon bio – teško da bi tu knjigu nazvao filozofijom gramatike. Naprotiv takav bi prišvarak više pristajao Hlemslevljevoj knjizi, objavljenoj u godini Jespersenove smrti, koja se uvriježeno u prijevodima na engleski, njemački, pa i hrvatski učeno zove *Prolegomena teoriji jezika* (1943/1980), premda je u danskome izvorniku daleko »neambicioznije« *O osnovama teorije jezika* (dan. *Omkring sprogeteorien grundlæggelse*). Filozofijom se očito može nazvati i ono što filozofija (možda) nije, pitanje je samo ovakve i onakve etikete.

Taman između dviju Jespersenovih knjiga (1922, 1924) njemački filozof Ernst Cassirer (1874–1945) objavio je prvi dio svoje *Filozofije simboličkih oblika – Jezik* (1923/1985). I vjerojatno će se sad svi složiti da je tu riječ o punokrvnoj filozofiji. A što Cassirer u dobru dijelu svoje knjige čini? – Čita jezikoslovce, filologe. Prvi dio knjige on jest posvetio kratku pregledu povijesti filozofskoga razmišljanja o jeziku, no kad treba dati vlastiti prinos, okreće se psihologu Wilhelmu Wundtu i piscima gramatika. Iz Wundtove *Völkerpsychologie* (1900/1973) nasljeđuje nekoliko važnih uvida, dajbudi jezikoslovcu. Primjerice gestička se komunikacija izvodi iz primarnih afektivnih pokreta. Potom se njezini znakovi razrađuju. Osnovni su *pokazivački* (demonstrativni), koji su zapravo po-kazivanje, u-kazivanje rukom ili kaži-prstom, a dostaju ne samo za ukazivanje na predmete nego i za raščlanjivanje prostora na odrednice poput gore, dolje, lijevo, desno, visoko, nisko, pa i za razlikovanje sudionika komunikacije. Primijetiti valja da pokret rukom nije drugo doli neostvareno, tj. nagoviješteno *hvtanje*, na način sličan onomu kako je Charles Darwin izražajne pokrete razvojno izvodio iz primarnih svrhovitih radnji (1872). Drugi su Wundtovi (1900/1973) gestički znakovi *oponašalački* (imitativni, pantomimički), bilo da je riječ o crtanju oblika po zraku kaži-prstom bilo objema rukama. *Konotativne* geste još uvijek su deskriptivne, no predmet opisuju njegovom odabranom odlikom, primjerice dijete pokretom ruku pri nunanju, šutnju stavljanjem kaži-prsta okomito preko usana. Najzad *simboličke* geste one su u kojima se postupno kida veza između izraza i sadržaja, premda se nerijetko još može prepoznati, primjerice spuštanje prstom donjeg očnog kapka kao znak laži navodno ima veze s pozornošću, oprezom koji podrazumijeva motrenje, širom otvorene oči. Wundt neprestano ponavlja: razvoj gestičkih znakova nije skokovit, klica svakog razvojnog stupnja nalazi se u prethodnome, a prethodni se zadržava u sljedećemu, koji donosi nadgradnju.

Cassirer u motrenju jezičnoga razvoja ide sličnim putem. Tri su mu razvojna stupnja jezika: mimički, analoški i simbolički. U svakom sljedećem – ponavlja se ovaj motiv – prežici su prethodnoga, u svakom prethodnom klica je sljedećega. Ljudsko tijelo pritom je polazišna točka pri uspostavi koordinata prostora, vremena i broja (1923/2010: 186, 1923/1985: 159):

Razlikovanje brojevnih odnosa, poput onoga prostornih odnosa, polazi od ljudskoga tijela i mjere njegovih udova te se odatle sve više širi na cjelinu osjetilno-opažajnog svijeta. Vlastito tijelo posvuda čini temeljni model prvih primitivnih brojenja: »brojiti« isprva ne znači baš ništa drugo doli određene razlike na vanjskim predmetima označivati tako da se one takoreći prenose na tijelo onoga tko broji i na njemu čine vidljivima. Prema tomu svaki brojevni pojam, prije negoli postane verbalni pojam, mimički je pojam povezan s

rukom ili nekim drugim dijelom tijela. Brojevna gesta ne služi kao puki privjesak inače samostalne brojevine riječi, nego je takoreći stopljena s njezinim značenjem i biti.

Brojenje kreće od tijela, a istinski pojam broja razvija se tek pošto se brojenje apstrahira od konkretnoga, pojedinačnoga, posebnoga za pojedini predmet, odijeli od tijela i poopći u niz primjenljiv na sve predmete i dakako uvrsti u rečenicu kao konačan stadij jezika pojmova. Primijetimo ponovo postupan prijelaz *hvatanja* (nj. *Greifen*) do *shvaćanja* (s-hvat-janja, nj. *Begreifen*), od *pokazivanja* (nj. *Weisen*) do *dokazivanja* (nj. *Beweisen*), od *deikse* do *apodeikse* (usp. 1923/1985: 116, 1923/2010: 127), što indoeuropski jezici orječuju tako zorno blisko, a primijetila je i Edita Hercigonja-Mikšik u radu o vrstama frazema s opisima govora tijela. Cassirer se, ponovimo, napajao na gramatikama jezika »primitivnih« naroda, svih koje su mu pale šaka, od Nove Gvineje do Afrike. Spominjemo to i stoga što će mnogo desetljeća kasnije kognitivni jezikoslovci nanovo otkrivati ono što se već moglo znati:

Uzmimo primjerice metaforu NEPOZNATO JE GORE; POZNATO JE DOLJE. Primjeri su »To još visi u zraku« i »Odluka je pala«. Iskustvena osnova te metafore vrlo je slična osnovi metafore RAZUMIJEVANJE JE HVATANJE, kao u primjeru »Nisam *shvatio* što je htio reći«. U slučaju fizičkoga predmeta, ako ga možemo uhvatiti i držati u rukama, onda ga možemo pažljivo pregledati i bolje razumjeti.

Pišu to Lakoff i Johnson u svojoj utjecajnoj studiji o metafori (1980/2003: 20, 2015: 20, engleski tu ima glagol *grasp* kao 'zgrabiti' i kao 'shvatiti'), pa potom pišu knjigu o utjelovljenu umu (1999), pa Lakoff i Núñez pišu o rađanju matematike iz utjelovljena uma i malo-malo spomenu važnost prstiju i ruku (2000). A mnogošta od toga odavno je već ovako ili onako napisano, i to nijansirano, bez odrješitih strukturalističkih rezova.

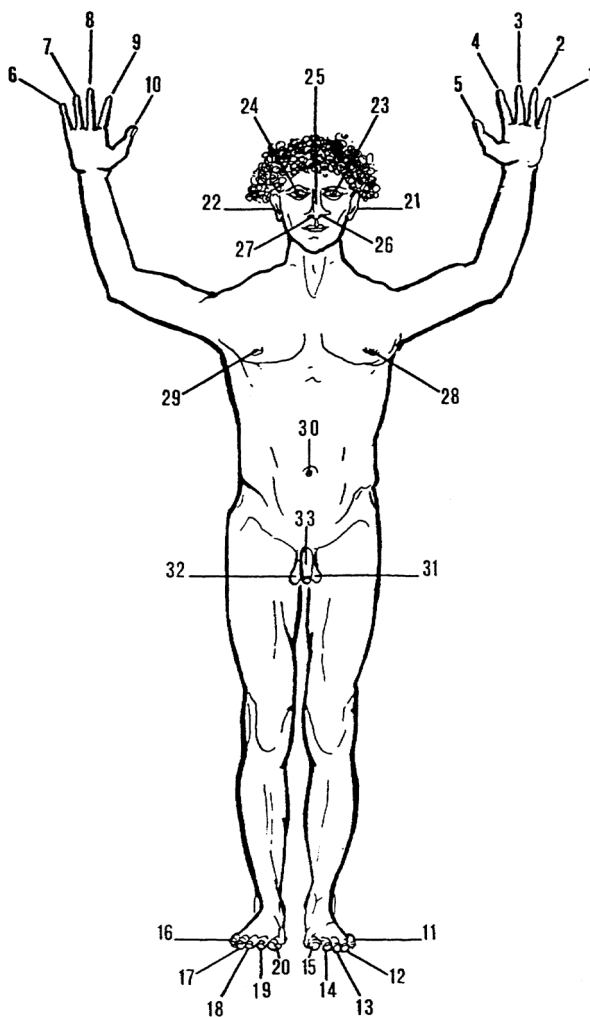
**K**ako onda izgleda to brojenje dijelovima tijela i kako se ono moglo mijenjati, kako su se to jezik i pojam broja mogli kretati od tjelesnoga do općega. Brojenje na dijelovima tijela dobro je posvjedočeno u jezicima otoka Nove Gvineje. Ima izvještaja o takvu brojenju i u jezicima Australije, Amazonije i Afrike, no valja biti oprezan jer ti sustavi kadšto su zapravo znakovni jezici, ne brojenje dijelovima tijela (e. *body-part tally* ili *counting*), za novogvinejske jezike ono je nedvojbeno (usp. Hanke 2010: 83), za jezike supsaharske, crne Afrike i danas je prilično izvjesno ili je donedavno bilo (usp. Zaslavsky 1973/1979, sa živim opisom cjenkanja među Hausama na tržnici).

Opis gotovo 900 brojevnih sustava papuanskih jezika dao je 1980-ih i 1990-ih Glendon Lean, a Rauff je podatke provjerio i sažeo statistiku (2003): od obrađenog 741 jezika u 38 njih nalazimo eksplicitno brojenje dijelovima tijela. Gotovo u svim istraženim jezicima brojenje počinje od maloga prsta bilo koje ruke. U nekim slučajevima početna ruka mora biti lijeva, ali u većini slučajeva nije važno koja je. Broji se dakle od maloga prsta do palca (1–5), pa dalje po ruci do glave ili prsa, pa dalje po suprotnoj strani tijela do maloga prsta druge ruke. Jezik *anggor* primjer je takva sustava: uključuje riječi za ručne zglobove (6 i 18), podlaktice (7 i 17), laktove (8 i 16), nadlaktice (9 i 15), ramena (10 i 14), grudi (11 i 13) i prsnu kost (12). Najveći broj u takvu sustavu jest



23, za brojenje iznad 23 potvrđena su dva načina – ili se kaže nešto poput *jedan čovjek* i... pa se istim smjerom broji iznova ili se broji obratnim smjerom, dakle unatrag, ali naviše. Jezik *faiwol* primjer je 27-dijelnoga sustava, koji uključuje i riječi za dijelove glave. Razlika prema *anggoru* jest i brojenje unutarnjom stranom lakta (8 i 20), ne vanjskom, te brojenje na ključnoj kosti (11 i 17). Jezik *paiela* 27-dijelnomu sustavu dodaje znak za 28, on se zove *pondo* i zapravo znači udarac objema stisnutim šakama jedne o drugu. Duljina ciklusa u brojenju može jako varirati, postoje izvještaji o sustavima s 12, 14, 18, 19... 33, 35, 37, 47, 68 i 74 člana. Različiti izvještaji ne trebaju čuditi – kazivači mogu dati različite podatke, pogotovo u novije doba, kad se paralelno s tradicionalnim načinima pojavljuju i novi načini brojenja – a može biti i to da je na djelu svojevrsan razvoj sustava. Ako je najveći izbrojivi broj neparan, srednji broj obično bude negdje na čovječjoj osi simetrije, kao što je to prsna kost u *anggoru*, nos u *faiwolu*, jamica na vratu, Adamova jabučica, vrh nosa, između očiju ili – u jeziku *amanab* – srce (Rauff 2003).

Jezik *yupno* osebujan je, slika će reći više od riječi (usp. Wassmann – Dasen 1994: 84):



Na očekivano pitanje – kako broje žene? – Brian Butterworth odgovara ovako (1999: 56):

Uzgred rečeno, žene u javnosti ne broje i ništa se trenutno ne zna o tome kako ili da li uopće broje.

Wassmann i Dasen pišu da žene tradicionalno ne smiju brojiti u javnosti, pokušali su ih ispitivati, ali nije im uspijevalo jer su ženama sama pomisao i situacija bili neobični (1994: 81). Kako je to David Lancy kazao (1983: 109), domoroci Papue Nove Gvineje uvelike su indiferentni prema količinskim aspektima stvari iznad razine ‘jedan’, ‘dva’ i ‘mnogo’. Govornik *yupna* ne broji ni dane, ni ljude, ni plodove. Brojenje nema praktičnu svrhu. Na tržnicama se roba nudi u hrpicama standardne vrijednosti. Kupac uzima hrpicu i ostavlja novac. Nema tu ni zbrajanja ni uzvraćanja kusura. U trgovinama trgovac je taj koji se bavi zbrajanjem, obično na kalkulatoru. Tradicionalno je doista malo konteksta u kojima je brojenje nužno. Jedan od njih je razmjena dobara i mlade. Tada muškarci broje naglas, a žene muklo, u sebi: konopčane vreće i sukne broje se na tijelu, a svinje i tradicionalni konopčani novac štapićima. Tek u novije doba s pojavom malih trgovina tu je i prodaja poljoprivrednih proizvoda poput kave i povrća. Uostalom, ni muškarci testise i penis ne imenuju, nego ih natuknu frazama poput *strune lûka* ili *muška stvar* (Wassmann – Dasen 1994: 83).

Brojenje u *yupnu* počinje na lijevoj ruci od maloga prsta do palca, prsti se jedan po jedan preklapaju kažiprstom desne ruke. Da se počinje na lijevoj ruci, nije slučajno. Strane tijela ne vrednuju se jednako. Desna je važnija. Kad se orijentira, *Jupno* se orijentira prema istoku, tako da lijeva strana tijela bude okrenuta prema sjeveru. Stoga je lijeva strana hladna, pasivna, ženska, pomoćna. Desna strana tijela okrenuta je prema jugu, aktivna, topla, muška. Desna ruka napinje luk, lijeva samo pomaže držeci ga. Desna ruka broji na lijevoj, pregibajući lijevoj šaci prste. Posebna riječ u *yupnu* postoji za 1, 2 i 3, broj 4 iskazuje se kao ‘2 i 2’, a 5 je uvijek ‘prst kojim se guli mladica bambusa’, tj. ‘palac’. Brojevi 6–9 broje se na isti način desnom rukom, izgovara se ‘šaka na drugoj strani tijela’. 10 je ‘dvije šake’, također se kaže i ‘majka’. Brojevi 11–20 broje se na stopalima. Kad se dođe do zadnjega dijela tijela, zbroj se obično iskazuje s *jedan mrtvac*, isto kao kod broja 20. Ako treba brojiti iznad 33, brojenje se može nastaviti na drugoj osobi. Broje se obično predmeti, apstraktno brojenje – bez predmeta koji bi se brojili – u svakodnevnome životu jako je neobično. Obično se broje predmeti ili se broje štapići koji zamjenjuju predmete. Potpun sustav 1–33 poznat je samo starijim muškarcima. Djeca uglavnom znaju samo riječi za 1, 2 i 3, a broje obično na tok pisinu.

Razlika u brojenju ima, pogotovo iznad broja 20. Već na ručnim prstima postoji razlika u tome kako parafraziraju pojedine prste, kako ih zovu. Na nožnim prstima postoji razlika u tome kreću li od maloga prsta ili palca. Najzanimljivija je zapravo razlika u tome do koliko se broji – neki broje do 33, jedan ispitanik završio je na 30, dva na 32, a jedan na 37 (dodao je bradu, usta, vrat i stražnjicu). Brojenje uvijek završava s penisom, ali mijenja se broj dijelova tijela do penisa. Ispitanici su stoga pitani kako se onda slažu u brojenju. Ako primjerice jedan na jedan način broji 23 svinje, a drugi na drugi način, kako znaju da se broj svinja podudara. Ispitanici isprva uopće nisu shvatili što ih se pita



i smatrali su to bjelačkim cjepidlačenjem. Ipak, shvatili su u čemu je problem kad im je problem predočen novcem.

Iznad 33 brojiti je zahtjevno. Obično se broji na drugoj osobi. Jedan je ispitanik 44 štapića izrekao ovako: *jedan čovjek mrtav (33), drugi čovjek iz mladine obitelji, njegova prva šaka, njegova druga šaka i još ostaje jedan nožni prst*. Čak postoji svijest o tome da je na *yupnu* nemoguće brojiti više. Naime mlađi znaju da se na engleskome ili tok pisinu može brojiti unedogled, ali znaju i to da bi to na *yupnu* bilo zahtjevno, pa se uzima kao nemoguće.

Sve u svemu, s obzirom na gotovo nikakvu prisutnost brojeva u svakodnevnome životu Jupnâ sustav brojenja zapravo je nevjerojatno razrađen. Kroz akulturaciju stari se sustav brojenja na tijelu gubi, zamjenjuju ga sustav 5-20 (u kojem se broj 5 iskazuje riječju za *šaku*, a 20 riječju za *čovjeka*) i onaj iz tok pisina. Istraživanje Wassmannovo i Dasenovo (1994) pokazalo je da su najveće žrtve sociokulturnih promjena u Jupnâ sredovječni, mlađi muškarci, koji ne znaju stari sustav, ali nisu išli u školu pa ne znaju ni tok pisin.

A kako je razvoj civilizacije mogao utjecati na razvoj brojevnih sustava, pokazuje *haruai*. Govornici jezika *haruai* na raspolaganju imaju tri različita sustava brojenja, koje je na temelju vlastita terenskog istraživanja podrobno opisao znani jezikoslovac Bernard Comrie (1999). Premda za ovo nema pravih povijesnih dokaza, može se s velikom sigurnošću pretpostaviti da je najstariji sustav onaj izvorni, koji sadrži samo dva morfa, *paŋ* '1' i *mos* '2' (ima i inačica *möhös*), koji nemaju nikakve veze s nazivima za bilo što drugo, znače samo brojeve 1 i 2. Od tih se morfova repetitijom izvode riječi za 3 i 4:

- 1 paŋ
- 2 mos
- 3 mos paŋ (dosl. 2 1)
- 4 mos mos (dosl. 2 2)

Comrie piše da bi se načelno mogli nizati i izrazi za više, ali da se s time u realnoj uporabi nikad nije susreo; govornici kovanicu *mos mos paŋ* '5' razumiju, ali prepoznaju kao umjetnu.

Drugi brojevni sustav u *haruaiu* onaj je koji rabi riječi za dijelove tijela, veoma sličan sustavu susjednoga jezika *kobon*, iz kojega su neke riječi i pozajmljene, barem kao inačice domaćima, pa je moguće da je čitav sustav nekad pozajmljen iz *kobona*. Niz riječi kreće od maloga prsta, obično lijeve ruke, do palca, preko ručnoga zgloba, podlaktice, lakta, bicepsa, ramena, ključne kosti do jamice udnu vrata, pa niz drugu ruku i nazad. Brojenje 1–5 prstima izravan trag ostavilo je i na tome kako se u *haruaiu* kaže 'brojiti' – *ŋ* (ili *ymag*) *wöd nwgw*, hoće reći *šaka/prst-stisnuti-vidjeti*, odnosno 'skvrčiti šaku/prst i promatrati rezultat'. Evo nekih brojeva:

Broj	Riječ	Značenje (dio tijela)
1 19	aglŋ	mali prst
	agñöbö	mali prst
2 20	agñöbö rolyöbö	prstenjak, dosl. iznad malog prsta

		agñöbö rbñanyöbö	prstenjak, dosl. drugi mali prst
		ygwwö	prsten, sredina, kažiprst (← <i>kobon</i> )
3	21	wölöml	srednjak
		ygwwö	prsten, sredina, kažiprst (← <i>kobon</i> )
4	22	köñö ngb	kažiprst, dosl. nanijeti boju
		ygwwö	prsten, sredina, kažiprst (← <i>kobon</i> )
5	23	mömd	palac
6	18 24 36	wrap ckgd	narukvica, dosl. divljač objesiti
		yñösw	narukvica
7	17 25 35	mj	unutarnji dio podlaktice (znači i 'jaje')
11	13 29 31	gädlöy	ključna kost
		agp	ključna kost (← <i>kobon</i> )
12	30	möl	jamica
		mgan	jamica (← <i>kobon</i> )

Comrie svojim jezikoslovnim nervom uočava i opisuje glavne odlike sustava, koje nejezikoslovcima promaknu, pa opisi koje načine antropolozi ili etnolozi nerijetko jezikoslovcu budu nedostadni, u detaljima nerazrađeni. Prvo, tri su načina kako se uopće može brojiti: 1) izgovaranjem riječi u trećem stupcu, 2) dodirivanjem dijela tijela u četvrtome stupcu, obično kažiprstom druge ruke, prsti se obično presavijaju prema dolje, 3) kombinacijom (1) i (2). Drugo, unatoč mogućnosti i potrebi da se dijelovi tijela pokazuju nije riječ ni o kakvu ekstralingvističkom sustavu jer se riječi za brojeve sasvim naravno uključuju u tečni brzi govor. Treće, kao brojeva riječ pojavljuje se *ygwwö*, pozajmljenica iz susjednoga *kobona* (ondje glasi *igwo*), koja može značiti i '2', i '3', i '4', pa zahtijeva da se u razgovoru točan prst doista dodirne. Četvrto, kako se iz tablice vidi, riječi mogu biti dvo- i trosmislene. Primjerice *mj* samo po sebi načelno znači '7', a značenje '17' postiže se ili upiranjem prsta u desnu podlakticu ili dodavanjem izraza koji znači 'druga strana'. Peto, brojevi od 19 do 36 iskazuju se vraćanjem po tijelu istim putem i dodavanjem riječi sa značenjem 'vratiti, povratak'. Comrie ističe da govornici nisu posve sigurni u svoju prosudbu kako se što kaže ni što točno znači u tom »drugom prolaženju« tijelom. I zapravo se brojevi iznad 30 tim sustavom rijetko iskazuju, za te brojeve rabi se sustav iz tok pisina.

Treći je dakle brojevni sustav onaj iz tok pisina i on se za brojeve iznad 12 najčešće rabi. Budući da je tok pisin pidžinski jezik nastao na temelju engleskoga, brojevi od 1 do 10 jednostavno su engleske riječi prilagođene lokalnom izgovoru. Za veće brojeve rabe se engleski izrazi, ali zanimljivo je da postoji i stariji sustav, koji u Papui Novoj Gvineji brzo iščezava, koji na poseban način interpretira engleske brojeve, pomoću morfa *-pela* 'put', primjerice:

Broj	1–10	Suvremeno	Starije
1	wan		
2	tu		

3	tri	
4	foa	
5	faiv	
11	eleven	wanapela ten wan ‘jedanput deset jedan’
13	tetin	wanapela ten tri
20	twenti	tupela ten ‘dvaput deset’
40	foti	opela ten
91	nainti wan	nainpela ten wan ‘devetput deset jedan’

Izneseni sustav u *haruaiu* mnogošta nam može kazati o razvoju potrebe i spoznaje broja. Izvorni sustav brojenja dostajao je za negdanji svijet. U tradicionalnim pričama na *haruaiu* nailazimo na dvojicu braće, ali na ništa poput sedam patuljaka (Snjeguljica) ili četrdeset razbojnika (Alibaba). Kako su se s vremenom razvijali trgovački ili razmjenski odnosi sa susjedima, tako se u dodiru s jezikom *kobon* razvio sustav brojenja do 30. Najzad prodorom civilizacije i tok pisina – sa svim razinama prestiža i vertikalne socijalne pokretljivosti koju je on donio – preuzet je i sustav brojenja koji je omogućio brojenje većih brojeva. Comrie piše da je za njegova boravka među govornicima *haruaia* sredinom 1980-ih brojenje do 100 bila česta dječja zanimacija, čak i one djece koja nisu pohađala školu.

Riječ je dakle o razvojnome nizu, od najstarijega tipa do najmlađega, koji je Cassirer veoma dobro slutio (1923). Slično onda možemo pretpostaviti za sve ljudske jezike. Ono što je zanimljivo jest zapravo nevjerojatna brzina kojom se govornici pojedinih jezika navikavaju na nove brojevne riječi, na velike brojeve, na arapske brojke, na računanje općenito. Na Novoj Gvineji skok iz kamenodobnoga brojenja po dijelovima tijela do modernoga društva i ekonomije mogao se dogoditi u samo jednoj generaciji. I sve je to – privedimo ovu dužu ekskurziju o brojenju zaključku – u jednakoj mjeri ljudsko i po ljudskoj mjeri. Uostalom u digitalnome dobu vratili smo se na početak, za sve nam je dovoljno samo 0 i 1, a digitus je ništa nego palac, dakle prst, premda brojimo sve veće količine sve sitnijih predmeta, sve do krvnih zrnaca.

U četrdesetak godina svoje karijere sveučilišne nastavnice Edita Hercigonja-Mikšik objavila je tuce oglada o jeziku i odrazima ljudske i protuljudske zbilje u njemu. Ovdje su oni prvi put skupljeni ne bi li bili dostupniji i ne bi li se pokazali u novu svjetlu osebujne cjeline. Ogleđi su za ovu prigodu minimalno redigirani, ujednačeno je u njima pozivanje na literaturu, dobar dio citata provjeren je, ujednačeni su popisi referentne literature. Zainteresiran će u njima naći drugačiji pogled na ljudski jezik, drugačiju literaturu, neke nove naslove i poticaje. Hvala recenzentima Krešimiru Mićanoviću i Tatjani Pišković, uredniku Krešimiru Bagiću te Draženu Karamanu na slogu. Najzad hvala Editi, koja mi je isprva bila profesorica, a potom draga katedarska kolegica.

Zagreb, 24. lipnja 2021.

## Literatura

- Brozović, Dalibor. 1970. *Standardni jezik: Teorija – Usporedbe – Geneza – Povijest – Suvremena zbilja*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Butterworth, Brian. 1999. *The mathematical brain*. London – Oxford: Macmillan.
- Cassirer, Ernst. 1923/1985. *Filozofija simboličkih oblika. Prvi deo. Jezik*. Prev. Olga Kostrešević. Novi Sad: Dnevnik – Književna zajednica Novog Sada.
- Cassirer, Ernst. 1923/2010. *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Comrie, Bernard. 1999. Haruai numerals and their implications for the history and typology of numeral systems. U: Jadranka Gvozdanović (ur.) 1999. *Numeral types and changes worldwide*. Berlin – New York: Mouton de Gruyter, 81–94.
- Czerwiński, Maciej. 2016. Novogovor: Retorika hrvatskih komunista. *Riječki filološki dani* 10: 371–385.
- Darwin, Charles. 1872. *The expression of the emotions in man and animals*. London: John Murray.
- Dixon, R. M. W. 2011. *I am a linguist*. Leiden: Brill.
- Dixon, R. M. W. 2016. *Are some languages better than others?* Oxford: Oxford University Press.
- Hanke, Thomas. 2010. Additional rarities in the typology of numerals. U: Jan Wohlgemuth – Michael Cysouw (ur.) 2010. *Rethinking universals: How rarities affect linguistic theory*. Berlin: De Gruyter Mouton, 61–89.
- Hjelmslev, Louis. 1943/1980. *Prolegomena teoriji jezika*. S njemačkoga preveo Ante Stamać, stručna redakcija Mirko Peti. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Jespersen, Otto. 1894. *Progress in language: With special reference to English*. London: Swan Sonnenschein & Co.
- Jespersen, Otto. 1922/1968. *Language: Its nature, development and origin*. Thirteenth impression. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Jespersen, Otto. 1924/1992. *The philosophy of grammar*. With a new Introduction and Index by James D. McCawley. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Klemperer, Victor. 1947/2007. *LTI: Bilježnica filologa*. Prev. Dubravko Torjanac. Zagreb: Disput.
- Klemperer, Victor. 1995/2017. *Želim svjedočiti do kraja. Dnevnici 1933–1945. Izbor*. Prev. Damjan Lalović. Zagreb: Disput.
- Lakoff, George – Mark Johnson. 1980/2003. *Metaphors we live by*. With a new Afterword. Chicago – London: Chicago University Press.

- Lakoff, George – Mark Johnson. 1999. *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books.
- Lakoff, George – Rafael E. Núñez. 2000. *Where mathematics comes from: How the embodied mind brings mathematics into being*. New York: Basic Books.
- Lakoff, George – Mark Johnson. 2015. *Metafore koje život znače*. Prev. Anera Ryznar. Zagreb: Disput.
- Lancy, David F. 1983. *Cross-cultural studies in cognition and mathematics*. New York: Academic Press.
- Matoš, Antun Gustav. 1973. *Sabrana djela*. Svezak VII. *O hrvatskoj književnosti II. (1909–1913)*. Ur. Dubravko Jelčić. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti – Sveučilišna naklada Liber.
- Orwell, George. 1946/1968. Politics and the English language. U: 1968. *The collected essays, journalism and letters of George Orwell*. Vol. IV. *In front of your nose. 1945–1950*. Ur. Sonia Orwell – Ian Angus. London: Secker & Warburg, 127–140.
- Pavičić, Josip. 1982. *Novogovor: Sociolingvistički ogledi iz svakodnevnog života jezika*. Zagreb: Stvarnost.
- Rauff, James V. 2003. Counting on your body in Papua New Guinea. *Mathematical Connections* 2: 20–41.
- Wassmann, Jürg – Pierre R. Dasen. 1994. Yupno number system and counting. *Journal of cross-cultural psychology* 25/1: 78–94.
- Watson, Don. 2003. *Death sentence: The decay of public language*. New York: Knopf.
- Wundt, Wilhelm. 1900/1973. *The language of gestures*. With an introduction by Arthur L. Blumenthal and additional essays by George Herbert Mead and Karl Bühler. The Hague – Paris: Mouton.
- Zaslavsky, Claudia. 1973/1979. *Africa counts: Number and pattern in African culture*. New York: Lawrence Hill Books.
- Žanić, Ivo. 1987. *Mitologija inflacije: Govor kriznog doba*. Zagreb: Globus.



---

## Legenda i stvarnost u dramskoj trilogiji *I bogovi pate* Marijana Matkovića

---

Revija, Osijek, XX (1980), 2, str. 43–58.

---

### Klasično i suvremeno u Matkovićevom dramskom ciklusu

Preuzimanje mitoloških motiva klasične, helenske dramske baštine nije nova pojava u suvremenoj evropskoj književnosti, već je utvrđena u nizu slučajeva, primjerice, u O'Neill, Giraudoux, Sartre, Anouilh. Sintetičko određenje prirode mita i svestremska prisutnost klasičnih tema – ono su što opredjeljuje navedene autore u tim izborima. Ono što je od općeljudskog značaja svestremsko je i zato i uvijek suvremeno, jer je primjenljivo na ljudske odnose u bilo kojem vremenu i društvu. Na irelevantnost vremenskog okvira radnje, koji je u stvari samo maska, nebitna za afirmaciju suvremene dimenzije djela, osvrće se u jednom eseju sam M. Matković:

U najboljim tekstovima suvremene dramske literature, bilo strane, kao i naše, žive pitanja našeg vremena, i samo po njima, po intenzitetu njihova krika, one su suvremeni dramski dokumenti, bez obzira na to u kojim sredinama, u kojim historijskim periodima im se fabula odvija. (Matković 1971: 20)

Posuvremenjivanje već poznatih, iz mita preuzetih sadržaja, Matković uočava već kod samog klasičnog, dramskog uzora – Euripida:

Doista, i on uzima sadržaje iz mitologije, no njegove Agamemnone, Helene, Herakle, Hekube, Ifigenije, Klitemnestre, Elektre, Oreste, razaraju, gone i biju strasti, mržnje, kreposti i mane ljudi njegovog vremena. (Matković 1949: 20)

Osobitost Matkovićevog prosedea pri aktualiziranju univerzalne suštine mita sastoji se u dvovrsnom postupku koji odudara od klasične interpretacije tih tema. Najuočljivija posebnost je pri tome svojevrsno imitiranje tragedije, da tako nazovem, što dramu mjestimično približava granicama komičnog, jer je – estetski gledano – sučeljeno klasično-uzvišeno i svakodnevno, današnje, banalno. Na tu imitirajuću stranu postupka upozorava Matković već u uvodnoj didaskaliji prvog čina drame *Prometej* kad donosi upute za Ateninu, Artemidinu i Afroditinu odjeću:

Te tri mlade žene obučene su doduše stilizirano no njihove haljine nemaju nikakva bitna obilježja tzv. olimpske mode poznate iz antičke umjetnosti. (*Prometej*: 7)

Ta imitativna distanca spram iskonskih, klasičnih likova ima pak svoju osnovu u demitologizirajućem zahvatu kojim autor prosljeđuje svoju dramaturšku koncepciju. Posljedica tog zahvata je ironizacija mitskog sadržaja. Imitiranje tragičnog i ironizacija mitskog sadržaja čine tako novinu jedne dramaturške zamisli.

Klasična postava u izboru lica i mitoloških tema samo je formalni okvir injektiran suvremenom aluzivnošću. U pozadini sve tri drame ovog Matkovićevog ciklusa leži posebna idejna supstanca koja predstavljena u klasičnom ruhu donosi kao umjetnički angažman, invektivu pojedinih pojava prisutnih u vremenu Matkovičeva rada na tim dramama. U »Napomeni« na kraju trilogije Matković izvještava čitaoc da je knjiga *I bogovi pate* zamišljena prije dvadesetak godina, dakle 1940-ih godina, s obzirom na godinu izlaženja (1962). U daljnjem navodu pisac upozorava da postoje »mnogi objektivni i subjektivni razlozi koji bi analizirani dokazali samo prastaru istinu da ne samo knjige nego i zamisli o njima imaju svoje uzbudljive povijesti i sudbine« (Matković 1962: 225, Napomena).

Već iz same činjenice razvoja i života jedne književne zamisli očita je dinamika veza koje postoje između subjektivne podloge nastajanja književnog djela, imanentnih zakona stvaralaštva i društveno-povijesnih impulsa koji usmjeravaju taj unutrašnji posebični tok i privode ga aktualizaciji, interpolirajući u svevremenske simbole sadržaje svoje suvremenosti. Prve godine zagrebačkog robovanja (1941/2), militaristička legalizacija zločinstva opravdanih nuždom povijesnog trenutka, vidokruzi zamračeni totalitarizmom koji se nadvio nad socijalističkim zemljama Evrope u vrijeme staljinističkih čistki, manipulativna bezobzirnost monstr-procesa, oneslobođujući kult ličnosti te gušenje svake istinske, ljudske žudnje za vlastitom stvaralačkom autentičnošću i samoostvarenjem ličnosti kao posljedica tih novih društvenih odnosa – svi ti agresivno i nametljivo prisutni stvarnosni sadržaji postali su idejna masa za jedan ezopovski, simboličan izraz. Začete iz potrebe za sintetičkim scenskim prikazom, Matkovićeve su simboličke ličnosti koncentrirane funkcije duhovne stvarnosti jednog i svih vremena i događaja koji su se odvijali i odvijat će se dok god budu prisutne alternative: slobode ličnosti i totalitarizma, ljudskosti i protuljudskog, konstruktivnog i destruktivnog odnosa prema individuumu, društvu u cjelini i povijesti.

## Smisao povijesti i Prometejeva »eksperimenta lucifera«

Matkovićeva dramska trilogija, omeđena u svom rasponu mitološkim predočenjima ideja Geneze i Apokalipse, uzima kao ishodišnu točku variranja helenskih motiva mit o Prometeju i nastoji da, dramaturgirajući sudbinu Prometejevu koja je poistovjećena sa sudbinom svake napredne ljudske misli u vremenu koje je neprijateljsko prema misli, ukaže na sudbinsku međusobnu zavisnost misli i svijeta. Prometej stupa na pozornicu u tragediji, vučen Silom i Nasiljem koji ga izručuju onome što ga treba okovati. Nasilje, vlast i država, moć, volja i snaga gospodare ljudskom poviješću, njezin su motor i regulativ. Prometej je utjelovljenje nezaustavljivog progresivnog toka, nepodmitljive traga-lacke misli spremne na rizičnost bilo kakvog ishoda. Uzvišenost prometejskog titanskog lika kontrastirana je osobitostima Matkovićevog postupka, postavljanjem ironične distance prema ostalim mitskim ličnostima: Ateni, Dionisu, Artemidi, Apolonu, Hefestu, Hermesu, Afroditi. Ležerne, nemarne, razgovorne intonacije u dijalogima olimpskih božanstava, njihovo smrtno, isprazno dosađivanje – čine suštinu tog postupka. U prvom



činu Afrodita se licka pred ogledalom, igra loptom i žali na svoju sudbinu neumitno vezanu uz njoj morskog Hefesta:

AFRODITA: Ne znam, zaista, zašto sam se prema legendi rodila iz vala, kada bi za me zacijelo bilo bolje da sam ostala u morskim dubinama. Popevši se ovamo gore, dobila sam Hefesta; dolje bi se možda neki mladi ribar ili mornar zaljubio u mene... Pekla bih mu ribe, prala bih mu gaće – i znala zašto živim! (*Prometej*: 9)

Razdebljali, polupijani, lascivni Dionis, čangrizavi, ljubomorni Hefest, površna, slavohlepna Artemida svojim su sklonostima i porocima više nalik bićima pobjeglim iz Pandorinog vrča, nego olimpskim božanstvima. U takvoj učmaloj sredini našao se, posljednji među posljednjima, sitan Prometej (etim. grč. *pro-metheos*, promišljen) kako bi, kao pronositelj smisla u kosmosu, nastavio svoju misiju među bogovima i ljudima. U prirodi je Prometejevoj, dakle u prirodi misli, da se projicira, da nezaustavljivo hrli naprijed. U istrebljujućem ratu između bogova i titana Prometej je stao na stranu bogova kako bi pobijevši titane svladao prirodni, kaotični element. Prometejevo opredjeljenje proistječe iz preferencije kozmosa nad kaosom. Filozofska osnova mita je ideja o humanizaciji prirode, sređivalačkoj, umnoj snazi ljudskog djelovanja u prostorima besmisla i kaosa. Pretpostavka za ljudsko djelovanje i prava sredina čovjekova i jest samo besmisleni svijet, jer taj po sebi smisaono indiferentan svijet dobiva smisao tek po čovjeku. Prometejeva »eksperimenta lucifera«, kako bi rekao F. Bacon, ostvarenja su iskonske težnje svijetle strane ljudske prirode okrenute napretku i budućnosti. Prometej crpi svoju moć iz dimenzije budućnosti. Sintetička priroda simbola omogućila je i Matkoviću široki raspon potencijalnih interpretacija Prometejevog lika: od metafizičkog buđenja teleološke orijentacije ljudske svijesti, nezaustavljivosti progresivnog toga povijesti, do tumačenja vječnog društvenog sukoba naprednog i nazadnog, konzervativnog i avangardnog, zaglupljujućeg konformizma i neustrašivog aktiviteta. Matkovićev Prometej otkriva se i kao nosilac historijske svijesti – pomogavši prije bogovima u borbi, sad se okreće ljudima, kako bi se od kaosa oteti kosmos oplodio višim smislom, budući da je ono što ide naprijed, nužno, po zakonima historijskog razvitka izloženo propasti. Takvoj su degeneraciji i propadanju izloženi i Matkovićevi bogovi potonuli u ispraznosti autističnih liturgija vlastitoj moći i preživalačkog uživanja u plodovima pobjede nad titanima. Iz takve učmale atmosfere Prometeja je prenuo i potresao plač ljudske nemoći, što ga navodi da se okrene ljudima.

Intelektualna pobuna protiv samozadovoljne, konformističke distance prema gorućim pitanjima ljudske egzistencije i povijesti našla je izraza u Prometejevoj ojađenosti:

PROMETEJ: Dolje negdje ispod nas, duboko u mraku valja se prava historija ove naše planete, a mi ovdje u svijetlu slavimo! U visini! Pod zvijezdama! Zaista, perverzno! (*Prometej*: 23)

Atena, koja je od olimpskih bogova jedina sklona Prometeju i asistira mu pri svim njegovim pokusima, ipak je uplašena za sudbinu bogova. Njena oprezna mudrost nije oplođena zanosnom hrabrošću pronositelja novog i onom, pomalo mahnitom vatom genijalnih vizionara:

ATENA: Bojim se da početak te tvoje historije predstavlja našu smrt! (*Prometej*: 23)

Ignorirajući Atenin strah, vođen sasvim drugačijim, univerzalnim osjećajem smrtnosti i besmrtnosti, Prometej »sub speciae aeternitatis« razmatra paradoks besmrtnosti bogova:

PROMETEJ: Mi putujemo i čitava naša besmrtnost nam savršeno ništa ne pomaže da se spasimo od vremena... Ni ovom Olimpu! Mi smo već sjene, i život naš može da se produži samo tako da nas prihvati neka mašta – dugo nisam znao čija, danas mi je jasno – ljudska, da, ljudska mašta! I Olimp je vječan samo toliko, koliko će živjeti u njoj! (*Prometej*: 23)

Atena nije uz njega zbog istinskog razumijevanja njegove misije, svoju aristokratsku poziciju boginje ona kompromitira, izlažući se malicioznim primjedbama koketne Afrodite, zbog izvjesne ženske naklonosti prema Prometeju. Sumorne Atenine vizije budućnosti bogova i Prometejev zanos za sudbinu Antroposa prepliću se u dugom, intelektualiziranom dijalogu (*Prometej*: 20–25) o etičkim rizicima jednog duhovnog usmjerenja, razumijevanju smisla povijesti uopće, te pravilnog reagiranja na određene društveno-povijesne impulse. Dijalog titana i boginje prekinut je iznenadnim, bučnim dolaskom dokonih božanstava. Prometej iz njihovog razgovora doznaje da je Ares u takmičarskoj okladi s Apolonom ubio strijelom starog pastira Antroposa, Prometejevog pouzdanika i pronositelja njegovih izuma na zemlji, kojeg je uzaludno čekao na ugovorenom mjestu. Ogorčeni Prometej, bijesan na Aresa, dohvati ga za grudi, »jer one, koji koračaju naprijed, ubijati, bili oni bogovi ili ljudi, zločin je, koji vapi za osvetom« (*Prometej*: 31).

Drugi čin drame odvija se na zemlji. Kao što bogovi ne shvaćaju Prometeja, tako ni ljudski rod, slijep u svom primitivnom, animalnom elementu, ne shvaća Antroposa. Veliki Vrač na zemlji i Zeus, politički bog na Olimpu, čuvari su ustaljenog poretka. Stablnost olimpskog poretka Zeus čuva zaglušujućim kultom »zdravog razuma« koji se u povijest iskazuje kao stagnirajuća, dakle nazadna kategorija jer, kao što kaže Hegel:

Zdrav ljudski razum sadrži maksime svoga vremena. Tako bi, na primer, bilo protivno svakom ljudskom razumu da je neko pre Kopernika tvrdio da se Zemlja okreće oko Sunca, ili da je neko pre otkrića Amerike tvrdio: ima još kontinenta... Zdrav ljudski razum predstavlja način mišljenja jednog vremena u kojem se sadrže sve predrasude toga vremena. (Hegel 1979: 34)

Kao što Zeus nalazi političko opravdanje zdravog razuma, temeljeći na njemu harmoničnu podjelu vlasti bogova, pri čemu je, očito, najrazumnije to da je on vrhovni bog, tako Veliki Vrač na zemlji među neprosvijećenim, kanibaliziranim čovječanstvom čuva svoj status, demagoški se pozivajući na ljudske zakone i običaje i obilno se koristeći ljudskom stravom i nemoći kao svojim saveznicima.

Svome sukobu s Prometejem Zeus je dao bitno političko obilježje. Prometejev susret s Velikim Vračem dramatičnije je suprotstavljanje apstraktnijih kategorija: to je veliko sučeljenje Sumnje i Vjere, metafizički sastanak dvaju principa ljudske spoznaje i dviju strana ljudske prirode.

Faustovska oklada Boga i Mefista o čovjeku nalazi ovdje svoje književne odjeke u »okladi« i nadmetanju lica i naličja ljudske prirode o ishodu sudbine same čovjekove povijesti. Stvaralački nemir (Prometej) i »duh koji vječno poriče«, to atavističko rušiteljstvo postignuća i Nade u liku Velikog Vrača, dvije su snage koje određuju čovječanski hod kroz povijest. I negativna vizija Vračeva i svjetlo maštanje Prometejevo podjednako su istiniti u svom predviđanju. Iz Prometejevog obraćanja Vraču izbija nepokolebljiva, uvjerenja adoracija svjetlosti i budućoj sreći čovječanstva:

PROMETEJ: Gledaj! – Ova pustoš pretvorit će se u vrt, ruke ljudske, što si ih ti upotrebljavao za zadovoljenje svojih magičarskih hirova i ubijanje drugih ljudi – izgradiće to! – Niknut će gradovi, stakleni paviljoni rada okruženi zelenilom – naselja sunca! Brodovi će ploviti burnim, ali svladanim oceanima, noseći darove još nepoznatih, dalekih zemalja! ... Ljudi će jedni drugima pružati ruke! Ti ne slutiš, što se sakriva u toj rečenici?! – Čitava budućnost! (*Prometej*: 56)

Veliki Vrač – negatorska, mračna, poricateljska sila – zna samo za kanibalske žile u kojima kipi ritam krvi i razaranja, za opaku, barbarsku stranu ljudske prirode koja će iz svjetla Prometejeve vatre učiniti lomače na kojima će spaljivati one koje je Promete zaludio.

Dok je u Vračevoj nazadujućoj koncepciji izrazito prisutno okretanje prema »jučer«, prema prošlosti (»Jer onda, ljudi moji, zaboravlja se na jučer, živi se u nesigurnom danas, da se smeten, nesretan i lud putuje u krvavo sutra!« (*Prometej*: 58)), Prometejev stav je budućnosan, Nada tu dobiva novu ontološku težinu. Naglašeni aktivitet Prometejevog lika afirmira u potpunosti egzistencijalnu, »ekstatičku« predodžbu povijesnog vremena. Kako kaže M. Heidegger: »Samo biće koje je u svojoj biti budućnosno... može trenutačno biti »za svoje vrijeme« (Pejović 1979: 153). Prometejev decizionizam, koji leži u temelju njegove povijesne misije, nošen je egzistencijalnom projekcijom Nade kojom se budućnost bliži sadašnjosti, sadašnjost postaje prošlost i vrijeme ostaje neprestano otvoreno sutrašnjici. Pobijedivši Kronosa, Zeus je zaustavio vrijeme na Olimpu. Prometej je pokrenuo vrijeme za početak nove povijesti. Da ne bi ostali zarobljeni i zaboravljeni u svojoj ispraznoj vječnosti, Prometej je bogovima želio osigurati drugačiju vječnost, u maštama smrtnika, u umjetnosti, pa je i sam, ukravši olimpsku vatru i odnijevši je na Zemlju, Zemlju učinio zvijezdom, a sebe pjesmom. Samo Dionis, taj raspušteni, vječno pijani, nehajni hedonist, do tada zainteresiran samo za »plodonosnu«, utilitarnu, a ne i za svjetlonosnu stranu Prometejevih istraživanja, na kraju sluti smisao Prometejevog čina:

DIONIS u mislima iznenađen, za sebe: Ipak je našao snagu u sebi da promijeni svijet, da se sâm pretvori u pjesmu! (*Prometej*: 79)

Poetska snaga stvaranja simbolizirana Prometejevim činom postaje tako preduvjet za stvaralačku snagu poezije koja ovjekovječuje svako svjetlonosno djelo ljudskog uma i čini ga neprolaznim:

PROMETEJ: Ja, zaista, ne znam jesam li tim činom ljudima donio sreću, ni sudbinu Zemlje ne znam, no ipak, slutim: od danas ona je postala zvijezda! A zar se Olimp, ljepota

njegova sna, smisao našeg postojanja u svijetu mašte – mogao spasiti drugim činom, nego upravo ovim, koji je Zemlju učinio zvijezdom?! (*Prometej*: 81)

Svevremenski simbolizam prisutan je u ovoj drami: nadutost političke moći (Zeus), nasilje zbog nasilja (Ares), snage neuništivog stvaralačkog toka povijesti (Prometej), demagogije i destruktivnosti (Veliki Vrač). Priroda simbola omogućava raznolikost tumačenja: od konkretnog otpora etablirajućoj, nivelirajućoj sili neprijateljskoj prema svakoj stvaralačkoj moći do osjećaja metafizičke hladnoće anonimnih kozmičkih i povijesnih sila nezainteresiranih za sudbinu svijeta i čovjeka. Prometej je svjetlom svoje baklje osvijetlio kako položaj čovjeka u kosmosu tako i položaj čovjeka u stvarnosti konkretnog povijesnog trenutka.

## Mit i individualna egzistencija u Heraklu

Tragicizam borbe za kolektivnu sreću koji daje ton Prometejevoj žrtvi, univerzalan je problem, ali baš zbog toga, možda i previše apstraktan. Osvajanje autentičnog vida individualne egzistencije tema je druge Matkovićeve drame, vjerojatno umjetnički naj-snažnije u ovom ciklusu.

Nesklad Heraklove predodžbe o sebi samom i mitom podržavane predodžbe drugih o njemu izvor su nesporazuma koji je u svojim konsekvencama istinski tragičan. Neskladnost predodžbi relativizira subjektivnu i objektivnu istinu. Mit, legenda je pragmatična istina, jer je ona to samo po društvenoj koristi – istina u funkciji interesa. Prema takvoj istini Heraklo se odnosi kao prema laži, jer ima sasvim drugačiju sliku svoga značaja: sam pred sobom on je samo stari, kostoboljni pseudoheroj, a ne mramorni, veličanstveni kip ili pjesmom opjevani polubog. Divinizirani heroj u suštini je manijakalni ubojica, a sada olupina ishlapljenih fizičkih, duhovnih i emotivnih moći koja bojeći se hladne vode pušta djevojku, robinjicu da se utopi unatoč njenim zapomaganjima. Heraklova patnja ima svoj uzrok u samospoznaji, najdrastičnije izraženoj u jednom bijesnom, egzaltiranom ispadu koji je odgovor na Dejanirino opravdanje kojim ga ona želi razriješiti krivnje zbog smrti robinjice:

HERAKLO: Ti kažeš: tvoj Heraklo! A i ono djevojče je imalo svog Herakla u kojeg je vjerovala. – A znaš li, tko je bio njen Heraklo? Ne znaš? Što? *Divlje pokazuje rukom na kip*: Ovaj ovdje! Ovaj kamen! Ovo čudovište! Ovo Zeusovo kopile! Ova tona laži i prevara! Ova mišičava, naduta hulja. *Viče kipu*: Hulja! Hulja! (*Heraklo*: 104)

Heraklo se izbezumljuje od ljubomore i ogorčenja na vlastiti mit, proživljavajući bolne duševne shizme koje unose pometnju u njegov odnos sa svima, a najviše s Dejaniirom, njegovom ženom:

HERAKLO *nakon kraće stanke*: Zašto ga i ti braniš, Dejaniiro? – *Prilazi joj, uzima joj glavu među svoje ruke i unosi joj se u lice*: Zato, što i ti ljubiš njega, zato, što i ti njemu vjeruješ, zato, što je on, a ne ja, Heraklo tvojih snova! To je tvoj Heraklo! Njega si malo prije grlila, – a ne mene! *Odmiče se od nje i opet ide svom ležaju*.

DEJANIRA: Pa ti si lud, Heraklo! Zeusa mi, ti si lud! Pa taj kip prikazuje tebe, to si ti!

HERAKLO *miran, začuđen*: Ja? Ne! Ti se varaš! Taj kip je laž ove kuće, laž moga života! Razumiješ, laž, koja mi se gadi. (*Heraklo*: 104)

Prvo očitovanje istine o sebi Heraklo je vidio u očima Iole, Euritove kćeri, koja je kao djevojčice prasnula u smijeh ugledavši ga u punoj, ratnoj opremi i tako spontanom, nekontroliranim gestom prva demitologizirala posvećenu legendu. Prometej je htio obe-smrtiti bogove osiguravši im legendu preko čovjeka, Heraklo je naprotiv rušitelj legende, samoubojstvo mita u ime ljudskog života. Dejanira međutim smatra da izvan mita za njega života nema jer:

DEJANIRA: Nikome, na ovoj zemlji nije bilo dano, da nekažnjeno preskoči svoju sjenu. – A tvoja sjena je i krvava! (*Heraklo*: 108)

Dejanira je djelomično u pravu jer djela koja je Heraklo počinio zaštićen divinizirajućim kultom i aureolom božanstva bila bi u običnoj ljudskoj egzistenciji mrak jednog patološkog ubojice, i ono što ga uzdiže kao boga satrlo bi ga i kaznilo kao čovjeka. U simbolici Heraklove kijače otkriva se njegova egzistencija, šuplja kao i taj cirkusantski rekvizit.

Heraklovo posljednje herojsko djelo, opovrgavanje je kulta o sebi samom, praćeno tragikom usamljenosti i nerazumijevanja žene, dvorjanina, sina, robova. Pokušavši da iznađe mjeru ljudskosti i ljudske savjesti za svoju egzistenciju, on dobiva od žene luđačku košulju – odgovor težnji da ostatak života proživi kao običan smrtnik, svjestan svojih životnih promašaja.

U osnovu ove Matkovićeve drame utkana je zamisao o nemoći ljudske opstojnosti. Ukidanje svakog voluntarizma, neuspjeh individualnom voljom vođene akcije, koja bi značila potvrđivanje pozitivnih moći, gotovo da stvara utisak negativnog fatalizma u kojem je svaki samostalni čin osuđen na propast voljom nekog vrhovnog bezličnog arbitra koja upravlja i božanskim i ljudskim životima. U tom smislu moguće je protumačiti Dejanirine riječi:

DEJANIRA *Ioli, zapovjedno*: Ne pristupaj mu sada! I kloni ga se što više dok si u ovom domu! Njemu treba mir, u kojem će shvatiti, jednom za uvijek, da je njegov put određen voljom, koja je mnogo jača od njegove i od moje. Čija je to volja, ne znam! Možda ovog vremena, možda ovog nestrpljivog mnoštva vani, koje želi da vidi sada idol svog zanosa ili zaista volja meni nepoznatih bogova? – Ne znam! Znam samo, da se ona osjeća kao unutarnji zakon! I samo luđak se može protiv nje boriti. (*Heraklo*: 155)

U *Heraklu* kao i u *Prometeju* tragičan ishod radnje uvjetuje ogrešenje o *a priori* uspostavljen poredak. Sumnja u istinitost tog poretka početak je Prometejeve propasti i posljednjeg Heraklovog »ludila«. Zadnje junaštvo Heraklovo bilo je samoosvještenje. Prvi put u životu on je bio »jači od svojih slabosti«. Tragicizam toga čina leži u njegovom paradoksalnom razrješenju: istinski blijesak svijesti proglašava se mahnitom, a pravo, prijašnje luđačko divljanje Heraklovo prilog je njegovoj deficiiranoj mitogoniji. *Heraklo* od sve tri drame s književno-teoretske točke gledišta najbolje ispunjava uvjete za tragediju. U ovoj drami tragedija potpuno ostvaruje svoju metafizičku bit, koja je po

Lukácsu »želja čovjekova prema autentičnoj svijesti (Selbstheit) stvoriti od autentičnog smisla života svakidašnju realnost« (Sabljak 1971: 102).

Srozavanje uzvišenog na razinu banalnog dovodi do mjestimičnih ostvarenja humorističkih efekata. To su momenti u kojima npr. Hilo, Heraklov sin, govori o njegovim bojnim, relikvijski posvećenim rekvizitima, kad upozorava slijepce pjesnike da ne diraju oružje:

HILO: Ako te vide kako diraš oružje, ne ćeš dobro proći...! Čekaj, otrpatit ću te. – Na, eto, lavlje dlake su ti ostale u ruci! Naravno, već je olinjala ta koža – i puna je već moljaca, osobito griva... (*Heraklo*: 88)

Aluzivnost kojom je praćena komika ovog susreta slijepaca i Hila bliži ovaj dramski segment već granicama satire, ukazujući na neke općedruštvene pojave pri održavanju kulta ličnosti. Moment humora unosi u dramu i sam Heraklo kad demaskira i minorizira vlastite pothvate (slučaj kad razgovara s pjesnicima koji od njega očekuju podatke za svoje epske apoteoze, a on im govori o svom susretu sa žabom od kojeg bi oni, nesumnjivo, učinili susret sa zmajem). Međutim, kako reče N. Hartmann, »humorističan čovjek nije komičan, ne smijemo se njemu, nego se s njim smijemo nečim drugom, naime predmetu njegovog humora i zato što on zna da pokaže ono što je komično na tom predmetu. Čak ni sam »humor« nije komičan!« (1988: 502). Učinivši samog sebe predmetom vlastitog humora, on je istovremeno i komičan i tragičan u duševnoraskolnom procesu samoraskrinkavanja. Heraklo se međutim ne razotkriva samo površnim blagim osmjehujućim humorom već gorkim rugalačkim sarkazmom na vlastiti račun koji bliži komičnu i tragičnu stranu njegove pojave.

Slijepi pjesnici, poetski interpretatori Heraklove božanske biografije simbolični su predstavnici i stvaraoci javnog mnijenja, jednog načina razmišljanja bez dubinske dimenzije, dokse, i zato, a ne zbog imitiranja homerske epohe, oni su predstavljeni u sljepilu, kako bi ta fizička sljepoća bila pokazatelj duhovne slabovidnosti kojom je, u svojoj nesreći, praćen idolizirani Heraklo. U ovoj Matkovićevoj drami, koja je, mislim, najpotpunija i umjetnički najsnažnija u trilogiji, klasičnom je simbolikom ostvaren vječno aktualan sadržaj kontrastiran dvama načinima razmišljanja što se sukobe u konfrontaciji koja dovodi do tragičnog ishoda. Te dvije misaone orijentacije prisutne su u monotonij, zaglupljujućoj horizontali dokse, općeg mišljenja jedne kolektivne »istine« koju formuliraju pjesnici, a policijski čuva Liha, Heraklov prvi dvorjanin, i strmoglavoj vertikali borca za individualnu istinu koja se strastveno, s autoironijskim samouviđanjem sunovraćuje na etablirajuću konstrukciju dokse.

Heraklovo samoubojstvo na kraju drame obeshrabrujuće je razrješenje tog sukoba, u kome bezlično, hladno, artifično pobjeđuje lično, strastveno i istinski životno tragalaštvo. Neuspjeh samodokazivanja, tragično neprihvatanje individualne istine, dovelo je na koncu do uspješnog samoubojstva Heraklovog u žrtvenom plamenu Zeusovom. Drama završava stihovima pjesnika koji upornim heksametrima nastavljaju život neuspjelo srušene legende.

Ni povijesna (stvarna težina Heraklovih djela), ni umjetnička (hladni, monotoni heksametri i mramorni Heraklov kip), ni individualna istina (Heraklo sa svojim

ljudskim habitusom) nisu tu našle međusobnog suglasja, ukazujući na polivalentnost vrijednosnih određenja.

Ne manje svezvremenski, vječno suvremen, je i još jedan momenat utkan u dramu: to je problem odnosa muškarca i žene (Heraklo – Dejanira), ovdje postavljen gotovo strindbergovski, odnos koji dovodi do izigravanja, uništenja »protivnika«. Dejanira se urotnički suprotstavlja Heraklovoj namjeri da ubije mit o sebi. Ona tu nije samo ljubomorna, tašta, strastvena žena koja svim silama nastoji zadržati za sebe muškarca, već je i častohlepna vestalka jednog sna čitave Helade čiji dio je i ona sama. Dejanira i Liha sa smiješnom i istovremeno okrutnom ortodoksijom čuvaju kult. Za Heraklovog odsustva, kad on u mahnitoj vatri odlazi da iznađe mjeru ljudskosti za svoje čine, Dejanira mu veze »obrednu«, »žrtvenu«, u stvari luđačku košulju, koju nije satkala ljubomora jedne žene, kao što je slučaj u mitu (Graves 1969: 448), već častohleplje vladarice. Tak kad joj se učini da se Heraklo osvijestio, dovevši Iolu, djevojku koju je želio imati uza se kao ženu svog sina, jer je jedino ona spontano, jasno i jednostavno vidjela njegov ljudski lik, Dejanira moli Herakla neka skine košulju, jer se obred žrtvovanja odlaže za sutra, a košulja mu je ionako »preširoka«. Svojom prirodnom vidovitošću Iola mu posavjetova isto:

IOLA: Da, da, promijeni je! ... Jer, ova me košulja podsjeća na – luđačku košulju. (*Heraklo*: 150)

U tom trenutku, pomoću Iolinog uvida, Heraklo je postao svjestan suštine svog odnosa s Dejanirom. Prvi put u životu sretan, zbog povratka s jednog antimitskog putovanja, misleći da je skinuo sa sebe naslage lažnog lika, da je pokajničkim klečanjem u prašini pred onima kojima je učinio nepravdu postigao oprost i dovinuo se ostvarenja ljudskog, on dobiva od žene sramotničku, izdajničku stezulju. Očajnički pogođen tom spoznajom, Heraklo jednim pitanjem iznosi na vidjelo bit jednog dugogodišnjeg nesporazuma:

HERAKLO: Zar je zaista potrebno da prije uvjerim čitav svijet u istinu svog života, nego tebe, koja me ljubiš i koja me ljubavljju svojom ubijaš? (*Heraklo*: 152)

Još jedan kardinalan nesporazum razrješuje se sada, jer Heraklo nije »u istinu svog života« uvjerio ni taj »čitav svijet«. Dočekavši Herakla koji se s posljednjeg pohoda vratio praćen stadima ovaca, volovima, kravama, svinjama, Dejanira je presretna, misleći da je još jedan ispad Heraklovog ludila sretno završio grabežom koji će pjesnici pribrojiti ostalim njegovima junaštvima. Tada saznaje istinu od Lihe, koji je pošao sam Heraklovim tragom, prestizao ga pred naseljenim mjestima i gradovima, osvajao utvrde i gradove i primoravao ljude da čovjeka koji će sutradan doći gostoljubivo prime i ne proturječe mu ni u čemu, pa ni onda kad se bude izdavao za Herakla, te da ga pogoste i obilno podanički daruju, jer da je to želja božanskog Herakla. Prijevarom je tako Liha, a da to ni Heraklo ni Dejanira nisu znali, osvojio brojne gradove, sve za ime Heraklovo, za njegovu slavu, kult, a u suštini protiv njega samog. Ogorčen, prevaren, duboko razočaran Heraklo u nastupu bijesa ubija Lihu. Definitivno shvaća da narod u gradovima koje je »osvajao« nije zadobio »Iolinom vjerom«, činom ljudskosti i probudene savjesti, već da je ne on sam, već opet naduta praznina mita koji svojim satrapskim sadržajem ljude sjeća na nasilje i brutalnu silu ishodila plijen, a ne darove od uplašanih ljudi.



Umjesto blizine, izazvao je ponovo samo užas. Ne mogavši podnijeti dalje neautentičnost svoje egzistencije, nesporazume sa svijetom i Dejaniorom, Heraklo podnosi sam sebe Zeusu na žrtvu.

Tragika Heraklovih pokušaja samoodređenja pokazuje da granice kulta i manipulativna snaga totalnih režima dosežu bezmjerno dalje od humane težnje za punim izživljavanjem svih istinskih moći, definitivno blokirajući svaki slobodni čin.

## Ahilejeva baština ili rat kao zaborav ljudskosti

Treća drama ovog mitologijom inspiriranog dramskog ciklusa tematizira ratno zatišje pred trojanskim zidinama u trenutku Ahilejevog umiranja. Grčki vojskovođe (Agamemnom, Menelaj), svećenik Kalhant, Nestor, Ajant i Odisej okupljeni su u tjeskobnom iščekivanju posljednje Ahilejeve poruke. Nakon dugog, iscrpljujućeg ratovanja u taboru Mirmidonaca je mir. Naokolo čučeci, sjedeći, gmižući borave ranjenici, bogalji. Uz njih je Lidija, koja pere u koritu gaće i prljave zavoje. Iščekivanje unosi u logor atmosferu neke sudbinske prijetnje.

U dramskom postupku opet je prisutna ironizacija mitskog sadržaja postignuta sličnim dezidealizirajućim otklonom od mitske interpretacije događaja. Za razliku od prethodne drame, gdje sam protagonist (Heraklo) snagom svoje samosvijesti ukazuje na nesrazmjer između vlastite predodžbe o sebi i njegovog mitskog predočenja, likovi su ove drame potpuno neosviještenih vlastitih habitusa. Iz svijesti Herakla o vlastitoj komici proizlazi tragičnost njegovog lika, ovdje naprotiv iz nesvjesnosti npr. Nestora o vlastitoj senilnosti proizlazi komičnost njegove pojave. Demitologizirajući postupak koji Heraklo provodi na sebi samom zamijenjen je ovdje osjećajem piščeve prisutnosti u reinterpetaciji mita. Drama samospoznaje tu je našla svoju potpunu suprotnost u drami općeljudskog samozaborava u dehumanizirajućim uvjetima rata. Podsjetimo li se Lukáčseve definicije metafizičke osnove tragedije po kojoj ona leži u najdubljoj težnji čovjekovog postojanja, u želji koju čovjek kao zahtjev postavlja autentičnoj svijesti kako bi se osmislila svakidašnjost, pa ova određenja potražimo u dvije prethodne drame, gdje takve težnje orijentiraju i Prometejevu i Heraklovu akciju, te ih pokušamo pronaći u *Ahilejevoj baštini*, vidjet ćemo da ovakve metafizičke orijentacije uopće nema u ovoj drami. Izgubivši svoju metafizičku osnovu, postavši dakle antitragična, ova se drama već po izboru sadržaja i obradi teme ističe apsurdom. Metafizička osnova tragedije izgubljena je jer *Ahilejeva baština* proturječi ostvarenju bilo kakvog smisla, bilo kakvih ljudskih potencija. Orijetacija svih ličnosti je jedinstvena, nema klasične dramske napetosti, sve je podvrgnuto mukotrpnom iščekivanju koje uvelike podsjeća na »čekanje Godota«. To iščekivanje nije toliko teško zbog neizvjesnosti finalnog Ahilejevog zaključka o sudbini ratovanja, već zbog »razmišljanja« kao čistog čina, koje to zatišje nameće. Mogućnost razmišljanja ono je čega se svi protagonisti podjednako užasavaju. Odbijanje razmišljanja je odbacivanje svakog smisla do kojeg se razmišljanjem dolazi i tu težinu se nitko od ličnosti drame ne usuđuje preuzeti na sebe (osim Lidije).



Nestor, visokodobni mitološki mudrac, prikazan je kao najzakrečeniји, samoživи senilac, nesposoban za bilo što osim za sastavljanje posmrtnih govora, što mu, također, vrlo teško polazi za rukom. On je isključivo egocentrično zainteresiran samo za svoju ishlaplјelu egzistenciju. Ipak, on žali Ahila jer »on već dva dana misli – i šta je najstrašnije, on do sutra mora nešto izmisliti« (*Ahilova baština*: 165).

Hrabri, beskrupulozni vojskovođa Agamemnon, mekušno se suglašava s Nestorom. Prema Ahilejevom razmišljanju odnosi se potpuno isto:

AGAMEMNON: Da, ni najmanje zavidnu obavezu preuzeo je Ahil na sebe: da misli za sve nas! ... Za takve pothvate nikada nisam bio, hvala Zeusu, ambiciozan... Od Aulide, dakle već deset godina, ja zapravo ništa ne mislim... Tko je imao vremena da u ovom ratu išta misli? (*Ahilova baština*: 165)

Menelaj se više ne sjeća ni toga kakve je oči imala njegova žena, lijepa Helena, zbog koje se već deset godina vodi ovaj krvavi rat. Najviši domet mišljenja u ratu postigao je Odisej svojom domišljatošću – sebičnim, častohlepним lukavstvom.

Kalhantova demagoška domišljatost da svoj posao velikog vrača, proricatelja sudbine iz utrobe ptica i kokoši, koristi za potrebe vlastitog trбуha iscrpljuje sve duhovne mogućnosti prisutnih.

Jedina osoba u mirmidonskom logoru koja misli je Lidija, mudra, zarobljena kneginja koja cijelo vrijeme radnje pere rublje ratnika. Lidija upozorava Kalhanta na strah koji je prisutan u logoru od kada Ahilej razmišlja, podnoseći mu svjedočanstva u vidu »biljega u gaćama« Mirmidonaca. Ona je jedina zadržala dignitet tragične ličnosti, ali ne toliko svojom sudbinom koliko mirnom, uravnoteženom konstrukcijom lika prisutnog u stvari zbog vjerodostojnog komentara zbivanja u logoru. Lidija ironizira demagoške tirade Kalhantove o historijskom trenutku, tirade koje ističu samo napuhane, svijetle strane, površinski sjaj i slavu pobjednika – heroja, ona sagledava naličje stvari i svoja zapažanja, diskretno kamuflirana, protura Kalhantu i ostalima. Lidija je okružena bogaljima, ratnim ranjenicima, bez ruku, nogu, očiju, nosova. Jedan od njih, Ponteks, često ponavlja svoj prijedlog: »Igrajmo se da smo mrtvi... Šutimo o nečem drugom«. Uopće, svi bogalji kao likovi uvelike su koncipirani po uzoru na likove iz teatra apsurdna. Lidija svima razotkriva njihov strah, kao jedini ljudski osjećaj koji su sačuvali; ona im vizionarski predočuje njihove žene, djecu s kojima se moraju sresti po povratku u Heladu, pojačavajući u njima jezu neizvjesne egzistencije koju donosi budućnost i mogućі mir.

Razaranje, zločinstva, to »časno« stvaranje historije suludim, krvavim masakrima, besmislenim žrtvovanjima, furioznim osvetama, jedina je budućnost koju oni u stvari žele. Ares više ne upravlja posvećenim bitkama. Heraklitovski »polemos« (otac bića u cjelini) postao je simbol planetarnog ratnog stanja koje ima golo gospodstvo nad ovim umornim ratnicima kao njihov besciljni cilj. Već za očekivanja Ahilejeve odluke Menelaj, Odisej i Agamemnon tajnim vijećanjem međusobno dijele prokletstvo Ahilejeve baštine: njegovo oružje, ratnu opremu i konje. Ne mogavši izdržati pritisak straha, neizvjesnost Ahilejeve odluke koja bi mogla donijeti mir, ova trojica ulaze s bodežima u Ahilejev šator. Tamo su u ime Ahila i njegove slave, za njegovu legendu i legendu

Helade te za njegovu baštinu koja je namijenjena čovječanstvu izbezumljeni strahom izboli već mrtvog Ahila, ne bi li spasili čast historijskog trenutka. Raskorak između tog čina i njegove interpretacije otkriva se u demagoškim frazama kojima su se toliki zločini u povijesti uzdizali kao junaštva. Tu perfidnu kamuflažu koljaštva šapćući je demaskirao Arnej nakon Odisejeve objave o odluci vojskovođa:

ODISEJ: Nemamo mnogo vremena, sudbina svijeta je u našim rukama...

ARNEJ: Sudbina svijeta, a rukama stišću drškove bodeža... (*Ahilova baština*: 213)

*Ahilejeva baština* je dramatisirano veliko pitanje o smislu povijesti, o problematičnoj etičnosti pojedinačnih odluka u ime masa. Budući da je očito odsustvo svakog cilja, nema u općem kaosu ratovanja ni pitanja o sredstvima tog rata. Cilj je nejasan, odsutan, zaboravljen kao boja očiju Menelajeve žene. *Ahilejeva baština* parodizira sve one eksklamativne, parolaške teze koje su opravdanja »višeg morala« i »prava povijesti« te dvosmislenosti povijesne etike.

Matković je donio dramsku, antimilitarističku osudu onih koji smatraju da imaju metafizičku legitimaciju za poistovjećenje sa smislom povijesti u ime postizanja nekog višeg, samo njima poznatog cilja, koji se u suludom vrtlogu krvoprolića ubrzo zaboravlja.

Odnos vojskovođa prema ranjenicima u drami odnos je vrhovnih arbitara i manipulanata povijesnom zbiljom prema individualnoj egzistenciji koju srozavaju na upotrebno bezvrijedno sredstvo koje treba iskoristiti za stvaranje svjetske sudbine, a osakaćene trupine ostaviti kao poticaje na jarost osвете drugim ratnicima, da bi ih se u miru, kojeg se oni baš zato isto boje, žrtvovalo kao suviše jer nemaju zašto više poticati na osvetu.

Matkovićeva je drama, tako, umjetnička osuda svih doktrina koje nasilje, lukavstvo, teror te, napokon, subjektivnosti vođa i partija koji ljudske živote stavljaju na kocku i pretvaraju u objekte nalazeći opravdanja i granice u tome što tvrde da su u službi ljudskog društva i napretka. (Takva, čak filozofsko-teoretski obrazložena razmišljanja, kao uopćenje poznate povijesne prakse, aktualna u doba kad je Matković zamišljao svoju trilogiju /teroristička, staljinistička epoha/, donosi kao opravdanje staljinističkih akcija francuski filozof Maurice Merleau-Ponty u svojoj poznatoj knjizi *Humanizam i teror*.)

Matkovićeva drama simbolički je igrokaz besmisla i nesreće, sila kaosa i terora, koji stvaraju ljudsku povijest, određuju pravac ljudskoj sudbini nožem, a onda od svega toga čine farsu svetinje, sakrifikaciju ludosti i mahnitosti, što opet oprezno demistificira Lidija, kad odbija Hizitovu molbu da mu da gaće mrtvog Ajanta, jer on je ovako mrtav postao svetinja:

LIDIJA: Mrtav Ajant postao je svetinja ovoga rata. A svetinje treba da budu uvijek pokrivenne, da se što manje vide! Jer to je uvjet da ostanu svetinje! (*Ahilova baština*: 193)

Završetak drame ne donosi izlaz iz besmisla. Rat se nastavlja. Bogalji se dalje igraju svoje iskušane lijepe igre: prave se da su mrtvi i šute o nečemu drugom. Ostaje samo utisak da se pod planetarnim zvjezdanim hodom u prazno, nastavlja u ništavilo zapletena borba jer kako kaže K. Axelos:

Mir je jednako tako nespasonosan kao i rat, a možda je volja za moć također izgubila ratničku hrabrost i može se odigravati samo u ratnome mirnom stanju. (Axelos 1972: 84)

## Literatura

- Ahilova baština* = Marijan Matković. *Ahilova baština: Drama u 2 čina*. 1962. U: Matković 1962: 161–224.
- Axelos, Kostas. 1972. *Uvod u buduće mišljenje: Na putu k planetarnom mišljenju*. Prev. Franjo Zenko. Zagreb: Stvarnost.
- Graves, Robert. 1969. *Grčki mitovi*. Prev. Gordana Mitrinović. Beograd: Nolit.
- Hartmann, Nicolai. 1988. *Estetika*. Prev. Milan Damnjanović. Beograd: Kultura.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1979. *Istorija filozofije*, sv. I. Prev. Nikola M. Popović. Beograd: Kultura.
- Heraklo* = Marijan Matković. 1962. *Heraklo: Drama u 2 čina*. U: Matković 1962: 83–160.
- Matković, Marijan. 1949. *Dramaturški eseji*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Matković, Marijan. 1962. *I bogovi pate: Drame*. Zagreb: Zora.
- Matković, Marijan. 1971. Dramatičar i današnjica. U: Sabljak (prir.) 1971.
- Pejović, Danilo. 1979. *Suvremena filozofija zapada*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Prometej* = Marijan Matković. 1962. *Prometej: Drama u 3 čina*. U: Matković 1962: 5–81.
- Sabljak, Tomislav (prir.) 1971. *Teatar XX stoljeća*. Zagreb: Matica hrvatska.



---

## Prilog teoriji hrvatske filozofske terminologije

---

*Radovi Zavoda za slavensku filologiju, Zagreb, XVII (1982), 17, str. 15–22.*

---

Pitanje znanstvene terminologije, njenog pojmovnog određenja i obogaćivanja stalno je aktualno, što se posebno očituje u problematici filozofske terminologije. Termini su riječi koje unutar jezičnog sustava zbog potrebe točne specifikacije i znanstvenog sporazumijevanja ostaju ustaljenije i postojanije od ostalih leksičkih elemenata, a s obzirom na razvoj suvremene znanosti i potrebe međunarodne znanstvene komunikacije mnogi termini poprimaju internacionalni karakter. U znanosti neprestano traju rasprave koje pokušavaju specificirati karakter termina: koje sve uvjete mora zadovoljiti riječ da bi bila priznata kao termin; mora li njegovo etimološki i leksičko značenje označavati određeni pojam; mora li riječ ujedno biti i definicija itd. Od F. de Saussurea u lingvistici je sve prisutnija misao da je najvažnije odrediti pojmove, ma kakve bile riječi koje ih označavaju jer »jalova je svaka definicija načinjena na temelju riječi, rđavo je kada se pri definiranju stvari polazi od riječi« (Simeon 1969, II: 608). L. Hjelmslev nastavlja u tom smislu: »Termin je stvar ukusa, on nema veze sa realijama« (*ibid.*). Na toj odnosnoj liniji pojam–stvarnost djeluju i suvremeni logički semantičari Frege, Tarski i Chwistek. Naša filozofska terminologija, kao i filozofska terminologija uopće, nije ujednačena, supsumirana pod jedan sustav označavanja, što uostalom, s obzirom na postanak, razvoj i tijek filozofske misli ne bi ni bilo moguće učiniti. Razlog je taj što suvremena filozofija funkcionira u neprestanom odnosu sa svojim povijesnim kontinuitetom. U filozofiji su i danas u upotrebi termini stoljetne, čak milenijske tradicije, što ne znači da su okoštali; na njima su posve vidljivi promjenljivi stadiji filozofske misli jer su termini u pojedinim etapama osjetno mijenjali semantiku. Za razliku od nazivlja ustaljenog u drugim znanstvenim područjima osobitost je filozofskih termina u njihovoj nejednoznačnosti. To proizlazi iz samog određenja prirode filozofije – naime filozofska se terminologija ne konstituira iz odnosa prema realijama, nego iz povijesno različitog misaonog stava prema stvarnosti. Značenje filozofskih termina ovisi tako o mišljenjem uspostavljenom identitetu pojma koji je varijabilan od epohe do epohe, od mislioca do mislioca, od jednog filozofskog sustava do drugog. Dinamika tih tijekom povijesti uobličavanih misaonih odrednica ostavila je tragove u semantičkoj vrijednosti filozofskih termina, što će biti vidljivo u navedenim primjerima, koji pokazuju kumuliranje dopunskih značenja na pojedinim terminima, onako kako je ono teklo uporedo s poviješću filozofskih misli. No prije određivanja značenjskih pomaka u okvirima pojedinih termina potrebno je nešto reći o formalnogramatičkoj strukturi tih termina, tj. načinima njihove gramatičke formalizacije i prilagodbe unutar hrvatskog književnog jezika.

Filozofski termini preuzeti u naš stručno-filozofski akcesorij mogli bi se uvjetno, po svojoj formalnogramatičkoj strukturi, svrstati u slijedeće skupine:

1. Termini univerzalnog, internacionalnog karaktera koji se integriraju u morfološki, fonološki i ortografski sustav našeg jezika. Uglavnom su to pojmovi latinske provenijencije utemeljeni u srednjem vijeku i kasnije kada je latinski bio jezik evropskog kulturnog, znanstvenog i filozofskog simpozija. To su pojmovi kao *egzistencija*, *esencija*, *kognicija*, *reifikacija*, *emanacija* itd.

2. Ovdje bismo (uvjetno) mogli svrstati termine internacionalnog, filozofskog karaktera, koji su za razliku od pojmova pod (1) potpuno preuzeti iz jezika davaoca sa svojom fonološko-fonetskom strukturom bez integracije u sustav jezika primaoca. U većini slučajeva to su riječi grčke filozofske terminologije čije bi prevođenje znatno okrnjilo njihovo značenje. To su riječi kao *arete*, *aletheia*, *adafora*, *entelehija*, *logos* itd.

3. Termini-kalkovi, prevedenice koje se u hrvatskom književnom jeziku pojavljuju kada formalnogramatička i morfemska struktura sadrže u sebi semantičku nijansu, kao što je npr. slučaj s filozofskom terminologijom M. Heideggera (termini kao *sebe-u-djelo-postavljanje-istine*, *bitak-u-svijetu*, *tu-bitak*, *moj-bitak*, *s-tvar* itd.). Kako u ovom slučaju nije posve jasan odnos metajezične i jezične razine, status ovog tipa »termina« samo je uvjetan. Zbog gotovo eksplicitnih značenjskih komponenti koje ove formulacije nose nadaje se pitanje da li su one uopće moguće kao pravi termini. Problem formaliziranja ovog tipa termina nije riješen ni na planu izraza, što se kao posebna teškoća nameće pri njihovim adaptacijama kod prijevoda s originala.

S obzirom na semantičke pomake koji postoje unutar naizgled identičnih termina očito je da se kroz povijesni razvoj filozofske misli oni javljaju samo kao konstanta istovjetnog izraza, ali znatno modificiranog sadržaja. Aspekti tog razvoja osobito su vidljivi kod sljedećih termina.

**Egzistencija** (lat. *existentia*) se obično definira kao »opstanak neke stvari za razliku od njene biti (esencije)« (*Filozofijski rječnik* 1965: 104). Skolastička filozofija uspostavlja odnos između pojma *egzistencije* i *esencije* kao odnos aktualnosti i potencijalnosti, odnos koji je u Aristotelovoj filozofiji funkcionirao između pojedinačnog i općeg, materije i forme, s-tvari i tvari.

Kod Aristotela pojmu *egzistencije* bio je blizak pojam **entelehija** (grč. *telos*, svrha), što znači biti u svrsi oblikovan, imati svrhu, tj. svrhovito dovođenje u aktualnost nečega što je dotle bilo samo potencijalno kao dio općeg, esencijalnog nad-bića.

Primijenjen na ljudsko biće pojam se *egzistencije* prvi put javlja kod Kierkegaarda i to kao temeljni pojam njegove filozofije. Iako bez pitanja (i odgovora) o prioritetu *egzistencije* nad *esencijom* i obratno, *egzistencija* je bitna oznaka ljudskog postojanja, mogućnost njegovih ostvarenja, njegove odlučnosti da se neprestano projicira unaprijed. Zato je *egzistencija* uvijek subjektivna i konkretna, privedena u stvarnost, izvan nekog metafizičkog, esencijalističkog apstraktuma, iako s esencijalnim stoji u vezi kao konačno s beskonačnim: čovjek je ta demarkaciona linija, ta sinteza konačnog s beskonačnim.

S Heideggerom se približavamo modernoj varijanti definicije *egzistencije*. Takvo nas tumačenje ponajviše i zanima s obzirom na semantičko-etimološku stranu problema. Budući da nema smisla etimologizirati izvan cjeline jednog domišljenog, filozofskog sustava, ako se etimologijom nastoje opravdati postulati samog tog sustava, bitno je iznijeti osnovne misaone obrise Heideggerove filozofske koncepcije. Za Heideggera

je ljudsko postojanje (*Dasein*) parcijalni, antropološki **tu-bitak**. Po tome što *tu-bitak* iskazuje neprestanu intenciju svome ozbiljavanju, po tome što je on događajan, *actualitas ans actu*, nema obilježje bezbojnog vitaliteta, nego se svagda otkriva kao **moj-bitak** (*Jemeinigkeit*), kao svijest koja je po strukturi **bitak-u-svijetu** (*In-der-Welt-sein*), tj. odnosni bitak. Semantika i etimologija pojma *egzistencija* poklapa se s egzistencijslističkim konstituantama Heideggerove filozofije. *Egzistencija* shvaćena u ovom smisli, tj. aplicirana na samosvjesni individualitet, objavljuje se u etimologiji: njem. *ek-sistenz*, lat. *ex-sistere* kao »iz-stajanje opstanka u Otvoreno bitka, stajanje u rasvjeti«, kao nešto što je iz-vedeno u pojavnost, u pojedinačno postojanje. To se dovodi u vezu i sa **ekstasis** kao »ekstatično u-stajanje u istini bitka« (*Filozofijski rječnik* 1965: 105). Osvrt na Heideggerovu interpretaciju nužno nam nalaže detaljnije ispitivanje njegove etimologije i terminologije. Etimologija je bitna metoda Heideggerova. Riječi nose u sebi prizvuk i refleks ontološkog te su one medij prisvajanja istine bitka.

Važnost riječi u Heideggerovoj filozofiji nalaže nam da se, usput, pozabavimo specifičnom terminologijom i odrazom njegova jezika u našim prijevodima. Osebužno Heideggerovo pojmovlje osjetljive, teško prevodive semantike, zahtijeva izniman prevodilački napor te se zbog njihove osjetljivosti ovi termini u većini slučajeva reflektiraju u našim prijevodima kao kalkovi, što je ishod težnje za što vjernijim očuvanjem značenja izraza. Međutim unutar složenih klasifikacija kalka teško je naći adekvatan tip za neke Heideggerove prevedenice, što proističe iz prirode njegovih izraza. Naime u djelu *O biti umjetnosti* Heidegger spominje umjetnost kao *sebe-u-djelo-postavljanje-istine* (*das Sich-ins-Werk-Setzen*) (1959: 28), pri čemu je problem da li ovo shvatiti kao deskriptivan pojam ili kao definiciju. Prema Muljačićevoj klasifikaciji kalka (1968) pojmu bi odgovarao frazeološki, a definiciji sintaktički kalk, međutim iz izraza je vidljivo da se ne može supsumirati ni pod jednim od ta dva tipa kalka jer ne odgovara, po klasičnom uzusu, ni definiciji ni pojmu. *Sebe-u-djelo-postavljanje-istine* protumačljivo je jedino kao morfološko-sintaktički kalk, građen po načelo inkorporiranosti (od *inkorporacija* – pripojenje, »utjelovljenje«, *incorporare* – utjeloviti, pripojiti, *in* – u, *corpus* – tijelo) (Simeon 1969, I: 540). Takav kalk je struktura bez morfološko-sintaktičke razlike. Ovaj je termin djelomična inkorporacija u kojoj se kao kod potpune inkorporacije ne stapa »čitava rečenica u cjelini, već samo oni njeni dijelovi koji su najuže povezani po značenju i koji tvore sintaktički potpun izraz te imaju u rečenici samostalno značenje. Tu se spaja ono što se shvaća kao cjelina, što u rečenici tvori unutrašnji skup u kojemu se sastavni dijelovi semantički privlače« (*ibid.*). Međutim to ipak nije nova riječ, već leksički *skup* riječi, nešto kao riječ-rečenica u inkorporiranim ili polisintetičkim jezicima. Slično se ponašaju i mnoge druge prevedenice Heideggerova jezika kao npr. *In-der-Welt-sein* (*bitak-u-svijetu*), *sich-nicht-kennen* (*sebe-ne-poznavanje*) itd. U prijevodima Heideggerovih tekstova osim morfološko-sintaktičkih prisutni su i frazeološki kalkovi koji vjerno slijede etimologiju i semantičko određenje izvornika. Tako Heideggerov termin *Da-sein* (*tu-bitak*) vuče podrijetlo iz Hegelova općenitijeg pojma *Dasein*, koji Heidegger raščlanjuje po logici njegove vlastite gramatičke strukture i koji sada označuje na razini konotacije posebnost u odnosu na temeljno značenje (Hegelovo), koje je bez individualnih ograničenja (kod Hegela *Dasein* = bitak uopće). Nastojanje da

se što vjernije očuva semantika Heideggerova originala rezultira u našim prijevodima frazeološkim kalkom.

Nasuprot Heideggerovim etimologijskim principima stoje filozofski semantičari Chwistek i Tarski, predstavnici poljske semantičke škole, koja, kao i bečka, smatra da jezik ne može vršiti funkciju spoznavanja zbog svoje društvene funkcije jer onda zama-gluje pravo značenje riječi i muti jasnoću logičkih pojmova. Tako se Tarski zalaže za definiciju istine koja mora biti formalno korektna i materijalno adekvatna, tj. definicija mora biti formulirana u jeziku s točno specificiranom strukturom – u simboličkom me-tajeziku gdje ne postoji opasnost poremećenja pozitivne, jednoznačne korespondencije između znaka i označenoga.

Termini grčke provenijencije ponašaju se kod nas drugačije od do sada navede-nih. Oni se prenose bez integracije u fonološki sustav hrvatskog književnog jezika i bez prevođenja ili kalkiranja. Tipičan je primjer pojam **logosa**, koji je u tekstovima od početka grčke filozofske misli pa do kršćanskog evanđelja imao ova značenja: »riječ, govor, gramatički iskaz, svojstvo, istina, red, volja, razum, pojam, um, učenje, zakon, postupak, dokaz, matematski aksiom, božji um, klica postojanja i božja riječ« (*Filozofij-ski rječnik* 1965). Tek s Heraklitom *logos* postaje filozofski pojam. Od Homera do Kse-nofana *logos* je imao gramatičko-misaono značenje. Kao gramatički pojam označavao je razliku između izgovorenih pojedinačnih riječi i njihove veze u rečenici (tj. razliku između eposa i *logosa*). Pitagora je *logosom* nazvao čitavo svoje učenje. S Heraklitom *logos* bitno mijenja svoje prvobitno gramatičko značenje u apstraktno filozofsko. Na osnovi pojma *kosmosa* kao stalnog reda u svemu što postoji Heraklit je postavio tezu o sveopćem *logosu* kao misaonom zakonu nevidljive harmonije. Pored ovog bitnog, kozmičkog određenja *logosa* Heraklit taj pojam upotrebljava još u smislu *logosa* duše, govora, i *logosa* kao čovjeka. U tom smislu dađu se klasificirati i njegovi fragmenti.

Zanimljiv je način na koji Heidegger, vraćajući se kao obično na izvor prvobitne semantike, tumači Heraklitov *logos*. Heidegger zaključuje da pojam *logos* dolazi od grč. *legein*, što u grčkom ima dva osnovna značenja: 1. brati, 2. kazivati. Oblik *legein* prevodi se na njemački s *lesen*, što ne znači samo čitati već kao i u grčkom – pobirati, sakupljati. Heidegger u »sakupljanju« vidi rad, aktivnost, volju. Sakupljanje je završen čin – ono što je skupljeno leži u hrpi. Tako Heidegger prevodi grčki glagol *legein* (kao pojam koji stoji u uskoj semantičkoj vezi s *logosom*) na njemački frazom *beisammen-vor-liegen-lassen*. Prema Heideggeru *logos* se očituje u skupljanju onoga što je bilo razasuto. Stoga određuje *logos* kao »prvotno skupljanje početnog branja iz početnog ležanja«. Ukratko, bitno obilježje *logosa* može se označiti kao *skupljajuće ležanje* (Bošnjak 1961). Djelova-njem *logosa* nešto ostaje skupa. Izvodeći iz prvobitne semantike, Heidegger se dotakao samo jedne strane dijalektičkog, kozmičkog procesa, i to onog pozitivnog dijela – sku-pljanja – ne opravdavajući tako pravo značenje dijalektičke cjeline u kojoj je potreban i suprotni, negativni dio kozmičkog procesa da bi bila cjelina: jedinstvo suprotnosti.

*Logos* u značenju kozmičkog reda prihvatili su u grčkoj filozofiji i stoici, da bi se u kršćanstvu ponovo nešto više približio prvotnom značenju iz doba od Homera do Kse-nofana, iako se u Novom zavjetu, u čuvenom uvodu u Ivanovu evanđelju, ono *en arkhēj ên ho logos* ne smije uzeti u obzir bez izvjesnih filozofskih premisa. To je već stvar filozofije.



Za Hegela semantika *logosa* opet leži u Heraklitovoj interpretaciji pojma, gdje Hegelov »povijesni panlogizam proizlazi iz opće nužnosti slijeda koji je istodobno i uman i stvaran i zbiljski« (Filozofijski rječnik 1965). Kao takav, tj. u smislu kozmičkog zakona, prisutan je i danas u filozofiji Kostasa Axelosa.

Kao što je bilo teško prevesti pojam *logosa* na hrvatski književni jezik, teško je naći adekvatan izraz i za grčki pojam **arete**. I suviše je velika opasnost da bi prevodjenjem taj termin izgubio dobar dio značenja i da bi se ono suzilo. *Arete* se apsoksimativno može upotrijebiti u značenju vrline, kreposti. No točnije je deskriptivno objašnjenje *arete* kao skupljanja pozitivnih određenja čovjeka. Stoga se *arete* ne može točno prevesti jednom riječju. Svaki takav pokušaj značio bi sužavanje opsega sadržaja koji je uključen u grčki pojam, toliko bitan za sokratovsku i postsokratovsku, helenističku filozofsku eru kada je nad svim pitanjima dominirao upitnik etičkog principa i čovjekove korespondencije s kozmičkim, te odnosa u socijalnim, međuljudskim vezama. *Arete* označava ideal pozitivnosti. U grčko-hrvatskom rječniku *arete* je prevedena u značenjima: vrsnoća, čestitost, podobnost, dobrotu, savršenost, izvrština, jakost, uspijevanje, vrlina, duševna veličina, krepost, pravičnost, plemenitost, usrđe, zasluga, nedužnost, vještina, plemenito mišljenje. Sve u svemu semantički dijapazon sa 18 jedinica. Korijenski *arete* je srodno sa *ararískō*, što znači slagati, sastavljati, vezati, učvršćivati. Otuda i lat. *artus* – usko složen. »To slaganje je proces kojim se čini dobro, tj. nešto postaje bolje, no što je bilo« (Bošnjak 1966: 249).

**Istina** je jedan od temeljnih pojmova filozofije. Kroz povijest filozofije vođeni su veliki sporovi o tome što je istina. Za etimološki pristup pojmu *istine* odgovarala bi ona iskonska, aristotelovska definicija *istine* unutar teorije korespondencije (ili adekvacije), po kojoj se *istina* sastoji u slaganju misli i stvari (*adequatio intellectus et rei*). *Istina* je ono što je isto, tj. sadržaj mišljenja mora biti adekvatan biću, logički – *istina* je u slaganju suda s onim o čemu sudimo. I etimološki je pojam *istine* u direktnoj vezi s oznakama *bitka* (kao onoga što jest). *Bitak* i *istina* i u staroslavenskom jeziku pripadaju istom semantičkom gnijezdu, jer *bitak* kao ono što jest i *istina* nisu ništa drugo nego apofonijski stupnjevi prezenta glagola *biti*: *esmb*, *estb* (normalni stupanj), *ist-in-a* (reducirani stupanj, *ist* – korijenski morfem, *-in-* i *-a* – derivacijski morfemi).

Pojam *istina* najbolji je primjer preklapanja semantičkog s ontološkim. Iz ovog se opet lako može pozvati na Heideggerovo tumačenje *istine* u okviru ontologije kao »bivstvovanja u svojoj neskrivenosti« (Filozofijski rječnik 1965: 191), dakle kao ono što *jest* u svojoj neskrivenosti. Heidegger to tumači pojmom **aletheia**, što prvobitno znači neskrivenost, ono što nije sakriveno; suprotno od *alehteia* jer grč. *lathna* – sakriven, lat. *lateo* – sakriti, a mitološka personifikacija znala je za Letu, vodu zaborava. »Bivstvujeće ja za Grke baš kao bivstvujeće istinito i Heidegger se slaže s tim« (Filozofijski rječnik 1965: 193). *Istina* je provođenje čovjeka u sferu *bitka* razotkrivanjem *bitka*. »Svijet oko nas je uvijek skrivenost i neskrivenost. Istina je ljudski put u bitku« (Bošnjak 1966: 260). Ontološka utemeljenost značenja kao semantičke kategorije nigdje nije vidljiva kao u ovom primjeru.

**Bitak** (grč. *einai*, lat. *esse*). Po gramatičkoj formi pojam je supstantivirani infinitiv glagola *biti* i primjer je morfološko-sintaksne tvorbe riječi, tj. prijelaza iz jedne vrste

riječi u drugu, pri čemu riječ poprima nova gramatička svojstva. Za razliku od **bića** (gr. *to on*, lat. *ens*), koje označava samo postojanje pojedinačnog entiteta, puki faktum bivstvovanja, ili od **biti** (gr. *ousia*, lat. *essentia*), tj. biti suština, tvornog principa postojane prirode nekog entiteta, onog što ostaje kada se tom entitetu oduzme sve što je akcidentalno, nebitno, *bitak* označuje »prisustvo *bića* u cjelini«. Pojam *bitka* je nadređen pojmu *bića* jer *biće* može biti, tj. ispunjavati svoju semantičko-filozofsku strukturu samo po tome što *jest* (*esse*), što *bitak* sudjeluje u njemu, u njemu prebiva.

Zanimljivo je i kretanje semantike riječi **ideja** u vezi s glagolima *znati* i *vidjeti* i korijenskim morfemima tih riječi. U dolje navedenim primjerima očituje se kontinuirana semantička veza koja u svim indoevropskim jezicima traje između leksema *vid* i *věd*:

	<i>ved-</i>	<i>vid-</i>	<i>věd</i>
stsl.	věďь	stsl. viděti	stsl. věděti
grč.	gnosis	grč. dokein	grč. eidenai
lat.	scientia	lat. videre	lat. scire
grč.	gnome	grč. eidon	grč. ginoskein
lat.	scientia	lat. vid	lat. intelligere
grč.	doxa	got. vit	skr. vedmi
lat.	opinio	ahd. wiz	grč. oida
prus.	viddai	got. vait	

U grčkoj filozofiji u okviru Demokritove atomističke teorije percepcije prisutan je pojam **eidola**, sličice koje predstavljaju oblike prirodnih tijela koji otpadaju od njih kao vanjska ljuska i prenose ih u pojave. Ti oblici stvari stalno iz njih prodiru u osjetila i time uvjetuju pojavu objekata u svijesti. Kao što je to već navedeno, korijenski je riječ *ideja* povezana s lat. korijenom *vid* (*vid-e-o*, usp. hrv. *vid-je-ti*). Kasnije se pojam *ideje* prenosi s osjetilnog na spekulativno područje i u Platonovoj filozofiji imamo *ideje* kao hipostazirane generičke (rodne) pojmove, kao misaoni uzor i paradigmu pojavnog svijeta.

Spoznajnoteorijsko pomicanje težišta s osjetilne na nadosjetilnu, razumsku spoznaju reflektira se u jeziku kao metaforički sačuvana veza viđenja u osjetilnom smislu (*eidola*) i poimanja (*ideja*). Leksička metafora – *ideja* – utemeljena je metaforičkim prijenosom osjetilnog u neosjetilno, apstraktno.

**Metafizika** (grč. *meta ta fizika*). »Grčki *meta* dolazi kao prefiks u mnogim složenicama i znači: usred, među, sa, uz, pored, prema, iza, preko, iznad« (Klaić 1972: 837). Za filozofsko značenje *metafizike* posebno su važna tri zadnja prijedloga (iza, preko, iznad), jer se formalno dotiču i prvotnog značenja te riječi, a posebno obilježavaju njen kasniji sadržaj i smisao. Naime *Metafizika* je naziv Aristotelovih spisa koji su slijedili iza njegove *Fizike*, koja je pokušaj izgradnje jedinstvenog sustava znanosti, cjelovitog, skladnog učenja o prirodi. Predmet *Fizike* su osjetilna, perceptivna, prirodna (tj. fizička) tijela. Uzdižući se iznad takva egzaktnog empirizma Aristotel u *Metafizici* raspravlja o principima *bitka*, o spekulativnim istinama nepristupačnim osjetilnom iskustvu i tako se iz sadržaja i načina Aristotelove *Metafizike* osamostaljuje metoda i pravac unutar

filozofije, koji istražuje principe bitka i bivanja i proteže se na pitanja duše, kosmosa i boga *sub speciae aeternitatis*, te je po svom spekulativnom kvijetizmu (lat. *quies*, mir) metoda suprotna *dijalektici*.

Pojam se **dijalektike** također kroz stoljeća mijenjao. U grčkoj filozofiji izražena su dva osnovna značenja toga pojma. Prvo je *dialektike tehne*, čemu je odgovarao i pojam *dialegomai*, koji je izražavao metodu i smisao istraživanja u tezi i antitezi kroz razgovor. *Dijalektika* je tada značila vještinu razgovorenja koju je kao takvu uspostavio Zenon Elejac. Kod Platona dijalektika više nije *tehne*, već *episteme*, tj. znanje, spoznaja. Navedena određenja dijalektike bitno se razlikuju od učenja Heraklitova, od kojega dijalektika počinje poprimati nijanse današnjeg značenja. Heraklit je prvi uvidio da *dijalektika* kao *tehne* i kao *episteme* izražava subjektivan odnos prema stvarnosti. Za Heraklita *dijalektika* mišljenja i *dijalektika* stvarnosti izražavaju odnos mišljenja i bitka te značenje termina on prenosi s tla subjektivnog, mišljenja, dijaloga i dokaza na tlo objektivnosti, stvarnosti i bitka kroz spoznaju da sve postoji u vlastitim suprotnostima i da se neprestano mijenja.

Iznesene primjedbe treba shvatiti kao pokušaj naznake problema koji se otvaraju pri formaliziranju terminologije, u ovom slučaju specifično filozofske. Pitanja koja su implicite prisutna odnose se na normiranje jezičnih jedinica kao termina, na njihovu sistematizaciju, na način usvajanja i osvajanja stranih termina u hrvatskom književnom jeziku, odnosno formaliziranje kalka kao stručnog termina.

U nekim su primjerima markirani pravci u kojima su se razvijala značenja pojedinih termina kroz povijest filozofije, tj. pokazano je kako se ta povijest odrazila na zadobivanje njihovog sadašnjeg značenja. Ove naznake tek upućuju na sustavniji teoretski pristup problemima hrvatske filozofske terminologije.

## Literatura

- Bošnjak, Branko. 1961. *Logos i dijalektika: Studija o Heraklitu*. Zagreb: Naprijed.
- Bošnjak, Branko. 1966. *Filozofija i kršćanstvo: Racionalna kritika iracionalnog shvaćanja*. Zagreb: Naprijed.
- Filozofijski rječnik*. 1965. Ur. Vladimir Filipović. Zagreb: Matica hrvatska.
- Heidegger, Martin. 1959. *O biti umjetnosti*. Prev. Danilo Pejović i Danko Grlić. Zagreb: Mladost.
- Klaić, Bratoljub. 1972. *Veliki rječnik stranih riječi*. Zagreb: Zora.
- Muljačić, Žarko. 1968. Tipologija jezičnog kalka. *Radovi Filozofskoga fakulteta, Zadar*, VII, 4: 5–19.
- Simeon, Rikard. 1969. *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*. Knj. I–II. Zagreb: Matica hrvatska.



## Na tragu spoznajno-ontoloških odrednica leksikalizirane metafore

Croatica, Zagreb, XXVI (1996), 42–43–44, str. 141–151.

*Sve što je vidljivo čvrsto je vezano za nevidljivo,  
čujno za nečujno, opipljivo za neopipljivo.  
Možda zamislivo za nezamislivo.*

(Novalis)

Bogato je nasljeđe, ali i dalje aktualno bavljenje fenomenom metafore. Ovo višestruko valentno, za teoriju gotovo neiscrpno područje zanimanja nesmanjenom privlačnosti i danas podjednako zaokuplja književne teoretičare, semantičare, estetičare i filozofe. O mehanizmima metaforičkih pomaka, o semiotičkom ustroju metafore, o modelima i naravi značenjskih preinaka, o njezinom mjestu unutar jezičnog sustava, dakle o njenoj poetskoj i jezičnotvorbenoj moći ispisane su mnoge stranice od Aristotela do danas. Znatno skromnije, usputnije, ponegdje u literaturi samo u naznakama, postavljen je problem odnosa metafore kao ishoda jezikotvornog i misaonog procesa i njene izvanjezične referencije. Nakana je ovog članka bar se ovlaš dotaknuti upravo nekih spoznajnoteorijskih i fundamentalnoontologijskih implikacija koje su zbog bitno značajnog razlikovanja u odnosu smisla i značenja prisutne u pristupu metafori. Svakako je vrijedno prisjetiti se riječi G. Fregea, koji je jasno odijelio smisao (Sinn), kao ono što se uspostavlja unutarjezično, od referencije, denotacije (Bedeutung), koja je izvanjezični ekvivalent izrečenog smisla:

Ako nam je namjera želja za istinom, znači da nas traženje istine i želja za istinom nagne da prijeđemo sa smisla na denotaciju. (»Über Sinn und Bedeutung«, prema Ricœur 1981: 247)

Polazeći od višeznačnosti nekih leksema, odnosno od mogućnosti riječi da jedno ime ponese teret višestrukih smislova otkrivamo u presjeku raznih polisemnih nizova poneki fiksirani, okamenjeni, »utvrđeni jezični lik« (Stamać 1978: 52) kao sačuvani otisak jednog zaboravljenog i ukinutog procesa. Radi se o tzv. leksikaliziranoj, mrtvoj ili okamenjenoj metafori. Riječi se rađaju i žive, one stare, iscrpljuju se, gube vitalnost, umiru, ponekad predajući nešto od svoje životne energije drugim verbalnim entitetima. Rabimo ih u svakodnevnom govoru ne sjećajući se njihovog prvotnog sjaja kao Platonov zatočenik koji na zidovima mračne spilje jedva razaznaje sjene u kojima više ne može prepoznati njihov izvorni lik. U nadahnutom ogledu »The Poet« R. W. Emerson se pišući o izvornoj poetskoj naravi jezika zaustavlja upravo na mjestu dokidanja dinamike procesa i sustava. Kako »svaka riječ jednom bijaše pjesmom« (»Every word was once a poem«, Emerson 1961: 215), jer su je pjesnici stvorili, jezik je samo fosilizirana poezija, grob muza, a samo etimolozi u najmrtvijim riječima još prepoznaju negdašnje briljantne slike:

The poets made all the words, and therefore language is the archives of history, and, if we must say it, a sort of tomb of muses. For though the origin of most of our words is forgotten, each word was at first a stroke a genius... As the limestones of the continent consist of infinite masses of the shells of animalcules, so language is made up of images, or tropes, which now, in their secondary use, have long ceased to remind us of their poetic origin. (Emerson 1961: 215)

Svakodnevni je uporabni rječnik prepun takvih »paleoleksema«, no katkad je posve neosviještena veza između raznovrsnih smislova polisemnih riječi. Lišeno svježine i mirisa to »suhu cvijeće«, kako je jednom mrtvu metaforu nazvao M. Heidegger, leži zaboravljeno među stranicama rječničkih herbarija te kao beživotni balast, po mišljenju nekih, samo povećava jezičnu entropiju. Leksikalizacija, odnosno proces »usmrćivanja« metafore postupno se ostvaruje u četiri navrata (prema Stamać 1978: 54): 1. izraz se po prvi put rabi u metaforičkom obliku, 2. novo se ime ponavljanjem učvršćuje u prvobitnom kontekstu, 3. novo se ime proteže na sve ostale kontekste, 4. staro se značenje gubi pa i zaboravlja.

Među uzrocima leksikalizacije vrijedno je spomenuti da neki teoretičari često smatraju katahrezu glavnim uzrokom mrtve metafore. Pojavi li se naime u jeziku praznina nastankom nove stvari, nastaje i potreba za novim imenom, tako da jedan znak povezuje dva pojma. Ovakav pogled na leksikaliziranu metaforu u skladu je s jednom od Aristotelovih teza da se metaforama pribjegava kako bi se popunila semantička praznina. Tako i P. Fontanier govori o »tropu iz nužde«. Jasno razlikujući, parametrima slobode i prisile, *trop-figuru* i *trop-katahrezu*, Fontanier u leksičkoj metafori kao katahrezu vidi jezikoslovnu osnovu govora. Zato »prisilne« metafore, kao npr. *zvonki glas*, *zaslijepjenost* za pomutnju razuma ili glagol *shvatiti*, ne smatra autentičnim tropima, već ih drži bitnim dijelovima govornog jezika koji su u samim temeljima jezikotvornog mehanizma. Međutim ovo utilitarno tumačenje ne govori ništa o zbiljskoj utemeljenosti metafore. Drugi, antropomorfnu pokušaj objašnjenja počiva na uočenoj pa isprojiciranoj analogiji ljudskog i prirodnog. U osnovi je tog tumačenja ljudska potreba za eksteriorizacijom svoje gradbene osobitosti izvan tjelesne granice. A. Stamać navodi niz primjera: *zubi (pile, vremena)*, *glava (kupusa, salate, obitelji, knjige, kotača)*, *uha (knjige, jastuka)*. Ovime je razložno razjašnjen postanak niza metafora. Najzanimljivije je objašnjenje koje podrijetlo metafore nalazi u osjetilnoj interferenciji. Osjetilno i pojmovno susreću se u ustaljenim sklopovima: *tvrdi stav*, *gorka istina*, *slatka tajna*, *boja tona*, *oštar miris*, *suh okus (vina)*. Taj posebni, »sinestezijski« tip metafore koji, paradoksalno, spaja posve različita osjetilna polja u sintagme, koji atribucije konkretnog prenosi u područje bilo mentalne, emocionalne ili duhovne razine psihološkog, najpoticajniji je pri promišljanju ontološke utemeljenosti metafore.

Sposobnost riječi da formom konkretnog iskazuju neosjetilna značenja odavno je zamijećena u povijesti jezika. Očigledna korespondencija između naizgled posve odvojenih razina pojavnog ukazuje na konstantu koja je u osnovi i prirode i duha, a čiji su tragovi zabilježeni u rječnicima. Iako u svojoj studiji o metafori A. Stamać, pozivajući se na H. Meiera, navodi ovaj uzrok nastanka leksikalizirane metafore u posebnom paragrafu, mogao bi se pridružiti posljednjem u ovom nizu navođenja uzroka leksikalizacije,

a to je i najopćenitiji uzrok čije je ishodište »temeljna struktura racionalnosti«, a krajnja svrha »postignuće apsolutnog sklada bitka i logosa« (Stamać 1978: 77). Kao govorni izraz monističkog, nepodijeljenog uma metafora ne proizlazi iz iskustva osobite percepcije, već sama metaforizacija kao aperceptivno (djelovanje) takvog uma omogućuje iskustvo cjelovitosti. Istovjetne su kategorije koje vrijede za svekoliko iskustvo koje u prirodnoj predmetnosti ne vidi ništa doli predmete samog mišljenja povezujući zakone duše i zakone prirode. R. W. Emerson u eseju »Nature« vidi riječ kao znak prirodne činjenice, prirodne činjenice kao simbole duhovnih činjenica, a prirodu kao simbol duha. Metafora kao jezična činjenica iskršava tako u križištu prirodnog i duhovnog. Metaforizacija je djelovanje uma koji uviđa jedinstvo. Premda svjestan arbitrarnosti jezičnog znaka (»jezik je uvijek spreman da odjene što mu padne na um«), Emerson se pita nemaju li možda oblici značenja sami po sebi. Nemaju li planine, valovi, nebesa i druga značenja, osim onog koje im namjerno utiskujemo kao znamenja naših misli? Svijet je za Emersona amblematičan, a dijelovi su govora metafore, jer je čitava priroda metafora ljudskog duha. Metaforički prijenosi koji u ustaljenim vezama već ishlapjele svježine povezuju osjetilno i pojmovno ukazuju na izvorni *ratio* čije se ontološko jedinstvo očituje metaforom. Metafora je tako često znak nesvjesne slutnje o istovjetnosti prirodnih i duhovnih zakona, hologramski »isječak« slojevitog, no u osnovi jedinstvenog svijeta u kojem su duh, priroda i jezik različite pojavnosti istog logosa.

Formalizacija jezika, njegovo svodenje na zatvoreni sustav znakova čije je bitno obilježje arbitrarnost i konvencionalnost, moguća je jedino u okviru dualističke duhovne orijentacije koja potire mitski monistički panlogizam u kojem još nije bila povučena osnovna razlika između svijesti i predmeta, živog i neživog. Dokinuće mitskog spontaniteta uma čija se transcendentalna jednostavnost još zrcali u mrtvim metaforama početak je »zaborava bića« o kojemu toliko govori M. Heidegger. Tako »zaborav bića« kao egzistencijalno zamračenje ima svoju istovrijednicu u zaboravu jezika kojim se o biću govori, a leksikalizirana metafora pojavljuje se kao jezični odslik zaborava bića. Govoreći o primarnim i sekundarnim, prenesenim, a potom u rječniku fiksiranim značenjima, obično se radi o transpozicijama koje spajaju dva osjetilno različita polja i o prijenosima s konkretnog na apstraktno. Primarno (osjetilno ili konkretno) je dakle izvorno, a sekundarno (preneseno, leksikalizirano) izvedeno značenje. Polazište leksičke metafore bilo bi prema tome u osjetilno-materijalnome.

Međutim kategorijska razlika ovih dvaju paralelnih redova pojava ipak ostavlja neriješenim pitanje o supstanciji koja im leži u osnovi, pa je posve otvoren prostor Heideggerova viđenja metafore kao metafizičkog fenomena i njegovom napatku da je treba izučavati samo unutar metafizike. »Pusta zemlja« mrtve metafore mogla bi tako oživjeti u obnovljenom viđenju metaforičkog znaka (»paleoleksema«) vraćanjem svjesnosti o njegovom izvornom značenju koje je zapravo eksplicitacija već spomenute ontologije što dokida dvojnost prirode i duha, osjetilnog i neosjetilnog, imaginarnog i realnog, umjetnosti i znanosti.

U opisu bitnih značajki metafore kroz povijesna se razmatranja od Aristotela do danas provlače dva inkompatibilna određenja – opći pojam sličnosti i pogled na metaforu kao logičku grešku, kategorijalni prijestup, pri čemu se neka mišljenja priklanjaju



bliže isticanju sličnosti, a druga naglašavaju logički apsurd, semantičko proturječje koje jest naličje metaforičkih operacija. Razjasniti temelje metaforizacije kao mislenog djelovanja, tog izvornog talenta uma koji je već Aristotel u *Poetici* smatrao darom duha da vidi slično u različitome, znači opet se vratiti pitanju o ontološkim dosezima metaforiziranja (radilo se o živoj ili mrtvoj metafori, isto je, jer riječ je o istovjetnom procesu, samo što je u mrtvoj metafori taj proces dokinut). Za Aristotela »vidjeti isto u različitom znači vidjeti slično«. Metafora se dakle temelji na sličnosti, u metafori slično je zapaženo unatoč razlici, proturječnosti. Zbog osobitosti relacije sličnog i različitog bit metafore je zagonetna. Pitamo se kako u metafori »isto« djeluje unatoč »različito-me«. Ako je, dalje, bit metafore u prenošenju svojstava jednog predmeta ili jednog reda pojava u drugi red predmeta ili pojava, onda moramo govoriti o paralelnosti vanjskog i unutrašnjeg, što se naročito vidi na primjerima leksikaliziranih metafora, bilo sinestezijskih, bilo onih koje su projekcije pojmova s osjetilnim referencijama u neosjetilno. Mentalno i kognitivno usporedno je s procesima iz prirodnog reda stvari. Sličnost se u metafori iskazuje istim atribucijama, različitost pak pripada redu kategorijskih pomaka. Tako *prazan* može biti *govor*, *prostor* i *čovjek*; *tup* i *oštar* – *um* ili *nož*, *ograničen* – *um* ili *prostor*; *dirnuti* nas može *događaj*, *istina* ili *ruka*. *Izdignuti* se možemo iznad *trivijalnosti* ili iznad *zemlje* kao što možemo *pasti* u *zaborav*, *nesvijest*, *plač* ili *na pod*. Možemo se *skameniti* ili *pribrati*, biti *potreseni*, *neuravnoteženi*, *privlačni*, *odbojni*. *Svjetlost*, *tama*, *jasnoća*, *vedrina*, *toplina*, *hladnoća* mogu biti oznake i prirodnih i duhovnih činjenica. *Misli* i *rijeka* mogu *teći*; *vidjeti* se može *očima* i *razumom* (*uvid* već pripada samo umu), *dan* može biti *jasan*, a isto tako i *uvid* (već sam s leksikaliziranim značenjem). *Razjasniti*, pak, mogu se samo *činjenice*. *Vedar* ili *sumoran* može biti i *dan* i *čovjek* i *misli*. Neke su od takvih riječi, kao što se vidi na nekim primjerima (*razjasniti*, *uvidjeti*, *prosvijetliti*) zadobivši duhovni smisao potpuno prekinule vezu sa svojim »nižim« podrijetlom.

Spoznajnoteorijsku pozadinu pristupa ovom paralelizmu moguće je pronaći slijedeći tragove dvaju različitih odnosa prema bivstvenom u novovjekovnoj filozofiji. Prvi je kartezijanska podjela na dva izvorna, jednostavna atributa – *cogitatio* (mišljenje) i *extensio* (protežnost) – koja kategorijski razdvaja ontološka područja suprotstavljajući *res cogitans* i *res extensa* unutrašnje i vanjsko, neprostorno-imaterijalno i prostorno-materijalno, duhovno i tjelesno. Međutim metodička načela kartezijanske mehanike primijenjena u teoriji vanjskog iskustva ne mogu jednostavno poslužiti pri razumijevanju unutarnjeg iskustva. Paralelizam je očit, no konstatacija o njegovom postojanju ne objašnjava i podrijetlo analogija koje su njime uspostavljene.

Drugi je spinozistička vizija božanskog svijeta zasnovana na korespondenciji atributa, gdje svakom zbivanju tjelesnog života odgovara zbivanje duševnog života i koja holistički nadilazi kartezijanski raskol između *res cogitans* i *res extensa*. Govoreći o Spinozi, Windelband zaključuje:

Ukoliko je to slučaj to se mora jedinstvo bića pokazati i u odnosu atributa, smatrali mi njih ne znam kako kvalitativno ili kauzalno odijeljenim. Ipak, isto božansko biće egzistira ovdje u obliku prostornosti, a tamo u obliku svijesti... Ova korespondencija ili paralelizam atributa rješava zagonetku sklopa obih svjetova. Ideje su određene samo idejama, kretanja samo kretanjima, no isti svjetski sadržaj božanskog čini sklop kako



jednih tako i drugih, u atributu svijesti isto je sadržan kao i u atributu prostornosti. (Windelband 1978: 474)

Fina mentalna mehanika asocijacije po sličnosti ipak je samo mehanika, ona ne može posve objasniti analogije, bivstveno utemeljene, čiji skriveni logos slutimo i čije tragove nalazimo u oznakama prirodnih i duhovnih činjenica. Teza o »sličnosti« pretpostavlja slojevitost, ali odvojenu stvarnost različitih redova pojava. Ništa ne govori o mogućoj vezi kojom se premošćuje ta odvojenost, već samo o sličnosti kao sredstvu veze. Veza sama ostaje izvan dosega, naslućena tek u časovitom bljesku:

Zapaziti, promatrati, vidjeti slično, sve je to kod pjesnika, ali i kod filozofa bljesak metaforičkog genija koji će povezati poetiku i ontologiju. (Ricoeur 1981: 34)

Negdje je teško pronaći »opipljive« odrednice koje pretpostavlja teza o sličnosti. Vedrina duha i vedrina neba neusporedive su po takvim opipljivim odrednicama, a tako je i s većinom sinestezijskih leksičkih metafora. Povezuje ih možda ne toliko površinska sličnost koliko naslućena istovjetnost vidljivog »vanjskog« fenomena i unutarnjeg, duševnog stanja. Vedrina kao atribucija duha i vedrina kao atribucija neba nisu samo analogijske predikacije dostupne diskurzivnom umu. Razumijevanje metafore ne počiva samo na logičkoj raščlambi analognih atribucija nego na uvidu koji je svakako kraći put spoznavanja. Upravo nediskurzivnost uvida kao načina recepcije metaforičkog značenja ukazuje na to da se ne radi možda toliko o povezivanju po sličnosti koliko o atribucijama jednako pridruživim i prirodnim i duhovnim činjenicama. Razlike bi tako bile samo u prostoru očitovanja istog Zakona. Rekao bi Emerson: »Duhovno prosijava kroz prirodno i to se zatim ogleda u jeziku.« Već sama zamjedba sličnog u različitome, uočavanje mjesta gdje se umu pripadajuće metaforičke operacije ukrštaju s kategorijama prirodnog reda, ishodište su promišljanja o ontološkoj referencijalnosti metafore. Logička struktura sličnoga (koje povezuje isto i različito) potencijalno uključuje ideju o metafori kao kategorijskom pomaku iskazanom u semantičkom apsurdnom. Ideja o metafori kao logičkoj anomaliji možda je samo izraz nemoći aristotelovske logike čiji uprošćeni ekskluzivistički (ili-ili) instrumentarij ne može obuhvatiti višeslojnu raznolikost zbilje u kojoj ima mjesta i za kontradikcije i za paradokse, a čiji začudni misterij u nenarušenom skladu spaja nespojivo, izmiruje suprotno, jer »priroda je uvijek konzistentna, iako ponekad hini da proturječi vlastitim zakonima«:

Nature is always consistent, though she feigns to contravene her own laws. She keeps her laws, and seems to transcend them... Things are so strictly related, that according to the skill of the eye, from any one object the parts and properties of any other may be predicted... That identity makes us all one, and reduces to nothing great intervals on our customary scale... This guiding identity runs through all the surprises and contrasts of the piece, and characterises every law. Man carries the world in his head, the whole astronomy and chemistry suspended in a thought. Because the history of nature is characterised in his brain, therefore is he the prophet and discoverer of her secrets. (Emerson 1961: 301–302)

Dok se hirovi pjesničkog diskursa, kroz autoreferencijalnost poetskoga djelovanja, često poigravaju svakojakim otklonima i povezivanjima, koja ne moraju, upravo zbog autonomnosti poetske funkcije, koincidirati sa »stvarnim«, u ontološkom smislu sa stalnim se značenjima ustaljuju obično one riječi koje svjedoče konzistentnost logosa u svim oblicima stvarnosnog. Izašavši iz okvira poetskog u doslovni diskurs, u svom »fokusiranom« neizmijenjenom liku leksička metafora transcendirajući prividni raskorak mišljenja i bitka i u krajnjem ishodu jezikotvornog procesa iskazuje se kao ne-metafora.

Izvorni spoznajni sinkretizam ogleda se i u etimologiji riječi *čuti-vidjeti-znati*, koje vuku podrijetlo iz istog korijena. Mnoge su i poznate usporednice kojima se ove riječi dovode u vezu (usp. etimološke podatke u Gluhak 1993): ie. \**weid-* 'znati, vidjeti', stind. *védate* 'zna', *vidmáne* 'znati', *védah* 'znanje, sveto znanje', grč. *eídomai* 'pojavim se, pokažem se' (usp. grč. *eidos* 'lik, izgled, stas, ideja, pojam'), got. *witan* 'znati', psl. \**viděti*, stpr. *widdai*, lit. *veizdeti*. Iz istog je ie. \**woid-* tako i 'vješt', psl. \**věščь*, otuda \**věščьць*, \**věščica* (vještica). I dalje: *svjedok* (*věd-*), *vizija*, *priviđenje*, *viza*, *vizita*, *video*, *vidovitost*, *ideja*, *providnost* itd.

Bogata prefiksacija često ukida izvorni sinkretizam i kasniju moguću dvoznačnost pojma »vidjeti«. Mogući su prefiksi *iz-*, *nena-*, *obne-*, *pre-* te prefiksi *pro-*, *raz-*, *s-*, *pred-*, *pri-*, *u-*, *za-*, koji modificiraju značenja osnovnog glagola tako da posve isključuju osjetilno (*zavidjeti*, *svidjeti*, *uvidjeti*, *predvidjeti*, *razvidjeti*) označujući samo kognitivno, mentalno ili emocionalno. Neke su izvedenice, također posve lišene uporaba s osjetilnim konotacijama, npr. *jasnovidnost* kao 'sposobnost oštra uvida u činjenice i predviđanja događaja koji iz toga slijede' (Anić 1994: s. v.). Praslavensko pak *čuti* poteklo je od ie. \**kēu-* 'motriti, gledati'. Indoevropski korijen \**gen-* 'znati' potekao je od nostratičkog \**ken-* 'znati'. A. Gluhak navodi neka značenja povezana s tim etimonom, npr. dravidski \**kan* 'oko', *kan* 'vidjeti, razmotriti'. Zanimljive su i izvannostratičke usporednice, npr. stkin. *kien*, kin. *jian* 'vidjeti, primijetiti, osjetiti' itd. Tako i jezik etimologije određuje znanje kao »rad viđenja i opažanja« (Skok 1971–1974: s. v. *vēm* 'znam').

Vrativši se izvornom značenju Heidegger komentira pojmove »čuti« i »vidjeti« u značenju 'misliti' i 'razumjeti'. U »Načelima razuma« poigravajući se iskoristivošću višeznačnosti pojmova kaže:

Vidimo mnogo, a uvidamo malo... Približiti se onome što je shvatljivo znači razgovjetnije čuti i sačuvati u uhu određeni naglasak. Taj nam naglasak omogućuje da proniknemo sklad između »jest« i »razuma«, između *est* i *ratio*. Time je postavljen zadatak: Misao mora iz pogleda shvatiti ono što se čuje... drugim riječima: *Misliti*, znači *čuti* i *vidjeti*. (Ricœur 1981: 320)

No Heideggerova slutnja mogućnosti pronicanja »sklada« koji je iza neposredne pojavnosti – u daljnjem tekstu – dovodi u pitanje prejednostavni mehanizam prenošenja iz osjetilnog u pojmovno. Heidegger uvodi hipotetičnu primjedbu prema kojoj bi npr. netko mogao njegovu rečenicu »Misliti znači čuti i vidjeti« shvatiti u prenesenom značenju, kao metaforu u kojoj je moguće »misao« (razumijevanje) nazvati »sluhom i shvaćanjem sluhom, vidom i shvaćanjem vidom«. Prema takvom određenju osjetilni sluh i vid prenesena su značenja. No Heidegger ne priznaje jednostavno osjetilno slušanje i

gledanje koje bi zatim bilo preneseno na neosjetilni plan. On smatra da naše čuti i vidjeti nisu nikada jednostavno primanje osjetilima. Prema tome, »kad misao nazivamo slušanjem i gledanjem, ne označavamo je samo kao metaforu, to jest kao prijenos u neosjetilno iz tobožnjeg osjetilnoga« (prema Ricœur 1981: 320). Izjednačivši *misлити*, *čuti* i *vidjeti* u cjelovitom spoznajnom činu, koji ne razlikuje samo osjetilno i samo neosjetilno, Heidegger iznalazi spoznajni instrumentarij kojim možemo nazreti sklad »zaboravljenog bitka« i neposredno uvidjeti istinu kao ne-skrivenost (grč. *a-letheia*, ne-skrivenost). Iz takvih razmišljanja proistječe i čuvena Heideggerova izreka da »metaforičko postoji samo unutar metafizike« (prema Ricœur 1981: 320).

Još jedan, etimologijski primjer ishodišnog spoznajnog amalgama nalazimo i u podrijetlu riječi *um*. A. Gluhak pretpostavlja da je psl. *\*umь* u vezi s *\*ie. au-mo-s*, pri čemu indoevropski korijen *\*au-* pokriva značenja 'osjetiti' i 'čuti' (1993: s. v. *um*).

Govoreći o metafori kao estetičkom modelu, V. Božičević u svom članku o metafori ukazuje na potrebu za jednom »koherentnom semantikom prirodnog jezika« koja »bi trebala osigurati teorijsko objašnjenje izvornog razumijevanja metaforičkih značenja« (1987: 1169). Autorica se ne slaže s viđenjem metafore kao semantičke devijacije, već smatra da bi nas »semantička novost metaforičkih iskaza činila svjesnijima kompleksnosti našeg razumijevanja značenja prikrivene prividnom pravocrtnošću ustaljenih, doslovnih termina« (*ibid.*). Slijedom J. Derridaa, napuštajući razlikovanje mrtve i žive metafore, V. Božičević govori o prožetosti svakodnevnog jezika metaforama i njihovoj neizbježivoj uporabnosti u područjima gdje je bez njih nemoguće govoriti (npr. upravo u emotivnoj i mentalnoj sferi), isto tako navodi neizostavnost i bogatu jezikotvornu proizvodnost u nazivlju, naročito mladih znanstvenih disciplina. Aktualizirajući kantovsku tezu koja u metafori vidi eksplicitno očitovanje »principijelne jezične svijesti«, autorica s jedne strane upućuje na velik udio metafore pri izricanju nediskurzivne dimenzije jezika (kada se govori npr. o emotivnom, doživljajnom i kognitivnom), a s druge strane na nezaobilaznu ulogu metafore pri nastanku pojmova u prirodnom procesu razvoja jezika.

Pokušaj iznalaženja oznake za izricanje nediskurzivnog sadržaja neuobičajenog kognitivno-emotivnog stanja prijenosom iz konkretnog u apstraktno zanimljivo se očituje u etimologiji riječi *ekstaza* (grč. *ekstasis* 'biti izvan sebe, izlaženje izvan sebe'). Kao *ek-stasis* (stajati izvan) označava stanje svijesti koje obilježava otklon, iskorak i nadilaženje tjelesne ograničenosti. Plotinov opis *ek-statičnog* iskustva mogao bi ujedno biti i možda jedan od najboljih pokušaja da se objasni značenje ove riječi:

Često se to događalo i podizao sam se izvan tijela, u samoga sebe, postajao izvanjski svim drugim stvarima i zaokupljen sobom promatrao jednu čudesnu ljepotu. A onda više nego ikad postajao sam svjestan svoga jedinstva s najuzvišenijim poretom; moja aktivnost je najviši stupanj života, ja postajem jedno s božanskim; ustaljujem se u njemu time što sam dostigao tu aktivnost; biti iznad svega u oblasti intelektualnog manje je od tog najvišeg. Pa ipak dolazi trenutak spuštanja... i poslije ovog boravka u božanstvu ja se pitam kako se to dogodilo da sam se ja sad spustio, i kako je duša uopće mogla da uđe u moje tijelo. (Plotin, *Eneade*, IV, 8,1, prema Grlić 1974: 110)

Doživljaj živog duhovnog iskustva pomaže razumijevanju suhog rječničkog opisa koji zapravo ne može precizno pojmovno odrediti značenje riječi, jer ekstatično iskustvo transcendirira diskurzivnu svijest koja se temelji na pojmovnom, racionalnom i logičnom. Ono što je izvan granica mislivog ne može se tematizirati operativnim pojmovljem. Problem metafore iziskuje stoga semantičko, epistemološko i ontološko preispitivanje. Upravo činjeničnost neposrednog razumijevanja metaforičkog izraza, njegova recepcija utemeljena na intuirajućoj sili koja uvidom povezuje nespojivo, oslobađa metaforu (živu ili mrtvu) ograničenja realistične semantike po kojoj se metaforička značenja uspostavljaju samo unutarjezično. Po takvim bi mišljenjima leksička metafora bila samo rezultat proizvoljne supstitucije, posve katahrezom objašnjive, a poetska bi metafora po svom ontološkom statusu bila iluzorna i nestvarna kao i sama umjetnost. Bilo kao rezultat jezikutvornog čina ili kao ornament poetskog diskursa metafora bi ostala u okvirima formalističnog samoreferiranja bez ikakvog uporišta u realnosti i bez ikakve ontološke obvezatnosti.

## Literatura

- Anić, Vladimir. 1994. *Rječnik hrvatskog jezika*. Drugo izdanje. Zagreb: Novi Liber.
- Božičević, Vanda. 1987. Metafora kao estetički model. *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 7: 1163–1175.
- Emerson, Ralph Waldo. 1961. *Emerson's essays*. 1961. London – New York: J. M. Dent – E. P. Dutton.
- Gluhak, Alemko. 1993. *Hrvatski etimološki rječnik*. Zagreb: August Cesarec.
- Grlić, Danko. 1974. *Estetika*. Zagreb: Naprijed.
- Ricœur, Paul. 1981. *Živa metafora*. Prev. Nada Vajs. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Skok, Petar. 1971–1974. *Etimologijski rječnik hrvatskog ili srpskog jezika*. Knj. I–IV. Zagreb: JAZU.
- Stamać, Ante. 1978. *Teorija metafore*. Zagreb: Znaci.
- Windelband, Wilhelm. 1978. *Povijest filozofije*. Prev. Nada Šašel, Danko Grlić i Danilo Pejović. Zagreb: Naprijed.

## Metaforičke projekcije kategorija prostora u izricanju sadržaja subjektivnog iskustva

.....  
*Umjetnost riječi*, Zagreb, XLV (2001), 3–4, str. 151–150.  
 .....

Nadrastavši jednostavnu potrebu jezika za imenovanjem tek neposredne predmetnosti, u potrazi za nazivima pojava i procesa što su izvan dohvata izravne zamjedbe, a koji bi udovoljili bilo općejezičnim bilo individualno stvaralačkim zahtjevima za imenovanjem što prate dinamiku zbilje, svakako je spomena vrijedna metaforički iskoristiva supozicija predmetno-konkretnog i apstraktnog reda stvari kakvu zatječemo u jeziku. Jednoznačno iscrpiv odnos što povezuje jedan znak s jednim predmetom, dostatan tek za imenovanje predmeta pukog opstanka, semantički deriviranim imenovanjem nadilazi elementarnu proizvoljnost veze označitelja i označenog te upućuje na istinski odnos između različitih razina stvarnosti. Formaliziranje naziva za subjektivne procese svakako je u jezičnoj praksi najčešće povezano s metaforičkom leksikalizacijom, budući da o unutrašnjem prostoru doista možemo govoriti tek metaforički. Dvije su osnovne dimenzije zahvaćene ovim jeziku toliko svojstvenim vezama konkretnog i apstraktnog: 1) razina psihičkog iskustva i 2) izricanje vremenskih relacija. Isprva nenadani verbalni iskorak, začudno povezivanje nespojivog paradoksalnim prelamanjem naizgled inkompatibilnih područja u jezičnome znaku, postalo je pragmatični dio svakodnevne jezične reprodukcije u kojoj je prvotnu ekspresivnost jezičnog znaka potisnula designativnost, neutralizirajući prvotnu markantnost ustaljenim leksemima i frazemima. Jezik svojim općim značenjima ne obuhvaća svu individualnu raznolikost iskustvenih sadržaja. Brojni izrazi i frazemi pokušaj su da se bezdimenzionalno i aperceptivno iskaže u okviru zajedničkog ljudskog iskustva. Jezik, dakako, ne može jednostavno »prevesti« iz neizrecivog u recivo čitavo obilje psiholoških i empirijskih sadržaja te u pokušaju sređivanja iskustvene raznolikosti stvara uprošćene imenujuće matrice. Općejezično, dakle priopćivo i razumljivo, može biti samo ono što se reproducira, ponavlja. (Poetsko izricanje, naravno, nebrojenim načinima posreduje s osobnim, nepojmljivim i vrlo često iracionalnim prostorima subjektiviteta.)

U svojim *Principima teorijske lingvistike* Gustave Guillaume (1988) navodi osnovne strukturne uvjete kojima ljudski jezik funkcionalno udovoljava kako bi postigao cjelovitost svojeg djelovanja. Riječ je o trima mutacijama kroz koje jezik ostvaruje svoju priopćajnu bit. Prva je mutacija neizrecivog (*indicible*) u izrecivo (*dicibile*), druga iz izrecivog u reći (*dire*) i treća reći u konačno rečeno (*dit terminal*). Te mutacije omeđuju leksikalizaciju u njezinu rasponu od ishodišne poetske kreacije do ustaljene općeuporabnosti. Prva mutacija, ona neizrecivog u izrecivo, bit je samog jezika: »S onu stranu ove mutacije nema jezika. Neizrecivo ne pripada jeziku: tu se on pokazuje kao nestvoren (*incrée*). Ljudski jezik pretpostavlja već izvršenu mutaciju neizrecivo → recivo« (1988:

139). Uvijek kada želimo imenovati nešto što pripada našem unutrašnjem iskustvu, nastojimo li iskazati razna mutna i nejasna stanja, kaotične mreže misli i osjećaja, dotaknemo li se neizdiferenciranih spletova svoje unutrašnje zbilje, nailazimo uvijek na prepreku neizrecivosti. Zbog beskonačnog mnoštva osjetilno-psiholoških modifikacija dojmova individualno iznijansirano i neponovljivo ljudsko iskustvo teško se moglo pojmiti i u jeziku formalizirati kao denotat:

Iskustvo je pripadalo neizrecivomu. Njegovo promicanje u izrecivost zapravo je razrješavanje njegove nekoherentne raznolikosti u nizove koji završavaju, konvergiraju prema istome poimanju. (Guillaume 1988: 141)

Za Guillaumea ljudski jezik postoji tek od trenutka kada eksperimentalno proživljeno (*vecu experimental*) prijeđe u poimanje (*representation*). Čitava skala raznovrsnih osjećaja, stanja, raspoloženja u potrazi je za svojim izrazom, što ga pak omogućava jezični ustroj, pri čemu se ljudski jezik očituje kao neka vrsta, rekao bi Guillaume, »reduktora mentalnog vrtloga«. Jezična struktura daje tako svoj oblik sadržajima mentalnih iskustava. Da bi se ona mogla priopćiti, moraju proći kroz jezik i preuzeti njegove mogućnosti, tj. formalizirati se u jeziku kao opće usvojeni izrazi s ustaljenim leksičkim ili frazemskim likom. U takvim će se izrazima, dakako, fiksirati samo ono što je relativno psihološki invarijantno u promjenljivome. U frazemima se neke tipične psihičke forme kao što su osjeti, doživljaji, uvidi ili voljni impulsi trajno asociraju s jednim znakom, pri čemu opće strukturne psihičke datosti potiskuju ono što je posebno i varijabilno.

Ovdje će biti riječ o jednom uhodanom jezikotvornom mehanizmu što proizlazi iz zadanosti ljudskog spoznajno-doživljajnog ustroja, a koji je veoma često na djelu imenuju li se psihička stanja i procesi. Naime pri formaliziranju označitelja unutrašnjeg svijeta često je prisutna spacijalizacija (uprstoravanje) kao metaforički prijenos kvalitete protežnosti, glavne zamjedbene forme vanjskog svijeta, na područje duševne zbilje. U frazemima koji označavaju osjetilno, mentalno i kognitivno nalazimo usporednost s procesima iz prirodnog reda stvari. Spacijalizacija u jeziku tako može biti latentni znak premošćenog kartezijanskog spoznajno-ontološkog procjepa između *res cogitans* i *res extensa*. Djelatni logos imanentan jeziku istovjetan je logosu bivstvenog. Objektivna semioza koja se koristi prostornim predodžbama u traženju izraza za unutrašnju zbilju proces je kategorijalno relacijskog oblikovanja na temelju iskustvenih analogija. O vezi osjetilnih dojmova i drugih duševnih funkcija te o njihovoj jezičnoj isposredovanosti Guillaume navodi:

Usudujemo se reći da jezik postvaruje mentalno. U njemu mentalno poziva fizičko koje će ga učiniti primjetljivim putem vida i sluha, tj. posezanjem za nekim osjetilnim sredstvom čiji je zadatak ograničen, uostalom da proizvede postvarenu predodžbu mentalnog, predodžbu koja nikada neće biti previše vjerna slika mentalnog na koje se nadovezuje. Ljudski je jezik u toku svoje strukturalne, arhitekturne povijesti stalno traganje – stalna kauzacija tog optimalnog podešavanja. (Guillaume 1988: 75)

U velik su broj leksičkih jedinica i frazema ugrađeni atributi protežnosti kako bi imenovali pojave i okolnosti koje nemaju tjelesnu dimenziju. Govoreći, također, o tim činjenicama Zdravko Radman primjećuje:

Upotrebljavajući izraze kojima označujemo perceptualni prostor u opisivanu situacija koje su izvan sfere zamjedbe mi neprestano i nesvjesno iscrtavamo značenje i vizualiziramo ono što je inače za naše oko skriveno. Mogli bismo reći da je posrijedi neka vrst jezične animacije koja nevidljivo oživljava u vidljivo. (Radman 1988: 98)

O uvjetovanosti slike svijeta ljudskim perceptivno-mentalnim ustrojem Guillaume navodi:

Mi univerzum izvan sebe vidimo jedino pomoću varke vizije univerzuma koji nosimo u sebi. Ta je varka nedjeljiva od ljudskog pogleda. Univerzum pod ljudskim pogledom jest pogled na univerzum proizašao iz obrade univerzuma koju mi možemo obaviti u sebi. Vidimo uvijek samo mentalno realiziranu unutrašnjost. (Guillaume 1988: 145)

Tragove prelamanja realiteta kroz našu unutrašnjost, njegovu obradu i determiniranost našim formativnim mehanizmima, psihološkim ustrojem, nalazimo u jeziku naročito kada se radi o izricanju vremenskih kategorija i relacija uz pomoć atributa prostornog, što je uskoj u vezi s filozofskim problemima odnosa prostora i vremena i prirode spoznaje. Ljudskom je spoznajnom kapacitetu prostor iskustveno i pojmovno dostupna dimenzija.

Vrijeme je nešto o čemu imamo iskustvo, ali se ono ne može pojmiti. Njegova je recepcija uvijek posredovana prostornim (dakle materijalnim) koordinatama. Kant smatra da mi sami stvaramo vrijeme radi zamjećivanja vanjskog svijeta što ovisi o svojstvima ljudskog osjetilnog aparata. Vrijeme obično smatramo apstrakcijom nastalom iz promatranja zbiljski postojećeg gibanja. Ideja je vremena izvedena iz promatranja kretanja i promjena odnosa među predmetima. Ona je linearna, tj. sadrži elemente onoga što je bilo, što jest i što će se dogoditi. Dakle u skladu s mogućnostima vlastite zamjedbe vrijeme poimamo pravocrtno, tj. s pomoću prostornih odrednica. Ta spacijalizacija psihološkog doživljaja vremena ima svoje jezično-funkcionalne ekvivalente. Govori se obično da je nešto *dugo* ili *kratko trajalo*, da je kome što *brzo prošlo* ili se *oduljilo*. Čest je i frazem *kratiti* komu *dugo vrijeme*, čiji smisao pokazuje ovisnost iskustva vremena o psihološkoj zadanosti, odnosno njegovu doživljajnu relativnost. Tu je i sintagma *vremenski razmak* i *vremenski tijek*, *trenutak* (od *trepnuti*), a prijedlozi kao npr. *prije*, *poslije*, *blizu*, *nakon*, *pred*, *do* označavaju posve jednako i prostorne i vremenske odnose.

Tako se glagol *trajati* (psl. *\*trajati*) izvodi od ie. *\*ter-* 'prelaziti'. U stind. *tárati* znači 'svladava, prelazi rijeku, bježi', ir. *trath* je 'vrijeme, čas', a grč. *térmōn* 'granica'. Sama imenica *vrijeme* potječe od korijena *\*wert-* 'vrtjeti'. Vrijeme se dakle od iskona povezivalo s gibanjem, kretanjem. U stind. *vártman* jest 'kolovoz, put, žlijeb', a u kašmir. *wath* je 'put'. O predmetno-prostorno isposredovanoj percepciji vremena svjedoči i etimologija nekih naziva za vremenske odsječke. Tako je *godina* izvedena od *\*god* 'koliko izraste drvo u godinu dana'; *čas* (psl. *\*čas*) prvotnoga je značenja 'ograničen odsječak vremena' (usp. *časiti* 'odugovlačiti'); *lani* od psl. *\*olni* potječe od ie. *\*al-* 's te strane, s one strane', u lat. *uls* 's te strane' i lat. *ulter* 's onu stranu, prijeko'. *Minuta* je europeizirano od lat. *minūta* 'umanjena, smanjena', a lat. *minūtus* je 'malen, neznan'. *Sekunda* kao druga najmanja jedinica vremena jest ž. rod lat. pridjev *secundus* 'sljedeći, drugi', a ie. korijen jest *\*sek* 'slijediti'. Imenica *jutro* i prilog *sutra* imaju formant *-tr-*



koji ima prostorno odredbenu funkciju. (Etimologijski podaci uzeti su iz *Hrvatskog etimološkog rječnika* A. Gluhaka.)

Kako je i vrijeme, što dugujemo svojoj zadanosti, samo posredno pojmljivo projekcijama u predmetne odnose, tako je i elemente psihološko-subjektivne razine moguće tek posredno nazivati jezikom izvorno pripadajućim protežno-predmetnome, oslanjajući se na leksičke i frazemske formative koji imaju referenciju u osjetilnome.

U slojevitoj, višedimenzionalnoj anatomiji ljudskog bića, koju uprošćeno sagledavamo u dvojnosti tjelesnog i duševnog (pri čemu duševno uključuje mentalnu, emocionalno-voljnu i spiritualno-duhovnu razinu), uočljivi su neki obrasci koji nalaze odgovarajuće usporedne funkcionalne jezično-izričajne ekvivalente. Psihološke pojave, osjećaje, raspoloženja, misli, senzacije spoznajemo u sebi izravnom osjetilnom zamjedbom, dakle subjektivno. O njihovu postojanju kod drugih zaključujemo po analogiji sa sobom i na temelju onoga što prenosimo govornom komunikacijom. Ta se intuitivna izvjesnost univerzalnih i elementarnih impresija u jeziku očituje prijenosom neizrecivog mentalno-psihološkog u izrecivo prostorno jezično.

Metaforička spacijalizacija koja je često ugrađena u frazemsku strukturu kada se imenuju psihološke univerzalije pretpostavlja, moglo bi se reći, određenu »mapu« u koju su zapisane tipične ljudske doživljajne i mentalne mogućnosti koje upravo zbog svoje tipičnosti i ustaljenosti dobivaju svoj frazemski ili leksički reproduktivni lik. Spomenuta »mapa« ima nekoliko temeljnih uporišta u anatomskej strukturi ljudskog tijela. Te su lokacije intuitivno povezane s određenim psihičkim doživljajima, a odnose se na oko, nos, uho, srce, grlo, glavu, prsa, žuč, jetru. One svoj jezični ekvivalent nalaze u pripadajućim imeničkim frazemima. Ti su frazemi tako jezični izraz fundamentalne dvojnosti tjelesnog i mentalnog. Psihički se procesi eksterioriziraju u jeziku oslanjajući se na elemente tjelesnog ustroja koji su u odnosu s različitim razinama psihičkih univerzalija: kognitivnom, afektivnom, osjetilnom i napose duhovnom. Tako strukturnu slojevitost ljudskog bića simboliziraju pojedini organi koji bivaju potaknuti pokretanjem ili pak blokadom na navedenim razinama, što se u jeziku odražava u metaforičkim frazemima.

Imenički frazemi koji sadrže metafore oka kao organa koji korespondira sa svjetlosti obuhvaćaju široku skalu značenjskih artikulacija za različite dimenzije ljudskog spoznajnog potencijala: od neposredno osjetilne zamjedbe i pažnje, spoznajnih moći, diskurzivnog uma do raznih nijansi u imenovanju stanja svijesti i sadržaja religiozno-mističnog iskustva. Znanje i gledanje iskonski su povezani u spoznajnom sinkretizmu: od neposrednog vida do unutrašnjeg vida.

Za neposrednu su osjetilnost i jednostavnije psihičke funkcije vezani frazemi kao npr. *baciti oko* na koga s dva značenja: 1) motriti/gledati koga/što i 2) interesirati se za koga/što.

Frazeme s metaforom oka valja spomenuti i u vezi s hermeneutičkim tematiziranjem odnosa jezika i svijeta gdje se polazi od izvornosti njihova jedinstva. Ontološka utemeljenost značenja nije možda nigdje toliko očita kao kad se pojam *istine* veže uz *aletheia*, što prvobitno znači nesakrivenost (suprotno od grč. *lanthan*, sakriven). Istina je tako u hermeneutičkom smislu privođenje čovjeka u sferu bitka razotkrivanjem bitka: »Svijet oko nas je uvijek skrivenost i neskrivenost. Istina je ljudski put u bitku«



(Bošnjak 1966: 120). Dakle oko je organ o čijoj budnosti, čistoći i otvorenosti ovisi spoznaja, bila ona izravno osjetilna ili metaforički prenesena na umno područje.

Glagol *vidati* (liječiti rane) i imenice *vidar*, *vidarica* nemaju slučajno isti korijen kao i znanje (*vid-*, *věd-*). Liječenje, znanje i viđenje očito su povezani dubljim ezoteričnim smislom. U Evanđelju po Mateju »zdravlje oka« upućuje na zdravlje općenito. Onaj tko ima jasnoću unutarnjeg znanja (»zdravo oko«) taj je iz-cijeljen (cjelovit, povezan sa cjelinom), što je i bitna odrednica zdravlja: »Oko je svjetiljka tijelu. Zato, bude li ti oko zdravo, čitavo će ti tijelo biti u svjetlu. Ali ako ti je oko bolesno, čitavo će ti tijelo biti u tami. Postane li tamom svjetlost koja je u tebi, kolika li će biti tama?«

Frazemi s tom metaforom, bez obzira o kojoj se razini spoznaje radi, često počivaju na antonimiji otvoreno-zatvoreno: izrazi *otvoriti oči*, tj. *progledati* sa značenjem 'uvidjeti, prepoznati istinu' i *biti otvorenih očiju* 'pažljiv, budan, pametan' imaju parove: *zatvoriti oči* pred čim 'praviti se nevješt, ne htjeti vidjeti što' i *biti zatvorenih očiju* 'ne misleći, ne razmišljajući, neoprezno'. Spoznaja može biti pomućena i ako nam tko *baca pijesak u oči* (zavaravanje, varanje koga), *maže oči* (vara, laže) ili ako smo *slijepi kod zdravih očiju* (ne možemo ili ne želimo vidjeti što je očigledno).

Iako pretežito vezana uz kognitivne i perceptivne funkcije, metafora oka nalazi mjesta i u imenovanju emotivnih stanja. Tako izraz *mračiti se* komu *pred očima* može značiti gubitak svijesti, pri čemu je očita iskoristivost opozicije svjetla (što je atribucija svjesnosti i spoznaje) i tame s atribucijama nesvjesnosti i neviđenja. Emotivna stanja nalaze izraze u frazemima kao što su npr. *dirnuti* koga *u oko* (teško povrijediti koga), *gledati* koga *ispod oka* (nepovjerljivo, prijezirno) ili *prijekim okom* (ljutito). Divljenje, čuđenje i oduševljenje pokazujemo tako što od čega *ne možemo odvojiti oka* ili što *gutamo očima*, a strasno i požudno očima možemo i *proždirati*. Za jednostavnije umske funkcije nalazimo frazeme koji izriču živo sjećanje, zamisao, maštu (*biti* komu *pred očima*, *lebdjeti pred očima*) i pažnju (*budno oko*, *zapeti za oko*, *imati* koga *na oku*, *pretvoriti se u oko*), slaganje i neslaganje s tuđim mišljenjem (*gledati čijim očima*, *gledati drugim očima*), kao i shvatiti, razabrati, uvidjeti što (*puklo je/sinulo pred očima*).

Oko kao organ osjetljiv na svjetlost najčešće je ipak povezano sa značenjem svog duhovnog unutrašnjeg korelata za imenovanje viših kognitivnih i duhovnih funkcija u brojnim leksičkim i frazeološkim metaforičkim artikulacijama: govori se o *viđenju duhovnim okom*, što može označavati introspekcijski obrat od oka kao tjelesnog organa prema unutrašnjem oku koje prati umske sadržaje (»Pogledaj unutrašnjim očima svoga unutrašnjem čovjeka i upitaj samoga sebe da li si zadovoljan sobom«, primjer iz Matešića 1982: 414) ili mističnu viziju. Nasuprot *viđenju* u ovom višem smislu je i pojam *duhovne sljepoće* (neviđenja) ili *zaslijepjenosti* (sa značenjem obmanutosti), *mrene* ili *vela* koji mora *spasti s očiju* da bismo se osvijestili i spoznali istinu ili da bi nam se ona objavila u svojoj ne-skrivenosti.

Manihejsko-gnostičke metafore svjetlosti i tame vezane uz oko iskonski su utkane u spoznajno teorijsko filozofsko nazivlje. One možda svoj najzgodniji izraz nalaze u metafizici Nikole Kuzanskog kad pokušava opisati mistično iskustvo u kojem se na čudesan način susreću svjetlost i tama, kao kada nas prejaka svjetlost odjednom zaslijepi:

Upravo je tako kao kad netko traži Sunce i čim on na pravi način stupi pred njega, tada u njegovu slabom oku zbog prejake svjetlosti nastane pomračenje Sunca, a ova koprena je za onog koji traži Sunce znak da je na pravom putu iako k onoj nad-svjetlosnoj svjetlosti (überhelles Licht). (Blumenberg 1985: 43)

Ta *zaslijepjenost* nije izraz dugovnog neznanja ili obmanutosti, već je upravo suprotno izraz za nenadanu unutrašnju obasjanost svjetlošću čiju silinu, nepripremljeni, ne možemo podnijeti, pa na kratko obnevidimo kao kada iz tame iznenada izađemo na jarko podnevno svjetlo.

Metaforični derivati svjetlosti jezični su izraz iskustvenih spoznajnih sadržaja, a sama je svjetlost izraz pra-datosti bivstva kao temeljnog jedinstva u kojemu se sve bivstvujuće pokazuje u svojoj ne-skrivenosti postajući tako vidljivo. Izvorni spoznajni amalgam u kojemu su sinkretički povezane i izjednačene funkcije oka i uma (vida i znanja) upotpunjen je i metaforom uha, tako da *čuti*, *vidjeti* i *znati* pokrivaju kognitivno područje, što ima zanimljivu potvrdu u etimologiji: psl. \*čuti poteklo je od ie. \*kēu- 'motriti, gledati'.

Kako oči tako i uši u frazeologiji mogu biti *otvorene* ili *zatvorene* i time budnom pozornosti raspoložive, odnosno neraspoločive za istinu. Senzorna funkcija sluha vezana uz pojačanu pozornost u sekundarnim i frazeologiziranim jezičnim značenjima prenesena je i na druge razine (npr. fraza *ne vjerovati svojim ušima* znači biti jako iznenađen, *imati koga/što preko ušiju* znači biti prezasićen čime). U svakodnevnom se govoru često *čuti* upotrebljava umjesto *razumjeti* (ako sam te dobro čuo...), a *imati dobro uho* ili *sluh* za što može značiti pojačanu ili profinjenu osjetljivost za što, čime se nadilazi puka senzorna razina. U svojoj knjizi *Filozofija i slavenski jezici* Anto Knežević spominje građu koju je sabrao i usustavio K. Moszyński, a odnosi se na slavenske pučke predodžbe o različitim funkcijama čovjeka u vezi s tjelesnim organima. Moszyński zapaža da u svih Slavena analogon rus. *слышать* (čuti) znači i osjećati, predosjećati, a *видеть* (razumjeti) i etimološki je vezano uz *ведеть* (vidjeti, vjedjeti, wissen): »Duša vidi, a srce čuje« (Knežević 1988: 143). Ispravno slušanje u značenju pak razumijevanje najdubljih istina ima posebno mjesto u Evanđelju. Taj smisao najbolje potvrđuje izreka: »Tko ima uši, neka čuje!« na kraju parabole o sijaču.

Dok metafore oka i uha pretežito pokrivaju spoznajno područje te imenuju razne nijanse širokog raspona stanja svijesti, dotle imenički frazemi s metaforama srca uglavnom izrecivima čine dojmove, osjećaje, raspoloženja, tipična za psihički ustroj. Srce je kao središnji tjelesni organ povezano s emocijama i voljom, ali je također značajno za spoznavanje. Uz psl. korijen *sr̥d* vezane su riječi *srdžba*, *srdit*, *srčan*, *srdačan*, *srditi se*, a u stind. *srad-dhā* jest povjerenje, vjera i želja. Očito se u tom tjelesnom i duhovnom središtu ljudskog bića prelamaju različite dimenzije ljudske psihe, pa je i frazeologija u vezi s njime vrlo bogata. Budući da je srce sjecište duševnog i tjelesnog, zanimljivo je da će se u frazeologiji vješto odzrcaliti kvalitete simptomatično povezane sa senzacijama koje prate psihosomatsku narav doživljaja što se prelamaju u srcu. Tako neka duševna stanja ili raspoloženja redovito prate osjeti koje doživljavamo, na primjer kao kucanje, stezanje, hladnoću, toplinu, prazninu, probadanje, bol, ugodu, širenje, težinu ili lakouću. (Zanimljivo je da se u frazemima s metaforom srca ponekad istodobno preklapaju

doslovno i frazeološki uvjetovano značenje. Kako duševnu bol često prati stvarni osjećaj boli u srcu, tako izraz *boli me srce* može imati oba značenja.) Spomenute senzacije u frazemima se najčešće izriču glagolom, pa se onda srce može *cijepati, kidati, parati, slomiti, potresti, puknuti, uzdrmati, stegnuti, leđiti*, što god može *bosti* ili *ujedati* srce, na njemu *ležati*, do srca *dopirati*, za nj *prirasti* ili se u nj *usjeći*. Atributi koji govore o prirodi osobe ili njezinu stanju često su antonimični, pa čovjek može biti srca *topla* ili *hladna* (ili pak *bez srca*), *otvorena, laka, teška, meka/tvrda/kamena*. Za izricanje volje, težnje ili želje postoji izraz *vuče ga srce* kao i izraz *svim srcem*, što označava kvalitetu potpune predanosti nekom cilju.

Zanimljivo je da je duša kao aperceptivna bit bića suznačna srcu, pa se i pod *duša* u Akademijinom Rječniku kao jedno od značenja navodi 'srce' i 'unutrašnja svjesnost' (ARj: s. v. *duša*). Stoga su i u frazeološkoj uporabi uspostavljeni slični modeli: *ležati na duši, dirnuti u dušu, biti lako/teško na duši, usjeći se u dušu, vaditi dušu, svom dušom*. Za taj se nematerijalni princip ljudskog postojanja u frazeologiji dakle koristi kvaliteta protječnosti. To su najčešće kategorije kretanja po unutrašnjoj skali koja uključuje relacije gore-dolje (*na dnu duše, duša u grlu/nosu/na jeziku*), ali i mirovanje (*zastade kome duša, mir u duši*). Nadalje tu su i senzacije težine (*lako/teško u duši*) i cjelovitosti (*s dušom/bez duše*).

Vezano uz kognitivno i duhovno valja spomenuti i frazeme koji se odnose na nos. Tako *imati dobar, fin, jak nos* označava raspon sposobnosti od jake moći zapažanja preko umijeća predviđanja do intuicije kao izravne nediskurzivne spoznaje. Antonimični je parnjak tome frazem *ne vidjeti dalje od nosa* (biti ograničen, priglup, imati uske vidike).

Izravna veza s tjelesnim osjetima vidljiva je i u frazemima s metaforama grla. Tako se *grlo* može komu *stegnuti* (tj. može se osjećati bol ili nelagoda zbog neizvjesne situacije, pa se ne može govoriti od straha ili prevelika uzbuđenja). Isto tako je psihosomatski obilježen frazem *srce je skočilo kome u grlo te stajati kao kost u grlu i popeti se komu do grla*. Zanimljivo je da su uz osjetilne reflekse vezane uz grlo frazemi uglavnom negativno konotirani. Izgleda da se na tom mjestu fiksiraju najčešće neugodna iskustva.

Uz *žuč* nema puno frazema i svi su s negativnim konotacijama: *izliti žuč* na koga (u ljutnji se na koga iskaliti), *prosipati žuč* (jako se razljutiti). Isto je tako s *jetrom*: *ići kome na jetra*.

Dok za imenovanje emotivnih, mentalnih i spoznajnih sadržaja, kao što vidimo, postoje univerzalno određeni orijentiri zajednički ljudskome iskustvu, koji ovisno o vrsti iskustva gravitiraju prema pojedinim tjelesnim organima, tvoreći tako metaforičku mapu nevidljivog unutrašnjeg prostora, za izricanje iskustva vlastitog bića nemamo jasno određeno tipično uporište. Ipak, intuitivnom izvjesnosti elementarnih impresija o vlastitom biću težimo njegovu neslućenom središtu, pa se od njega možemo udaljiti ili mu se približiti. Tako vlastitu unutrašnjost doživljavamo kao prostor s određenim središtem (bićem, sopstvom) čije se koordinate jezično uspostavljaju s pomoću prijedloga, npr. *pri, izvan, k* mogu ukazivati na naše stanje ili položaj u okviru spomenutog unutrašnjeg prostora. Možemo biti *pri sebi* (prisebni) ili *izvan sebe*, dakle u nesvijesti ili ljuti, uzbuđeni, ogorčeni ili pak presretni. Isto tako možemo se *okrenuti k sebi* ili *doći k sebi*, ako smo od svog središta nekim potresom *otišli* ili iz njega *bili izbačeni*. Spacijalizacija

kao jezični mehanizam veoma je iskoristiva kada se radi o posve nepojmovnom i osjetljivom fenomenu doživljaja *sebe*.

Mnoge su leksičke metafore utemeljene na spacializaciji, ali ona je i neiscrpno vrelo najrazličitijih pjesničkih iskaza koji progovaraju o unutrašnjem iskustvu. Mnoge apstraktne imenice i glagoli nastaju prefiksacijama koje sugeriraju određeni položaj u odnosu na vlastito središte, npr. *pri-brati se*, *usred-otočiti se*, biti *pri-sutan* (suće = biće) znači biti pri svom biću, a *od-sutan* daleko od sebe. Pored prefiksa brojnim se prostornim imenicama, pridjevima i priložima nastoji sugerirati emocionalno ili duševno stanje. Tako možemo biti *zaneseni* (u zanosu) ili *potišteni* (žarg. biti *up* ili *down*). Raspoloženja u unutrašnjem prostoru vezana su uz intuitivne senzacije gore-dolje. Često se spominju i tzv. uzvišeni osjećaji. Prostorne analogije kao sredstva intuitivnog povezivanja česte su u frazama kojima se izriču razne mentalne kvalitete i osjećajna stanja. Tako možemo *stajati čvrsto na zemlji* i *spustiti se na zemlju*, *biti u oblacima*, *biti na sedmom* ili *devetom nebu*, *sići s uma*, *dotaći dno duše* ili *iz dna duše mrziti*. Možemo biti *duboko pogođeni*, *dubokoumni* ili pak *površni*. Spominje se često i *duševni raspad* ili kao bolest *rascjep ličnosti* (shizofrenija).

Tablica prikazuje odnos tjelesnih središta, koja su u osnovi imeničkih frazama, i odgovarajućih psihičkih funkcija:

	oko	uho	srce	nos	grlo	žuč	jetra
kognitivno	+	+	+	+			
mentalno	+	+	+				
voljno			+				
emocionalno	+		+		+	+	+
duhovno	+	+	+	+			

Struktura prirodnog reda i struktura uma reflektiraju jedna drugu.

U navedenim se primjerima otkriva zaboravljena metafora kao jezik prirode, načelo organizacije u svim promatranim fenomenima kao obrazac koji povezuje različite ontološke razine. A da je smrt metafore rođenje metafizičkog pojma, poznato je još od Hegela, za kojeg filozofski pojmovi ishodišno imaju osjetilna značenja prenesena u red duhovnog. Istodobno s nastankom apstraktnog značenja iščezava njihova izvorna metaforičnost. Cjelovita dorada Hegelovih ideja nalazi se u Heideggerovoj uspostavi jednakovrijednosti dvaju transfera čime metaforičko i metafizičko čine samo biće jezika: prvi je metafizički transfer iz osjetilnog u neosjetilno, drugi je metaforički prijenos iz pravog u preneseno značenje. Djelatna snaga jezika tako suprotstavljene dimenzije bitka sagledava unutar iste nedjeljive stvarnosti. U frazemima koji posreduju osjetilno, spoznajno i duhovno čitavu hijerarhiju tog unutrašnjeg svijeta nalazimo iskazanu parametrima procesa iz prirodnog reda stvari. Tako je i u Humboldtovoj filozofiji jezika kartezijanski ontološki rascjep nasuprotni svijet subjekta i objekta, svijesti i zbilje prevladan posred-

nom djelatnom snagom jezika koji suprotstavljene razine bitka sagledava unutar iste nedjeljive stvarnosti. Prema Cassirerovoj interpretaciji Humboldta:

svijet subjekta i objekta ne stoje više jedan nasuprot drugoga kao dvije polovice nekog apsolutnog bitka, nego je posrijedi jedan te isti krug duhovnih funkcija putem kojih dospijevamo do sadržaja obaju, do njihova odvajanja i međusobna povezivanja. (Cassirer 2000: 45)

Upravo su takve interferencije i veze uspostavljene u nastajanju naziva za stanja i procese subjektivnog iskustva.

## Literatura

- ARj = *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. 1880–1976. Knj. I–XXIII. Zagreb: JAZU.
- Blumenberg, Hans. 1985. *Svjetlost kao metafora istine*. Prevl. Bogoljub Šijaković. Nikšić: Biblioteka časopisa Luča.
- Bošnjak, Branko. 1966. *Filozofija i kršćanstvo: Racionalna kritika iracionalnog shvaćanja*. Zagreb: Naprijed.
- Cassirer, Ernst. 2000. *Prilozi filozofiji jezika*. Prevl. Dario Škarica. Zagreb: Matica hrvatska.
- Gluhak, Alemko. 1993. *Hrvatski etimološki rječnik*. Zagreb: August Cesarec.
- Guillaume, Gustave. 1988. *Principi teorijske lingvistike*. Prevl. Vjekoslav Ćosić. Zagreb: Globus.
- Knežević, Anto. 1988. *Filozofija i slavenski jezici*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Matešić, Josip. 1982. *Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb: Školska knjiga.
- Radman, Zdravko. 1988. *Simbol, stvarnost i stvaralaštvo*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.



---

## Na granicama spoznaje: između vječne gnoze i diskurzivnog uma

---

*Europski glasnik*, Zagreb, VII (2002), 7, str. 111–131.

---

Polaritet između *res cogitans* i *res extensa*, kojim je u novovjekovnoj filozofiji 17. stoljeća jasno metodološki uspostavljen dualizam materije i duha, tijela i duše, a koji je, uostalom, pratio razvojne smjerove zapadne filozofske misli od Platona do Descartesa, nekoliko je sljedećih stoljeća izvanredno utjecao na orijentaciju prirodnih znanosti koje su u znaku kartezijanskog rascjepa otada glavnim interesom okrenute prema *res extensa*. Disjunktivni značaj odnosa između osnovnih atributa iskustvene zbilje – svijesti i protežnosti (*cogitatio* i *extensio*) – tj. Descartesova teza da sve što je svjesno nije prostorno, a sve što je prostorno nije svjesno, zatim pretpostavka da se svijet može opisati a da se ne spomene Bog ili subjektivitet, koji su posve izostali iz empirijskih novovjekovnih rasprava, aksiomatski je temelj, naročito Newtonove mehanike i cjelokupne klasične fizike, kojoj je ona bila paradigma, što je prirodnim znanostima u cjelini dalo ton dogmatskog realizma na kojem je sljedeća tri stoljeća počivao duh vremena.

U svojoj knjizi *Fizika i filozofija* W. Heisenberg, glasoviti utemeljitelj kvantne mehanike, u poglavlju gdje govori o razvitku filozofijskih ideja od Descartesa u usporedbi s novim stanjem u kvantnoj teoriji spominje da je u tom razdoblju (17. st.) »postojao u nekim slučajevima izričiti dogovor između pionira nove empirijske znanosti da se u njihovim raspravama ne smije spomenuti ime Boga ili osnovnog principa svijeta« (1997: 61). Kartezijanska ideja o Bogu pretpostavlja hipostaziranu savršenu supstanciju (*ens perfectissimus*) jednako uzdignutu i udaljenu od prirode i čovjeka, a njegovo se postojanje potvrđuje neposrednom evidentnošću činjenice da ga možemo zamisliti. U spomenutoj knjizi W. Heisenberg navodi razliku između tzv. praktičnog i dogmatskog realizma. Prvi pretpostavlja »da postoje tvrdnje koje se mogu objektivirati«, što prema tome implicira i one koje to ne mogu, a drugi »da ne postoje nikakvi smisljeni iskazi o stvarnom svijetu koji se ne mogu objektivirati« (1997: 63). Tako se shvaćanje klasične fizike kao fundamentalne prirodne znanosti temeljilo sve do 20. stoljeća na dogmatskom realizmu. Naime zamisao o mogućem matematičkom opisu empirijskih činjenica, koji je nepobitno istinit upravo zbog egzaktnosti objektivne metode, bila je nužni uvjet opstojnosti svih prirodnih znanosti i glavni postupak pri verifikaciji njihovih pretpostavki. Takav pojačani interes za matematički opis svijeta i Descartesov filozofski sustav od vremena su prosvijećenosti bili komplementarni, a kartezijanski je svjetonazor sve do 20. stoljeća bio filozofsko-metodološko uporište prirodnih znanosti. Osnova je znanstvene potrage određena kao težnja prema objektivnoj istini, dakle prema nečemu neovisnom o uvjetima verifikacije. Pozitivističke misaone sheme temeljene na matematičkoj logici i strogo određenim definicijama operativnog pojmovlja izvanredno su

funkcionirale unutar vlastitog sustava. Pojmovi su bili dobro definirani u sintaktičkim okvirima mehanicističkog sustava, ali s novim su otkrićima u tri prva desetljeća 20. stoljeća postali upitni.

Početak je 20. stoljeća navijestio duhovne i znanstvene pomake napuštanjem tradicionalnih obrazaca kojima se tri stoljeća održavao pozitivistički samozadovoljni pristup stvarnosti. Mnogi filozofi i znanstvenici bili su spremni ponovno preispitati vlastite spoznajne dosege i dopustiti svoje neznanje o novim i neistraženim područjima zbilje. »Najteže je znati što znamo, a što ne znamo«, rečenica je kojom počinje *Tertium organum* P. D. Ouspenskoga (1878–1947), ruskog filozofa i znanstvenika te poznatog učenika Georgea Gurdjieffa, jednog od najmarkantnijih duhovnih karizmatika u 20. stoljeću. U svojoj enciklopedijski obuhvatnoj knjizi, *A new model of the Universe*, čija širina obuhvaća niz tema koje na nov i osebujan način sagledavaju prirodu i značenje ljudske egzistencije, P. D. Ouspensky uspostavlja sintetički paralelizam triju osnovnih, ali posve raznorodnih pristupa stvarnosti, koji se razlikuju u odnosu prema ideji o nevidljivim uzrocima što upravljaju vidljivom zbiljom: religijski, filozofski, znanstveni. Svima je zajedničko prelamanje realiteta na *vidljivi* i *nevidljivi* svijet. Takva je podjela naprosto odraz pogleda na svijet uvjetovanog formativnim mehanizmima našeg psihološkog sklopa, a sva tri pristupa nevidljivoj stvarnoj razini pripisuju ista obilježja: nedohvatnost zadanim spoznajnim mogućnostima i činjenicu da ona sadrži prave uzroke pojavnog svijeta. Ouspensky sažeto zaključuje da je čovjek na svim svojim razvojnima razinama razumio da su uzroci promatranih pojava izvan dosega područja njihove zamjedbe. Tako u mitsko-poganskim predodžbama i u svim sustavima institucionaliziranih svjetskih religija nevidljive sile upravljaju ljudima i pojavama, za znanstveni modalitet mišljenja uzroci su nevidljivog svijeta nevidljive male veličine, »vibracije«, a u filozofskim sustavima fenomen je samo ljudska zamisao noumenalnog i kao takav je iluzoran (1984: 71).

Ljudsko se znanje u svom pragmatičnom opsegu povećalo, ali opet samo u krugu određenom opažanjima i dedukcijama s iste razine. U svojim se najvećim dosezima misao uvijek zaustavljala, ograničavajući znanstvene pretenzije što su težile sveznanju, a svi su se radikalni znanstvenici susreli, tijekom svojih istraživanja ili u njihovoj konačnici, s Nepoznatim.

Čežnja za pristupom u nepoznato usađena je u čovječanstvo i prije i za vrijeme spomenutih podjela, čiji je proizvod disharmonični, rascijepljeni, himerični čovjek, otupio u zaboravu vlastitih mogućnosti i razapet na evolucijskom križu između animalnog i božanskog. Naime usporedo sa spomenutim silnicama, koje su određivale odnos čovjeka prema univerzumu, od najdavnijih se vremena spominje tzv. skriveno znanje ili drevno znanje, koje je oduvijek bilo nedostižno prosječnom čovjeku. Ono je u tajnim kodovima alegorijskih slika legendi, mitova i starih obreda sadržavalo šifrirane, metaforički kondenzirane zapise dostupne razumijevanju onih koji su služeći se određenim metodama nadišli ograničenja osjetilno-umske zadanosti. Paralelni, mistični pristup čudesnoj i nespoznatljivoj stvarnosti kao svojevrzni duhovni »underground« podjednako prati istočne i zapadne tradicije. Sva se ezoterična učenja temelje na spoznajnoj vrijednosti mističnog iskustva koje se, bilo milošću bilo nakon dugotrajnog



discipliniranog tragalačkog napora, no uvijek nepredvidivo, događa kada se iznenada prevlada zadana struktura ljudskog bića koje nenadano biva obasjano intuitivnim uviđom u prirodu stvarnosti, što posve izmiče bilo kakvom verbalnom opisu (o tome je, uostalom, kao i u čitavom unutrašnjem svijetu, moguće govoriti samo metaforički). Mistična su iskustva neponovljiva, svako je jedinstveno, a opet su sva bitno istovjetna bez obzira na religijsku, prostornu, vremensku pripadnost ili na intelektualne preduvjete. Ona se sva, beziznimno i postojano, ponavljaju u svim razdobljima ljudske povijesti i u svim svjetskim kulturama, a prati ih ideja o tzv. *tajnom (ezoteričnom) znanju*.

»Tajna znanja« nisu »tajna« jer bi tko što god spoznaje vrijednoga namjerno skrivao, već zbog toga što se samo nekima viša stvarnost neznanim ključem otvorila. Mistična participacija u stvarnosti kao iskustveni ekvivalent proživljenog tajnog znanja, njegova obično trenutačna i prolazna objava, najčešće dolazi nepredviđeno, ali često nakon dugovremena nastojanja u određenoj duhovnoj disciplini. Legenda o potrazi za svetim Gralom, kaležom iz kojeg je pio Krist na Posljednjoj večeri i u koji je Josip iz Arimateje sakupio Kristovu krv, obećavala je onima koji ga ugledaju vječnu mladost i besmrtnost. No vrijedilo je to samo za one potpuno pročišćena srca i pred svakim tko nije bio takav Gral bi nestao. Prema *Legendama o kralju Arturu i vitezovima Okruglog stola* samo su trojica vitezova vidjela Gral. Ta legenda sadrži sve bitne elemente odnosa čovjeka i skrivenog (ezoteričnog) znanja: potragu, napor, pročišćenje i trenutak neizvjesnosti zbog moguće nedohvatnosti cilja potrage, pri čemu je odlučan trenutak više (Božje) milosti. Obećanje pak besmrtnosti i vječne mladosti valja tumačiti simbolično, jer u mističnom iskustvu nema vremena.

Analizirati ezoterični mit ili parabolu znači pokušati objasniti nešto što se samo cjelovitim iskustvom može razumjeti. Simbolika mita se ne objašnjava, nego prenosi, ona svjedoči istinitim dojmom, a ne zaključkom. Mit je putokaz u nevidljivo, on pomaže slijepcu naći stazu kada se pita o svjetlosti o kojoj nema iskustva. U tome ne pomaže nikakvo objašnjenje, jer nedostaju osjetila koja opažaju svjetlost. On je, ovisno o povjerenju, prepušten neznanom vodstvu koje ga može ili ne mora dovesti do istine. Glavni je raskorak intelektualne i duhovne povijesti u tome što je istina, neproživljena i apstraktna, odvojena od iskustva, zabilježena u filozofskim, znanstvenim i religijskim spisima, izgubila vezu sa životom. Razdvojenost egzistencijalnog i duhovnog, nakon rascjepa mitopoetske sinkretičke svijesti, naznačila je dolazeća vremena, a veza neposredno očitovane zbilje i njezina noumenalnog koda izražavana je često u parabolama. U novozavjetnoj paraboli Isus tako progovara učenicima:

Čemu je slično Kraljevstvo Božje?

Slično je gorušičinom zrnu koje čovjek uzme i posije u svom vrtu,

gdje izraste i razvije se u stablo

i ptice se nebeske gnijezde u njegovim granama.

(*Evandjelje po Luki*)

Za prizemnog, naivnog znatiželjnika koji se pita o Kraljevstvu Nebeskom taj parabolični odgovor zapravo i nije tumačenje, to je samo naputak sudionicima sličnog iskustva koji u simbolici gorušičina zrna, tog najsitnijeg zemaljskog sjemena, vide

sažeto očitovanje vlastitog mogućeg duhovnog rasta. Najmanje, gotovo nevidljivo gorušičino sjeme, u sebi sadrži Sve. Ono je prirodni hologramski simbol u kojem se granice vidljivog i nevidljivog, aktualnog i potencijalnog, vremenog i s vremenom nadolazećeg, prostornog i neprostornog, *stapaju* u cjelovitom doživljaju, kako to izvanredno reče W. Blake:

Vidjeti svijet u zrncu pijeska,  
nebo u divljem cvatu,  
držati beskraj na dlanu ruke  
i vječnost u jednom satu.

(*Znamenja nevinosti*)

Institucionalizirane su religije, u kasnijoj povijesti, kao što je npr. kršćanska, mistična iskustva tumačile kao vražje djelo, Božju intervenciju ili kao oslabljenu inačicu dogme o Objavi. Znanstvena je psihologija bila suzdržana ili ih je jasno svrstala u patološka stanja obične svijesti, sve do praktične zamisli W. Jamesa o nepristranoj »religijskoj znanosti« koja bi bila utemeljena upravo na jedinstvenoj jezgri zajedničkoj svim mističnim doživljajima. Taj suvremenik P. D. Ouspenskoga, američki psihijatar i filozof, nepristrano se i pragmatično bavio istraživanjem religijskog doživljaja. On u svojoj knjizi *Raznolikost religioznog iskustva* (1990), koja inače sadrži mnoge dokumente, zapise i svjedočanstva o mističnim iskustvima, već u samom uvodnom dijelu ukazuje na različitost tzv. *egzistencijalnih tvrdnji* i *duhovnih sudova*. Oni su naprosto međusobno isključivi, pa bi tako npr. svaki podatak iz Biblije koji se odnosi na Objavu sa stajališta egzistencijalnog suda bio apsurdan, logički ništavan i protumačiv samo kao hiroviti iskaz možda poremećenog uma. Institucionalizirani kondicionirani, tzv. rabljeni duhovni život, Jamesa, naravno, nije zanimao. On je inzistirao na spoznajno-pragmatičnom aspektu izvornih mističnih doživljaja bez obzira dogodili se oni potencijalnom psihopatu, šizofreničaru, gotovo propalom pijancu, geniju, svecu ili nekome pod anestezijom ili drogama. Mjerilo proširene svjesnosti i njezini prateći pokazatelji kao što su nenadanost, neiskazivost, nedvojbenost, osjećaj beskonačnosti i bezvremenosti, te jedinstvo mističnog iskustva i osjećaj povezanosti sveukupne egzistencije u mističnom iskustvu temelji su Jamesove »religijske znanosti« koja bi doista trebala biti istraživanje Nepoznatog. U završnom poglavlju spomenute knjige on tvrdi da sadržaj religioznih iskustava koja je istraživao nedvojbeno dokazuju da »možemo doživjeti sjedinjenje s nečim što je veće od nas samih i u tom sjedinjenju naći najveći mir« (1990: 358). Spas duše i njezino oslobođenje, kao jedna od najbitnijih religijskih uporišnih točaka zajedničkih svim religijama, tako je posebno iskustvo stapanja s Božanskim, svojim višim Jastvom, s univerzalnim Duhom, Logosom i Brahmanom, koje potvrđuje mogućnost proširenja ljudske svijesti izvan zadanih granica.

Različite razine stvarnosti iziskuju posebne sudove i zakone, a zanemarivanje višestrukog ustroja ljudskog bića i zbilje (ili neznanje o njima) u jednodimenzionalnom se logičkom pristupu svodi na jednostavne uzroke, pokazuje kao kontradikcija, besmislica i paradoks, a svaka se iskustvena netipičnost ili emocionalna povišenost, koja često prati mistično iskustvo, tumači patologijom prenapetih živaca, histerijom ili

kakvim drugim bolesnim stanjem. Duboka je vrijednost takvih iskustava neutralizirana postavljanjem regularne psihijatrijske dijagnoze, a sami su iskazi s logičkog stajališta kontradiktorni ili apsurdni. P. D. Ouspensky svoju je drugu značajnu knjigu, *Tertium organum*, zaključio poglavljem o mističnoj metalogičkoj spoznaji koja proizlazi iz stanja proširene svijesti i koja ne podliježe zakonima fenomenalnog svijeta ni definicije Istine kao *adequatio intellectus et rei*. Takva definicija pretpostavlja naime projiciranje ljudskog osjetilnomnuskog sklopa u bitak i izmiče joj noumenalni svijet koji se otvara mističnom iskustvu. Zbog nelogičnosti ili, bolje rečeno, metalogičnosti takvog iskustva znanost ne priznaje podatke što ih pruža mistični uvid.

U spomenutoj knjizi *Tertium organum*, tom trećem organonu mišljenja (nakon Aristotelova i Baconova), Ouspensky postavlja aksiome nove transcendentalne logike koja bi odgovarala mističnom iskustvu. Drevna vedantinska formula *Tat tvam asi* (»To si ti«), koja zapravo znači *ti si ti i ne-ti*, odgovara metalogičkoj formuli *A je A i ne-A*. U stara je znanja ugrađena potraga za novom logikom jer se njihovi autori nisu zadovoljavali logikom pojavnog svijeta.

Logički su zakoni dosljedni, ali njima se ne doseže stvarnost jer je egzistencija u logičkom smislu uvijek nekonzistentna – cjelovitost sadrži sve suprotnosti, a proturječja i paradoksi izraz su životnog obilja u kojemu istodobno supostoje život i smrt, ružno i lijepo, dobro i zlo, prijateljstvo i neprijateljstvo, ljubav i mržnja, privlačnost i odbojnost te sve moguće antonimije koje uobičajeno sagledavamo i doživljavamo u njihovoj međusobnoj isključivosti. Transcendentalna logika potire takva ograničenja, ona se ravna stvarnošću i ne prilagođava je svojim zakonima. Suprotnosti na kojima se temelji čitava egzistencija ne mogu isključiti silogizmi. Kad se različiti instrumenti usklade, tek tada nastaje glazba, kao što reče Heraklit:

Protivno se udružuje i iz raznih tonova nastaje najljepša harmonija, i sve biva borbom. (fr. 8)

i dalje u svojim fragmentima:

Oni ne razumiju kako se ono što je u sebi suprotno samo sa sobom slaže: to je harmonija koja k protivnosti teži, kao kod luka i lire. (fr. 51)

Nazvati Heraklita »začetnikom dijalektike« značilo je samo osigurati mu mjesto u povijesti filozofije, osigurati dosljednost u okvirima dijalektike kao discipline koja raspravlja u okvirima teze i antiteze. Međutim već je i sam Sokrat skromno priznao da je sve što je u Heraklita razumio izvrsno, a da je to i sve ostalo »samo bi za to trebao kakav delfski ronac«. Tom suvremenicima i sljednicima nerazumljivom dijelu svojih fragmenata on duguje nadimak »mračni«, ne zbog vlastite mračne prirode, već naprotiv zbog svjetla koje nisu prepoznali oni što nisu mogli sudjelovati u njegovoj viziji i nisu razumjeli da

U iste rijeke stupamo i ne stupamo, i jesmo i nismo. (fr. 49)

Takav paradoksalan i orakularno zbijen način izražavanja, koji se nipošto nije uklapao u povijest zapadne filozofije, što ju je svojom sistematičnom i razložnom misli

obilježio Aristotel, mnoga stoljeća kasnije nalazimo tek u Nietzschea, kojega su isto tako krivo razumjeli suvremenici i teško zlorabili kasniji tumači. Naznake te više zaimne logike, koja nadilazi granice pojavnoga, razvidni su u brojnim raspravama istočnih i zapadnih filozofskih tradicija. Zajedničko im je sagledavanje cjelovitosti iskustva neposredovanog umom, koje je u zapadnim tradicijama označavao spoznajno-doživljajni sinkretizam Istinitoga, Lijepog i Dobrog, a na Istoku iskustvo bitka kao Sat Chit Ananda, što je najviša mjera ljudskog sudjelovanja u ekstatičnoj stopljenosti svijeta i svijesti. Istočni i zapadni mističnoiskustveni izvještaji svjedoče o zajedničkom iskustvu koje nije ishod intelektualnog napora i težnji, već stanje bića u kojemu granice između subjektivne i objektivne stvarnosti nestaju. Spoznaja kao izravno iskustvo, a ne mišljenje o stvarnosti, oduvijek je bila darovana onima koji su u takvim iznimnim i rijetkim trenucima prevladali sve evolucijske stranputice ljudskog razvoja i bar su, neki na tren, a neki trajno, bili živi svjedoci iznenadno uspostavljenog sklada bića u kojemu je disharmonični odnos mentalnog, tjelesnog i emotivnog uzrok velikog raskoraka između ishodišno animalne i potencijalno božanske prirode. Pogled u prošlost otkriva taj široki raspon, koji čovječanstvo oduvijek prati, i ne možemo ne vidjeti da smo, pored svega onoga što nas povezuje kao ljudska bića, istodobno različiti u okviru biološki iste vrste. Razvoj svijesti i civilizacijsko-tehnološki napredak naprosto nisu ni u kakvoj vezi.

\*\*\*

Istraživanja fizičara iz prva tri desetljeća 20. stoljeća dovela su ih do nevjerovatnih dvojbi kada su ponirući u strukturu materije i proučavajući subatomske fenomene zatekli čudnu i neočekivanu stvarnost, što je dramatično poljuljalo stari pogled na svijet i navelo ih da počnu misliti na potpuno nove načine. Uprošćeni svijet čiji se opis svodio na nekoliko fizikalnih zakona više nije bio mehanički povezano mnoštvo odvojenih dijelova, već nedjeljiva cjelina, mreža relacija, koja je na veoma osobit način uključivala i promatrača.

Malu kopenhasku skupinu fizičara unatoč svim neslaganjima i proturječnostima povezivao je sličan vizionarski duh. Čvrsti su se okviri stare slike svijeta polako raspadali, ustupajući mjesto neodređenim obrisima, koji su ono što je naizgled poznato i određeno učinili ponovo začudnim, učinivši svijet posve neznatnim mjestom.

Najpristupačnije i najeksplicitnije nove znanstvene ideje toga vremena izložio je W. Heisenberg u svojoj knjizi *Fizika i filozofija* (1997). Heisenbergove konceptualne analize problema svakako su magistralne, no on je ujedno tipični znanstvenik novoga doba, koji se u pokušaju rješavanja najizazovnijih problema suočio sa zahtjevom proširenja vlastite svijesti. Nova stvarnost koja se pomaljalo iz istraživanja fizičara toga vremena bila je naime posve neshvatljiva. Tradicionalna uhodana logika više nije funkcionirala, a jedinstvena je bila iskrenost i intelektualna skromnost tih vrhunskih umova, koji su priznali vlastite granice i shvatili da se oni moraju prilagoditi stvarnosti, a ne ona njima, te da to iziskuje možda i korjenitu promjenu svijesti i jezika, iako će i tada mnogo toga biti ostavljeno šutnji. Heisenberg je možda najzanimljiviji kada govori o vlastitim

granicama i osjećajima koji su mu se javljali za vrijeme istraživanja. Njegova knjiga sadrži dijelove u kojima se spominju dugotrajne noćne rasprave s Nielsom Bohrom, a koje su često završavale nedoumicama, ostavljajući ih s neriješenim pitanjem je li moguće da je »priroda uistinu tako apsurdna kako nam se činila u atomskim eksperimentima« (Heisenberg 1997: 31). Sljedeći Heisenbergovi primjeri najbolje govore o velikom obratu od promatranog prema promatraču, što je ozbiljno poljuljalo pozitivističku ideju o tzv. objektivnoj spoznaji:

Promjene su u našim osnovnim predodžbama o zbiljnosti morale biti velike prije nego se nova situacija mogla razumjeti. (1997: 32)

Upotreba je klasičnih pojmova, dakle, konačno posljedica duhovnog razvitka čovječanstva, ali na taj način ipak se ne obaziremo na sebe same i naš opi ne možemo nazvati posve objektivnim. (1997: 42)

Nikad ne smijemo zaboraviti da smo u igrokazu života istodobno gledatelji i suigrači.

Svi pojmovi i riječi koji su u prošlosti oblikovani u međusobnom djelovanju između svijeta i nas samih zaista nisu u pogledu svog značenja oštro definirani. Time se misli: mi točno znamo koliko nam oni pritom mogu pomoći da nađemo svoj put kroz svijet. Često znamo da se oni mogu upotrijebiti u vrlo širokom području unutarnjeg i vanjskog iskustva, ali nikad ne znamo sasvim točno gdje se nalaze granice njihove primjenjivosti. To osobito vrijedi kod najjednostavnijih i najopćenitijih pojmova, kao što su egzistencija, prostor i vrijeme. Stoga nikada neće biti moguće samo racionalnim mišljenjem doći do neke apsolutne istine. (1997: 72)

Upravo nedostatnost jezika da svojim pojmovljem opiše novu sliku svijeta koja je ostavila zbunjenima i u čudu i same tvorce nove moderne fizike, zatečene neobičnim svojstvima i ponašanjem subatomskih razina koje se nisu mogle objasniti ekskluzivističkim paradigmatama aristotelovske logike, tim organonom zapadne filozofske i prirodoznanstvene misli, navela je Heisenberga do samog ruba mističnog uvida u prirodu stvarnosti za čiji je opis takav način mišljenja, pa onda i jezik koji iz njega proizlazi, posve neprecizan. To je iziskivalo i preispitivanje svih uprošćenih značenja i definicija pojmova koji su otvrdnuli u kartezijanskoj podjeli na duh i tijelo. Kako se stara slika svijeta raspadala u neodređenim i neznanim oblicima, tako je i podjela samog subjektiviteta na spiritualno i tvorno, zavodljivošću uhodanih odrednica postala nedovoljna za proširenu svijest koja se nametnula kao uvjet za razumijevanje novih istraživanja. Tisućama se godina gledalo na duh i tijelo kao na dva odvojena entiteta, što je stvorilo sliku o podijeljenom čovjeku i ostavilo dojam kako postoje dvije odvojene stvarnosti. Reći da je čovjek tijelo i duša naprosto nije točno. Oni su naprosto psihosomatični (tj. somatopsihični) sklop, upravo kao što je to i opis Einsteinova prostorno-vremenskoga kontinuuma. Duša je nevidljivo tijelo, a tijelo je vidljiva duša, to su samo dva različita stanja vibracije istog entiteta, a pojmovno-jezični dualizam održava se unatoč otkrićima moderne fizike, jer se i dalje govori i razmišlja u kategorijama podjele na materiju i energiju. To što se one eksperimentalno i teorijski izjednačuju, u osnovnom postulatu moderne fizike prema kojem »materija jest energija«, sugerira i dalje njihovu odvojenost.

L. Wittgenstein, koji je s velikim pomakom gledao na nepreciznost i oskudnost jezika, možda bi rekao, uobličivši to u jednu od jezičnih igara kakvima je dolazio do preciznog značenja, da postoji nešto, nazovimo to, recimo, X, što se s jedne strane manifestira kao materija, a s druge strane kao energija, što nisu dvije stvari, već dva različita oblika istog entiteta. Veza između moderne fizike i paralelnih ezoteričnih tradicija Istoka i Zapada time biva uspostavljena i ona će postati jedna od bitnih odrednica eklektičke duhovnosti novog doba koja se probuđena 1960-ih godina kroz raznorodne duhovne pokrete, alternativne pristupe životu i kontrakulturne socijalne pokrete razvija do dana.

Fritjof Capra, poznati fizičar, čija su najpoznatija djela *The Tao of Physics*, *The Turning Point*, *Green Politics* itd., u svojim brojnim knjigama posve atipično i nekonvencionalno pronosi svoju viziju utemeljenu na filozofskim implikacijama moderne znanosti. Taj svestrani znanstvenik i vizionar novog doba posve je posvećen holističkoj ideji o jedinstvenosti prirodnog i duhovnog svijeta. Iz znanstveno-filozofske perspektive on zagleda onkraj obzorja koje dijeli znanstveno ispitanu od mističnim uvidom naslućene zbilje. U svojem duhovnom životopisu *Uncommon Wisdom* on se u nizu poglavlja sa zahvalnošću sjeća susreta sa znamenitim ljudima koji su poticali i usmjeravali njegov znanstveni i osobni razvoj. Oduvijek vođen obuhvatnijom vizijom, nastojeći prerasti uska ograničenja suvremenih akademskih učenja, živim je zanimanjem svoje tragalačke duše mnoge trenutke proveo s istaknutim znanstvenicima, filozofima i umjetnicima dvadesetog stoljeća. Iz tih je živih razmjena nastala i spomenuta knjiga, koja je kroz osobne dojmove, uvide i sinteze potaknute tim susretima možda najbolje označila duhovno jedinstvo u raznorodnosti znanstvenih, socijalnih i duhovnih pokreta te istaknula osobe koje su radikalnim uvidima obilježile novo doba. Capra se sjeća susreta s Heisenbergom, koji mu je otvorio put prema istočnjačkoj duhovnosti upravo na granicama već poljuljane zapadnjačke egzaktne misli. Nerješiva pitanja moderne fizike, iz čijih se istraživanja oblikovala paradoksalna slika stvarnosti, racionalno neprotumačiva, dovela su Capru nekako intuitivno do tradicije *zena*, čiji je osnovni, duhovno metodički zahvat *koan*, naizgled besmislena zagonetka koja se logički ne može riješiti i koja iskušenika inicira u neverbalno iskustvo stvarnosti. Sjetivši se Heisenbergovih i Bohrovih dugih i besanih noći provedenih u šetnji uz beskonačne rasprave što su često završavale osjećajem nemoći i očaja u pokušajima da se razriješi tzv. kvantni paradoks, on je u jednom trenu iznenada shvatio da se problem koji se javio uvidom u subatomske strukturu materije i zakone koji tamo vrijede ne može razriješiti logički, već da to zahtijeva drugačiju svjesnost. Naprosto, kad god se izvorna priroda analizira razumom, ona izgleda apsurdna.

Uvod moderne fizike u subatomske razine otkrio se Capri kao tzv. *kvantni koan* – svjetlost se u prostoru ponaša kao val, a sudara se s površinama kao čestica. Međusobna isključivost vidljivog svijeta na subatomske razine promjenljiva stvarnost. »Tako stvarnost atomskog fizičara kao i stvarnost istočnjačkog mistika nadilazi uske okvire suprotnih pojava« (Capra 1989: 178). Suvremena je fizika prevladala pojave sile i materije, valova i čestica, kretanja i mirovanja. Ekskluzivni je disjunktivni logički sud *ili-ili* proširen inkluzivnim *i ovo i ono*, ovisno o aspektu iz kojeg sagledavamo stvarnost. Osobno mistično iskustvo navelo je Capru jednog kasnijeg poslijepodneva 1969. godine da još izravnije poveže fiziku i tzv. *misticizam*:

Sjedio sam na obali oceana jednog kasnog ljetnog popodneva, promatrajući kotrljanje volova i osjećajući ritam vlastitog disanja, kada sam odjednom postao svjestan kako moja cijela okolica sudjeluje u divovskom kozmičkom plesu. Budući da sam fizičar, znao sam da su pijesak, stijene i voda i zrak oko mene sastavljeni od vibrantnih molekula i atoma i da se oni sastoje od čestica koje međusobno djeluju jedna na drugu stvarajući i razarajući druge čestice. Znao sam također da zemljinu atmosferu stalno zapljuskuju kozmičke zrake, čestice visoke energije koje se, prodirući zrakom, višestruko sudaraju. Sve mi je to bilo poznato iz mojih istraživanja u fizici visokih energija, ali toga sam trenutka sve to doživljavao kroz grafikone, dijagrame i matematičke teorije. Dok sam sjedio na obali, moja su ranija iskustva oživjela: vidio sam slapove energije kako se spuštaju iz svemira, čestice su se stvarale i nestajale u ritmičkom pulsu; vidio sam atome elemenata i atome svoga tijela kako sudjeluju u kozmičkom plesu energije; osjećao sam njegov ritam i čuo njegov zvuk, i tog sam trenutka znao da je to ples Šive, gospodara plesa kojeg štiju Indijci. (Capra 1992: 33, prev. E. H.-M.)

U hinduizmu, budizmu i taoizmu pronašao je, otvoren novim iskustvom, nove poticaje za povezivanje mističnih tradicija i temeljnih koncepata i teorija moderne fizike. Budna nepristrana pozornost usmjerena prema vlastitim mislima, djelovanjima i osjećajima unutra i istodobno prema zbivanjima izvana zabljesnula ga je uvidom u univerzalni poredak taoa. U taoizmu je pronašao najdublji i najljepši izraz ekološke svijesti, koja je istu važnost pridavala univerzalnom jedinstvu svih pojava, koje savršeno koincidiraju s individualnim i društvenim cikličkim procesima. Kasnog proljeća 1971. osjetio se spremnim napisati svoj prvi članak o usporednicama između suvremene fizike i istočnjačkog mističizma naslovljen »The Dance of Shiva: The Hindu View of Matteria in the Light od Modern Physics«. Članak je objavljen u časopisu *Main Currents in Modern Thought*, koji je promovirao transdisciplinarnu pristupe stvarnosti. Reakcije su bile podijeljene – od suzdržanih do veoma ohrabrujućih, a kako sam Capra navodi, sir Bernard Lovell, poznati astronom, napisao mu je: »Potpuno se slažem s vašim tezama i zaključcima... cijela stvar izgleda mi od osnovnog značaja« (Capra 1992: 39), a fizičar John Wheeler komentira, uključivši u svoju primjedbu problem jezičnosti: »Imam osjećaj da su istočnjački mislioci znali sve, i kada bismo samo mogli prevesti njihove odgovore na naš jezik imali bismo odgovore na sva naša pitanja« (1992: 39). Najveći mu je poticaj ipak bilo Heisenbergovo priznanje: »Ja sam oduvijek bio fasciniran vezama između drevnih istočnjačkih učenja i filozofskih zaključaka moderne kvantne teorije« (1992: 39).

Capra i Heisenberg osobno su se susreli u travnju 1972. godine i Capra je, već otprije fasciniran čovjekom koji je toliko utjecao na njegova znanstvena i filozofska usmjerenja, tek sada, u njegovoj živoj nazočnosti, osjetio prodornost pogleda čovjeka čije su plavo-sive oči zračile jasnoćom uma i istinskom potpunom prisutnosti. Heisenbergova izjava u tome razgovoru da se isto tako veseli samom putu istraživanja kao i njegovu cilju, učvrstila je Caprin doživljaj da je taj iznimni znanstvenik nepristranošću vlastita duha izjednačio proces i realizaciju, ne dajući prednost nijednom od toga dvoga. Bilo mu je jasno da je pred njime čovjek koji se naprosto istom disciplinom posvetio znanosti i osobnom razvoju. Dok su razgovarali o putu koji je Heisenberga doveo do kristalizacije principa neodređenosti, Heisenberg je iznio jedan zanimljiv detalj za koji



Capra kaže da nije nigdje zabilježen, kada se govorilo o tome vremenu. Naime u ranim je dvadesetim godinama 20. stoljeća Niels Bohr, za vrijeme jednog dugog iscrpljujućeg razgovora s Heisenbergom, sugerirao ovome kako bi morali priznati činjenicu da je ljudsko razumijevanje kada se radi o subatomskej razini veoma ograničeno i da nikada nećemo uspjeti precizno opisati te pojave. U razgovoru s Caprom Heisenberg mu je, na njegovo veliko iznenađenje, otkrio da je svjestan paralela između kvantne fizike i istočnjačke misli te da je i sam bio, možda i neshvatljivo, pod utjecajem indijske filozofije. Naime godine 1929. on je boravio u Indiji kao gost pjesnika Rabindranatha Tagorea, s kojim je dugo razgovarao o znanosti i indijskoj filozofiji. Ti su ga razgovori opustili i proširili njegovu viziju i, kako je sam rekao, shvatio je da je ono što je njega i njegove kolege fizičare najviše zbunjivalo kada su raspravljali o subatomskej razinama materije, naime o relativnosti, međusobnoj povezanosti i nepostojanosti, kao temeljnim odrednicama realiteta, sama osnova indijske duhovne tradicije. Poslije tog susreta s Tagoreom sve činjenice koje su se činile ludim i neshvatljivim iznenada su dobile drugi smisao. Kada je Heisenberg završio, Capra nije mogao a da mu ne otvori svoje srce. Opreznost koja ga je držala na respektabilnom i pristojnom odmaku od poštovanja autoriteta popustila je i Capra je priznao Heisenbergu da je i sam sustavno proučavao veze između fizike i misticizma te da je to dalo novi smjer njegovim istraživanjima. Govorio mu je i o nerazumijevanju i izostanku financijske podrške znanstvene zajednice, što je ta istraživanja otežalo i učinilo iscrpljujućim. Heisenberg se tada toplo nasmijao i rekao: »Mene su isto optuživali da se suviše odajem filozofiji«, a kada je Capra na to dodao: »Ali naša je situacija sasvim drukčija«, Heisenberg je i dalje s istim toplim osmijehom nastavio: »Ma znaš, ti i ja smo fizičari druge vrste, ali sada kao i onda moramo »zavijati s istim čoporom« (Capra 1992: 43).

Uzajamna otvorenost tog susreta, neočekivani spoj uma i srca u zajedništvu istoga znanstvenog i duhovnog određenja, u tom ih je trenutku povezala i iz poticaja kojim je zaiskrio taj susret nastala je kasnije poznata Caprina knjiga *Tao fizike*, koja je korjenito izmijenila uvriježeno poimanje ontološki podijeljene stvarnosti. Veza s jedinstvenim poimanjem stvarnosti, nakon stoljeća obilježenih kartezijanskim rascjepom, ponovno je uspostavljena i potvrđena u izjavama brojnih znanstvenih autoriteta koji su priznali ograničenja uma i njegova jezičnog instrumentarija (N. Bohr, W. Heisenberg, J. Monod, V. Weisskopf, E. Schrödinger i drugi). U novoj su viziji po prvi put integrirana dva povijesno konkurentna i odvojena pristupa stvarnosti – znanstveno-pragmatični i religijsko-duhovni i iznenada se, na najvišoj meritokratnoj potenciji, oblikovao čovjek novog doba.

\*\*\*

Pretpostavke novog opisa svemira P. D. Ouspenskoga i načela transcendentalne logike njemu primjerena, »religijska znanost« W. Jamesa, Caprin obuhvatni pristup znanosti te novi uvidi u prirodu materije koje donosi moderna fizika stvorili su duhovnu klimu koja je učinila upitnim povjerenje u uhodani spoznajni instrumentarij, a vodeći su znanstvenici priznali njegov ograničeni doseg. Oni su jedinstveni premosnici nesklada



između religijskog, znanstvenog i filozofskog pristupa te glasnici vizionarskog pogleda na cjelinu vođenog slutnjom koja je isključivu razumsko-pragmatičnu orijentaciju učinila upitnom otvorivši se holističkoj viziji. Vizionarski je pogled inače uvijek imao samo individualno poetsku, a ne spoznajnu vrijednost te je smatran pjesničkom posebnosti iznimnih filozofa tipa Heraklita, Nietzschea i Emersona, čiji je uvid u stvarnost scijentistička preuzetnost prešutno smatrala spoznajom drugog reda, neobjektivnom, neverificiranom i osobno ograničenom.

\*\*\*

Događa se ponekad nepredviđeno i po neznanim zakonima da se iznenada, nakon neodređenog vremena, iskustvene činjenice povežu na sasvim neočekivan način i iznenadno nas otkriće dubljeg smisla zabljesne posve novim razumijevanjem vlastita postojanja. Sve što je naizgled bilo beznačajno i usputno – kakav slučajni susret, događaj što nam je na neobjašnjiv način promijenio ili preusmjerio životni tijek, a da toga nismo bili isprva svjesni, već smo mnogo kasnije, unatrag sagledavši »činjenice«, otkrili neobičnu povezanost takozvanih slučajnosti, neka nasumce izabrana knjiga do koje smo nekako »dovedeni« lutajući knjižarama i knjižnicama, slika koju smo »mnogo puta gledali«, a sada je najednom posve drugačije vidimo, kakav ponovno prepoznati stari miris koji usput nam dirnuvši nosnice pokrene niz sjećanja – sve to iznenada povezuje rasuta zrnca naših doživljaja jedinstvenom niti razumijevanja naslućene i neznane Cjeline. Ono što je oduvijek bilo tu, doživljeno i zabilježeno u sjećanju, ali nepovezano i tek ovlaš dotaknuto skromnim udjelom naše površne prisutnosti, objavljuje se sada instinktivnim uvidom obasjano u samo po sebi razumljivoj harmoniji u kojoj svaki dio ima svoje pravo mjesto, a stvarnost poseban, novi okus. Takvi rijetki i samo vlastitom voljom nedohvatni trenuci oduvijek su razgarali čežnju onih koji su svoj život usmjerili potrazi za čudesnim ne zadovoljavajući se samo momentalnim odbljescima onostrane nevidljive osnove, koja zastrta varljivom koprenom podržava pojavni svijet i upravlja njime. Radost nenadanog otkrića, produbljeni, opušteni trenutak s drugim prijateljem u blagotvornoj istinskoj razmjeni ili pak samotni, ali ne i usamljeni tren plodonosne samodovoljnosti i dokolice povezuje nas izravno sa stvarnosti, jer to znači – naprosto *biti*.

Uvid u povezanost koja se zrcali u mreži života što je egzistencija iscrtava u svim svojim strukturama, od najelementarnijih, oku nevidljivih, do najsloženijih zvjezdanih sustava, te cjelokupno znanje o složenoj strukturi materije, uma i života i prije pronalaznja tehničkih pomagala, od davnih Veda na Istoku i prapočetaka grčke filozofske misli u predaristotelovskom razdoblju na Zapadu, pripada oduvijek svim znanstvenicima, filozofima, misticima i pjesnicima koji su se nijemo začuđeni, svak na svoj način i iz svoje perspektive, uvijek iznova divili vječnoj tajni postojanja. Darovitost se takvih uvijek očitovala u njihovoj viziji, jer bez vizije nema pomaka u razvoju. Vizija kao spoznaja koja iz bezvremenog i nepoznatog prostora sagledava činjenica, čija nam povezanost nije odveć jasna sa stajališta mehanike kauzalnih veza, uzdignut je i obuhvatni pogled na stvarnost koji nas oslobađa od vlastitih prostorno-vremenskih ograničenja.

Vizija se okreće intuiciji koja nas izravno spaja sa sve zagonetnijom zbiljom. Nadilazeći ograničenja svagdanje utilitarnosti, vizija je Božji dar koji relativizira ljudske zemaljske nedoumice i zastoje. Vizija je povišeno susretno individualnog i cjeline, u njoj se izmiruju sve suprotnosti i napetosti postojanja, a kako reče W. Blake u svojem *Vječnom evanđelju*: »gubi se jer se ne njeguje«. Ona je uvijek asistematična i alogična, jer dolazi iz svedimenzionalnog koje nadilazi ograničene zakonitosti umske spoznaje, ona cjelovito zahvaća trenutak i zrcali njegove mogućnosti. Prigovoriti viziji da ne podliježe provjeri znači ne razumjeti složenost svijeta i čovjeka, što govori samo o oholosti znalaca koji teže jednoznačno protumačiti cjelokupnu stvarnost. Istina je vizionara samoevidentna, ona je sama po sebi Objava Bitka kao u starogrčkom pojmu *a-letheia* (grč. *aletheia*, istina), što znači *ne-skrivenost*. Ona je prisutnost prisutnoga, naprosto se zna čim se događa i prati je unutrašnje svjetlo. Kako reče R. W. Emerson:

From within or from behind, light shines through us upon things, and makes us aware that we are nothing, but the light is all. (Emerson 1961: 151)

\*\*\*

Svako je doba u ljudskoj povijesti imalo svoje svjetlonoše. Neki su nagoviještali novo, osobitim duhovnim procvatom obilježeno razdoblje i prije no što se osnovna ideja oživotvorila punim zamahom. Neki su obuhvatnošću i prodornošću uvida dominirali vremenom koje se upravo događalo, a neki su pokazivali onkraj svoga doba, već istrošenog, kada je duhovni i intelektualni život zamro ustaljen u kakvom institucionaliziranom ili religioznom obliku. Vrijedno je spomenuti neke.

Profetski tekstovi R. W. Emersona (1802–1882), karizmatičnog srca konkordske skupine američkih transcendentalista, snažno su utjecali na njegove suvremenike. Iako su većini svjetonazorno bili posve strani, oni svjedoče o bezvremenskoj prodornosti njegova »beznadno nesistematičnog uma«. Taj istinski posrednik između nevidljiva Vječnog Zakona i njegove očitovane zbilje (Prirode) istodobno profinjeno i odlučno razlikuje istinsku viziju slobodnih u duhu od onih koji su prepušteni ustajalim misaonim tijekovima zaostali u tradiciji ili svojim znanstvom (»Scholars«) u njoj zaustavljeni. Odlučnim heroizmom duha taj je istinski apostol Bića i Bivanja vokacijom vidioca odan neskrivenoj istini, otvorenoj i dostupnoj svima nevinima za stvarnost, iz svezvremenske perspektive u svojim orakularnim esejima slutio božanskog čovjeka (»Divinity of Man«) i njegovu prirodu, koja kada je usklađena i ostvarena slavi Vječni Zakon. Walt Whitmann, njegov duhovni i pjesnički sljednik, istom je vatrom zapaljen čeznuo za proširenjem ljudskog bitka, čija moguća cjelovitost nije narušena proturječjem, kao što progovara u stihu:

I contradict myself because I am vast. (Proturječim si jer sam golem.)

Drugi vizionarski pjesnik, William Blake, u jednom svom pismu progovara:

Sada četverostruku viziju vidim  
I četverostruka mi je vizija dana

Četverostruka je u mojoj sreći najvišoj  
 A trostruka u nježnoj noći Beulaha  
 Te dvostruka uvijek  
 Neka Bog nas sačuva  
 Od jednostruke vizije i Newtonova sna.

(M. Grčić, Predgovor, Blake 1980: 34)

Ta četiri stupnja sadrže cijeli opseg ljudske spoznaje od neposrednog uvida (1. vizija) preko uobičajenog gledanja na stvarnost, čiji nam se odraz vraća kao vlastita projekcija (2. vizija). Treću viziju simbolizira Beulah, u njoj se povezuje emotivno, umno i tjelesno u nadahnutoj umjetničkoj kreaciji, a četvrta, odmaknuta od prethodnih stupnjeva, »daruje najveću sreću« u mističnoj ekstazi, koja je kao *ek-stasis* (stajanje izvan) svih ograničenja tjelesnog, osjećajnog i umnog stajne čistog uvida ili objava cjelovite stvarnosti. O tom iskoraku iz trostrukog ljudskog ograničenja izvanredno progovara Plotin:

Često se događalo i podizao sam se izvan tijela u samog sebe, postajao izvanjski svim drugim stvarima i zaokupljen sobom promatrao jednu čudesnu ljepotu. A onda više nego ikad postajao sam svjestan svog jedinstva s najuzvišenijim poretkom: Moja aktivnost je najviši stupanj života, ja postajem jedno s božanskim, ustaljujem se u njemu time što sam dostigao tu aktivnost: Biti izvan svega u oblasti intelektualnog manje je od toga najvišeg... (*Eneade IV, 8.I, prema D. Grlić, Estetika, I*)

Zajednička osnova neposrednog uvida u prirodu stvarnosti prepoznatljiva je gotovo svim dostupnim nam izvješćima koja o tome svjedoče. Sva spominju prije svega vlastitu nedvojbenu povezanost s Cjelinom, jasnoću uma, blaženstvo i svjetlost koju donosi pronicanje u srž samog bitka te nemoć jezika da to sve izrazi i opiše. Uzvišena radost ili osjećaj dubokog mira najčešća su emotivna pratnja integralnog iskustva. Evo tek jednog primjera mistika Jakoba Böhmea, postolara iz njemačkog Goerlitz, koji je u 16. stoljeću ostavio svoje svjedočanstvo:

Preda mnom su se otvorile dveri i za četvrt sata sam vidio i spoznao više negoli da sam mnoge godine proveo na sveučilištu, čemu sam se neobično radovao i Bogu zahvaljivao. Jer sam vidio i spoznao biće svih bića, izlazak i zalazak i vječno rađanje Svetog Trojstva, podrijetlo i izvorište svijeta i svih stvorova božanske mudrosti...

Iznenada... moj se duh probio... do najdubljeg unutrašnjeg postanka Božjeg stvaranja. Preplavila me ljubav zagrljajem kakvim nježno zaljubljena nevjesta grli svoga dragoga. No, veličinu ushita duha ne mogu izreći ni opisati. To se ni s čim ne može usporediti, osim sa životom začetim u smrti – i to je nalik uskrsnuću iz mrtvih. U tom je svjetlu moj duh odjednom vidio kroz sve i proniknuo u sva stvorenja, čak i u trave i u lišće, i u njima spoznao Boga, tko je On, kakav je, i što je Njegova volja. (Cit. prema Ouspensky 1984: 249–259)

Ushit i zadivljenost tajnom nije bila ništa manje umanjena Objavom. Takva vrsta spoznaje ne pruža samozadovoljno odmorište kao za znanstvenika koji je nakon dugog napora riješio veliki problem i nakratko se smirio u zadovoljstvu diskurzivnog razrješenja koje je umanjilo tajnovitost postojanja, naprotiv, mistikov zanos i tajna se ne

umanjuju, već povećavaju, on je svjestan da su njegova iskustva tek odškrinuta vrata nedohvatne Spoznaje.

\*\*\*

Postoji li doista vrijeme koje donosi duhovnu promjenu? Je li se posljednjih desetljeća 20. stoljeća nešto uistinu novo dogodilo u ljudskoj svijesti? Vremena su toliko nova koliko su to njihovi sudionici, a *novi čovjek* čiji uvid probija granice vlastita doba i okvire filozofske i duhovne pripadnosti određenom nazoru pripada svim vremenima, kako pokazuju ovdje odabrani primjeri.

U svim su kulturama i u pretpovijesnim vremenima ljudi doživljavali ista ili slična iskustva povezanosti s Cjelinom, a novo je doba samo oživjelo staru potrebu. Nova i stara duhovnost zapravo ne postoje, to su samo izrazi za usporedni, različiti odnos prema stvarnosti, čije je jedan dio okrenut prema pojavnom i jednodimenzionalnom, a drugi izravnoj spoznaji noumentalnog svijeta čije su dimenzije beskonačne. Tako zvana *duhovnost novog doba* nije se pojavila iznenada i niotkuda. U ljudskoj su povijesti oduvijek postojala dva paralelna tijeka – jedan pragmatično i utilitarno obilježen, usmjeravan materijalističkim i tehnicističkim silnicama, i drugi, skriveni duhovni »underground«, podjednako prisutan u mističnim tradicijama Istoka i Zapada od početaka civilizacija do danas. Bio pripadnikom jednog ili drugog tijeka, čovjek je od početaka zabilježene povijesti ostao isti, umom ograničen, nesvjestan, izvitoperen na bezbroj načina patološke invencije ili pak osvjetljen vječnom gnozom u duhu u kojem nema ni početka ni kraja, već samo uspavanost i probuđenje.

U stalnom krugu ponavljanja istog pitanje je ima li čega uistinu novog. Ideja o progresivnom razvoju iscrpla se prezasićena pragmatičnim suhim pristupom zbilji. Zasnaga se određivši pripadnicima iste staze, ponekad dolazimo do dna. Stara slika svijeta ne može zauvijek ostati nedirnuta. Svaki put kada prevlada osjećaj idejne istrošenosti, zasićenosti vremenom i suvremenima, javlja se iz preostalog sjemena, čudom prokljicalog na već posve istrošenom tlu, nova žudnja za životom, novom vizijom koja se pobuđenim vitalnim poticajem otvara novim, neistraženim mogućnostima uvijek nedovršena razvoja.

Čovjeku svojstvena težnja za samoostvarenjem, koja se ne zadovoljava intelektualnim postignućima, već teži razvoju drugih dijelova vlastite složene ali zapuštene prirode, posebno one koja se tiče prostora srca i svijesti, znak je buđenja u kriznim vremenima i potrebe za povezivanjem i sintezama, a na individualnoj se razini očituje kao težnja za sobom samim. Ideja o progresivnom razvoju čovječanstva iscrpila se u vlastitoj horizontalnoj usmjerenosti. Napredak je znanosti i tehnologije doista stubokom izmijenio svijet, no ne i čovjeka samog. Umješnost stvaratelja nadmašila je vlastita tvorevina i kaotična nas svakodnevnica uvijek iznova iznenađuje kontradikcijama što ih donosi takozvani razvoj.

To što je čovjek od iskona ostao isti ne duguje tomu što se nije intelektualno razvio, već što se nije probudio u svojoj cjelovitosti. (Sva tjeskoba, strah i doživljaj

besmisla dolaze iz te zaboravljene mogućnosti.) Nije li u svemu tome i podrijetlo naše neimenovane čežnje koja je stanje ljudskog bića i nipošto nije nova, kako se spominje u Upanišadi:

Je li ova čežnja što nas muči  
radi onih koje ljubimo  
i koje tražimo međ' živima i mrtvima  
ili je to čežnja radi nečeg drugog  
što tražimo i ne nalazimo, usprkos žaru naše želje?  
Gle, sve će postati naše ako u sebe zaronimo duboko,  
do lotosa srca gdje stoluje Bog.  
O da! O da! – sve što želimo na dohvatu je ruke  
mada nevidljivo, za velom opsjene.

*(Ā Chandogya upanišada)*

Prezasićenost jednodimenzionalnim razvojem prilika je za vertikalni proboj koji sve ezoterične tradicije nazivaju buđenjem ljudske duše. Dinamika sukoba između dvaju dijelova ljudske prirode, od kojih se jedan utječe konformizmu tzv. horizontalne svijesti, a drugi ga raskolno prelama u okomitom uzletu, gdje se otvaraju nove mogućnosti, konstanta je u ljudskoj evoluciji. Isključivo logičko-pojmovni pristup stvarnosti pokazao se nedostatnim, radilo se o neistraženim područjima subjektiviteta i svijesti ili o tzv. objektivnoj stvarnosti dotada diskurzivno provjerljivoj. Uzajamno propusna i nestvarna granica između subjektivnih i objektivnih razina stvarnosti polako se rastvarala pred Neobjašnjivim koje se pomaljalo s koje god strane pristupili postojećem. Potreba za transcendencijom nametnula se u egzaktnim istraživanjima koja su zastala pred ograničenim dosezima tradicionalne logike, a isto tako i u istraživanjima unutrašnjih dimenzija.

\*\*\*

Ljudska potraga ima međutim i svoje profano naličje. Čovjek druge polovice 20. stoljeća potrošački je stroj uvjeren da će na tržištu samsare biti zadovoljen lažnim ispunjenjem materijalne i duhovne sreće. Izvor stvarnog ispunjenja pritom je posve zaboravljen, kao što reče lama Sogyal Rinpoche:

Samsara je visoko organizirana i sofisticirana, ona nas vrebava iz svakog kutka svojom propagandom, stvarajući gotovo neprobojno okruženje ovisnosti. Što više pokušavamo pojeći, sve više, izgleda, upadamo u zamku koja nam je tako vješto postavljena... Zaokupljeni tada našim lažnim nadama, snovima i ambicijama, koje obećavaju sreću, ali vode u sve veću bijedu, nalik smo na ljude koji pužući beskrajnom pustinjom umiru od žeđi. Sve što nam samsara nudi je šalica slane vode, koja nas čini još žednijima. (Rinpoche 1992: 24)

Na trenutak svjestan da ne živi dobro, današnji »tražitelj istine« pokušava iznaći razne načine izlaza iz te klopke, ali često podliježe pomodnom izreklamiranom duhovnom kiču što u raznolikim oblicima zgotovljenih tehnika obećava duševno i tjelesno

zdravlje, šarlatanski se poigravajući s uspavanim, bolesnim, razjedinjenim ljudskim bićem. Taj je novi vid starog tehnicističkog pristupa čovjeku, ovaj put, u svrhu probitka, vremenu primjereno, zamaskiran u tzv. novu duhovnost. Utrka s vremenom što je donosi suvremeni način života izravno se kosi s bivanjem u trenutku, produbljenom doživljaju veze s Cjelinom, spremnosti na bezuvjetnu predanost mogućem nadolazećem iskustvu Istine, koju treba čekati beskonačno strpljivo i bez jamstva u postignuće. Trenuci iznenadnog proboja u nepoznate dimenzije ili, bolje rečeno, proboja tih dimenzija u ljudsku svijest, zabilježeni su mnoštvom primjera u cjelokupnoj duhovnoj povijesti, ali za istinsko rođenje novog čovjeka potrebna je dugotrajna disciplina povezanosti sa sobom koje suvremeno doba gotovo onemogućuje. Takvi su proboji uvijek i zauvijek individualni i nepredvidljivi, a njihovo podrijetlo nepoznato i neobjašnjivo, kao što je to oduvijek i bilo. Brojni su danas alternativni smjerovi koji obećavaju tjelesno zdravlje i duševnu ravnotežu, a potraga za Istinom pretvorila se u slijeđenje niza naputaka, formula i tehnika, kojih su prepuni mnogi časopisi i knjige. Ali kako osigurati zdravlje i opstanak čovjeku koji više ne zna prepoznati ni sjeme koje ga hrani? Kako ga uputiti da uživa u trenutku, u rafinirano uređenom stanu, prema napucima *feng shuija*, kad nema vremena nego možda samo tamo prespavati, prepušten iluziji da će vješta ruka mističnog arhitekta stvoriti ozračje koje će na njega djelovati u njegovom tjelesnom i metafizičkom snu? Nađe li možda ipak malo vremena u svom dnevnom trku, novodobni će štovatelj površno obnovljenih starih vještina i znanja pojesti zdrav obrok na brzinu, »osjećajući svaki zalogaj«, a onda još možda »odmeditirati« i isto tako brzo uspostaviti vezu sa samim sobom i cijelim svemirom. Mnoštvo je duhovnih pokreta i učenja u drugoj polovici 20. stoljeća pokušalo obnoviti drevna ezoterična znanja u traganju za proširenom svjesnošću i novom vizijom stvarnosti, koja bi u rastrganim, mračnim vremenima *kali yuge* usmjerila nezadovoljno čovječanstvo prema dugovnom razvoju, jer neimenovana je ljudska čežnja skriveni pokretač razvojnih mogućnosti. Međutim komercijalizacija duhovnosti samo se koristi sveopćom očajničkom zabrinutošću za vlastiti elementarni opstanak. Takav pristup drevnim znanjima i iskustvu doista ne obećava previše. On služi samo održavanju profaniranja popabirčenog istinskog znanja, koje se izrodilo u vlastitu krajnost: težeći dubini i višoj spoznaji čovjek je površniji no ikada.

## Literatura

- Blake, William. 1980. *Vječno evanđelje*. Prev. Marko Grčić. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Capra, Fritjof. 1989. *Tao fizike*. Prev. Marko Živković. Beograd: Opus.
- Capra, Fritjof. 1992. *Uncommon wisdom*. London: Harper Collins Publishers.
- Emerson, Ralph Waldo. 1961. *Emerson's essays*. 1961. London – New York: J. M. Dent – E. P. Dutton.
- Heisenberg, Werner. 1997. *Fizika i filozofija*. Prev. Stipe Kutleša. Zagreb: Kruzak.
- Heraklit. 1956. Fragmenti. *Filozofska hrestomatija*, knj. I. Zagreb: Matica hrvatska.
- James, William. 1990. *Raznolikost religioznog iskustva: Studija o ljudskoj prirodi*. Prev. Nada Horvat. Zagreb: Naprijed.
- Ouspensky, P. D. 1984. *A new model of the Universe*. London: Penguin Books.
- Ouspensky, P. D. 1990. *Tertium organum*. Prev. Mihaela Vekarić. Zagreb: Naprijed.
- Rinpoche, Sogyal. 1992. *The Tibetan book of living and dying*. London: Pandora House.
- Schneider, Herbert W. 1971. *Istorija američke filozofije*. Prev. Dušanka Obradović. Cetinje: Obod.
- Windelband, Wilhelm. 1978. *Povijest filozofije*. Prev. Nada Šašel, Danko Grlić i Danilo Pejović. Zagreb: Naprijed.





## Hermeneutičke dimenzije iskaza u svakodnevici govorne zbilje

Forum, Zagreb, XLI (2002), knj. LXXIII, br. 7–9, str. 1092–1101.

Wittgensteinovi jezično-filozofski paragrafi koji komentiraju uspostavljanje jezičnih značenja u rasponu od kontekstualno-funkcionalnih, okazionalnih jezičnih igara sve do svemoći šutnje u kojoj jezik odustaje od sebe sama u njegovu čuvenu iskazu da ima stvari o kojima možemo samo šutjeti iznova se nameću kao okvir suvremenih hermeneutičkih teorija u kojima se dovodi u pitanje istinosna vrijednost tzv. čistog iskaza utemeljenog na ekskluzivističkoj aristotelovskoj logici. Gadamerov pristup hermeneutici govora svakodnevice nije posve izričit, ali jest svakako prepoznatljiv svakome otvorenome uvidu u to da se u povijesti ne zbiva proces približavanja istini budući da »ne razumijevamo bolje, već u najboljem smislu drukčije« (Grondin 1999: 55). Ta je primjedba svakako naznaka iskustva primjene »novog razumijevanja«, »novog stvaranja smisla i značenja«, što se protivi univerzalističkoj romantičarskoj šlajermaherovskoj ideji o hermeneutici kao disciplini razumijevanja.

»Tako razumijevanje nipošto ne upućuje na izvjesnost, jer ona se pokazuje iluzornom« (Grondin 1999: 54). Zaključne riječi teksta Hansa Eggersa u kojemu se tematizira novovjeka kriza jezika također govore o jezičnom sporazumijevanju koje je »mnogim okolnostima danas otežano, a u krajnjim slučajevima gotovo onemogućeno« (Gadamer i dr. 1977: 49). Međutim u trenutku kada »pokušaji sporazumijevanja između zona, nacija, blokova, naraštaja propadaju na tome da se čini kako nedostaje zajednički jezik i da upotrebljavani pojmovi djeluju kao razdražujuće riječi što učvršćuju suprotnosti i zaoštavaju napetosti do čijeg se uklanjanja dolazi zajednički« (Gadamer 2002: 91) otvara se prilika kakvu je kao odsjaj vječnog Logosa naslutio Hölderlin, taj neobični pjesnik, kroz čiji su se pomračeni um probijali iznenadni bljeskovi božanskog uvida: »gdje raste opasnost, raste i ono spasonosno«. To spasonosno razumijevanje uopće »do časti je« – kao što reče J. Grondin u predgovoru vrijedne zbirke Gadamerovih njegovih najmarkantnijih radova – uzvisilo »hermeneutičku vrlinu dijaloga, sposobnost da čujemo i slušamo jedni druge« (Grondin 2002: 6). Jezično razumijevanje čiji se smisao u Gadamerovu hermeneutičkom pristupu ostvaruje intersubjektivno, u dijalogu koji probija značenjske granice operativnog jednoznačnog pojmovlja zalazi u područje onog što nije izravno iskazano, čime prešutnost neizrečenog u govoru ima punovrijednu hermeneutičko-jezičnu vrijednost. Potraga za priopćivim jezikom tako je proces koji vječno traje, jer »bitna jezičnost sporazumijevanja ne očituje se toliko u našim iskazima, koliko u potrazi za jezikom, za onim što imamo u duši i što želimo reći, upravo kazati« (Grondin 1999: 50). Tako bi ustaljena fraza *birati riječi* u smislu odmjeravanja značenjskih vrijednosti značila snalaziti se uvijek iznova u određenoj govornoj prilici ovisno

o osjetljivosti govornika, njegovoj iznijansiranoj svjesnosti o značenjima i spontanom ili kontroliranom izričaju, ovisno o prilikama. Analogni pandan frazem *ne birati riječi* u takvoj bi potrazi upućivao na legitiman i dopustiv izbor koji upućuje na izmicanje kontroli, emocionalnu napetost ili spontanost. Takva bi fraza mogla biti primjer u kojem jezik progovara o vlastitim akcijama, tj. autoreferencijalni pokazatelj govorenja. Gdje se jezik frazanski osvrće na vlastite akcije pronalazimo raznolike stereotipe, pa tako gdje nema *zajedničkog jezika*, nema ni sporazumijevanja, kad *ostanemo bez riječi* ili *zanijemimo u čudu*, tiho smo otvoreni mogućoj spoznaji, *nabacujući se riječima* prividno prikrivamo obiljem prazninu, a *praznim i pustim riječima* neiskrenost; *trošeći riječi* uzaludno se trudimo da nas razumiju; *razbacujući riječi* razmetljivo zlorabimo jezični potencijal; *zapne* li nam *riječ u grlu*, blokirani smo, emocionalno pogođeni ili zatečeni neiskazivim. Moć ili nemoć govora očitovana u ovim frazama omeđena je graničnim govornim situacijama koje variraju od oskudice do lažnog obilja praznorječja. Frazem *nemati riječi*, tj. *ne nalaziti riječi* za što znači biti pogođen ili zatečen nečim što nadilazi verbaliziranje, isto tako *ostati bez riječi* verbalni je signal same granice imenovanja kao temeljne jezične akcije. Izostanak imenovanja uz prešutnost onog što nije izravno izrečeno u govoru se pokazuje kao opće hermeneutičko pitanje. Tako Gadamer, govoreći o situacijama privođenja neizrecivog u izrecivo, neočitovanog u prešutno očitovano, navodi primjere kao što su *prešutna suglasnost*, *tiho odgonetanje*, *nijemo divljenje*, *bezglasno čuđenje* koji signaliziraju verbalni uzmak iza kojeg se otvara uvid u nešto obuhvatnije, pa se i sam pita, dvojeći glede moći i nemoći jezika »nije li odveć odvažna tvrdnja reći kako je to da nam nešto oduzima jezik još jedan oblik jezičnosti« (Gadamer 2002: 92). Očito, gdje jezik zataji, istodobno se trudi biti sposoban naći izraz za vlastitu ograničenost, pa tako i navedeni primjeri osiguravaju razumijevanje tamo gdje se izričkom priznaje nemoć govora, gdje se napor razumijevanja suočava s nečim neuobičajenim, što je izvan svakodnevnih događajnih obrazaca. Gadamer tako navodi grčku riječ *atopon* za stanje zapanjenosti, zaprepaštenosti, u kojem zastajemo začuđeni apsurdom ili čime neočekivanim što razbija ustaljene reakcije. Značenjski je *atopon* vezano uz *ono što nema mjesta u našem umu pa zbunjeni na tren zastanemo*. Zato je naizgled paradoksalan Gadamerov zaključak da »fenomen razumijevanja moramo svjesno izvući iz davanja prednosti ometanju razumijevanja, ako zaista hoćemo vidjeti svoje mjesto u cjelini našega ljudskog bitka, također i našega društvenog ljudskog bitka. Sporazum je pretpostavljen ondje gdje ima ometenosti sporazuma« (Gadamer 2002: 93). Filozofski i estetički dimenzioniran pojam *atopon* na nižoj svakodnevnoj razini doživljajnosti artikulira se izrazima zapanjenost, blokiranost i zatečenost, čije je značenje vezano uz stanje nepomičnosti, oduzetosti i pasivnosti u kojem su reakcije zaustavljene.

Razumijevanje kao komunikacijski, hermeneutički i jezično-filozofski problem relativizirano kontekstualnim i konsituativnim okvirima dijaloga čini upitnom preživjelu romantičarsku tezu o hermeneutici kao disciplini čije je umijeće u tome da »spriječi nesporazum« (Gadamer 2002: 91). Problem razumijevanja govora čini upitnima metode hermeneutičke znanosti i Gadamer se pita možemo li se njima izbaviti iz svih stranputica u kojima se jezično značenje uspostavlja uvijek iznova, sa širokom kolebljivosti svojeg raspona, u životnim prilikama u kojima se i ne očekuje duboka suglasnost

između Ja i Ti, jer je li doista cilj svake komunikacije baš razumijevanje poruke? Kao što je sam pojam hermeneutike vezan uz boga Hermesa »koji tumači smrtnicima zagonetne poruke s Olimpa« (Biti 1997: 125), tako se i obrisi tumačenja svakodnevne jezične djelatnosti naziru u napetosti koju uhodani iskazi imaju noseći mogućnost sporazuma i nesporazuma. Jezik tako ima potencijal otkrivanja i prikrivanja, a granične komunikacijske situacije pokazuju neke aspekte izrazi čija intencionalnost ukazuje na mnoge prepreke značenjskoj transparentnosti, naime jezik nije samo fini instrument sporazuma, zajedništva i suglasja već se očituje i djelovanjima upravo suprotnim, koja u svakodnevnoj jezičnoj praksi možemo sagledati u nekim tipičnim modelima što ih standardnojezična fraza nudi vješto se poigravajući bilo izrazom bilo sadržajem jezičnog znaka. Za takav tip jezičnog činjenja najbitniji je utjecaj na sugovornika, tj. konativnost jezične funkcije (Jakobson), a ne njena priopćajnost. Ti su postupci, moglo bi se reći, pojačano obilježeni kao ilokucijski ili perlokucijski performativi iako je Austin uostalom svekoliku jezičnu djelatnost smatrao performativnom, tj. kao usmjerenu činjenju (Biti 1997: 38). Manipuliranje govornim činom očito je tako u svakodnevnim govornim postupcima motiviranim zasićenošću raznim vrstama suprotstavljenosti »afektivnim, interesnim, institucijskim i statusnim sukobima« (Biti 1997: 39) koji obilježavaju javni život.

Navest ćemo samo neke od tih postupaka. Prešućivanje riječi (reći premalo ili ništa) tako je čest govorni čin. Oskudnost iskaza ne mora biti uvjetovana graničnom jezičnom situacijom, gdje se jezik suočen s vlastitim ograničenjima utječe konformizmu frazema kao u već spomenutim izrazima *nemati riječi* i *ne nalaziti riječi*. Dok je oskudica u navedenim primjerima nenamjerni rezultat nužde, pri prešućivanju izbor je raspoloživ, ali se zbog kakva razloga iskaz minimalizira, ublažuje ili posve izostaje. U tom smislu neodređena zamjenica *sve*, npr. u izjavama *sve ću reći*, *sve će doći na vidjelo*, u kojima se prešućuje »prejaka« riječ *istina* daje tim rečenicama obilježje implicitnih perlokucijskih performativa izazvanih bojažljivošću suzdržanosti ili pak nenadanom odlučnošću da se što prizna, što može djelovati ili kao prijatna ili kao priznanje. Neodređenošću iskaza tako čestom u svakodnevici kao što je baviti se svim i svačim često se ublažuje ili pak izbjegava moguća riječ *kriminal*, sumnjivi ili mutni poslovi. U ovom je kontekstu zanimljiva i pleonastična fraza *odgovarati istini* i njen eufemistični negativ *ne odgovarati istini*. »Prejaki« formativ *laž*, *lagati* ili *biti lažan* time je izbjegnuto. Otpor društvenoj represivnosti koji se može osjetiti u sustegnutom verbalnom probuju iskazanom unatoč neodređenosti spomenutom zamjenicom *sve* (*sve ću reći*) i mogućim pritaženim iskazom *odgovarati/ne odgovarati istini* dokazuje da makar i skromnim životom fraze jezik živi usprkos svemu konformizmu (Gadamer 2002: 96).

Prešućivanje kao bihejvitiv čest je govorni obrazac u patologiji svakodnevne ulične komunikacije gdje se u modelima govornog ophođenja najčešće izbjegava izravnost pitanja kao nešto neugodno i nepristojno. Tako svako direktno obraćanje nepoznatoj osobi ležernim, familijarnim tonom može izazvati trenutačno odbijanje mogućeg sugovornika. Nažalost iskustva i pokazatelji civilizacijskog okruženja čiji smo sudionici uvjetuju da svaki neposredni iskaz doživljavamo kao napad ili znak nenormalnosti. U suvremenim životnim uvjetima izravnost je znak sumnjiva ponašanja i ugrožavajući signal. Upravo stoga u svakodnevni su govor uvedeni uobičajeni verbalni amortizeri,

mogli bismo ih nazvati zaštitnim formulama pri obraćanju nepoznatima, koji ublažavaju izravnost, kao što su npr. *pardon, oprostite molim što vam smetam, molim vas samo trenutak* itd. U kontekstu dnevnih prilika ovo sve rjeđe prerasta u dijalošku razmjenu i najčešće ostaje autistično poigravanje rabljenom verbalnom porukom koja teško stiže do svijesti sve tupljeg primatelja. Tako socijalni kontekst pobija i čuvenu Wittgensteinovu tezu da je »značenje riječi njena uporaba u jeziku«, jer pod pritiskom stvarnosti riječi se posve obeznačuju i unatoč magijskim formulama koje bi otvorile put do uma i srca sugovornika gube svoju moć. Zajedništvo koje obilježava komunikacijski čin sve više izostaje i tu nitko više ne »preobražava nikoga« (Gadamer 2002: 95), a govor pada natrag u stanje u kojem se začeo. Tako je za rečenicu koju često čujemo *gospođo/gospodine, mogu li vas nešto pitati*, koju itekako dobro razumiju prolaznici na potezu od zagrebačkog Glavnog kolodvora do središta grada, gdje ih svakodnevno presreću žene s obično jednim djetetom, bitno razumijevanje makrokonteksta u kojem se neodređena zamjenica *nešto* pokazuje kao konsituativni signal preciznog verbaliziranja (o konsituativnim i presupozicijskim iskazima v. Pranjković 2001: 82–88). Takvim tipičnim presupozicijskim iskazom vrlo se često komunikacija prekida jer će zbog očekivanog uobičajenog traženja novca prečesto presretani prolaznik brzo produžiti korak, a tu svaki dijalog prestaje. Međutim jezična akcija kao očitovanje suprotnosti između »konvencionalnosti i revolucionarnog loma« uvijek potencijalno pronalazi svoj novi način koji ovisno o govorniku može slomiti uhodane obrasce. Sporazum tako može doći kroz nenadani pokret, izraz lica, netipični rečenični ustroj, dakle uz sve što prekida uobičajenu shemu, a uključuje situacijski kontekst govorenog jezika.

O izbjegavanju izravnog imenovanja u svojoj knjizi *Jezik i sloboda V*. Anić zanimljivo razrađuje postupke kojima jezik zaobilazi svoju osnovnu nominativnu namjenu. Tako se izostajanje primarne jezične akcije imenovanja temelji na »tjeskobi, strahu i širim antropološkim razlozima« (1998: 125). Samu sklonost zaobilaženja imenovanja Anić naziva tabuiranjem, a ustaljena jezična sredstva koja signaliziraju takve postupke formulama. Takvi izričajni sklopovi, tj. formule za tabuiranje, u rječničkom sustavu hrvatskog jezika pokrivaju, po Aniću, tri područja ljudskog života: a) smrt, b) bolest i c) seksualnost i estetiku prirodnih funkcija. Sama sredstva za obilaženje izravne riječi pregrubog ili zastrašujućeg formativa kao što je to npr. smrt mogu biti metaforička, npr. *kopnjeti, gasiti se*, uspostavljena kontekstom koji pretpostavlja život, kao što je npr. u rečenicama *ide kraju (života)* ili *bliži mu se kraj (života)*, a kao poseban način kojim jezik »pobija svoju akciju da imenuje« Anić spominje uporabu tzv. zamjenjivačko-upućivačkih riječi, zamjenica, čiji sadržaj nije zamjenjivanje, već pokazivanje. Tako umjesto *smrt* često stoji *ono najgore*, najčešće u okviru pogodbene rečenice (*ako se meni/tebi dogodi ono najgore*). Kada se radi o seksualnosti i prirodnim funkcijama, *ona stvar* pokriva značenje spolni organ, a *činiti one stvari* može značiti jedno i drugo, i seksualni čin i funkciju probave, što je na ovaj način estetski i moralno neutralizirano prešutnom mjerom dobrog ukusa kako bi se izbjegli mogući izbori koje leksičko-stilska raslojenost rječničkog sustava nudi u širokom rasponu od terminološki neutralnih, životu predalekih riječi, do onih brojnih sinonimskih, obilježenih grubošću, nedelikatnošću, vulgarnom nekonvencionalnošću, a koje su najčešće granično ili tipično žargonske.

Semiotizirani je, spomena vrijedan, učinkovit konsituativni, ali posve verbalno ispražnjen »iskaz« u svakodnevicu u kojoj je »najvažnije snaći se i preživjeti« vezan uz prešutni kontekst davanja usluga i protuusluga u kojem je sve prepušteno vještini tumačenja i rafiniranoj pragmatičnoj intuiciji komunikacijskih sudionika koji su vični prepoznati određene signale.

Mogući nesporazumi u razumijevanju nekog iskaza mogu biti uzrokovani preklapanjem kodova. Tako je osnovni naputak za rukovanje računalom u jednom priručniku koji glasi *Klikanjem miša otvaramo prozor* potpuno apsurdan na primarnoj značenjskoj razini, a kao ustaljeni terminologizirani strukovno-žargonski kodni iskaz posve je razumljiv.

Jezične igre koje se koriste polivalentnošću jezičnog znaka ili značenjskom interferencijom mogu biti manipulacijske. Zanimljiv je u tome smislu primjer jednog događaja o kojemu je pisao *Večernji list* (13. 9. 2002). Ukratko, anonimna je »vračara« ponudila jednoj osobi da će joj »očistiti kuću od uroka«, pa je sav namještaj iz te kuće prevezla k sebi i tako naivnu osobu doslovno opljačkala. Tako su se tu djelatno preklapila dva značenja riječi *čistiti*: 1) učiniti što čistim (kuća je doista očišćena, jer je ispražnjena i »čista«) 2) okrasti koga (osoba je doista okradena), a poanta je u tome promašaj »kodnog okvira« kojeg prevarena osoba nije bila svjesna zavedena metaforičkim jezičnim pomacima, u ovom slučaju kontaminiranim pseudomagijskim sadržajem. Radi se tu, svakako, o zavodljivosti jezičnog znaka, koja snage ima jedino zbog toga što »čovjek dopire svojom svijesti samo do onih dijelova stvarnosti koji su u danom trenutku predočljivi u okviru znakovne strukture njegova uma, no o predočljivosti ne odlučuje jedino trenutak, već i mnoštvo drugih činitelja vezanih uz samog predočitelja i njegovu situaciju« (Biti 1997: 225). Tako su konkurentne predodžbe koje prate riječ u relativnom situacijskom kontekstu mentalna pratnja koja otvara put »beskonačnoj semiozi« (*ibid.*) umjesto da je ograničava, čime se mogućnost nesporazuma povećava. Konsenzus jezične zajednice o općeprihvaćenom značenju u ovom je slučaju prespor i nije odolio naletu mistificirane predodžbe kojom je naivna svijest pratila šarlatanski ritual.

Politički diskurs u kojemu je jezik često svjesno mistificiran uspostavlja jezične igre koje se koriste raznim semantičkim vezama u aktualnom kontekstu kako bi se poruka shvatila na pošiljatelju željeni način. Mistifikacija u jeziku moguća je već zbog same selektivne prirode jezičnog funkcioniranja, jer nikada o nečemu ne možemo izreći sve, pa »za svaku poruku vrijedi da otkrivajući nešto zaklanja sve drugo« (Ivas 1988: 39). Tako je moguće uspostaviti ekvivalentne odnose između pojmova koji u nekom drugom kontekstu ne bi morali doći u vezu ili pak uopće ne bi mogli doći u vezu. Bez obzira na bilo kakve prosudbe, već samo značenjski i logički gledajući, tako je bilo moguće da u tumačenju događaja vezanih uz odbijanje roditelja djece iz jednog međimurskog sela da pohađaju nastavu zajedno s romskom djecom jedan dužnosnik izjavi kako to nije »skandal, već usvajanje slobode i daljnja demokratizacija društva« (*Večernji list*, 12. 9. 2002). Bilo kako bilo, ovdje je uspostavljen odnos ekvivalencije između rasne netrpeljivosti i demokracije, što je pravi primjer kanaliziranja značenjskih tokova u željenom smjeru. Ovako uspostavljena ekvivalencija pojmova iziskuje hermeneutičko propitivanje vrijednosti iskaza. Logika iskaza temelji se na apstrakciji, čiji je jedini

smisao aristotelovsko *aphophainesthai*, što znači odjelotvoriti »sebebokazivanje kaznog«. To je rečenica koja je teorijska u onom smislu da apstrahira od svega što izričito ne kaže. Samo ono što kroz svoju iskaznost čini očitim tvori ovdje predmet analize i logičke uvjerljivosti. Kako su u ovom slučaju situacijski kontekst i motivacijski sklop presudni za značenje, teško da se takva ekvivalencija može verificirati logikom iskaza. Gadamer ustanovljava da »iskaze nikada ne susrećemo potpuno izolirane«, da je svaki iskaz »uvijek motiviran«, da neki iskaz nikada u sebi ne sadrži puni smisaoni sadržaj i da »u smislu svake riječi uvijek već u osnovi leži sustav riječi« (2002: 100–102).

Višedimenzionalnost riječi, njihova značenjska rastezljivost, labava omeđenost semantičkih polja navode nas da »nadiđemo dimenzije iskazne logike« i prodremo u »šire horizonte« (Gadamer 2002: 105). Sociolingvističko promišljanje takvog tumačenja donosi i druga pragmatična pitanja. U zbilji koju jezik naprosto prati rječnikom definirana značenja sve su višesmislenija, konsituativna, bez čvrsta uporišta. Ono što je bilo prednost pjesničkih sloboda u kaotičnom je svijetu postalo vješt instrument utilitarnog baratanja jezičnim značenjima. Kolebljiva nada u ustaljeno značenje, često spasonosna, za uspavano mnijenje željno utočišta, makar mu i rječnik bio krajnji oslonac, osigurava potpuno snalaženje najprosječnijem zbuđenom govorniku koji se mora »snaći« u čitavom nizu proturječnih, paradoksalnih i začuđujućih iskaznih konstrukcija u čijoj osnovi može biti prava/kriva informacija ili naprosto do hipnoze ponavljana vrijednost iskaza koji se uopće više logičko-značenjski i ne verificira. Nije li tako, npr., sintagma *ljudska prava* zamagljeni obrazac što nas odvaja od spoznaje da se civilizacija još nije dogodila? Jer, ako je civilizacija prema rječničkim i pojmovnim definicijama »pojam o društvu koje je steklo visoku razinu kulturne stabilnosti, političke tolerancije i životnog standarda« (Anić – Goldstein 1999: 233), tada i pitanju o ljudskim pravima tu nema mjesta budući da po definiciji pojam civilizacije to i uključuje, pa je sintagma zapravo pleonastična. Stalno se pozivajući na civiliziranost (znači na »pristojnost« i norme), shizoidno se opiremo sve težem pritisku stvarnosti koja svjedoči posve suprotno: o neuglađenosti, razornosti, nepristojnosti i nasilju. Jednostavna i osnovna teza Gadamerove »dijaloške hermeneutike« jest da se »jezik ne ostvaruje u izjavama nego kao dijalog«, motivacijski sklop. Dijalog ili kontekst klima je u kojoj se smisao realizira. Tako je za Gadamera svaki iskaz motiviran, tj. ima pretpostavke koje nisu izrečene (Grondin 1999: 46). Tradicijski kondicioniran, socijalno uvjetovan, a posebice politički iznijansiran diskurs uvijek je do kraja neizrečen. Takav kakav jest uvijek pretpostavlja snalaženje u njemu, a ono čak ne mora biti uopće ni osviješteno, makar bilo jezično ostvareno.

Svakodnevi govori sve više i ne pretpostavlja razumijevanje, već uporabu. Uvjet za razumijevanje nekog iskaza nije precizno i znalačko poznavanje značenja neke riječi (kao što uostalom znati upotrijebiti neki uređaj ne znači da znamo i njegov ustroj), već uspješna ili manje uspješna primjena uporabnih reproduktivnih obrazaca koji u određenim prilikama »pale«, prolaze. Koliko smo stvarno svjesni vlastitih i tuđih iskaza? Ima li doista više vremena i volje običnom govorniku zadržavati se na značenjskom propitkivanju fraza i sintagma novonastalih ili iznova primijenjenih npr. u dnevnom tisku i inim medijima, a koje najčešće pripadaju tekućem političkom govornom diskursu, kao što je npr. *formalni demarš* (*Jutarnji list*, 25. 9. 2002) ili *projekt domovinskog*



*rata*, što je izmaklo iz usta jednog političara koji je već desemantiziranu riječ *projekt* čak pridružio sintagmi *domovinski rat* govoreći da je najnovijom haškom optužnicom sam *projekt domovinskog rata doveden u pitanje*. Spomenimo se samo riječi *projekt* koja znači »zaokružen, cjelovit, složen pothvat čija se obilježja i cilj mogu definirati, a mora se ostvariti u određenom vremenu...« (Anić – Goldstein 1999: 1040). Ispada tako, držimo li se točnog značenja, da je domovinski rat bio projekt koji smo, eto, mi smislili, pa sad imamo problema »oko njegove realizacije« – kako bi se već moglo tumačiti. Tu su i fraze kao *radikaliziranje situacije* (s čitavim asocijativnim ili naslućenim rasponom mogućih značenja). A što bi tek za hermeneutičku osviještenost govora značilo *podignuti razinu diplomatskih aktivnosti i tim kanalima (kojim?) postići željene rezultate* (jedan diplomatski izraz zabilježen u *Jutarnjem listu*, 25. 9. 2002). Tu je doista prosječni hrvatski govornik posve prepušten vlastitoj fleksibilnoj prosudbi, tj. tumačenju koje šlampavo ovisi o njegovu znanju/neznanju ili o bogomdanom instinktivnom kratkom spoju kojim nam biva dano uspostaviti smisao.

Donosi li nam jezik koji svakodnevno zatječemo u javnosti jasnoću ili ne? Može li je uopće biti tamo gdje je nema izvorno? Osjetljiva povezanost jezika i mišljenja opet se tako nameće kao jednostavna jednadžba: što je jasno umu, jasno je i u jeziku. Ima li jezične jasnoće gdje je nema u jasnoći misli? Ne može se govoriti jasno ako su misli neraščišćene, a kada se još takvima teže i održati, postaju pravo oruđe manipulativnog »muljanja«, »trabunjanja«, »nebuloznosti«, »zašprehavanja«, dakle svega onog što vješto imenuju žargonski izrazi najbrže demaskirajući jezičnu hipokriziju.

## Literatura

- Anić, Vladimir. 1994. *Rječnik hrvatskoga jezika*. Drugo izdanje. Zagreb: Novi Liber.
- Anić, Vladimir. 1998. *Jezik i sloboda*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Anić, Vladimir – Ivo Goldstein. 1999. *Rječnik stranih riječi*. Zagreb: Novi Liber.
- Biti, Vladimir. 1997. *Pojmovnik suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Gadamer, Hans-Georg. 2002. *Čitanka*. Prir. Jean Grondin, prev. Sulejman Bosto. Zagreb: Matica hrvatska.
- Gadamer, Hans-Georg – Hans Hörmann – Hans Eggers. 1977. *Učenje i razumijevanje govora: Društvo i jezik na prijelomu*. Prev. Truda Stamać. Zagreb: Biblioteka.
- Grondin, Jean. 1999. *Smisao za hermeneutiku*. Prir. Damir Barbarić, prev. Darija Domić. Zagreb: Matica hrvatska.
- Grondin, Jean. 2002. Predgovor. U: Gadamer 2002: 5–13.
- Ivas, Ivan. 1988. *Ideologija u govoru*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Matešić, Josip. 1982. *Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb: Školska knjiga.
- Pranjковиć, Ivo. 2001. *Druga hrvatska skladnja*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.



## Vrste frazema s opisima govora tijela i njihove semantičko-stilske osobitosti

Hrvatski, Zagreb, III (2005), 1–2, str. 31–46.

U istraživanju retoričko-ekspresivne vrijednosti gesta i mimike kao jednog od »korespondentnih jezika za koji vrijedi gramatika prostora« (Pansini 1990: 103) mogla bi se iskristalizirati tri osnovna tipa odnosa između geste kao nijemog govora tijela i govora.

**Dodavanje.** Gesta slijedi govor, olakšava verbalni iskaz prateći konkretan opis, pomaže govorniku da se bolje izrazi i sugovorniku da ga bolje slijedi, fatički je funkcionalna jer održava živost kontakta u razgovoru, često *dopunjava* ono što je u govoru izostavljeno. Te popratne geste spontano su mimetičke, situacijski modelirane i semiotički nisu čvrsto kodirane. Šezdesetak primjera navodi M. Pansini (1990), pa navodim jedan njegov osobito ilustrativan primjer za ovaj tip odnosa:

»Vidi gdje smo. Ja skinem roletnu« – ispruži i podigne ruku pa pravi kratak pokret spuštanja. Zatim iz tog položaja još malo izdiže ruku i pruža je naprijed. – »Vidi more!« – pokazuje more koje vidi pred sobom kroz prozor nakon što je skinuo roletnu. »Gdje smo mi to?« – desnom rukom koja je sad prislonjena hrptom na stol pravi pokret prema van, hrbat ne miče, odiže palac, čini pokret koji je znak pitanja. Za tren slijedi slično pitanje »Kako?« i jednak pokret desnom rukom. Zatim se obje ruke podižu i šire u istom upitnom položaju i kaže: »Ti vraga, pa to je more. A gdje smo mi to?« – lijeva se ruka naginje ustranu s uzdignutim palcem, opet pokret pitanja, a zatim se ruka vraća i palac se približava ploči stoka dok izgovara: »U Kopru.« (Pansini 1990)

Takav tip gesta automatiziran je i nesimboličan, a može i izostati.

**Korespondencija.** Drugi tip gesta prati govor sa sadržajima koji su na višim stupnjevima apstrakcije. One se također temelje na prostornim komunikacijskim obrascima u kojima se gestovno-govornom interakcijom ostvaruje *korespondencija* između tipiziranih pokreta i pojmovnog sadržaja. Takve geste metaforički sugestivno vizualiziraju apstraktni pojam fokusirajući raznolika iskustva tijela u prostoru u vezi s njegovim položajem ili smjerom kretanja. Za vizualno-metaforične geste u usporedbi s iskustvenim područjima verbalnih metafora te o izvorišnim iskustvenim područjima gestovne metafore (s obzirom na smjerove, područja i prostorne odnose; kretanje; predmetnost, predočenu ograđenim prostorom) zanimljivu je klasifikaciju iznio I. Ivas (1992), gdje nizom primjera s gestovnim artikulacijama koje prate politički govorni diskurs (televizijsko predstavljanje stranaka) potvrđuje diskurzivnu potencijalnost gesta. Apstraktni pojmovi i odnosi koje takve geste predočuju uglavnom su vezani uz pokrete i položaje ruku (prste, šake, dlanove), što govori o povezanosti procesa poimanja s rukama. Ruke, slijedeći govor, izravno i spontano prevode apstraktni jezik pojmova u simboličke pokrete paralelnog jezika gesta. Tako npr. pojam cjelovitosti prati kružna gesta:

(...) zato liberalni program i polazi od toga da zapravo neprekidno ima pred sobom cjelovitog čovjeka (gestom je predočena kugla ili sferna posuda koja se širi) i ono što njega kao cjelovito biće čini cjelovitim. (Ivas 1992: 126)

U Ivasovim primjerima gesta sama predočuje predmet govora, a verbalnoj i gestovnoj metafori zajednička su izvorišna područja u univerzalnom ljudskom iskustvu, što »pokazuje ukorijenjenost tih metafora u jeziku i jezika u metaforiziranju« (Ivas 1992: 131).

**Supstitucija.** Treću vrstu odnosa – *supstituciju* – karakterizira potpun izostanak verbalnog kanala, a gesta sasvim zamjenjuje govor. U mnogim govornim situacijama apstraktni ili emocionalni sadržaj ne mora uopće biti praćen govorom te situacijski kontekst u kombinaciji s gestom i mimikom može sasvim zamijeniti iskaz (v. Guberina 1952). Tako npr. žestoki pokret rukom, prsta usmjerenog prema vratima, praćen snažnim energetske stavom i izrazom lica znači: *Gubi se, van!* Povezanost verbalnih i neverbalnih vrednota govornog jezika naročito dolazi do izražaja u konsituativnim vizualno-osjetnim iskazima gdje se nejezičnim sredstvima može ostvariti tzv. neizmijenjena pozicija za neverbalizirani smisao, što je posebice uočljivo u opisima suprasintaktičkog ustrojstva razgovornostilskih iskaza (v. Pranjko 2001: 82–84). Tako usmjerenost pogleda i pokazna gesta u određenom situacijskom kontekstu, pokazujemo li npr. kome sjedalo u autobusu uz upit *Slobodno?*, čine bilo kakvo dodatno verbaliziranje zališnim.

Navedeni odnosi gestovnog i govornog konstanta su što prati razvojni put od slikovno-prostornog prema pojmovnom mišljenju. Utemeljena u nesvjesnom i predrefleksivnom gesta je u svojim rudimentarnim oblicima most između animalnog i ljudskog sa svim razvojnim stupnjevima od osjetilne razmjene s okolinom do apstraktne predodžbe. Jezik, dakle, teži sve većoj apstrakciji (pojmovnosti), no zanimljiva je jedna regresivna pojava, suprotna tom općem razvojnem smjeru, prepoznatljiva u frazeološkom sloju jezičnog sustava. Naime velik broj frazema karakterizira izravan opis simboličkog, gestovno-mimičkog, i ekspresivnog, tjelesno-reaktivnog sadržaja. Fiksirajući izraze lica, pokrete, položaj i držanje tijela, adaptivne znakove i znakove tjelesnih reakcija, takve frazeološke, gotovo slikovne minijature s arhetipskim uzorkom dovode u vezu prostorni govor neverbalnog označavanja s njihovim apstraktnijim pojmovno-leksičkim ekvivalentima umjesto kojih se često u govoru upotrebljavaju te ukazuju na to da jezik mimo osnovne razvojne putanje prema višim stupnjevima apstrakcije sadrži i rudimente svog osjetilnog ishodišta čije tragove čuva u živoj i čestoj uporabi u razgovornom i književnoumjetničkom stilu. Dekonceptualizirani i opisni po karakteru ti frazemi neposredno izriču sadržaje izravno povezane s našom predrefleksivnom, nesvjesnom, po mnogim obilježjima animalnom, tjelesno-reaktivnom i s fizičkom razinom stvarnosti povezanom prirodom. Iako s pragmatično-jezičnog stajališta neekonomična, uporaba tih obično opisnih višičlanih izraza umjesto njihovih univerbiranih i konceptualiziranih značenjskih ekvivalenata zacijelo je motivirana učincima još prisutne psihološke veze s elementarnim osjetilnim sadržajima: neki pokret ili izraz lica često su dojmljiviji od riječi, pa je tako i stilski-ekspresivno u mnogim govornim prilikama poželjan jezični izbor kojim se ta veza tako očito potvrđuje. Izgleda da se upravo zbog psihološki

pojačanog učinka ogoljena gesta opisuje u frazemima, u njima kodificira. Uspostavljeni paralelizam verbalnog i neverbalnog, to pretakanje gesta i mimike u pojmovno, a pojmovnog u tjelesno ima i retoričku vrijednost koju samostalni konceptualizirani leksem nema. Je li npr. jednako sugestivno reći:

Skačući bjesomučno, vikali su iz sveg glasa i upirali prstom u njega.

ili:

Skačući bjesomučno, vikali su iz sveg glasa i rugali mu se.

Očito je da, iako kliširan, frazem ima jači emocionalno-ekspresivni naboj od leksičkog ekvivalenta *rugati se*. Razlog tome je snažna asocijativna veza s predodžbenim sadržajem koji se nesvjesno pokreće uporabom frazema s ovakvim arhetipskim komunikacijskim uzorcima u kojima prevladavaju elementi eksplicitnog opisa vizualnog, osjetilnog, neposredno perceptivnog. Također, zamijenimo li u tekstu:

A Silvestar sve nogu pred nogu kao pokisao uzmiče nizbrdo, tobože i on pogledom zanijet za nečim dalekim. (Matešić 1982: 383)

frazem *nogu pred nogu* prilogom *polako*, izgubit će se željena stilsko-značenjska nijansa (moguća je i gradacijski pojačana varijanta *vući se s noge na nogu*). U takvim su frazemima jezik i stvarnost možda najbliže, ne uzmu li se u obzir onomatopejski izrazi. S obzirom na njihov sadržaj te suodnosno s njime na osnovne jezične funkcije koje se njime pretežito aktualiziraju (komunikaciju, ekspresivnost, djelovanje na sugovornika i odnos prema njemu) mogli bismo ovaj tip frazema rasporediti u šest osnovnih skupina: 1. frazemi s konvencionalnim znakovima, 2. ekspresivno-interakcijski frazemi, 3. autoekspresivni frazemi, 4. frazemi sa psihosomatskim porukama, 5. metaforički frazemi sa životinjsko-ljudskim analogijama, 6. metaforički frazemi s arhaičnom gestikom.

Zajedničko im je da se temelje na određenim empirijsko-opažajnim konstelacijama kao uzorcima općeprepoznatljivih sadržaja predverbalne komunikacije, prenoseći korespondentnu strukturu paralelnog govora tijela u jezik. Kao i ostale jezične jedinice strukturirani su i reproduktivni, što ih čini komunikacijski prepoznatljivim i relevantnim. Njihova strukturiranost i reproduktivnost osigurava im određeni stupanj apstrakcije kojoj jezik općenito teži i, moglo bi se reći, omogućava paralelu sa spoznajno-teorijskom genezom uopćavanja pojedinačnih dojmova u općenitije predodžbe. Ovdje se valja prisjetiti E. Cassirera, prema čijem mišljenju u pristupu jeziku, kao i u epistemologiji, nije moguće povući oštru granicu između osjetilnog i intelektualnog u smislu razdvajanja na zasebne stvarnosne razine. Cassirer smatra da kritika spoznaje pokazuje kako izraz pukog osjećaja već jest na neki način strukturiran. Sadržavajući »poredak«, on nije samo činjenica neposrednog iskustva već ima određene elemente apstrakcije. Temeljni proces duhovnog razvoja od neposredno osjetilne svijesti prema sve višim stupnjevima apstrakcije bit će tako sadržan i u jeziku kao odrazu duha. Frazemi o kojima je riječ svojevrsne su leksičke matrice u kojima se rudimenti osjetilnog, specijalnog jezika, stapaju s apstraktnijim jezičnim sadržajima. U tim frazemima značenje je uvjetovano kontaktom s neverbalnim izvorom i njegovom popratnom ikonografijom. U

njima se obnavlja i ponovno utjelovljuje, u fiksiranom i formaliziranom jezičnom obliku, sam začetak govora u elementarnoj sintezi osjetilnog i duhovnog. U svojoj *Filozofiji simboličkih oblika* (1985) Cassirer razvija tezu da se cjelokupni razvoj odvija od razine uhvatljivih i opipljivih oblika do razine intelektualnih principa. Izvor svih apstraktnih pojmova nalazi u gestovno-mimičkom instrumentariju:

Što više uspevamo da se približimo pravim počecima govornog jezika, čini se kao da se utoliko više vezujemo za onaj krug mimičkog predstavljanja i označavanja u kome leže koreni i jezika izražajnih pokreta. (Cassirer 1985, I: 123)

Tako je i u najapstraktnijim jezičnim slojevima još prisutna veza s njihovom osjetilnom osnovom, a po Cassireru jezik ostaje vezan uz označavanje konkretnih predmeta i zbivanja čak i pri formiranju pojmova o vremenu i broju iako su oni na visokom stupnju apstrakcije. Na primjer razlikovanje brojčanih odnosa, kao i prostornih, polazi od ekstenzije ustroja ljudskog tijela i njegovih udova u vanjski opažajni svijet. Tijelo je na neki način model brojanja primitivnih naroda. »Brojati« zapravo znači određene razlike koje postoje kod nekih vanjskih predmeta dovesti u odnos s onime tko broji, tako da se one projiciraju na njegovo tijelo. Svi brojni pojmovi imaju podrijetlo prema tome u manipulaciji rukama i drugim dijelovima tijela. Cassirer navodi primjere raznih načina brojanja kod tih naroda, što uključuje ponajviše pokrete prstiju, ruku, položaj tijela, odnos položaja tijela s predmetima na koje se odnosi brojanje, a naročito je zanimljiv primjer s Nove Gvineje gdje se brojenje prenosi s prstiju lijeve ruke na korijen šake, lakat, ramena, potiljak, lijevu stranu grudi, desnu stranu potiljka itd. U nekim područjima se koristi pazuh, pupak, vrat, nos ili uho (1985, I: 160). Uostalom, poznato je da je za decimalni sustav brojeva deset prstiju ruku poslužilo kao model.

Veza apstraktnog značenja s njegovim gestovnim podrijetlom u našoj se frazeologiji zanimljivo očituje u izrazu *ruku na srce* u značenju 'iskreno/otvoreno govoreći, govoreći istinu'. U pisanoj uporabi značenje je posve frazeološki uvjetovano i apstraktno kao u primjeru:

Što se tiče sadašnjih činjenica, ruku na srce, one nisu nimalo nalik na prošlost.

U govoru međutim taj frazem gotovo automatski prati simboličko-izražajna gesta: polaganje ruke na prsa, na mjesto gdje je srce, središnji tjelesni organ, tradicionalno i u gotovo svim kulturama emocionalna, voljna i spoznajna jezgra bića. Srce je sjecište tjelesnog i duhovnog u čovjeku, pa i frazeologija s metaforama srca veoma bogato zrcali kvalitete koje prate duhovnu, psihološku i psihosomatsku narav doživljaja što se u njemu prelamaju. Simultanost verbalnog izraza i neverbalnog pokreta, kako navodi Pansini (1990: 108), očituje se i pri uporabi nemetaforičnog i nefrazeologiziranog ekvivalenta tom izrazu. Tako će desna ruka poći prema srcu i na riječi *istinu govoreći*, iz čega se vidi da je značenje tog apstraktnog pojma poteklo od intuitivnog pokreta što prati frazem *ruku na srce*.

**1. Frazemi koji sadrže konvencionalne znakove** opisuju pokrete koji zamjenjuju moguće verbalne poruke dogovornim gestama što imaju ustaljeno društveno-kulturno značenje. Pretežito su amblematični, no mogu razviti i sekundarna, prenesena

značenja, kada osnovna komunikacijska funkcija prerasta u ekspresivnu. Taj se tip frazema najčešće odnosi na glavu i ruke. Čista se komunikacijska funkcija ostvaruje npr. u frazemskom izrazu *kimati/kimnuti glavom*, što je uobičajeni znak potvrđivanja ili slaganja s kime. U primjeru kao što je:

Karijera se stječe kimanjem glave.

to je značenje prošireno, s etičkog stajališta negativno konotiranim, ali veoma uobičajenim gestama što idu uz podilaženje koje često prati »uspon« na društvenoj ljestvici. O značenju posve suprotno osnovnom potvrđivanju Matešić iznosi primjer:

Pak su susjedi silno počeli kimati glavom kako takva bitanga pod poštenim krovom mirnom spava. (Matešić 1982: 140)

gdje ista gesta znači čuđenje, ali s negodovanjem. U frazemima s ključnom riječi *glava* često se isprepliću primarno i metaforički frazeologizirano preneseno značenje. Tako se *pognuti glavu* može stvarno shvatiti kao izraz pokornosti i postidjenosti. No govori li se npr. o gubitku na nogometnoj utakmici, može se čuti da su igrači *pognute glave* napustili teren, što stvarno ne mora, ali može biti barem kod nekih igrača popraćeno opisanom gestom iako je subjektivni osjećaj poraza sigurno svima isti. Tu se nameće i problem odnosa između konvencionalnog znaka kojim se uspostavlja intencionalni komunikacijski odnos između pošiljatelja i primatelja poruke i ekspresivno-reaktivnih gestovnih izraza koji ne moraju biti komunikacijski intencionalni: pokazati reakciju gestom može, ali ne mora uključivati namjeru da ona bude viđena i protumačena, pa se odnos pošiljatelj-primatelj uspostavlja ili ne uspostavlja. Tako ovisno o namjeri frazemi *pognuti/dići glavu* mogu biti naprosto tjelesno-ekspresivni znak koji prati određene emocije i ne mora nužno uključivati komunikacijski odnos. Pretpostavimo li npr. situacijski kontekst kada nakon pretrpljena poraza ili uvrede netko s mjesta neugodnog događaja ode *pognute/pokunjene glave*, tada ovaj frazem opisuje reakciju očitovanu određenim položajem koji se tumači kao znak poraza i ne mora uključivati komunikacijsku intencionalnost, već je samo spontana i automatizirana gesta koja slijedi određeno raspoloženje, a koja se čak i nastoji prikriti, jer nitko ne voli pokazati slabost. Međutim u kontekstu:

Pognute glave obilazio je selo tražeći milostinju.

ta je gesta smišljeni dio ikoničnosti prosjačkog zanata te je u tom smislu svakako prije intencionalno konvencionalna no nesvjesno ekspresivna.

Korespondentnim frazemom *dići glavu* opisuje se simbolično znakovito držanje koje se nastoji pokazati. Dok se žalost i poraz često nastoje prikriti, pa ne moraju nužno biti praćeni gestom, gordost, ponos i oholost nastoje se pokazati podizanjem glave. Metonimična varijanta ovog izraza je *ići visoko uzdignuta čela*, a u svakodnevnom govoru čest je imperativni izraz bodrenja koga s niskim samopouzdanjem: *Dignu glavu!* Ekspresivno-manifestna obilježja ovih stanja svakako su poruke koje frazeme s tim glagolima svrstavaju u frazeme u kojima su referencijalna i emotivna funkcija jezika (v. Jakobson 1966) podjednako ostvarive. U frazemima takvog tipa primarno je značenje uvijek vezano uz vizualno-gestovnu konstelaciju, a u svojim sekundarnim,



metaforiziranim inačicama ono je konceptualizirano. Pri tome se uspostavlja odnos višeznačnosti između značenja koje je samo u opisu konvencionalnog znaka i frazeološki vezanog, obično metaforiziranog značenja, s time da se ona mogu i podudarati. Tako npr. u frazemu *pasti na koljena* opisani pokret može imati manifestno značenje ili posve konceptualizirano, a u primjeru kao što je:

Najljući protivnici padahu na koljena pred okrutnim vezirom.

ono je potencijalno i primarno i metaforički frazeologizirano, s time da oba mogu re-alizirati istodobno – u znak potpune pokornosti stvarno se može pasti na koljena pred kime.

Konačno, u ovakvim je primjerima preneseno značenje semantički motivirano konvencionalnim znakom, za što je veoma ilustrativan primjer *pružiti ruku* kome. Naime pomirbu ili sporazum, što ovaj frazem značenjski određuje, običajno prati rukovanje kao znak naklonosti i prijateljstva. Drugo je značenje ‘pomoći kome’ (*pružio mu je ruku u nevolji*). Tu je ishodište metaforiziranog značenja ne u konvencionalnoj gesti, već u pokretu pri spašavanju kada rukama hvatamo utopljenika ili izvlačimo koga iz jame.

**2. Ekspresivno-interakcijski frazemi** i **3. autoekspresivni frazemi** opisuju dijelove tijela u njihovoj statici i dinamici, što ponajčešće obuhvaća pokrete i položaje glave, ruku i njihovih dijelova (šaka, dlanova i prstiju), nogu i koljena, držanje kralježnice, leđa i vrata te znakovite inačice izraza lica, očiju i usta u raznolikoj skali očitovanja stanja, raspoloženja, emocionalnog tempa i načina. U skupini (2) naglašena je konativnost gesta (v. Jakobson 1966), tj. nastojanje da se na sugovornika djeluje i da gestovno-mimička ekspresija bude prepoznata kao poruka.

Mnogo je primjera vezano uz *ruke*, koje su najaktivniji dijelovi ljudskog tijela. Od najranije faze čovjekova razvoja one su instrumenti njegova zahvaćanja prirode i prodiranja u svijet, u njima je, kao u produžetku mozga, sadržan cijeli evolucijski put od pukog *hvatanja* do *shvaćanja* (već sam korijen ove riječi otkriva opipljivo konkretno podrijetlo značenja ovog diskurzivnog pojma) koji spominje Cassirer (1985, I). Ruke i njihovi najtaktalniji i najsublimniji dijelovi – dlanovi – simbolički su topos davanja i uzimanja, blagosti i nasilja, one su poveznica kako sa zemaljskim, opipljivim, tako i s duhovnim, nevidljivim silama. Tako se žudnja za materijalnim dobitkom, volja za radom ili pak ljutnja očituju u primjerima kojima je zajednička riječ *svrbjeti*:

Ruke su je zasvrbele za srebrnim pedesetačama.

A hoćemo li uskoro u neku akciju, svrbe nas dlanovi.

Toliko sam se naljutio na nj da me svaki put kad ga sretnem svrbe dlanovi.

(Matešić 1982: 590)

Veseleći se pak dobitku nakon uspješno obavljena posla ili dobre prigode zadovoljno *trljamo dlanove*. U nevolji *ruke pomoćnice*, nakon neprijateljstva *ruke pomirnice*, u ravnodušnosti ili odustajanju *skrštene*, u smrti na prsima *prekrižene*, u slavlju, trijumfu ili religioznom zanosu *uzdignute* – u velikom se nizu izraza spominju ruke što svjedoče o svekolikim krajnostima ljudske prirode razapete između pohlepnog, grabežnog,

osvajačkog i davajućeg, dobronamjernog, božanskog. Ruke su, pored očiju, simbolički najekspresivniji dio ljudskog tijela, u čijem ih nijemom govoru upotrebljavamo za molbu, zahtjev, obećanje, poziv, prijetnju, odbijanje, prosidbu; njima pokazujemo odbojnost ili strah; postavljamo pitanja i poričemo. Njihovi pokreti prate radost, tugu, kolebanje pokajanje; procjenjuju pri mjeranju, određivanju količine, broja i vremenskih relacija; one imaju moć zabrane i odobravanja, izražavaju čuđenje i stid, donose blagoslov i mir. Metonimična ikona Ruke Božje simbol je božanske moći stvaranja i razaranja. Osnovni simbolički pokreti i položaji ruku jesu: ako su položene na prsa, pokornost sluga ili roba, izraz odanosti, povjerenja, zakletve; stisak pri rukovanju znak je prijateljstva, povezanosti i konvencionalna pratnja poslovne i prijateljske suradnje ili pogodbe; sklopljene ruke znače mir, spokoj, nepomičnost; pokrivaju li oči, izražavaju užas i stid; položene na koga – mogu simbolizirati prijenos iscjeljujuće energije; otvorene ruke znače darežljivost, dijeljenje, pravednost, slobodu; stisnute pesti – agresivnost i prijetnju; raširene ruke – blagoslov, zaštitu, dobrodošlicu; sklopljeni dlanovi okrenuti prema gore prate molitvu, pokornost, svetu odanost, pozdrav, ponizno zahvaljivanje ili molbu. Objekti podignute ruke mogu značiti mnogošta: obožavanje, slavljenje, ali i zaprepaštenje, užas, znak predaje.

U frazemskim kodificiranim opisima bilježim sljedeće primjere: *odmahivati rukom* ‘ostaviti ili odbaciti što s prijezirom, bez ikakva interesa’ (ovo može biti primjer i za 3. skupinu):

Don Kihot je na sve to odmahnuo rukom, slatkogorko se smiješio, isto tako podnio kaznu od mjesec dana zatvora.

Pokret spremnosti na pomirbu iskazuje se *pružanjem ruke pomirenja*, otuda izraz *ruka pomirnica*, a velikodušnost i darežljivost izrazom *biti široke ruke*. Prijateljski i srdačno možemo koga *dočekati raširenih ruku* ili pak u ljutnji *dići ruku na koga*. U ovom pomalo ublaženom frazemu što znači ‘udariti koga’ zamrznut je agresivni pokret u nastanku kao da udarac još nije zadan, a ruka nije dohvatila žrtvu. Jaka asocijativna veza s podrijetlom značenja postoji, no ovdje se radi ipak o posve frazeološki uvjetovanom značenju, jer *dići ruku* ne mora uvijek značiti i ‘udariti’, *dići ruke od koga* opisuje spontanu gestu koja prati napuštanje kakva uzaludna napora ili nekoga što se smatra izgubljenim.

Neki frazemi opisuju manipulacije prstima. *Pokazati kome dugi nos*, tj. rugati se kome, opisuje rugalačku gestu kada se prisloni kažiprst na nos, a ostalim se prstima lagano maše. Kažemo li kome da ćemo mu *držati fige/palčeve*, znak je to ohrabrenja i dobrih želja, ali u primjerima *Evo ti figu! Dobit ćeš figu!* – suprotno tome, znak odbijanja ili poruke da ‘nećeš dobiti ništa’, kao i u primjeru *Dobit ćeš frišku figu!* Figa je isto znak ismijavanja i ruganja: *Ti meni figu, a ja tebi bosanski grb!* (slično kao pokazivanje uzdignutog srednjeg prsta bosanski grb, pokazivanje ruke savijene u laktu sa stisnutom šakom, ili, u drugoj varijanti, udarac šakom jedne ruke o savijeni lakat druge ruke, ekvivalent je psovki). Također se u okolnostima negativne interakcije, kao znak izvrgavanja ruglu, negativnog isticanja ili pričanja o kome zbog čega čudnog ili lošeg koristi gesta pokazivanja prstom kao npr. u rečenici:

Neću doživjeti sramotu da ljudi na tebe prstima pokazuju.

Jak psihološki učinak koji ima ova gesta sa svojim je negativnim konotacijama vezan uz gestikulaciju što prati osudu, udaljavanje koga iz društva ili čak izopćivanje. Pokazivanje prstom gesta je s veoma starim podrijetlom vezana uz ranu fazu biološko-psihološkog povijesnog razvoja, koja se ponavlja uvijek iznova u razvoju djeteta, a u kojoj se iskonski pokret hvatanja preobratio u pokazivanje, što je ujedno i razdjelnica između životinjskog i ljudskog pokreta. Po Wundtovu mišljenju pokazivanje nije ništa drugo no kasniji, razvijeniji stupanj instinktivnog hvatanja. Sve se te faze mogu vidjeti u dječjem razvoju – dijete nastoji uhvatiti predmete koji su od njega udaljeni. Time se dječji pokret neuspješnog hvatanja na daljinu preobražava u pokazivanje. Nakon često ponovljenih neuspješnih pokušaja hvatanja iskristalizirala se prva opća deiktička gesta kao jedna od najranijih predverbalno-simboličkih radnji nagovještavanja u čemu Cassirer već vidi začetak shvaćanja i viših diskurzivnih funkcija kakve se očituju u jeziku i mišljenju: »u tom hvatanju na daljinu se skriva jedna crta tipičnog, opšteduhovnog značenja«, a sav napredak pojma sastoji se baš u progresivnom svladavanju te prve čulne neposrednosti. »U logičkom pojmu, u sudu i zaključku razvija se ono posredno dokučavanje koje predstavlja prvi karakter »uma«. Tako, u stvari, i genetički i objektivno, izgleda da stalni prelaz vodi od »hvatanja« do »shvatanja« (Cassirer 1985, I: 115–116). Raspon je jezičnih tragova ove geste u riječima što se odnose na puko pokazivanje do onih što se odnose na razvijene diskursivne pojmove logičko dokazivanje, pa tako deiktička funkcija prerasta u apodeiktičku.

Cassirer spominje i značajne etimološke paralelizme u mnogim indoeuropskim jezicima koji otkrivaju da se izrazi za govor i kazivanje često povezuju s izrazima za pokazivanje i ukazivanje, lat. *dicere* tako potječe od istog korijena sadržanog u grč. *tékmôr*, got. *teihan*, stvnjem. *zeigon*. Sve to upućuje na povezanost predverbalnog nepojmovnog gestovnog jezika s razvijenim pojmovnim jezikom. I kao da je u spomenutim pokretima sadržana simbolična slika ljudskog duhovnog i intelektualnog razvoja – od elementarne svijesti o neposredno predmetnim datostima do apstraktnih i diskurzivnih pojmova koji su se razvili upravo zbog osujećenog, neuspjelog dohvaćanja, što je po Cassireru utjecalo i na razvoj samosvijesti, kada se individualno Ja, premda želeći određeni predmet od njega distancira i samom ga tom distancom pretvara u objektivni sadržaj. U tom se smislu rugalačka gesta pokazivanja prstom, česta u negativnoj dječjoj interakciji i po prirodi razvojno agresivna, ispoljava kao rudiment negativne samosvijesti koja bi, kako bi rekao Cassirer:

Tuđe bivstvo treba podvesti pod svoju vlast, treba ga čisto materijalno uvući u krug tog ja. (Cassirer 1985: 115)

Uz ruke najizražajnije se paraverbalna komunikacija odvija očima. One su toliko značajno sredstvo u komunikacijskoj razmjeni i ekspresiji da je prozaično reći kako se kome može *čitati iz očiju*. U frazeologiji su opisane brojne naznake izražajnih nijansi koje se povezuju s očima i njihovom nematerijalnom sjenom – pogledom. Kako o nepipljivom i nematerijalnom možemo govoriti samo analogijski, za raznolike su manifestacije »govora očiju« u optjecaju metaforički frazemi što se odnose na oči, odnosno

na pogled. S obzirom na psihološke reakcije ili djelovanja koja prate ljudsku razmjenu prepoznatljive su u njima naznake kvalitete interesa s mogućnostima gradacije, već prema intenzitetu usmjerene pažnje: od odsutnosti interesa u *odvratiti pogled*, varijanti s pojačanom pažnjom: *uprijeti/upirati pogled*, *upiti se pogledom*, *loviti/plijeniti pogledom*, do agresivno hiperboličnog: *gutati/proždirati pogledom*; procjenjivanja drugoga u: *\*vagati pogledom*, *mjeriti pogledom od glave do pete*, *odmjeriti pogledom*; animoziteta u: *šibati*, *križati*, *presjeći*, *probosti*, *sijevati*, *ošinuti pogledom*, *gledati koga krivim pogledom*, *gledati koga ispod oka*; trajanja u: *okrznuti pogledom*, *baciti pogled*, *preletjeti pogledom*; odmjeravanja moći u: *sukobiti se pogledom*, *\*unositi se kome u oči*, *\*uzeti koga na oko*, *oboriti oči*. U navedenim su primjerima *oko* i *pogled* kao njegova funkcija gotovo posve zamjenjivi, osim u onima označenim zvjezdicama.

U očima se vrlo jasno, što se očituje i u najčešće nedvojbenoj jednoznačnoj recepciji njihova izraza, ogledaju emocionalna stanja i socijalni odnosi – nasilnost i predanost, privlačenje i odbijanje, ljubav i mržnja, zajedništvo i sumnjičava distanca, moć i nemoć. U ovoj skupini valja još navesti frazeme u kojima se opisuju neprijateljski izrazi i položaji lica, odnosno glave kao: *okrenuti glavu/lice od koga*, *ceriti se kome u lice/brk*, te izrazito uvredljiva gesta *pljunuti kome u lice*.

Frazemi s autoekspresivnim gestovnim sadržajem (3) ne moraju uključivati komunikacijsku namjeru, u njima se prije očituje reakcija na kakav događaj i opisom položaja ili pokreta pojedinih dijelova tijela ukazuje na određeno psihološko-emocionalno stanje što se vidi u primjerima sinestezijsko-metaforičkih opisa lica u izrazu nezadovoljstva, neraspoloženja kao u primjerima: *napraviti kiselo lice*, *lice se kome smračilo* te u nizu kinestetičkih frazema kao što su: *hvatati se za kosu* ‘kajati se, uviđati pogreške’, npr. *Sada ti je kasno hvatati se za kosu*; *čupati si kosu* ‘očajavati, zdvajati’ – *Stari Mikica si je čupao kosu, urlao, valjao se po zemlji, toliko ga je potresla smrt jedinog konja* (Matešić 1982: 263); *hvatati se za glavu* ‘biti u nedoumici, očaju, teškom položaju’ – *Često se hvatao za glavu zbog neplaćenih računa*; *lupati se po čelu* ‘čuditi se sam sebi, kajati se’ – *Fakini tobože povlađuju... klimaju strašno ozbiljno glavama, lupaju se po čelu kako im to nije prije sinulo* (Matešić 1982: 63); *slegnuti ramenima* ‘podići i spustiti ramena u znaku nedoumice, ustezanja, zbuđenosti, nesnalaženja, mirenja s nastalim stanjem’ – *Većina će naše inteligencije slegnuti sumnjičavo ramenima i reći – tako je to* (Matešić 1982: 556); *gledati preko ramena* ‘gledati s prijezirom’ – *Uvijek je gledao preko ramena na Valeka kao da je htio vidjeti da li je on na svom mjestu*; *uvlačiti glavu u ramena* ‘pokunjiti se, skrušiti se, stidjeti se’, *kriviti se/previjati se/držati se za trbuh /tresti se/valjati se od smijeha* ‘nesavladivo se smijati’; *gladiti brk/bradu* ‘biti veoma zadovoljan čime’; *staviti prst nas čelo/nabrati čelo* ‘zamisliti se ili zabrinuti se’, *objesiti nos* ‘uvrijediti se’, *motati palce* ‘besposličariti’.

**4. Psihosomatski frazemi** opisuju znakove nesvjesnih reakcija koje su posve izvan kontrole i dosega kulturalnih korektiva, pa u njima nema čak ni tragova bar donekle strukturirane gestovno-mimičke izražajnosti, koja je prvi korak u nadilaženju puke osjetilnosti i utiranja puta prema apstraktnim razvojnim stupnjevima jezika i mišljenja. Oni sadrže posve doslovne ili pak metaforizirane opise pojedinih tjelesnih manifestacija što su u izrazu emocija vezane uz boju kože, krv, znoj, slinu, pa su u njima osjetilno

i osjećajno, tjelesno i psihičko najtješnje povezani. Zato u ovim frazemima gotovo da i nema granice između primarnog i prenesenog značenja: tjelesno je znak duševnog, a duševno se ogleda u tjelesnom. Tako u primjeru:

Vidjeli smo samo da je promijenio boju, a malo kasnije svi si se strčali oko njega.

frazem *mijenjati/promijeniti boju* dolazi umjesto *pozliti*. Promjena boje kože signal je bolesti i emocionalne neravnoteže, pa se u govoru umjesto izravnog imenovanja tih stanja često rabe frazemi s opisom boje kože. Tako umjesto *pozliti*, *razboljeti se* čujemo npr. *sav je požuti/probljedio/pozelenio*, umjesto *razljutjeti se/uzbudjeti se/stidjeti se* može doći samo *sav je pocrvenio* ili umjesto *biti ljubomorán/zavidan – sav je pozelenio*. Ti frazemi mogu doći i u eksplicitnijoj varijanti s relacijski prijedlogom *od* kada se emocija ili stanje imenuju, npr. *sav je pozelenio od zavisti*, no situacijski kontekst te varijante čini posve zališnim. Osjećaj straha ili gađenja koji se očituje na koži opisuje se i metaforičkim glagolom *ježiti se* kao u:

Čim je ugledao zmiju, naježila mu se koža.

Već mi se ježi koža od njegova društva.

U metonimičnoj varijanti – *digla mi se kosa na glavi*. Strah često prati klecanje koljena i cvokotanje zubima kao u:

Osuđenima na smrt počnu koljena klecati/zubi cvokotati.

Krv se u frazemima javlja najčešće za obilježavanje emocionalno dinamičnih stanja koje karakterizira glagolska metaforika kao u primjerima:

Taj je nadimak mome ocu odmah nagnao krv u glavu.

Krv joj je kipjela kao nikada zbog njegove drskosti.

Konzulu odmah pojuri krv u glavu.

Ugledavši nakostriješenog kosmatog giganta, Kamilu se sledila krv u žilama.

S njim se nije dobro šaliti, krv mu odmah uzavri.

Zaigra mu vrela krv u žilama.

Glad se tjelesno očituje pojačanim lučenjem sline, pa se frazem *sline cure* javlja u doslovnom ili frazeološki metaforiziranom značenju:

Sve mi cure sline.

On je odjedanput toliko poludio za Grušenjkom, slina mu curi kad je samo pogleda.

Od prevelika uzbuđenja sline može pak i nestati:

Bojao se da mu se ne prilijepi jezik kad počne govoriti.

Pojačani napor ili strah prati znoj kao u frazemima *hladan znoj koga probija* (od straha), *kupati se u znoju* (od napora).

U 5. skupini javljaju se **mimetički ekspresivno-metaforički frazemi** kojima se pojedini dijelovi životinjskih tijela te položaji, radnje i signalni pokreti **tipični za ponašanje nekih životinja** projiciraju u ljudsko tijelo kako bi se istaknule neke ljudske osobine i opisalo ponašanje u raznim prilikama i socijalnim kontaktima. Njihova je uporaba umjesto stilski neutraliziranih leksičkih istoznačnica izražajno sugestivnija jer dira u dublje asocijativne slojeve nataložene u zajedničkom podrijetlu animalnog i ljudskog, evocirajući ostatke nesvjesnog sjećanja na mitsko-simboličku participaciju svijesti u jedinstvu s prirodnim svijetom. U frazemu *podviti rep* uspostavljena je tako metaforička analogija životinjskog reaktivno-motoričkog pokreta što signalizira uzmičanje s ljudskim stanjem pokunjenosti, povlačenja, kao u primjeru:

I sam kanonik Lupi morao je podviti rep i nije se više pravio plemenit tuđim cvijetkom. (Matešić 1982: 556)

Slično je, samo s obrnutim predznakom, u frazemu *dignuti rep* u znak drskog, napadnog ponašanja:

Otkad je kupila nove čizme, digla je rep, kao da nitko više nema čizama. (Matešić 1982: 566)

Sljedeći su primjeri: *trijebiti buhe/ispružiti sve četiri* 'besposličariti', *isplaziti jezik* 'jako se umoriti', *uhvatiti koga u kandže* 'zarobiti koga', *doći/saviti rogove* 'postati ratoboran/pokoriti se', *mahati ušima* 'ostati u bezizlaznom položaju, pretrpjjeti štetu', *otegnuti papke* žarg. 'umrijeti', *skupiti papke* 'povući se', *gurati glavu u pijesak* (kao noj) 'ne htjeti znati činjenice', *baciti što u kljun* 'pojesti što god', *ići na sve četiri* 'puzati', *držati se kao pokisla kokoš* 'biti potišten, uvrijeđen', *pokazati zube* 'odupirati se, usprotiviti se', *ići puževim korakom* 'ići polako', *roniti krokodilske suze* 'pretvarati se izražavajući lažnu žalost', *širiti krila* 'razviti i pokazati sposobnost', *klonula su kome krila* 'biti obeshrabren', *dati krila* 'potaknuti, osnažiti koga', *narasla su kome krila* 'steći samopouzdanje', *priviti se pod čije krilo* 'biti pod nečijom zaštitom', *pružiti pipke* 'posezati za čime vodeći se svojim interesom'.

U posljednje vrijeme u medijima se čuje frazem *dočekati na stražnjim nogama/stati na stražnje noge* kad se radi o promptnom, agresivnom odgovoru na neka društvena zbivanja, kao u jednom televizijskom komentaru u kojem se kaže da su seljaci nove Vladine mjere dočekali na stražnjim nogama, što je tipična obrambena poza nekih divljih životinja, posebice medvjeda. To je ujedno zorna ilustracija preživljavanja u sve nasilnijoj i kaotičnijoj svakodnevicu koja potiče u ljudima animalno ponašanje kao pravu mjeru odgovora na takve prilike.

U 6. skupini valja spomenuti **frazeme s arhaičnom gestikom-tragovima zaboravljenih običaja i ritualnih gesta**: *busati se o prsa* 'hvaliti se, razmetati se', *krstiti se od čuda/krstiti se lijevom i desnom* (od čuda), *prignuti koljeno* 'priznati čiju prednost, pokoriti se', *crniti lice* 'sramotiti se, narušavati dobar glas', *metati ruku u vatru* 'čvrsto za koga jamčiti', *posipati se pepelom* 'kajati se', *prati ruke* (kao Pilat) 'skinuti sa sebe odgovornost', *prekrižiti kome ruke* 'sahraniti koga', *popušiti lulu mira* 'sklopiti primirje'. S obzirom na društveno-kulturološku uvjetovanost značenja ovog tipa frazema valja

ukazati na velik prostor komparativnih antropolingvističkih i i etnolingvističkih implikacija koji se njihovim istraživanjem otvara.

Konačno, može se zaključiti da su u frazemima s opisom govora tijela usko stopljene dvije temeljne jezične funkcije – referencijalna i ekspresivno-afektivna, povezane sa starijim i dubljim komunikacijskim slojevima koji reflektiraju paraverbalni potencijal, što potvrđuje Cassirerovu tezu o međusobnom prožimanju izraza i sadržaja kojim se uspostavlja sam bitak jezika »baš kao ona elementarna sinteza iz koje jezik proizlazi kao celina, kojom se drže na okupu svi njegovi delovi, počev od najelementarnijeg čulnog do najvišeg duhovnog izraza«, pa je utoliko i »moderna psihologija jezika s pravom svrstala problem jezika u probleme opšte psihologije izražajnih pokreta« (Cassirer 1985, I: 113). S pravom se može smatrati da se uporaba jezika u samo priopćajne svrhe razvila relativno kasnije u jezičnoj evoluciji. Tome je prethodilo razdoblje u kojem se i ne može govoriti o sustavnom jeziku, već samo o njegovim začecima u glasovnoj i gestovnoj pre-simboličkoj ekspresiji koja je najčešće izraz reakcija na elementarna stanja boli, straha, povlačenja, ili pobjede. Kasnije, s razvojem jezika, paralingvistička gestovno-mimička pratnja nastavlja supostojati uz jezične iskaze. Kontinuitet te veze potvrđuju frazemi s gestovno-mimičkim opisima. Jezično opisane geste nisu samo stilizirana ornamentika, one se kao reproduktivni frazeološki modeli javljaju postoji li potreba ili poticaj da se jezično izraze i imenuju elementarna emocionalno naglašena osjetilna i psihološka iskustva ili ukaže na određeni tip ljudskih odnosa te se u svakodnevnoj razgovornoj i književno-umjetničkoj uporabi javljaju kao stilski obilježena sredstva konkurentna izrazima s višim stupnjem apstraktnog sadržaja. Bilo da sadržavaju opise rudimentarnih predcivilizacijskih obrazaca reakcija i ponašanja u društvenom kontaktu ili su naprosto simptomatični opis elementarnih stanja i osjećaja, ti frazemi prava su potpora Wittgensteinovoj filozofskojezičnoj tezi u kojoj on, slično Cassireru, parafrazirajući incipit Ivanovu Evanđelju (*U početku bijaše Riječ...*), jezične činjenice smatra rafiniranom ekstenzijom i elaboracijom predlingvističkog ponašanja:

The origin and the primitive form of the language is reaction: only from this can more complicated forms develop. Language – I want to say – is refinement, in the beginning was the deed. (Wittgenstein 1980)



## Literatura

- Anić, Vladimir. 2004. *Veliki rječnik hrvatskoga jezika*. Zagreb: Novi Liber.
- Cassirer, Ernst. 1985. *Filozofija simboličkih oblika*, I–III. Prev. Olga Kostrešević. Novi Sad: Dnevnik – Književna zajednica Novog Sada.
- Guberina, Petar. 1952. *Zvuk i pokret u jeziku: Problemi ljudskog izraza*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Ivas, Ivan. 1992. Pokušaj klasifikacije gestovnih metafora prema iskustvenim područjima, *Govor*, Zagreb, VIII–IX/1–2: 113–134.
- Jakobson, Roman. 1966. *Lingvistika i poetika*. Prev. Draginja Pervaz i dr. Beograd: Nolit.
- Matešić, Josip. 1982. *Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb: Školska knjiga.
- Pansini, Mihovil. 1990. Jezik geste u gramatici prostora. *Govor*, Zagreb, VII/2: 101–118.
- Pranjковиć, Ivo. 2001. *Druga hrvatska skladnja*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Wittgenstein, Ludwig. 1980. *Culture and Value*. Chicago: The University of Chicago Press.



---

## Smrt u jeziku i smrt jezičnog znaka

---

*Republika, Zagreb, LXIII (2007), 6, str. 70–83.*

---

*Svijet s onu stranu sjajnog stakla daleko je važniji od onoga s onu stranu mora,  
a nadilazi ga nesumnjivo samo svijet s onu stranu smrti.*

(G. C. Lichtenberg)

Neizbježno iskušavanje činjenica kojima je svaki život izložen u bliskom susretu sa smrti, bolesti i umiranjem uvijek iznova potresa temelje bića svjesnog vlastite konačnosti jednakim osjećajem nesigurnosti, nezaštićenosti i straha od nepoznatog. Vječna je i nesmanjena tjeskoba kao stalna pratnja tih sveobuhvatnih i u samu prirodu stvari ugrađenih, a opet tako neminovnih osnova postojanja ostavila brojne tragove u uhodanim primjerima naziva za granične situacije u jeziku, gdje je moguće uočiti i pratiti raznolike postupke i sredstva što u širokoj skali imenovanja i poigravanja jezičnim znakom odražavaju raznolike reakcije u odnosu prema fenomenu smrti.

Moglo bi se reći da se, razmjerno s nespoznatljivosti, šire moguće značenjske interpretacije poimanja smrti, a jezični se znak prilagođava raznolikim kulturalno-religijskim i društveno oblikovanim imaginarijima. Iz općih se rječnika mogu iščitati, također, brojne antropološke, psihološke, sociolingvističke i religijske implikacije koje otvaraju poticajni prostor za svestraniji pristup tumačenju jezičnih činjenica vezanih uz smrt. Kolektivne predodžbe koje pokreće smrt, zabilježene u frazeološkim i leksičkim slojevima te oblikovane prema religioznim zamišljajima različitih kultura, sadržavaju simboliku, zamisli i elemente odnosnih sustava vjerovanja. Jezik se pri tome koristi raznovrsnim izražajnim sredstvima.

### Jezični tabui i eufemizmi vezani uz smrt

Među najčešćim jezičnim postupcima, čija je uporabnost, razložno, psihološko-obrambena, prevladava eufemiziranje. Eufemizmi su se razvili kako bi se izbjeglo izravno imenovanje tabuiranih područja u socijalnim interakcijama i zbivanjima kao što su neestetske, neetične te ustrašne činjenice ljudske egzistencije i društvenog života. Osim zaštite od neugodnih i ružnih strana života oni su dio ritualno ornamentiranih izraza iz uljudnosti, govornog bontona, a u klišejima menadžmentskog reklamnog novogovora u službi nagovaračkih i najčešće mistifikatorskih interesnih pothvata. Eufemizmi su, prema američkom lingvistu S. Hayakawi, koji ih naziva *verbalnim tabuima*, reliktni primitivnog vjerovanja u mističnu snagu imenovanja koje se održava do danas, a potječe od nesvjesnog vjerovanja da na prirodu nekog procesa možemo utjecati imenovanjem, tj.

da promjena naziva utječe na promjenu u samoj prirodi imenovane stvari. To je ujedno i dio jezičnog praznovjerja po kojemu su riječi i stvari u izravnoj vezi. Hayakawa kao primjer takvog jezičnog ponašanja navodi izbjegavanje oznake za smrt u japanskom, koja glasi *shi*, a homofona je s riječi kojom se označava broj četiri. Tako se u mnogim govornim situacijama izbjegava riječ *shi*, pa se npr. u poslovnom cjenkanju zamjenjuje riječju *yon*, koja ima sasvim drugo značenje (Hayakawa 1991). Kako se strah od smrti ogleda u strahu od riječi koje ju izravno imenuju, pronalaze se prihvatljivija, ublažena jezična sredstva koja će zamagljenim značenjem donekle amortizirati sraz s neumitnosti koja nas, utješno, običajno rečeno, sve čeka.

U tekstu »Formule za tabuiranje u hrvatskom jeziku« V. Anić (1998) razmatra ustaljene leksičke, gramatičke i frazeološke modele kojima jezik, pronalazeći prihvatljivije jezične mogućnosti za estetsko-etički i kulturalno obilježena područja bolesti, smrti i prirodnih funkcija, pobija osnovnu kompetenciju imenovanja izbjegavajući izravne formative povezane s nelagodom, stidom ili strahom. Nepoznanice kojima je omeđen ljudski život od njegova početka do kraja, iskonske živodajne sile Erosa i neumoljivost Tanatosa, podjednako podliježu jezičnoj obradi u dominantnim kulturama u kojima se začetak života, funkcionalno povezan sa seksualnosti, također tabuira (kao u izrazu *činiti one stvari*), obilježava funkcionalno-biološkim terminima (*kopulacija, snošaj, spolno općenje*) ili označava uhodanim, svakodnevnogovornim vulgarizmima, dok se životni kraj ublažava ili sakralizira označiteljskim skretnicama prema nepoznatoj onostranosti, pri čemu se izravni naziv na mnoge načine zaobilazi.

Za izostanak izravnog imenovanja, radi li se o smrti, Anić navodi primjere cirkumlokucijskih formula kojima se neminovnost smrtnog časa tabuira, kao npr. u vezi vremenskog priloga i vremenske rečenice s tautološkim sadržajem u izričaju *jednom kad mene više ne bude*. Kao posebno indikativno sredstvo tabuiranja u zaobilaženju izravnosti imenovanja Anić nadalje navodi uporabu tzv. zamjenjivačko-upućivačkih riječi koje u odnosnom kontekstu zapravo ne zamjenjuju, nego imaju »apstraktan sadržaj koji se ne ispunjava imenovanjem, već pokazivanjem« (1998: 128). Takav je primjer pobijanja jezične akcije vidljiv u pogodbeno ustrojenom izrazu sa zamjenjivačko-upućivačkim *ono: ako se meni/tebi dogodi ono najgore*. Neutralnija inačica, formalno-jezično ispražnjena od sadržaja – *ako se meni što dogodi* – pogodbeno neodređenim odmakom još potpunije prikriva ljudsku strepnju. Gotovo tajnovite tabuirane formule, sadržajno ispražnjene ili magijski nijansirane riječi *ono*, kao da izbjegavanjem pravog naziva nastoje barem malo udaljiti neminovnost koja svima prijeti i pružiti kratkotrajni krhki zaborav činjenice da »zvono baš nama zvoni«.

O nagloj prenutosti iz uhodane životne rutine i srazu sa svojom suspektnom dijagnozom s autoironijskom je distancom, trenutačnim bijegom u anonimni zaklon odmaknute zamjenice, progovorio poznati pisac i publicist Boris Dežulović svjedočeći o najtežim trenucima života saznavši da boluje od *toga*. Nakon što mu liječnik oprezno priopćuje da se »*to* zna dogoditi kod bildaera od onih steroida i kemikalija«, Dežulović nastavlja: »*To* je znači *to*, *to* se, *eto*, događa drugima, naravno, *to* se događa bildaerima, ali ja nisam bildaer, *to* je nesporazum, ja sam debeo čak i za šahista...« Još smeten nevjericom, nakon prekapanja po medicinskim i općim rječnicima te sveznajućem Googleu,

konačno je načisto da je *to* najčešće »seminomski tumor koji se u najranijoj fazi uspješno liječi i napada muškarce između 15 i 45 godina«, pa je, gotovo sretan, rekao ženi: »Dobro je, uhvatio sam ga u zadnji čas«. Nakon prvotne nevjerice i šoka, već kao spreman »tumplek s tumorom«, kako reče, saznao je da dijagnoza više nije suspektna, već da se neodređeno *to* pokazalo kao rak. (Ovaj doista izvanredan samoispovjedni tekst u kojem se Dežulović sarkastično, na vlastiti račun, poigrava eufemizmima te osobnim i općim asocijacijama koje prate egzistencijalnu neizvjesnost objavljen je u *Jutarnjem listu* 1. prosinca 2006. pod naslovom »Smijeh mi je pomogao da pobijedim rak«.)

Zamagljivanje označitelja, na što ukazuje Anić govoreći o jezičnim tabuima, moguća je ostavština spomenutog jezičnog praznovjerja u kojemu su riječi i stvari izravno povezane te riječima možemo utjecati na stvarni poredak. Anić zamjećuje razliku između tabuiranja koje se očituje u takvim formulama od metaforičkih semantičkih pomaka koji ne tabuiraju, već se samo koriste kao »prihvatljive jezične mogućnosti«. Naznaka takvog razlikovanja među eufemističnim izrazima sadrži i mnogostruke moguće razloge njihove uporabe, pa oni ne moraju biti samo sredstva za ublažavanje egzistencijalne strepnje nego, ovisno o subjektivnom iskustvu, mogu ukazati i na raznolike odnose prema smrti. Tako niz metaforičkih eufemističnih izraza odražava ljudsku potrebu za transcendencijom, što je u frazeologiji zabilježena u jezičnim arhetipima mogućeg stvarnog kolektivnog izražavanja smrti i jedinstveno opisana u svim svjetskim religijama kao prelazak s jedne razine postojanja na neizvjesnu drugu obalu prema kojoj se putuje s vjerskom podrškom nade u vječni život, ili je pak sadržana u agnostički neizvjesnom participiranju u Nepoznatom.

Odražavaju li takve metafore psihološku potrebu za nadilaženjem zbiljske nužnosti ili potvrđuju stvarne doživljaje onostranog, čime se već duže bave istraživanja o iskustvima ljudi koji su nadživjeli kliničku smrt, predmet je filozofsko-metafizičkih, psiholoških te religijskih istraživanja i vjerovanja. Zasad je dovoljno jedino primijetiti da tabuirani eufemizmi ukazuju na strah, a da se metaforičkim izrazima opasnost nastoji prevladati spasonosnim (»Gdje raste opasnost, raste i ono spasonosno«, spomenimo se samo Hölderlina i njegova poetskog komentara o egzistencijalnim napetostima.)

Zajednički nadređeni značenjski element – odvajanje – disperzira se najčešće u metaforama odlaska, putovanja, rastanka, napuštanja. Sve one sugeriraju prelazak »na drugu stranu«, u neku drugu dimenziju postojanja na koju duša prelazi okončavši zemaljski život. U svima se nerijetko spominje i odredište putovanja, već ovisno o religijskoj pripadnosti. U židovsko-kršćanskoj i islamskoj tradiciji odredište je nebo (Raj, Ahiret) ili konačni smiraj u okrilju vrhovnog bića (Boga, Isusa ili Abrahama) koje ju tamo čeka, što se u još živoj pučkoj frazeologiji bilježi kao *otići Bogu na istinu, biti primljen u krilo Abrahamovo, predati dušu Bogu, preseliti se u Ahiret, preseliti se na onaj svijet, rastati se sa ovim svijetom, promijeniti svijet, preseliti se u vječnost*.

Tjeskobni dojam smrti u kršćanskoj se tradiciji prevladava glorificiranim heroizmom preseljenja u Kraljevstvo Božje. Onostrano obitavalište, ne spominje li se vrhovno biće, označava se općenitije kao onaj svijet ili još neodređenije prostorno-priložnim *tamo gore, ondje gore, onamo gore*, što se u kontekstu koji podrazumijeva smrt može reducirati na samo *gore* ili *tamo* kao u primjerima: *Neka uživaju i neka rade kako hoće,*

*meni ionako nije duga vijeka, a ondje gore bit će nam svima jednako, ...kako se moja duša onim neviđenim ljestvama udaljuje onamo gore* (Matešić 1982: 428).

Predodžba o postojanju koju sadrže ti frazemi smještena je u metaforički okvir obilježen antonimijskim parom dolaska (rođenja) i odlaska (smrti) postavljenim u odnos prema pojmovima ovog i onog svijeta. Vizijaska topografija dvaju svjetova, tako uspostavljena slikama rođenja kao dolaska na svijet i smrti kao napuštanja svijeta, pokazuje simbolički uzorak religijske imaginacije koja opisuje transcendentnu prirodu ljudskog postojanja i podrazumijeva temeljno spoznajno-filozofsko pitanje iskazano sukladnom metaforičkom topikom: odakle dolazimo i kamo idemo? Intuitivno-spoznajna dimenzija koju sadrže dublji značenjski frazeološki slojevi pokazuje ujedno i jezično snalaženje u traženju naziva za metafizičko poimanje granica egzistencije korištenjem antonimijskih mogućnosti kojima se opisuju prirodni fenomeni. Međutim time se ujedno otkriva i nemoć jezika pred nesavršenom varljivosti ljudske percepcije, što dovodi i do ruba spoznajnih granica, te čini upitnom adekvatnost jezika kada se o nepoznatljivom i transcendentnom govori leksičkim metaforama. Naime, isto tako kao što sunce zapravo ne izlazi i ne zalazi, tako i duša vjerojatno ne dolazi i ne odlazi, već su naivnoj svijesti takve stvari bliske.

Bez obzira na nesavršenstvo jezika ovaj tip frazema odražava trajno prisutna metafizička pitanja. Popunjavaju li spoznajne i jezične praznine nametnute nepobitnim i nepoznatljivim fenomenima egzistencije – bilo kao sredstvo prenošenja naivnih eshatoloških sadržaja što predmnijevaju prelazak iz jednog svijeta u drugi bilo kao simboličke preradbe epifanijskih slika iskristaliziranih iz kolektivnog arhetipskog iskustva vezanog uz umiranje tkiva – frazemi neizostavno evociraju najizazovnijiu spoznajnu nepoznanicu o stvarnoj prirodi života i smrti.

U frazemima koji sadrže vremenske odrednice težište je na procesu umiranja, u njima je naglašenija ograničenost ovozemaljskog postojanja te ne uključuju transcendentne konotacije. Najčešći su primjeri: *bliži se kome kraj, neće još dugo, kad dođe njegovo vrijeme, njegovo vrijeme je isteklo, posljednji dani, kucnuo mu je posljednji čas, izbrojeni su mu dani, dogorijeva svačija svijeća, ispiti smrtnu čašu*. Tjelesni znakovi koji prate smrt u frazeologiji se, također, koriste i metonimijskim zaobilaženjem izravnog naziva kao što su *posljednji dah, izdahnuti, zauvijek zaklopiti oči*, da bi se zaobišao izravni naziv, ili metaforičkim *pahnuti, ugasiti se, dogorjeti, uvenuti*. Još blaži način spominjanja smrti jest i litota *više ga nema, nije više među nama*, posve lišena metafizičko-religijskih konotacija i utješne poetične ornamentike te utemeljena na goloegzistentnoj opreci između onoga što jest i onoga što više nije.

Smrt kao stanje kojim prestaju životne napetosti i borbe opisuje se metaforama počinka, smiraja spavanja i sna. Tako je u primjerima *vječni san, vječni počinak, zauvijek se smirio, usnuo blago u Gospodinu*. Blaga smrt, bez mnogo patnje, često je praćena komentarom *samo je zaspao*. Engleska riječ *cemetery* za groblje, počivalište mrtvih, potječe tako od starogrčkog *koimeterion* (dormitorij), spavalište. Aurelije Augustin u svome *Govoru o smrti* tako kaže: »Misao o besmrtnosti pojavljuje se da ublaži melankolični izgled groba. Sv. Pavao naziva mrtve onima koji spavaju, kako bi objavio buđenje, tj. uskrsnuće« (Glasoviti govori 1993: 43). Prividna sličnost između usnulog i mrtvog

tijela ostavlja mjesta nadi da je smrt, kao i san, privremena te da buđenje možda slijedi na nekoj drugoj razini postojanja. Opći metonimični nadgrobni natpisi *Ovdje počiva...* također ublažavaju teško prihvatljivu činjenicu da se tijelo raspada i propada, no psihološki je podnošljivije da ovdje netko još uvijek opstoji, ma koliko to proturječilo zdravom razumu. Uvriježena neizostavnost tog nadgrobnog općeg mjesta kao da podržava iluziju o nekome tko je zaista tu, smiren dva metra pod zemljom, i koga ophode bližnji. Kulturalno raširen običaj obilaska grobova na Dan mrtvih ikoničko je održavanje veze s bližnjima koji su otišli, ali im je trag nezameten u simbolici groba kao vječne kuće, vječnog doma i nadgrobni spomenika što svjedoče o ljudskoj potrebi za postumnim kontinuitetom postojanja.

Stranice tiska koje sadrže obavijesti *in memoriam* također odražavaju odnos prijatelja i rodbine spram smrti bližnjega i prema smrti uopće. Često se izbjegava i sam spomen smrti, kao npr. u uobičajenom memorijalnom obljetničkom obrascu koji podsjeća na umrlog (*U sjećanju na...*), čime se potvrđuje vjerovanje kako mrtvi žive u nama s čestim primjedbama o vječnom životu u onostranom postojanju. Nerijetko su tu aluzije i poruke prisjećanja na intimne, samo bliskima znane trenutke podijeljene s umrlima te pjesnički citati ili poetizirani iskazi pokojnikovih bližnjih. Smrtovnice i natpisi na grobovima ponekad sadrže i podatke o pokojnikovoj profesiji i zvanju, npr. sveučilišni profesor, željezničar u miru i sl., čime se fiktivnim batrljcima ovozemnog značaja nastoji ovjekovječiti tuzemnost.

Frazemi posve lišeni transcendenzijskih konotacija ističu tek голу činjeničnost manipulacije tijelom nakon smrti: *položiti koga u grob, otići pod ledinu, otići pod crnu zemlju, biti dva metra pod zemljom, kucnula je kome motika više glave*. Takvi su cirkumlokucijski metaforični disfemizmi *zagristi u ledini, zabosti nos u ledinu, leći među četiri daske*, u kojima se smrt trivijalizira, degradira i oslobađa emocionalnih konotacija, što je još izrazitije u primjerima iz žargonske frazeologije.

U jeziku se tako odražava psihološka ambivalentnost odnosa prema smrti – ublaženi, utješni eufemizmi u kojima se smrt često glorificira nalaze svoju protutežu u emocionalno degradiranim slengovskim disfemizmima čiju vulgarnost i grubost prati neprijeporna domišljatost. Najčešće su to metonimični izrazi koji ironiziraju popratne tjelesne znakove što prate smrt i umiranje: *otegnuti papke, stepsti papcima, stresti se, zaboraviti disati, zažmiriti, zijevnuti, otegnuti sve četiri, ukopati noge, ulediti se, ohladiti pete*, ili okolnosti pokopa: *poljubiti popa, parkirati se u kofer, polakirati se*. Pojačano su, u smislu nihilističke degradacije, stilski obilježeni žargonski frazemi: *prdnuti na svijeću, prdnuti na rosu*. Česti su i primjeri semantički promijenjenih glagola: *vrisnuti, riknuti, odapeti* (Sabljak 2001). Nazivi za groblje u žargonu mogu tako biti *aleja islužanih, bulevar ispruženih, borovice, ćimitorio*, grob je *parcela* ili *vikendica*, a lijes kapsa – metaforički kontrahirani oblik od *kapsula* (*ibid.*).



## Kolektivna smrt i društveno nasilje – raskid s jezičnim konvencijama i smrt jezičnog znaka

Nazivima za nasilnu smrt u ratu i miru kao što su *poginuti*, *stradati*, *biti ubijen*, *izgubiti glavu* pridruženi su eufemizirani heroički frazemi za poginule u ratu: *položiti život na oltar domovine*, *dati život za domovinu* sa starijom varijantom *pasti za slobodu/ domovinu*. Potonji se koriste semantičkom distorzijom između izraza i značenja u kojoj se težište značenjski definiranog pojmovnog sadržaja pomiče prema mistificiranom društveno-asocijativnom smislaom konstrukt koji otvara prostor ideologiziranoj interpretaciji pogibli, gdje *poginuti* uvijek znači »žrtvovati se za više ciljeve«. U kolektivnim arhetipima gotovo svih kultura značenje simboličkog ili stvarnog žrtvovanja usko je pak vezano uz svetost kao nezemaljsko religioznu kategoriju koju simbolizira oltar (žrtvenik) kao središnje mjesto svetišta na kojem se prinosi žrtva Bogu kao znak predanosti i odricanja od zemaljskih vezanosti.

U *Ideologiji u govoru* I. Ivas navodi kako »poretkom ovjereni govor ima mnoga obilježja obrednog ponašanja«, a »mitologizirane riječi mitologiziraju stvarnost« te da su »Barthes i Adorno primijetili sklonost takvog govora prema uzvišenosti, dostojanstvu i sakralnosti« (1988). Frazem *položiti život na oltar domovine* temelji se na semantičkoj transsupstancijacijskoj jednadžbi u kojoj se smrt izjednačuje sa žrtvovanjem, a Domovina s Bogom. Aktivnom glagolskom konstrukcijom ovom je frazemu dodana i kvaliteta voljnog čina žrtvovanja, iako stvarna smrt na ratištu najčešće nema veze s namjernim žrtvovanjem »za više ciljeve«. Poetizacija poretkom ovjerenog frazema u artikulaciji perifrastično-simboličkog frazetskog amalgama temelji se na konativnoj ideološkoj podlozi što usmjerava svijest prema uvriježenim etičkim standardima po kojima instrumentalizacija ljudskog života u vidu žrtve, osobito u ratnim vremenima, ima najviše mjesto na etičkoj vrijednosnoj ljestvici. Shizoidna društvena hipokrizija ostavila je traga u raskoraku naziva za žive u metonimičnoj i apstraktnoj dezindividualiziranoj vojnoj terminologiji (dok su još živi i iskoristivi) kao *živa sila*, *ljudstvo*, *ljudski resursi*, pa tek smrću dobivaju na cijeni i časti, postumno obilježenom osobnošću od koje ostaju tek imena uklesana na spomenicima na koje se obredno polažu vijenci o državnim i vjerskim prigodama.

Dekonstruktivska značenjska analiza političkog diskurza ukazuje na suprotnosti, ambivalenciju i generiranje mnoštva značenjskih suodnosa i popratnih usmjeravanih predodžaba kojima politička retorika utječe na formiranje pojmova. Politički jezik, prema mišljenju Murraya Edelmana, može steći ili održati podršku ili pokornost javnosti sučeljen s drugim akcijama koje krše moralne zahtjeve, i obično to i radi time što negira premise na kojima su te akcije zasnovane, dok istovremeno zadržava primjese tih premisa (2003: 132). Promicati mir umjesto voditi rat, interpretirati smrtnu kaznu u političkom govoru kao sredstvo sprečavanja nasilja, nazvati uskraćivanje socijalne pomoći poticanjem samopouzdanja i neovisnosti – govorni su obrasci iskrivljenih značenjskih odnosa o kakvima je još 1946. godine pisao George Orwell u svome antologijskome tekstu *Politics and the English Language*. U osnovi je takvog tipa verbalnih dekonstru-

kata semantička podvala koja ignorira osnovno značenje pojmova prilagođavajući ih ublažavanju strahova recipijenata i njihovim očekivanjima. Prema mišljenju M. Edelmana politički dekonstruirani jezik ne pokazuje nužno društveno licemjerje, već prije otkriva otvorenost jezika različitim situacijama, nizu interesa govornika i publike, bez obzira na konvencionalnu logiku. Takav jezik možebitno odražava imperativne novih situacija ili je pak dokaz da su život i politika apsurdni (2003: 132). Sam se autor slaže da logocentriizam, funkcionalan u komunikacijskim formulama uhodanog javnog političkog govora, čini dvojbenom i zastarjelom ideju o tome da »postoji neki konačni temelj jezika, iskustva i ideja, fundamentalno podrijetlo poput Boga, vremena i jastva« (*ibid.*). Povijesno najbizarnije očekivanje takve funkcionalne jezične »susretljivosti« i »otvorenosti«, što je formiralo mnijenje i zbilju sukladno čudovišnim totalitarnim ideološkim nacrtima, kulminiralo je u dvadesetom stoljeću – »stoljeću smrti« – jezičnim konstrukcijama čija je pretjerana proizvoljnost dovela u pitanje etičnost temeljnih semantičkih odnosa između označitelja i označenog. Labave semantičke spone unutar strukture jezičnog znaka konačno završavaju i njegovim dokidanjem u značenjskom rasulu u kojem »više nema nikakve norme između označitelja i označenih« (Ponzio 1978: 198), a opći se govor utapa u shizofrenom herostratskom idiolektu moćnika. Jezični znak, prilagođen takvom destruktivnom okruženju, reinterpretira smrt, ubojita sredstva i masovno zatiranje života semantičkim disolucijama koje prekidaju vezu s općim konvencionalnim značenjem. Nazivi kao što su npr. *konačno rješenje* (Židovskog pitanja) povezani s popratnim pojmom čišćenja, obavijenim higijenskom aurom što asocira na protočnost i čistoću vode bez koje nema života i zdravlja (lat. *liquor*, tekućina), izvitopereno su prerasli u nemilosrdni pojam *likvidacije* kojim je doista prekinuta asocijativna veza s izvornim značenjem pojma, a otplavljeno sve živo i životno. Naprotiv, u svim totalitarnim i tanatološki obilježenim sistemima zastrašujući formativ za nasilnu smrt povezan je s protočnima i zdravljem samo kada je idealni društveni ustroj trebalo pročititi od bakterija, gnjida, virusa ili parazita, na što su svedeni ljudski životi u smrtonosnim pohodima 20. stoljeća. Čišćenje, isprva novogovorna metafora lenjinske revolucije, kao operativni termin raskulačenja i »oslobađanja« novonastale sovjetske države od »nepoželjnih elemenata« i »buržoaskih parazita«, održava se jednakom opravdanošću, nadalje, u nacističkoj Njemačkoj te u vojnim terminologijama nakon Drugoga svjetskog rata.

U nacističkoj Njemačkoj, uz nepokolebljivu vjeru u ideološke metafore kojima su Židovi svedeni na »klice«, provedbu masovnih ubojstava pratila je i sustavna biopolitička racionalizacija iz koje je eugenički zamišljena utopija ubrzo prerasla u tanatološki teror. Tragovi te racionalizacije, kojom su se u konačnici nastojali opravdati pravi razlozi za holokaust, naziru se u poznatom ohrabrujućem poznanjskom Himmlerovu govoru esesovcima kako bi očvrstali za provedbu masovnih pokolja u logorima smrti: »Trebalo je donijeti tešku odluku da ti ljudi trebaju nestati s lica Zemlje. Možda ćemo mnogo poslije moći razmisliti trebamo li o ovome još nešto reći njemačkom narodu. Ja osobno vjerujem kako je za nas bolje – nas zajedno – da smo to podnijeli za naš narod, da smo podnijeli odgovornost... i da tu tajnu ponese sa sobom u grob« (Rosenbaum 2004: 244). Kroz taj shizoidni diskurs s jedne se strane probijaju naznake nastojanja da se čitav naum ipak opravda »višim plemenitim ciljevima, u ime spasa čovječanstva«, kao da

se radilo o borbi s najezdom izvanzemaljaca, a s druge se strane nazire tobožnja epimejska distanca kojom se želi sugerirati da će se posljedice takve ipak teške odluke tek možda naknadno sagledati iako je odgovornost preuzeta, a tajnu će čuvati grob. Mnogo je određenije, s nepokolebljivošću kakva možda ide samo uz krajnje ludilo, 1942. progovarao Hitler: »Otkriće židovskog virusa jedna je od najvećih revolucija ikad pokrenutih u povijesti svijeta. Naša borba iste je vrste kao i ona koju su u prošlom stoljeću vodili Pasteur i Koch... za koliko li se tek mnogo bolesti može kao uzročnik utvrditi židovski virus! Bit ćemo ponovo zdravi kad istrijebimo Židove« (Rosenbaum 2004: 245).

Groteskni značenjski pomak u spomenutom govoru u kojem se kao uvjet zdravlja postavlja smrt naroda stvarno, a ne samo metaforički izjednačenog s klicama, otvorio je jezik svijetu u kojemu je svrha genocida iscjeljenje, a sam postupak žurno uzimanje lijeka. Sam naziv *konačno rješenje* (Endlösung), gdje se često izostavlja genitivna dopuna s odnosom na »židovsko pitanje«, sintagma je prvi put upotrijebljena u pismenoj punomoći Reinharda Heydricha, što ju je ishodio od Göringa kako bi se obavile »sve potrebne administrativne, organizacione i financijske pripreme... mjera za provedbu potrebnog konačnog rješenja židovskog pitanja« (Goldstein 2001). Goldstein dalje iznosi da se i u drugim pisanim nacističkim dokumentima nigdje izravno ne navode riječi *ubijanje*, *likvidacija* i slično, nego eufemizmi kao što su *iseljavanje* (Aussiedlung), *posebni postupak* (Sonderbehandlung) ili *preseljavanje* (Umsiedlung). U operativno značenje svih tih izraza, kodiranih pod imenom »akcija Reinhard«, nije bilo sumnje, znalo se da je riječ o napucima koji su doveli do holokausta, šoe.

Kako bi ubijanje bilo probavljivije, nacisti se koriste čudovišno ciničnim semantičkim podvalama kada npr. poriču »tobožnje glasine« o istrebljenju Židova tvrdeći da ih se samo premješta u ruske močvare (Rosenbaum 2004: 243). Za R. Heša Eichmann kaže da je svoj glavni zadatak – upućivanje žrtava na masovna pogubljenja – smatrao neprijatnim i neugodnim poslom. Očito je, smatra L.-V. Thomas, da »tanatokrat ubija utoliko lakše ukoliko poznaje samo spiskove i brojeve žrtava« (1980: 314). O podsvjesnoj shizofrenoj cenzuri i pokušajima zatiranja tragova masovnih ubijanja, koliko god je to zbog masovnosti bilo nemoguće, Bernard Bruneteau piše: »Briga da se sakrije »konačno rješenje« za naciste je bila stalan imperativ, prije ili kasnije, kao i u trenutku njegova odvijanja... ona je vidljiva i u kodiranom jeziku birokracije SS-a: kompleks tvornica smrti naziva se »Istok«, a određeni logor »radni logor« ili »koncentracijski logor«, plinske komore i krematoriji »specijalna postrojenja«, deportacije »specijalni smještaj«, ubijanje »specijalni tretman« ili »dezinfekcija« (2002: 167). Tajnost je obilježavala sve pojedinosti u čudovišnoj scenografiji logora koji su nosili službeni naziv *milosrdni zavodi za institucijsku brigu* (Kuvačić-Ižepa 2002: 380). Natpis na ulazu u Auschwitz o radu koji oslobađa, lonci s cvijećem pred ulazima u plinske komore, Davidova zvijezda na zabatima, kola s oznakom Crvenog križa koja su dovozila ciklon... sve se to uklapalo u ikoničnu zavjeru što je grotesknom revnošću nastojala prikriti postojanje mašinerije smrti.

Spomenuti drastični značenjski i semiotički pomaci maskirali su stvarnost usmjeravajući recepciju preimenovanih pojmova prema onome što bi Bourdieu nazvao »ustaljenim perceptivnim programom« (Ivas 1988: 58), a što je trebalo, gotovo hipnotički,

potaknuti tradicionalne uzorke ponašanja u skladu s uobičajenom »nevinom« jezičnom praksom, kako bi se cijeli »projekt« lakše proveo, a tajna bila sačuvana. Opslužni smrtonosni instrumentarij pratila je zloporaba jezične konvencije prema kojoj je stvar ljudskog izbora, a ne prirodnih zakona da se u jeziku određeni zvukovi i slova povezuju s nekim značenjem. Dođe li u javnom jeziku do prevelikih neuobičajenih otklona u povezivanju znaka s pojmom, do probijanja uobičajenih semantičkih granica, kada svaka riječ može značiti ama baš sve, takvi pomaci pružaju prostor raznoraznim manipulacijama.

Moglo bi se gotovo reći da što je sistem totalitarniji, to su granice semantičkih polja zamagljenije, što je kršenje konvencija u javnom govoru slobodnije, to je sloboda ugroženija, a ljudi potencijalno izloženiji teroru praćenom logocentričnom potporom vlastodržaca. Inzistiranjem na ideološkim, privatnim i prethodno neobjašnjenim konotacijama znači raskid s implicitnim semantičkim relacijama na kojima se zasniva »ugovor« o jezičnoj uporabi izazivajući etičke i spoznajne nedoumice u govornika, zbunjelog poput Carrollove Alice i suočene s Humpty Dumptyevim semantičkim poučkom, s tom naizgled bezazlenom bajkovito-ezoteričnom, a zapravo nadrealno logocentričnom paradigmom:

“I don’t know what you mean by ‘glory’,” Alice said.

Humpty Dumpty smiled contemptuously. “Of course you don’t – till I tell you. I meant ‘there is a nice knock-down argument for you!’”

“But ‘glory’ doesn’t mean ‘a nice knock-down argument’”, Alice objected.

“When I use a word”, Humpty Dumpty said, in rather a scornful tone, “it means just what I choose it to mean – neither more nor less.”

“The question is«, said Alice, “whether you can make words mean so many different things.”

“The question is«, said Humpty Dumpty, “which is to be master – that’s all.” (L. Carroll, *Through the Looking Glass*, Chapter VI)

S posve sličnim morbidno heroičkim prizvucima, kakvi su otpočetka ugrađeni u nacističku promidžbu, popraćen je i završetak Drugoga svjetskog rata nekim komentarima koji su slijedili nakon bacanja atomskih bombi na japanske gradove. Zaprepašujuće tim više što je jedan od istaknutih novinara, inače stručnjak za znanstvena pitanja u *The New York Timesu* i dobitnik Pulitzerove nagrade William L. Laurence u svojim memoarima *Dawn over Zero* (»zora« iznad mjesta nad kojima je pala A-bomba) opisao eksploziju iznad Nagasakija koja je usmrtila oko 100 000 ljudi neskrivenim, gotovo istim, nacizmu bliskim, hagiografskim tonom kakav je, uostalom, obilježio i njegov stil: »Ushićeni smo je gledali kako se penje uvis sa Zemlje umjesto da dolijeće iz svemira te kako, dok se kroz bijele oblake uspinje u nebesa, postaje sve življa i življa... postajala je živo biće, a pred našim, očima punim nevjerice, rađala se nova vrsta.« Sjećajući se dojmova kada je zaljubljenički pratio stvaranje prve A-bombe Laurence nastavlja: »Dok sam je izbliza promatrao kako se promiče u živo biće, kako je tako pomno uobličavaju, tako da bi se svaki kipar osjetio ponosnim da ju je sam stvorio... javlja se u čovjeka osjećaj... kao da se nalazi u nazočnosti natprirodnog« (Goodman – Goodman 2006: 332).

Takva agonijska novodobna scijentistička religioznost zaigrana destruktivnim stvaralaštvom pod amblematskom sjenom smrtonosne gljive pripojila nas je gotovo drevnim zanosom Suncu i kako kaže E. Canetti u jednoj izvrsnoj slici »spustila ga na Zemlju bez mogućnosti povratka, a njegovo svjetlo sada je svjetlo smrti«. Padom metafore u stvarnost, kako bi rekao Jean Baudrillard, sve je postalo legitimno i moguće. Jedini savršeni zločin, onaj opravdan imaginacijom »općeg dobra«, jest ionako uvijek onaj kolektivni. Kada ne bismo točno znali na što se odnosi, navedeni bi se dio Laurenceova diskursa mogao vezati uz onodobni gotovo plemeniti zanos, bez ikakvih mogućih asocijacija na smrt i masovna razaranja. Njegov iskaz ostaje tek nečovječni trag poetizirane patološke mimikrije što nacizmu jednakim, nepojmljivo izvitoperenim patosom prati masovna ubojstva kolektivnim blagoslovom državnih moćnika.

Fetišistički obožavane, kao što je to prikazano u antologijskoj filmskoj parodiji *Dr. Strangelove* o raspoloženju i ozračju koje je pratilo njihovo stvaranje, prve A-bombe imale su i svoj bezazleno nevin antroponimijski nadimak – Little Boy (Dječčić), namijenjen Hiroshimi, i Fat Man (Debeljko) za Nagasaki. Znanstvenici toga doba nazivali su bombu općim eufemističnim nazivima: *the gadget* (napravica), *the device* (sredstvo), *the thing* (stvar) ili najobuhvatnije, gotovo konspirativnom oznakom *it* (to) (Allan – Burridge 1991: 167).

U uvijek zaraćenom svijetu, i nakon bombe, politički je novogovor i dalje razvijao licemjerje cirkumlokucije. U stvarnosti dizajniranoj takvim jezikom laži su postale istinom, a nasilna i ne prirodna smrt u ratu jezično se konvencionalizirala na sve spretnije načine. Henry S. Commager (1972: 10) pišući o eufemizmima uhodanim u vrijeme Vijetnamskog rata spominje jezičnu korupciju koju je usavršila Nixonova administracija. Tako se u ratnim dokumentima i izvješćima toga doba bombardiranje naziva *zaštitnim odgovorom* (protective reaction), ciljana bombardiranja *kirurškim udarom* (surgical strikes), koncentracioni logori *pacifikacijskim centrima*, bombardiranje koje je promašilo vojni cilj i možda pobilo mnoštvo ljudi *neurednom isporukom* (incontinent ordinance), a poginuli zabunom pri gađanju vlastitih ciljeva stradalima u *prijateljskoj vatri* (friendly fire).

Manipulacija pozitivnim predodžbenim sadržajem koja prati riječi kao što su *zaštita*, *pacifikacija*, *kirurgija* (u smislu liječenja) te *prijateljstvo* značenjski je toliko pervertirana u navedenim izrazima da uvijek iznova čini upitnim stvarnosno-jezični odnos. Amy Goodman, već spomenuta američka novinarka, razotkriva pravo lice »oružja za masovno zavaravanje okrenutog spram nespremne i nesmotrene američke javnosti« (2006: 285), kako ona naziva »pročišćena i umivena« priopćenja nekih američkih medija koji cenzuru i prikrivanje istine o pravim razmjerima ubijanja u američko-iračkom ratu opravdavaju »dobrim ukusom« i obzirima prema »senzibilitetu gledateljstva«. Prisjećajući se prilika u doba Zaljevskog rata, Goodman navodi riječi Billa Kovacha, jednog od veterana među urednicima *The New York Timesa*, prema čijem se svjedočenju u medijski izvješćima tada »stvorila slika ratovanja iz kojeg je kao skalpelom bila uklonjena ljudska cijena. Snimke odobrene za televizijsko emitiranje pokazuju kako se tzv. pametne bombe laserskim zrakama kroz vrata navode u bunkere. U jeziku kojim se pritom koriste izvjestitelji jednako tako nema ni kapi krvi. Kad se bombama uništavaju

vojni ciljevi poput tenkova i oklopnjaka, govori se o KIA (Killed in Action), dok se o broju žrtava govori kao o »kolateralnoj šteti«. Tako nam se uskraćuju izvješća o cijeni i posljedicama rata u ljudskim kategorijama« (Goodman – Goodman 2006: 230).

S druge strane, necenzurirani dokumentarni prikazi razaranja i smrti, u najnovije vrijeme dostupni u dokumentarnim priložima i komentarima ratnih izvjestitelja sa svih svjetskih bojišnica i kriznih mjesta, ogoljenim slikama izravno prate događaje te ih unose svakodnevno u privatne oaze građanskih domova, gdje možda istim emocionalnim angažmanom medijskih potrošača konkuriraju krvavim akcijskim i horor-filmovima te natjecanjima kao što je Fear Factor, nastojeći zadovoljiti medijski poticanu »strast za adrenalinom«. Uz trenutačno skretanje pogleda s teško podnošljivih stvarnih prizora, prezasićeni i već otupjeli medijski potrošač kojemu pred očima promiču zbunjujuće slike u kojima se stvarno miješa s filmskim imaginarnim često i ne zamjećuje semiotički pomak u kojemu se stvarnost utapa u znaku, a granice zbiljnog stapaju s virtualnim. Kako reče Jean Baudrillard, živimo u svijetu integralne stvarnosti koja je s onu stranu istine i privida, u hiperrealnom svijetu u kojemu je stvarnost postala plijenom virtualnosti: »U virtualnome nije riječ o paralelnom svijetu, zamjena svijeta je potpuna, to je njegovo identično dupliranje, savršena varka, a pitanjem upravlja jednostavno i čisto poništenje simboličke supstancije. Sama objektivna stvarnost postaje beskorisna funkcija, neka vrsta otpatka čija razmjena i kruženje postaju sve teži« (2006: 62).

Virtualna stvarnost ukida i sam znak – u bespredmetnom svijetu on se više nema na što odnositi. Oslabljena vrijednost znaka, u Baudrillardovoj filozofiji dovedena do potpunog ukidanja referencijalnosti, tj. bilo kakve veze sa stvarnosti, uvodi u značenjske relacije između riječi i stvari te između događaja i njihovih slika neizvjesni komoditet u kojem »stvarno nestaje pred obiljem znakova i slika« (2006: 84), što, istovjetno semantičkoj ikonoklastiji, zatire smisao riječi preopterećenih značenjem

## Pogreb i »oko toga«

Građanski kraj ljudskog života, takozvana prirodna smrt, obilježen je jezičnim i obrednim simulacijama što je ipak – unatoč religijskim vjerovanjima prema kojima bi smrt bila konačno zajamčeno oslobođenje, pa je nema razloga oplakivati – groteskno ublažavaju.

Komercijalizacija smrti, popraćena scenografijom više-manje sličnom za obične smrtnike, one koji na onaj svijet putuju ekonomskom klasom, te onom raskošnijom i ponekad bizarnom, za imućne osobenjake i ekscentrike što žele biti pokopani u stilu, učinila je završnicu ljudskog života vrlo unosnim poslom, pokazujući kako se sve ontološko, od početka do kraja zemaljskog postojanja, može institucionalizirati.

Makabrično poduzetništvo razvilo je opslužni jezik koji kompletira cjelokupni ritual, jezik veoma negativno senzibiliziran na svaki spomen smrti kojim se ona iskripljeno poriče. Posmrtno šminkanje i uljepšavanje pokojnika prate tako omekšane verbalne ovojnice obavijajući riječi već ionako širokog značenja i dovoljno semantički ispražnjene kako bi se izbjegla svaka izravnost. Iako pogrebni službenici i ožalošćena



obitelj veoma dobro znaju da se radi o smrti, pogrebu i mrtvom tijelu, te se činjenice izbjegavaju spomenuti što je više moguće. Tako grob postaje samo *prostor* ili *mjesto*. U Americi, gdje se pogrebni obredi veoma brižljivo pripremaju, opremanje pokojnika prate izrazi koji prije upućuju na kozmetičko uljepšavanje (*restorative act*) ili se pak koriste nazivi kao u javnom zdravstvu (*hygienic treatment, sanitary treatment*), a posebno je iznijansirano plaćanje unaprijed kao *pre-need* ili *pre-arrangment*. Transakcije oko pogreba nazivaju se *arrangment conference*, a mrtvačka kola *service car* ili čak, nerazmjernim pleonazmom, *invalid coach*. Smrtni se pak list, bizarnim svjesnim ili nesvjesnim ironijskim ispadom, naziva *vital statistics form*. Možda je ipak najljigaviji udvornički naziv za organizatora pogreba – *bereavement counsellor* (tješitelj ožalošćenih), ili još sofisticiraniji, *grief therapist*. Mrtvačnica kao *slumber room* (drijemalište) gotovo da ulazi u isto sugestivno »predodžbeno polje« kao i *wellness spa*, zaboravno odmorište za prenapete dobrostojeće svjetovne »igračke«.

U reklamokracijski adaptiranoj zbilji ne rađamo se u najboljem od svih svjetova, već u onom u kojem je sve moguće, pa i ovakve asocijativno ugođene prigodne koincidencije. Novodobni se uprosječni smrtnik više i ne pita o stvarnome. Kao ontološki prognanik u azilu integralne stvarnosti, u kojoj se s onu stranu istine i privida upravo događa homogenizacija između Virtualnog i Stvarnog, on je tek komotno prepušten svesmjerno proizvoljnim reinterpretacijama jezičnih putokaza kojima je istodobno ukinut stvarni svijet te, konačno, i svijet znakova: »Sa stvarnim svijetom izbrisali smo i svijet znakova.« Takva »savršena varka« završava zamjenom svijeta koja je potpuna, u njegovu »identičnom dupliranju« čiji je ishod »jednostavno i čisto poništenje simboličke supstancije, a sama objektivna stvarnost postaje beskorisna funkcija, neka vrsta otpatka čija razmjena i kruženje postaju sve teži« (Baudrillard 2006: 71). U virtualno ukinutoj stvarnosti novodobni se potrošač života i smrti ne pita više, kao smetena, ali još veoma znatiželjna Carollova Alice, o značenju, a još manje o tome »which is to be master«. Konačnim padom u zrcalo već je ionako odžalovao stvarnost predajući tijelo i dušu spektakularnom (*ibid.*).



## Literatura

- Allan, Keith – Kate Burridge. 1991. *Euphemisms and Dysphemisms*. Oxford: Oxford University Press.
- Anić, Vladimir. 1998. *Jezik i sloboda*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Anić, Vladimir. 2004. *Veliki rječnik hrvatskoga jezika*. Zagreb: Novi Liber.
- Ayto, John. 1993. *Euphemisms*. London: Bloomsbury Publishing Limited.
- Baudrillard, Jean. 2006. *Inteligencija zla ili pakt lucidnosti*. Prev. Leonardo Kovačević. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Bruneteau, Bernard. 2002. *Totalitarizmi*. Prev. Jagoda Milinković. Zagreb: Politička kultura.
- Carroll, Lewis. 1994. *Through the Looking Glass*. London: Penguin Books.
- Commager, Henry. 1972. The Defeat of America. *New York Review of Books*, October 5, 1972.
- Dežulović, Boris. 2006. Smijeh mi je pomogao da pobijedim rak. *Jutarnji list*, Zagreb, 1. 12. 2006.
- Edelman, Murray. 2003. *Konstrukcija političkog spektakla*. Prev. Rajka Rusan-Polšek. Zagreb: Politička kultura.
- Glasoviti govori*. 1999. Prir. Ivan Zadro. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Goldstein, Ivo. 2001. *Holokaust u Zagrebu*. Zagreb: Novi Liber.
- Goodman, Amy – David Goodman. 2006. *Moćnici su izvan zakona: Razotkrivanje korumpiranih političara, ratnih profitera i medija koji ih vole*. Prev. Zoran Bošnjak. Zagreb: Prometej.
- Hayakawa, Samuel Ichiye. 1991. *Language in Thought and Action*. Orlando: Harcourt.
- Ivas, Ivan. 1988. *Ideologija u govoru*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Kuvačić-Ižepa, Mate. 2002. *Thanatos – anđeo heroja (neobične i naprasne smrti poznatih osoba)*. Split: Naklada Bošković.
- Matešić, Josip. 1982. *Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb: Školska knjiga.
- Orwell, George. 1946. *Politics and the English Language*. London: Horizon.
- Ponzio, Augusto. 1978. *Jezična proizvodnja i društvena ideologija*. Prev. Josip Šentija. Zagreb: Školska knjiga.
- Rosenbaum, Ron. 2004. *Kako objasniti Hitlera: Potraga za izvorima njegova zla*. Prev. Tomislav Pisk. Velika Gorica: Miob naklada.
- Sabljak, Tomislav. 2001. *Rječnik hrvatskog žargona*. Zagreb: VBZ.
- Thomas, Louis-Vincent. 1980. *Antropologija smrti*. Prev. Zoran Stojanović i Miodrag Radović. Beograd: Prosveta.



## Heideggerova *kaza* i jezična potraga Anke Žagar

Forum, Zagreb, LI (2012), knj. LXXXIV, br. 7–9, str. 959–977.

*Ono što je od osvita zapadnog mišljenja duboko mišljeno o jeziku,  
ono najpoticajnije, spjevano je u pjevanju o njemu.*

(M. Heidegger)

U prvom od četiriju predavanja objavljenih u hrvatskome izdanju pod naslovom *Na putu k jeziku* Martin Heidegger nadilazi utvrđene okvire gramatičko-logičkih, jezično-filozofskih i jezikoslovnih predodžaba o jeziku koje su, kako reče, vjekovima ostale uglavnom istima »premda su se spoznaje o jeziku neprestano umnažale i mijenjale« (2009: 13). Od početaka zapadne filozofije sve do suvremenih lingvističkih teorija kojima on, dakako, ne odriče opravdanost i točnost, jer se u njima napokon stječu »sva pitanja koja prate opis i raspravljanje jezičnih pojava«, uglavnom su obuhvaćena tri osnovna aspekta jezičnosti: »iskazivanje unutarnjih čovjekovih čuti« (izražavanje), »slikovno-pojmovno prikazivanje« (imenovanje) i »ljudska djelatnost« (komunikacija). Međutim ti aspekti »potpuno ispuštaju iz vida najstariji bitni značaj jezika« (*ibid.*), što je njegova iskonska odrednica i filozofska konstanta koja se kao tvrdnja neprestano ponavlja u Heideggerovim predavanjima – da »jezik govori«. To »govorenje« jezika sasvim je izvan jezično-funkcionalnog službovanja i ono se ispunjava u »čisto govorenom... u njemu skriva« kao ono što je »u sebi samom začinjajuće« (*ibid.*). Govorenje jezika treba misliti iz njega samog, ono nije samo imenovanje jer »imenovanje ne podjeljuje naslov, ne rabi riječ, nego zove u riječ« (*ibid.*), poziva stvari da dođu iz odsutnosti u prisutnost bitka koji se najpotpunije otkriva u jezičnoj pokazujućoj funkciji, u jeziku kao *kazi*. Služimo se jezikom i zaboravljamo oslušivati njegovo *kazivanje*, ono što iz njega kao odjek zaboravljene biti progovara. Da bismo čuli taj govor, posebno ako se radi o pjesništvu, moramo zaboraviti smisao i značenje. Naime neizreciva se bit jezika iskazuje njegovom *kazom*, neobuhvatna je samom riječju – znakom, ona se, jer se ne odnosi samo na ustaljene sintaktičko-gramatičke i leksičke odnose, umrežena u neočekivana povezivanja unutar pjesničke cjeline na stalnom *putu k jeziku*, pojavljuje uvijek kao nedovršena. U heideggerovskom vraćanju izvorima jezika *kazati* znači pustiti jezik da govori: »pustiti da se pokaže, pojavi, vidi i čuje« (Heidegger 2009: 236), jer smo jedino tako »pozvani govoriti iz njegove biti« (*ibid.*). Za Heideggera je tako bit jezika *dogadajni jezik* biti, a ono što je pokazano *kazom* »ne temelji se ni na kakvu znaku, nego svi znaci potječu iz pokazivanja u području kojega i za ciljeve kojega oni mogu biti znaci« (2009: 237). Spomenimo usput da se i u etimološkim tragovima riječi *kaza* (grč. *tekmor*, got. *teihan*, stvnjem. *zeigon*) nazrijeva podrijetlo jezika u predverbalnoj deiktičkoj fazi koja razvojno prerasta u pojmovni jezik, na što upućuje i Cassirer u svojoj *Filozofiji simboličkih oblika*.

Neodvojivost pitanja o bitku od pitanja o biti jezika kojim se o bitku misli i govori od početaka je zapadne filozofije povezala niz filozofa – od Parmenida, Heraklita, Nietzschea do Heideggera i Wittgensteina – u prepoznatljivo zajedništvo s pjesnicima »koji misle«, kako reče Heidegger, »bez znanosti i filozofije« – Hölderlinom, Traklom, S. Georgeom, Rilkeom, Goetheom... Takvo plodno susjedstvo pjesništva i mišljenja bitka u novovjekovnoj je filozofiji posebno razmatrano u Heideggerovim predavanjima i zapisima čiji je filozofski izraz, posebno u kasnoj fazi, osebujno prilagođen njegovoj ideji o *prijelaznom mišljenju* (od jezika bića prema iskonskom nepostvarenom jeziku bitka) i fenomenološki preobražen u skladu s pronalaženjem posve novog jezika nastalog na izlasku iz *zaborava bitka* (v. Kordić: 2010: 148). Reakcije filozofskih suvremenika na njegov način mišljenja i pisanja pokazale su međutim da »nije nužno da budete militantni analitički filozof ili školovani logičar da biste zaprepašteno, zabavljeno ili agresivno mogli ustvrditi koliko je stil mišljenja i pisanja kasnog Heideggera beskrajno udaljen od svih standarda govora koji se može argumentativno kontrolirati« (Hörisch 2007: 53). Koliko god ga takav način udaljio od filozofskih suvremenika (posebno su njime bili iritirani Carnap, Quine i Wittgenstein), makar njegovo mišljenje smatrali »pomahnitalim« (*ibid.*), nepobitnom ostaje činjenica da ni pjesnici ni filozofi zapravo ne gospodare jezikom, već »štoviše njih jezik opsjeda i posjeduje« (Hörisch 2007: 52), pa se kad-tad moraju suočiti s njegovim granicama, što je uza svu analitičku trezvenost i ustrajnost na kraju priznao i Wittgenstein priznajući da »razum nasrćući na granice jezika dobiva čvoruge« (1998: 48). Poznato je da je Wittgenstein, taj strogi logični atomist, »strastveni skeptik«, »semantički policajac« (kako su ga neki nazivali) na kraju svog čuvenog *Tractatusa* konačno kao »šutljivi mistik« morao priznati: »O čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti.«

Heideggerovi filozofski pojmovi i mjestimice poetizirani stil uvode nove načine jezičnog snalaženja na putu povratka zaboravljenom bitku naznačujući put iz jezika zamućenog povijesno uznapređovanim i sve obuhvatnijim postvarenjem svijesti koja se ogleđa u deontologiziranom jeziku sve udaljenijem od izvorne stopljenosti jezika i bitka u logosu. U mnogim tekstovima Heidegger upućuje na pjesnički jezik (na primjer Hölderlinov, Traklov, Rilkeov, Stefana Georgea), na njihovo ne-postvareno, raskrivajuće govorenje kojim ti pjesnici čine nešto »doslovce iskonsko: oni puštaju da ono odsutno bude prisutno« (Hörisch 2007: 53) privodeći nedohvatnu i neizrecivu zbilju u jezik.

Pjesnička je cjelina, mogli bismo tako reći, »kazujući« događaj u kojem se »bit jezika najpotpunije otkriva kao jezik biti« (Heidegger 2009: 160), pa ono što se može reći za bitak odnosi se također i na jezik ukorijenjen u bitku na što u svojem cjelovitom spisu o Heideggeru upućuje i Ivan Kordić: »Bitak se, naime, u njegovoj vremenitosti i stalnoj promjenljivosti kazuje, izriče i pokazuje bez nekog fiksiranog definiranja i uokvirivanja u neupitne iskaze. Stoga mišljenja bitka ne može biti bez mišljenja jezika. Pritom je osobito važno da se jezik govorenjem o jeziku ne pretvori u neki predmet, da se ne objektivira. Pri govorenju o jeziku smije, naime, i treba postojati samo »govorenje o govoru«, koje je »pozvano od njegove biti i prema njoj upućeno«, mora počinjati i završavati naslućivanjem njegove tajnovite i zagonetne biti, a ne njezinim definiranjem« (2010:147).

Na sličnom se tragu temeljne preobrazbe pjesničkog jezika u pronalaženju novog jezika za vlastito kazivanje »događaja bitka« u suglasju s Heideggerom i u istom pjesničko-misaonom krugu našla i naša pjesnikinja Anka Žagar kao sudionica spomenutog zajedništva. Anka Žagar progovara majstorski takvim tajnovito začinjajućim neobjektiviranim jezikom *kaze* kojega je usput, ali posve, što se vidi iz magijski intoniranog imperativa, metapoetički svjesna:

neka samo u sebi oriječi se  
čist sluh, ni od čega tkanje  
ples tih, stih

(Žagar 1990: 56)

U tim se stihovima o samozačinjajućem metaforičko-sinestezijskom tkanju pjesničkog teksta kao stihovnog plesa *čistim sluhom* približila osluškivanju prariječi – logosa što se zaboravljen čuje iz gotovo šamanski šaptavog obrednog ritma praćenog ponavljanim strujnikom.

Poetski je govor u postmoderni potpuno zaokupljen samim sobom, što tako neodoljivo podsjeća na Novalisov komentar iz njegova *Monologa* u kojem je kao daleki kronološki i pjesnički prethodnik tog razdoblja još davne 1798. godine vizionarski slutio da je potraga za smislom i značenjem tek »puka i smiješna zabluda«, jer »nitko nije svjestan upravo osebnosti jezika da ga zanima samo on sam. Zato je on tako krasna i plodna tajna – da kada netko govori samo da bi govorio izgovara upravo najdivnije, najoriginalnije istine« (Hörisch 2007: 68).

Interpretacije postmodernističke poezije, kojoj poetički pripada i A. Žagar, još uvijek kao i sama ta poezija ne mogu ipak zanemariti kolebanja u pristupu jeziku koji »ima svoju burnu jezgru... u dvostrukoj funkciji« (Hörisch 2007: 69), heteroreferencijalnoj i autoreferencijalnoj, kao izrazu plodne krize koja se prelama kroz istodobnu stvaralačku potrebu za izricanjem i imenovanjem, no često završava u hermetičnoj samodostatnosti jezičnih igara označitelja bez pjesničke volje da se živim jezikom poveže sa zbiljom. Na to da se heteroreferencijalna usmjerenost na svijet i autoreferencijalna autorska zaokupljenost tekstem ne isključuju, tj. da su i svijet i tekst dio istog univerzuma, kritičko-esejistički je upozorio Miroslav Mićanović, i sam autopoetički zaokupljen vlastitim pjesničkim jezikom:

Priznavanje teksta kao svijeta nije nešto što tekstu daje veću legitimnost ili svijetu oduzima na veličini, misteriju i značenju već je to otkrivanje znakovnoga karaktera i jednoga i drugoga, njihove međusobne upućenosti, potreba ljudskoga duha (subjekta) da odredi svoje mjesto u svijetu znakova, da pokuša otkriti svoju istinu. Istinu koja ne bi bila apsolutna i zauvijek dana već je relativna, pojedinačna i neprekidno se doseže, gdje je, vjerovatno, dosegnuto vrlo brzo narušeno jer je odvođeno u novi okvir, kontekst. (Mićanović 1988: 359)

Upravo su se u stihu Anke Žagar u kojem je *nebo još duboko nezavisna rečenica* (*Stišavanje izvora*: 88), povezani medijalnim pojmom »nezavisno« koji jednako atribuiru i red znakova i poredak svijeta kao stanja stvari, svijet i tekst našli u kontekstu neobičnog metaforičkog suglasja.

Ako se uopće može govoriti o tematskoj i poetičkoj određenosti u pjesništvu Anke Žagar, onda je to prije svega stalna zaokupljenost vlastitim pjesničkim jezikom koji sam *govori*, koji se, posve nestalan, uvijek iznova čas stvara, čas rastvara, istražuje i pomiče vlastite granice u neiscrpoj igri preosmišljanja i preoblikovanja krhotina koje su ostale nakon njezina razornog pohoda na granice konvencionalnog jezika iza čega je interpretacijama dostupna ostala skršena sintaktička disciplina i riječi izbavljene iz konceptualnih *krletki*, *nastambi*, kakvim je grubljim metaforama, naznakama kojih se želi osloboditi od uobičajenih jezično-misaonih predodžbenih matrica, naznačila svoju »intuitivnu poetiku« (K. Bagić). Ponajprije svjesna ograničenosti jezika kao pjesničke stvari u svome će pjesničkome manifestu u pjesmi »Zagrljaj« reći:

riječi su u nastambama su riječi su  
 životinje nepripitomljene njegove  
 u zoološkom vrtu u željeznu rječniku  
 neutješno neutješno

(Žagar 1996: 46)

Sublimiranijim inačicama obilježiti će ona svoje nestalno prebivalište odnosom prema vlastitim riječima kao *krhkim ladicama* ili *školjkama*, čime si metaforički pomaže izreći prolaznu uhvaćenost u jezično-predodžbene znakovne zamke koje joj se u stalnom neizvjesnom propitkivanju o vlastitoj jezičnoj moći-nemoći nježnije podmeću u metajezničnom dijalogu s vlastitim pjesničkim govorom. Iz sraza i razmjene tih dviju jezičnih razina, one opće, službovne, i opažanja o svom jeziku koji se snalazi u takvo-me zatečenom općeuporabnom nadničarenju kao *jezik u fušu*, kako sama nonšalato, usputno u stihu nabacuje, između bijega iz *nastambi* i za kratkog prebivanja u *krhkim ladicama*, proizlazi sva intrigantnost i »igrovitost« (Benčić Rimay 2005: 255) njezine poetski i poetički nezavršene pustolovine. U kritičkim opažanjima i interpretacijama poezije A. Žagar često se spominje »jezično iskustvo«. To iskustvo ona stječe baš u punom smislu Heideggerove misli o *stjecanju iskustva s jezikom* kao *pućenja* prema onome što čini mogućim da *iskustvo s jezikom govori iz njega sama* (Heidegger 2009: 145). Puteći se tako prema onome što nepredvidljivo i čudesno čini mogućim da samom biti »jezika koji govori« takne, makar izdaleka i ovlaš »nešto što nas ide, privlači... tišti ili oduševljava, a za što ne nalazimo pravu riječ« (*ibid.*), poezija A. Žagar neprestano se iznova obnavlja iz rascjepa dviju poetika u kojima je, kako reče sjajno Z. Mrkonjić, pjesnik takve vokacije u dilemi »da odbije govoriti ili da govor izmisli« (Benčić Rimay 2005: 257). Tematska je okosnica njezine poezije zapis o prepuštanju, žaljenju, oduševljenju, odustajanju, milosti i upitnosti – svemu što joj se događa kao pjesnikinji koja se na *putu k jeziku* njime uvijek virtuozno služi, čak i kada zamuckuje, pa i onda kada dalje ne zna kako što reći:

zaustavit ću ovo stablo  
 zapisat ću ga  
 kao hranu  
 što je ljepše  
 ali danas više ne proizvode

takve riječi  
da plamen liže  
odozdo prema gore, samo tako

(Žagar 1987: 93)

Kako dakle, često se pita, imenovati izmičući bivstveni događaj za koji ne postoje određene riječi?

Na jednom mjestu u *Nebnicama*, nakon sraza s nepoznatim, suočena s nemoći imenovanja, reći će Žagar ponešto o prepuštanju vlastitog pjesničkog govora, čas prevrtljivom čas bezimenom autonomnom tijeku živog jezika u nastajanju: *potiho tako odlaziš teći ono što ne možeš izgovoriti*. Značenjska je kontekstualizacija govora o nepoznatom i još neizrečenom kao nedovršena semioza kod Žagar, moglo bi se reći, »transreferencijalna«, obilježena odlikama tečenja, rasta, leta, hoda... pa ne govori ni o čemu određenom, već često naprosto zastaje u stihovnom upitu kao npr. u stihu *može li se izgovoriti ono što još raste*, kada traga za bivstveno događajnim izrazom za koji u jeziku nema znaka. Takav je pjesnički izraz zapravo na putu povratka od imena prema datosti, jezik *prijelaznog mišljenja*: od jezika tu-bitka prema izvornom jeziku bitka koji se u njezinoj poeziji hajdegerovski događa kao *kaza*.

Iako je u većinu njezinih pjesama utkana autopoetička refleksija, bilo jasno iskazana upitom bilo implicitno skrivena, šifrirana u tekstu, istodobno s konstantom propitkivanja dosega i smisla vlastitog pjesničkog govora uhvaćenog u metafore *nastambi, lađica, školjki* »putujućeg jezika« (Benčić Rimay 2005: 259), većina pjesama u podlozi sadrži heraklitovsko ontološko pitanje koje bi se moglo sažeti u stihu: *Zašto ovo sve kad kažem, leti*. Štoviše čini se da je pojačan autopoetički interes upravo simptom stalne potrage za autorskim, ontološki primjerenijim jezikom. Tumačenje takvog poetskog diskursa teško se može postići samo jednokratnim čitanjem neke od zbirki, poneke pjesme ili pojedinog naizgled razumljivog stiha koji bi se, eto, na kratku, površnu radost čitatelja, kako-tako mogao uklopiti u donekle prepoznatljiv općegramatički sustav i semantičku stabilnost te iz toga mogao primjerenom razumijevati. Mogući lingvističko-poetički pokušaji pronicanja njezina teksta nisu dostatno obuhvatni, pa tek jednostrano, sa stajališta određenog stilskog smjera i poetički aktualno probojne kritičarske orijentacije prilaze cjelini njezine izvanredne pjesničke osobnosti. Kako smo čitajući bilo kakav tekst uvijek izloženi »predrasudnoj strukturi razumijevanja« (Hörisch 2007: 106), ne čudi što kritika u traženju kakvog-takvog interpretacijskog okvira njezinu poeziju uglavnom smješta u konkretizam, što svakako jednoznačno ne određuje njezino cjelokupno pjesništvo. U nadahnutom eseju o poeziji Anke Žagar Tea Benčić Rimay ističe njezinu jedinstvenu nedohvatnost:

Kod Anke Žagar radi se o spontanim podražajima sveukupnosti jednog autonomnog pjesničkog svijeta koji, čak i da nije spontan, čak i da je konstrukcija, izgleda kao plod fantastične stvaralačke igre u kojoj se izmjenjuju različiti kutevi ispisa koji vrtlože nova i nova značenja, a potiču iz jedne glave i jednog pera, vođene procesima asocijacija jedinstvenog autorstva. (Benčić Rimay 2005: 256)



Za razumijevanje usmjerenosti prema »sveukupnosti autonomnog pjesničkog svijeta«, koja se ne uklapa ni u jedan pravac, može koristiti Heideggerova misao kad spominje, naoko impresionistički, *mjesto pjesme* u kojem se stječe, skuplja i čuva sveopći dojam o nečijem pjesništvu, naime:

Svaki pjesnik pjeva samo iz jedne jedine pjesme, međutim... Ta pjesma nekog pjesnika ostaje neizgovorenom. Ni jedna od pojedinačnih pjesama, ni one sve skupa, ne kažu sve. Pa, ipak, svako pjesništvo govori iz cjeline te jedne pjesme i svaki put kazuje nju. Iz mjesta pjesme širi se val s kojim se kazivanje uvijek puti kao pjesničko... Mjesto pjesme skriva kao izvor vala koji se širi prikrivenu bit onoga što se metafizičko-estetičkom predstavljanju može pokazati ponajprije kao ritam. (Heidegger 2009: 35)

O pjesništvu Anke Žagar dobro je, gotovo nužno, govoriti iz cjeline njezina pjesništva koje se izvorno, nakon svih pristajanja na kontekstno uvjetovane prisile i konkretizacije, prije svega metapoetički odnosi prema vlastitoj nad-pjesmi, nikad napisanoj i izgovorenoj, više nego prema svakoj pojedinačnoj. Ta je cjelina, pustimo navolju malo stvarnosnoj usporedbi, kao paukova mreža prostom prvotnom pogledu gotovo nevidljiva, sve dok se ne orosi ili se u nju ne uhvati kakva muha pa zatim odjednom zatitra po cijelom svome tkanju sve do središta, i tek je tada čitavu ugledamo. Tako o kohezijskim silnicama cjelovitosti nad-pjesme sama kaže:

– zamišljaj, tvoja pjesma je srodnica  
samo su joj krila malo šira i srce  
ima oko sredice pribodeno. da se  
ne razleti

(Žagar 1987: 96)

Smisao nad-pjesme proizlazi iz nevidljive dinamične cjeline u kojoj je materija riječi (znakova) čvrsto isprepletena s njihovim proširenim značenjskim poljima, njihovim smisaonim preobrazbama, sa zvukovnim i ritmičko-melodijskim potencijalom riječi čiji se suodnosi u obuhvatnoj, nelinearnoj recepciji estetički očituju kao pjesnički tekst. Sinkronicitet gradbeno-jezičnog materijala i onog što nakon svih preoblika i preosmišljavanja ostaje u recepciji jedinstvenog pjesničkog svijeta kao *kaza* istodobno se uprisućuje u cjelovitosti njezina pjesništva. Središnje mjesto njezine nad-pjesme možemo slutiti nakon mnogih ponovljenih čitanja svih zbirki, iz udaljenoga, sveprisutnog ritmičkog zvuka, pa čak i iz samo jednog samotno izdvojenog stiha, da se bolje čuje, stiha o *šumu dušine nigdine* iz kojeg hologramski odjekuje *mjesto pjesme* kao začinjavanje u ritmu transcendentalnog metafizičko-estetskog izvorišta kojemu se, s uvijek prisutnom refleksijom o tihom i bezobličnom pjesničkom prapočelu, uvijek vraća. Paradoksalni stih *šum dušine nigdine*, pustimo li mu se doživljajno, zvuči kao odjek koji odzvanja iz spomenutog zagonetnog prapočetnog zvuka i širi se stihom u gotovo šamanskom ritmu. Aliteracijsko ponavljanje glasa *š*, zajedničkog *šumu* i *duši*, asocira na nečujni bijeli šum koji dopire iz *tišinine nigdine* kao iz mjesta pjesme i u blizini se s gradbenim sufiksom *-ina* povezuje sa stabilnim mjestom pripadanja i mjesta bivanja kao *duš-ina nigd-ina*. Ta zvučna aluzija iz bezdimenzionalnog, svemogućeg i svesmjernog mjesta nad-pjesmine *svugdine* i *nigdine* ima izomorfemske paralele u obilježavanju dimenzija *vis-ine*,

dub-ine, šir-ine te se sinkrono širi eteričnom košuljicom stiha, čuje iz *nastambi*, iz *školk*-*ki* riječi kao pratnja koja prethodi porivu semantičke znatiželje za tumačenjem poetskog diskursa. Semantički sadržaji sufiksa koji upućuju na stvarnosno značenje kategorija pripadanja i mjesta bivanja projiciranih u gramatičko-tvorbeni jezični ustroj samo prate zvuk nad-pjesme, a za recepciju ideje o nad-pjesmi njihovo je ponavljanje bitnije od samog značenja koje ti sufiksi sadrže. U stihu *šum dušine nigdine* samo govorenje imenuje drugačije, štoviše bitna je prepoznatljivost, a ne značenje, jer jeka značenja nema. Imenovanje se, kako reče Heidegger, govoreći o biti pjesništva, ne pridružuje samo »predočenim, poznatim predmetima i procesima« – pa ni onim nepoznatim i nepredodivim – kao što su *nigdina* i *svugdina* iz Ankina poetskog leksika – mogli bismo dodati. »Ne. Imenovanje ne podaruje naslov, ne rabi riječi nego zove u riječ. Imenovanje zove.« U Heideggera taj *zov* kao metafizičko-estetička srž poezije dolazi iz nepomičnog zvučanja i glašenja »sabirućeg zvona tišine« koje nije »nipošto nešto bezglasno« (Heidegger 2009: 19), već ispunjava svoju bit »stjecanjem utihe što smiruje zapuh širine u sklop zovuće kaze« (2009: 139) kao govorenje iz tišine. U Žagar je to *tišinina nigdina, kišina tišina*... U pjesmi je kao neki novi element sadržan i taj *zov* kao bivstvena snaga jezika kojom dovodi u prisutnost cjelovitost nečijeg pjesništva, obuhvaća njegovu nedohvatnu svedimenzionalnost i zapravo ga transcendirira:

pjesma nije od riječi, od sebe same je  
kao što i ti nisi od kosti i titrava mesa  
nego od tebe je  
stvarni zavežljaj tebe

(Žagar 1992: 92)

Na prvi pogled posve autopoetički usmjerena ona je u svome hodu prema jeziku, uza silni poriv da stvori samo svoj jezik i uza sve prepreke što se obijaju o same granica izrecivosti, u neprestanom dosluhu s izvorom vlastitog pjesničkog izraza u samoj biti jezika kojemu se uvijek iznova vraća, ali koji joj se neprestano uskraćuje. Njezina je poezija *bijeli odron* iz šuma, koji još nije riječ, a sve riječi potencijalno sadrži kao što i bijelo svjetlo, koje još nije boja, uključuje čitav spektar, stalni povratak nečemu što je nazvala *prenatalno stanje* nerođene pjesme. Ta pjesma u neprestanom nastajanju dolazi iz *nigdine, stišanog izvora*, zagonetnog koana u kojem već postoji *pjesma bez riječi, ali riječima neće biti ako negdje već nije*.

»Pjesma bez riječi« svakako je paradoks, ali paradoks nije samo logička zamka već zapravo jezično posustajanje pred obuhvatnošću bivstvenih suprotnosti koje se ne mogu lagodno smjestiti u »nastambe« konceptualnog kategorijsko-relacijskog ustroja. Recepcija poetskog iskaza nemoguća je bez nediskurzivnih pristupa paradoksu kao načelu koje pjesnički i ontološki stvarnije (u tome je istinsko pjesništvo bliže stvarnosti od diskurzivno-analitičkog pristupa) iskazuje stvarnosne odnose neuvjetovane logičkom adekvacijom i semantičkom spojdbenošću. Nešto što je s diskurzivne razine očita logička pogreška pjesnički je obuhvatan pogled koji podnosi sve suprotnosti, dihotomije, sve rezove logičke isključivosti, a za to je potreban transcendentalni odmak. Tako je u »Igračkama svetog Franje« dječjom sintaksom ustihovljeno njezino prisjećanje:

i moj brat kad je bio malen  
 napisao je u zadaći da je vjeverica  
 međusobno trčala po granama

(Žagar 1987: 92)

Dječja primjedba o vjeverici koja je »međusobno trčala« viši je vid zamjedbe za koju ne postoji adekvatan izraz u konvencionalnom jezičnom ustroju. Takva zamjedba dolazi iz više svijesti zora tijela u prostoru i vremenu koja s perceptivno povišene razine istodobno zamjećuje i odjednom vidi tijelo u njegovoj četverodimenzionalnoj projekciji kao bezbrojni niz trenutaka povezanih brzim gibanjima u prostoru, što se iz te perspektive doživljava kao »vremensko tijelo« okretne, zaigrane vjeverice. Svatko tko je vidio vjevericu u pokretu, mogao je steći dojam da je jedva može slijediti te da vrtložni hitri pokreti zapravo ostavljaju dojam mnoštvenog, a ne pojedinačnog kretanja. Upravo iz te više zamjedbe semantički nespojdbena primjedba o »međusobnom trčanju« vjeverice dobiva sasvim novi spoznajni smisao. Nešto što je, naizgled, logičko-značenjska pogreška samo pokazuje da za takvu zamjedbenu obuhvatnost nema konvencionalnog izraza. Slične primjere paralogičnih odnaka i proboja koji proizlaze iz nadilaženja uobičajenog osjetilnog kapaciteta i očituju se kao novi poredak poimanja te stavljaju kazualno mišljenje na kušnju nalazimo na više mjesta u poeziji A. Žagar. Npr. u sličnim ustihovljenim zamjedbama o položajima tijela u prostoru i vremenu: *ušla je sa svih strana / u vodu koja sa svih strana / osamljuje te, hoće se sjetiti*, ili: *i kao dijete je govorilo / sa svih strana / pljuštalo kao kiša*, i dalje: *I ruka mi je, uvis pala: odakle se rađaju mrtvi*.

K. Bagić u studiji o poeziji A. Žagar, pozivajući se na Jakobsona, navodi da »gramatička struktura, dakle, u znatnoj mjeri implicira semantiku izgovorenog: čovjek kaže ono što hoće njegov jezik, a da toga nije svjestan. Izaći iz okvira gramatike znači i pronaći novu semantiku« (1994: 104). U autopoetičkim slojevima, koji dominiraju poezijom Anke Žagar, istodobno je, paradoksalno, prisutno plodno odustajanje od jezika istovremeno s putem prema njemu, poricanje vladanja jezikom kojeg je ona *službenica*, kako se na više mjesta sama naziva. Taj jezik preživljava uvijek iznova, iz stiha u stih, posvemašnji sintaktičko-semantički slom ne samo kao svojevuljni ludističko-konkretistički kapric već kao izraz nemoći bića koje govori da konvencionalnim jezično-logičkim strukturama iskaže odmake proizašle iz vlastitog uvida u zbilju zastrtu koprenom jezičnih oblika i odlika. Gotovo će zavapiti: *bijelo gdje si prije sebe bilo*. Gorak je primjer nezadovoljstva vlastitim jezikom crna metatekstualna alegorija u pjesmi »Ispričnica« kada tu nemoć iskazuje gotovo očajnički:

kalala sam mrtvu kokoš na hitroj vodi i

(Žagar 1987: 80)

Elementi poetike poricanja javljaju se u svim njezinim zbirkama, bilo kao rubna usputna pitanja, komentari o onome što je upravo napisala ili baš piše, bilo u samom izrazu, u njegovim metatekstnim slojevima i metaforama te u povremenom prepuštanju posvemašnjoj logomahiji u naletima zamuckujućeg, afatičnog, infantilnog, isprekidanog, asocijativnog i naizgled nesuvislog govora. Upravo tada, kada iskazno i semantički

naizgled posustaje, bit jezika kao hajdegerovska *kaza* počinje se u njezinim stihovima uprisuivati na osobit način.

Stalno poetsko obnavljanje njezina jezika dolazi iz rasapa bijelog zvuka *tišinine šume*, iz rasredištene sinestezijske bjeline što emanira u krhke stihovne *sredice* riječi koje se, prosuivši se jezikom, makar kao *crni kruh* što ga je iz *bijela brašna umijesila*, opet vraćaju u jezgreno bijelo izvorište:

snježenje. jezik moj. ekran od sipkosti  
kamo ide duša, zar je ikad bila  
uhvatljiva u vrijeme (dah koji piše)  
tiho tijelo snijega

(Žagar 1990: 7)

Ankin poiesis obilježava kružni tok koji se začinje u zgusnutom, smrznutom *nultobijelom*, neopipljivom i bezobličnom, iz kojeg odlazi na put prema jeziku na kojem svaki put *umire* i *sve zaboravlja* pa mu se opet vraća obnovljenom pjesničkom težnjom za *orječenjem*. Kao u neoplatonističkoj viziji pada duha u materiju *nebnice*, riječi začete u neizgovorenem, u *tišini*, *orječuju* se iz bjeline, emaniraju u stihove, udaljuju se od *nultobijelog*, *prenatalnog* bezobličnog mjesta postanja, ulaze u materiju teksta, gdje se jezično opredmećuju u rasponu koji upućuje na slojeve: od nevidljivih, neopipljivih, apstraktnih do onih zamjetnih, tvrdih, dimenzioniranih, osjetilima dostupnih. Ta putanja silaska u riječ iz bijelog *šuma dušine nigdine* prepoznaje se u istovremenoj prisutnosti disperzijskih razina u svim njezinim zbirkama kao emanacija iz nad-pjesme u jezik, kao projekcija bitka-logosa iz apstrakcije stvaralačkog daha u protočnost *lomne*, *bježne prelivode* u *nemirnu površinu* mora ili *stišani izvor* sve do zemljano čvrste materije na što aludira *nebnicama*, *stvarnicama*, *zemunicama*... koje su sve istodobno prisutne u hologramu nad-pjesme. »Nebnice« su njezine nerođene riječi koje traju u tihom Božjem sjećanju, jer *tišina* koja je *rodila jezik* ima *oblik pamćenja*; »stvarnice« – njihovo krhko prolazno tijelo u vremenu pjesme (*to je nešto kad i onda više nikada nema*); »zemunice« – »sirova barka spasa u kojoj jezik koji ima ništa ne opisuje i onda kad preživi«.

Svaki sloj tog stvaralačkog silaska u materiju – od *tišine* do *oblika* (primjer je iz istoimena naslovljene pjesme »Oblik, tišina«) – obilježen je metatekstualnim metaforama koje su, korespondentno slojevima pjesničke emanacije, raspršene u svim pjesničkim zbirkama kao *snijeg*, *voda*, *jezero*, *more*, *lišće*, *vjeverica*, *krijesnica*, *divlje guske*, *lastavice*, *orahove ljuske*, *nastambe*, *krletke*, *crne nevjeste*, *mrtve kokoši*...

Postoji li svijet pjesme, onda je taj svijet ontopoetički raslojen, a za svaku razinu silaska riječi u materiju stiha Žagar pronalazi odgovarajući izraz. U tom kružnom hodu stalno je prisutan i motiv smrti kao metajezična metafora raskida s vlastitim pjesničkim govorom, signal kojim često nagovješćuje preskakanje s jedne razine na drugu: od rađanja riječi iz *tišinina* izvora u kratko vrijeme govora-smrti do zaborava i ponovnog sjećanja (*ustat ću rano i sjetit ću se...*). Umrijeti za nju znači izgovoriti ili napisati. Ona zna da kako *otvara usta*, ona (jezik) *umire*, *odsebljena*, *pa makar biserna*. Izricanje i imenovanje, nešto bez čega pjesništvo ne može, praćeno je uza svu svijest o vokaciji svog poziva neizbježnim nezadovoljstvom i nelagodnom zbog smještanja nedohvatnih

*istržaka i komadićaka* »stvarnica« u »nastambe«. Kao *službenica tišine*, mitska suđenica, ona je u stalnom procesu mučnog odricanja i gotovo kajanja zbog jezičnog utjelovljenja neprimjerenog zbilji (*koliko napora da se bude korektan* – dopisat će u podnaslovu pjesme »Oblik, tišina«):

kad umrem, vraćam se, param i analiziram:  
 – što li se jesam sa stvarima nasudarala  
 – jesam što rasla sam dok sam ti hodala  
 – a koga sada vjetar presvlači kad  
 moje riječi više ne

(Žagar 1990: 69)

U životu riječi začinjanje je kao privođenje u govor tako istovremeno i njezina smrt, povratak u *nultobijelo* pjesnikinjinim stalnim zaboravom u hodu (*išla i sve zaboravila*, kao u naslovu istoimene zbirke (1983)).

Svaki je njezin stihovni korak praćen suzdržanošću prema jeziku kojim govori i piše, no ipak ne može ostati u šutnji jer, kako reče, ne bira ona jezik, nego jezik, ta viša sila, bira nju: *između svih riječi školjka je odabrala mene*. Jezik nije njezin medij, ona je medij jezika, njegova *službenica*, čim se, kako reče, *žalosna zasviđala riječima*. Jezik kao oblik za nju je posve ograničen, ali na njega mora pristati na izlasku iz *nultobijelog* u pojavni svijet izricanja, u igrovitu razmjenu prolaznih, nestalnih i nesavršenih označiteljskih formi. Kao da se ispričava zbog pisanja, svjesna ograničenosti jezika pred neuhvatljiva protočnom zbiljom, reći će na jednom mjestu: *samo je more sišlo u svoju školjku*. Njezin poetski svijet obnavlja se iz napetosti izvornog stvaralačkog poticaja da se o neizrecivom govori iako izmiče i skriva stvarnost (*ispod tajnih kapaka / tek nerođene nebnice / o baš lijepo zastiru / ono što nikako nisam htjela napisati*) i iz suzdržanosti prema vlastitom pjesničkom izrazu kojemu se ni sama ne može prilagoditi do kraja i biti zadovoljna njime, posvojiti ga, a niti ga se odreći jer, opet, kao u mističnom koanu, taj zagonetki bez logičnog rješenja (mudrost je nerijetko paradoksalna), zna da *nigdje nikamo ne možeš odložiti ono što ne možeš nositi*.

Pjesničko pokazivanje nadilazi logiku i jezične mane gramatičko-semantički verificiranih spojidbenosti, pa ona nastavlja istodobno paradoksalno *umirati* (govoriti) i *ići dalje*, hodati prema jeziku: *kojiput kad mi je teško samo umrem i idem dalje*. Riječi tako odlaze od nje, bježe, čim ih metaforički imenuje kao *ribe, vjeverice, lastavice*... Metafora u njezinu pjesništvu sabire jezično-poetički potencijal koji spaja ontološke razine mišljenja i bitka u jedinstvenoj suodnosnoj matrici koju sadrži susjedstvo pjesništva i mišljenja, što je i bit koja povezuje najudaljenije riječi i stvari, konkretno i apstraktno, pa su *lastavice, vjeverice, nastambe, krljetke* česta autoreferencijalna metaforizirana imena za pjesnički doživljaj neslobode, kad nešto želi, a ne može reći jer joj neuhvatljivo izmiče izrazu ili je pak u njemu zaustavljeno i zarobljeno. Ponekad semantički prazno mjesto naprosto prepušta upitniku na početku stiha – šutljivom signalu da nema imena:

rijeka bježi između svojih korica  
 ? sjena  
 osim u podne

kad je tijelo sve  
(moje ruke prelaze rijeku kao srne)

(Žagar 1990: 23)

U lirskoj radnji pjesme Stefana Georgea »Riječ« koju Heidegger hermeneutički interpretira govoreći o biti pjesništva kao predrefleksivnom pokazivanju koje prethodi *orječenju* ili *skućivanju* (i *skućenosti*) jezika u kući *bitka*, S. George alegorijski opisuje put jezika prema bitku što ga neprestano prati težnja k orječenju koja završava s odricanjem: mitska slika prikazuje došašće pjesnika koji ide prema izvoru, zdencu što sadrži tajnu izvornog logosa iz kojega potječu sve riječi i sve stvari. Tražeći ime, naziv, znak za svoje doživljeno čudo, za sve što je iskusio u jeziku kao pjesnik i kao putnik u bitku, taj pjesnik-putnik nailazi na sijedu Nornu, skandinavsku božicu Usuda i čuvaricu znakova, moleći je da posegne do dna svojega zdenca i nađe ime *dragulju lika bogata i nježna* (Heidegger je ovu metaforu *dragulja* shvatio kao »nježnu puninu onog jednostavnog, što se pjesniku u jesen njegova života pokazuje kao ono što se ima prikazati« (2009: 156)), dakle imenovati. Zaustavljen pred pitijским onto-logičkim odgovorom ponovno zastaje. Norna je dugo tražila, posezala u zdenac, da bi potom rekla: *Ništa tu ne sniva na dubokom dnu*. Nakon toga slijedi Georgeov stih koji utjelovljuje glavnu Heideggerovu tezu da onog čega nema u jeziku nema ni u bitku: *Tako sam se s tugom naučio odreći: Da nema stvari gdje nema riječi*. Tek riječ omogućuje da se stvar pojavi i tek jezikom stječemo iskustvo bitka. Ako nema stvari gdje nema riječi, tada možemo reći da će sve što se ne oriječi, a što trenutačno, nepostojano, subliminalno, neuhvatljivo i posve osobno prostruji kroz varljivu prizmu osjetilno-umnog ustroja, pasti u zaborav i kao neosviješteno ljudsko iskustvo ostati nepostojeće u bitku.

Kako je pjesnički diskurs i pjesničko imenovanje kod Žagar neprestano praćeno poricanjem vlastitog stvaralačkog postupka, tako je u tek nastale stihove vrlo često uključena i sumnja u jezične mogućnosti, svoje i one koje jezik općenito pruža čim dospijeva u odnos riječi i stvari kada traži imenovanje. Tako joj je teško, na primjer, uzme li vlastito postojanje kao stvar ili biće, kao imenicu, jezično raspoloživim sredstvima imenovati doživljaj jastva koje seže onkraj vrhova prstiju, granica tijela, ne stoji stabilno opredmećeno u doživljaju, pa tako ni u samom jeziku, već se preko te iluzorne granice širi te nalaže transcendenciju imena kazivanjem, upućivanjem ili negiranjem: – *ali ne nisam baš životinja / životinja je goli život / a ovo je / s više omotača*. Slično je i u sljedećem primjeru:

ali kako mogu kad ne mogu  
taknuti vrh svojih prstiju, reći:  
dovde sam

...

i kako mogu kad ne mogu  
taknuti vrh tih prstiju i reći im  
ime koje teče onoga što unutra stoji

(Žagar 1990: 12)



Time je sve rečeno i o jeziku i o spoznaji sebstva jezikom, a bez izravnog imenovanja što ga je, priznajući nemoć, izbjegla pjesničkom etikom. Kao što reče Heidegger u komentaru o S. Georgeu: »Nešto može biti kazano da ne mora biti imenovano.« Pjesnik time ne prešućuje riječi jer »prešutjeti možemo samo ono što znamo. Pjesnik ne prešućuje imena, on ih ne zna« (2009: 168). Pjesnikinja se tako ne odriče riječi, nego imenovanja vlastitog bića koje ne zna i kojemu ne može dati ime, ali o onome što *unutra stoji* ipak govori, na njega ukazuje. Ne odriče se jezika ne može li njime imenovati neizrecivo, već samo nastavlja pitati poetski misleći »bez znanosti i filozofije«. U *Stišavanju izvora* ona se tako zaustavlja pred jezičnim granicama upitnim ukazivanjem na ono što bi Wittgenstein nazvao »stanjem stvari« za koje jezik nema preciznih znakova: *može li se izgovoriti ono što još raste*, i dalje: *ali kako je ime vodi koju ispijam baš sada*. U prirodi je jezične djelatnosti da smo, kako reče Wittgenstein, »obučavani, odgajani za to da pitamo: kako se to zove? – nakon čega onda slijedi imenovanje« (1998: 13). Žagar često izbjegava jezičnu igru imenovanja ukazujući takvim pitanjima na bit pjesničkog jezika kao *kaze*.

Riječi i stvari, mišljenje i bitak, toliko su povezani već od samog osvita zapadne filozofije da taj nadasve blizak odnos sadržan u pojmu *logosa* sadrži različita, a opet ontološki povezana značenja. Tako se *logos*, ujedno ime za bitak i za kazivanje, kao iskonska sinkretična prariječ, uz značenje univerzalnog umnog kozmičkog zakona odnosi i na samu riječ. Heidegger će reći: »Ono najranije što je sa zapadnim mišljenjem dospjelo u riječ je odnos riječi i stvari, i to u odnosu bitka i kazivanja« (2009: 169) i dodat će da »zagonetkom, dakle, ostaje riječ jezika i njezin odnos prema stvari, prema svemu što jest – da jest i kako jest« (2009: 150).

Anka Žagar spremna je za nove odnose riječi stvari i upravo je u tome njezina pjesnička osebnost. Iako se stalno poriče, iz njezina će pera stalno nastajati nova imena. Nazvala bih te posve njezine jednopojmovne sraslice i neologizme te česte metonimijski komprimirane izraze zapravo ontologizmima kao novim imenima za nove odlike postojanja i odnosa riječi i stvari u događajnom bivstvovanju, npr. *panjevati, odsebljena, najsebesvjetlija, otiktakati jednosobni dan, usobljena sebetina, smrtnozeleni, prelivoda, nježnodišuće, lisnatorosni*.

Zanimljivo je spomenuti da W. von Humboldt razmatrajući gradbenotipološke modele pojedinih jezika s obzirom na način mišljenja pojedinih naroda na jednom mjestu u svojoj knjizi govori o »odvažnoj slikovitosti« jezika sjevernoameričkih Indijanaca »čije govore karakterizira uznositost duše i odvažni let mašte«, što do izražaja dolazi posebno u složenicama. Humboldt smatra da je veoma važno »koliko će jezik uključiti u jednu riječ umjesto da se služi većim brojem njih. I dobar će pisac tu znati brižljivo lučiti, bar ondje gdje mu jezik prepušta slobodu izbora... Što je spojeno u jednoj riječi, duši se predstavlja kao više no jedno, riječi su naime u jeziku što i pojedinci u zbilji. Pa maštu pobuđuje življe no nešto što joj se pojedinačno pribraja. Zato je uključenost u jednu riječ više stvar mašte, a razlučenost više stvar razuma... Mišlju spojeni pojmovi u delawarskoj rječotvorbi umjesto da ih se pojedinačno nabraja duši se izlože odjednom i pomoću glasja« (2010: 249, 250). Upravo pjesničke složenice A. Žagar pokazuju svu njezinu domišljatost u pronalaženju izraza kojima će, kao u navedenim primjerima, uprisutiti i u jednoj riječi povezati raznolike aspekte simultano obuhvaćenih bivstvenih pojava.



Kritičari se, suočeni s hermetičnosti pjesnikinjinih stihova, često koriste metaforama puta, traganja, lirske pustolovine, kao što i Heidegger koji, rješavajući nastale jezične dvojbe daje putokaz tražiteljima: »Put k jeziku je ono što se stječe tijekom puta« (2009: 225). Taj je put međutim prepun smetnji koje se čistom svojstvu govorenja podmeću kao jezično-gramatički ustroj kojim se nešto treba dovesti do kazivanja. Heidegger si pomaže, svojedobno blizak Humboldtovoj ideji da jezik sam nije djelo (ergon), nego djelatnost (energeia), misljuje da je i opći i pjesnički jezik »rad duha koji se vječno obnavlja kako bi artikulirani glas mogao izraziti misli« (Heidegger 2009: 231). Tu bit jezika u kojoj je označavanje kao imenovanje (za Humboldta *ono mrtvorodeno, proizvedeno*) tek niža razina jezične djelatnosti Humboldt shvaća kao unutrašnju djelatnost duha što se ispunjava tek u pojedinačnom *kazivanju*. Tako je i za Anku Žagar ime, nazivanje, nešto mrtvorodeno, *mrtva kokoš* koju je *klala ... na hitroj vodi*, pa je jedino *kazivanje* (u Heideggerovu smislu) životvorna neuhvatljiva jezična djelatnost kojom se događanje bitka dovodi u prisutnost:

kako sam tanjila jabuku ne ne mogu opisati što  
govori ono još teče,...

samo je naslov a napišem li riječ odmah zakasnim  
i umah je svejedno pa zavijem je nježno  
natrag u košuljicu,...

(Žagar 1987: 78)

Pjesničko je označavanje na putu k jeziku tek poput putokaza ucrtanog u zemljovid – pokazuje i oskudnim naznakama opisuje put, ali ne govori ništa o krajoliku, o cjelovitosti nad-pjesme. Krajolik se može tek naznačiti pjesničkom *kazom*, ne i izreći imenom, što se zapravo daje naslutiti iz recepcije poezije Anke Žagar.

U filozofskom se jezičnome odnošenju ponekad događa da se i najsuprotstavljeniji mislioci, makar ne u istom stvaralačkom vremenu i u istim razvojnim dobima, nađu na sukladnu putu s ponekom misljuje, zaključkom ili pak doživljajno. Tako je bilo s Wittgensteinom i Heideggerom u odnosu prema onome što se semantičko-logički odgovorno jasno može misliti i reći u odnosu na jezične dosege i granice. Heideggerovo naoko *pomahnitalo mišljenje* preobražavalo je vlastiti jezik prilagođavajući filozofsko nazivlje nepostvarenom govorenju bitka povratkom *kazujućim* izvorima samog jezika koji se moraju osluškiivati iz tišine što iziskuje suzdržanost i šutnju. Wittgenstein je pak, unatoč svim nastojanjima oko kristalno jasnog analitičko-empirijskog jezika adekvatnog za svaki segment zbilje, na kraju svog *Tractatusa* (1921) progovorio također o šutnji kao odgovoru na neizrecivo koje se mistično *pokazuje*:

Moje se rečenice osvijetljavaju time da ih onaj, tko ih razumije, naposljetku prepoznaje kao besmislene u mjeri u kojoj se nad njima – na njima – uzdiže ponad njih. Gotovo da mora odgurnuti ljestve po kojima se popeo na vrh... O čemu nije moguće govoriti, o tome valja šutjeti.

Mnogo prije navedenog zaključka u *Tractatusu*, u svojoj 21. godini, imao je neobičan doživljaj kojim je anticipirao navedene završne rečenice *Tractatusa* i gotovo

poništio svoj cjelokupni analitičko-empirijski odnos prema jeziku. Za vrijeme jedne kazališne predstave doživio je naime »kao da mu koprena spada s očiju« i »to ga je tjeralo da dopre do granica jezika«, rekavši u nedoumici da je to »jurišanje na granice naše *krletke* posve beznadno« (Baum 2006: 22). Ta primjedba neobičnom podudarnosti pjesnikinjin autopoetičke metafore o jeziku u *krletki*, ovaj put s Wittgensteinovom metaforom o iscrpljujućoj i na kraju uzaludnoj potrazi za preciznim jezikom koji bi bio idealni odslik suodnosnih činjenica takvosti, još jednom svjedoči o susjedstvu pjevanja i mišljenja u zajedničkom im jezičnom skepticizmu.

Gotovo ljubavnu mističnu stopljenost s trenutkom tišine Anka Žagar s pjesničke je strane izrazila, ne ostajući ipak u šutnji, jer ju je pjesnikinja izrazila vlastitom *kazom* u »Snijegovu tijelovu« stihovima koji možda najbolje otkrivaju njezin poetički rukopis i čine je istinskom sudionicom pjesničko-misaonog zajedništva povezanog, bez obzira na vrijeme, tragalaštvom za jezikom iz kojega se kao *kaza* čuje tišina govora biti:

i gledaj: nijedne riječi  
više nema. sve sama  
stvarnost  
je svjetlost  
i ne moraš taknuti

snijegovo tijelovo  
i vrh je, srh  
tišina  
koju je nemoguće  
prepisati u bijelo  
jer je

radosna

dušino  
kristalno  
blago

a izgovori li se  
riječ, crna nevjesta  
od nerazumljivosti sebe, umre

(Žagar 1996: 86–87)

## Literatura

- Bagić, Krešimir. 1994. *Živi jezici*. Zagreb: Naklada MD.
- Baum, Wilhelm. 2006. *Ludwig Wittgenstein između mistike i logike*. Prev. Ksenija Premur. Zagreb: Naklada Lara.
- Benčić Rimay, Tea. 2005. *I bude šuma: Mala studija o poeziji žena*. Zagreb: Altagama.
- Benčić Rimay, Tea. 2008. *Mudre i lude djevice: Antologija pjesama u prozi od Ujevića do naših dana*. Zagreb: Litteris.
- Heidegger, Martin. 2009. *Na putu k jeziku*. Prev. Josip Brkić. Zagreb: Altagama.
- Hörisch, Jochen. 2007. *Teorijska apoteka: Pripomoć upoznavanju humanističkih teorija posljednjih pedeset godina, s njihovim rizicima i nuspojavama*. Prev. Kiril Miladinov. Zagreb: Algoritam.
- Humboldt, Wilhelm von. 2010. *O raznolikosti gradbe ljudskih jezika i njezinu utjecaju na duhovni razvoj čovječanstva*. Prev. Ante Stamać. Zagreb: Alfa.
- Cassirer, Ernst. 1985. *Filozofija simboličkih oblika*. Prev. Olga Kostrešević. Novi Sad: Dnevnik – Književna zajednica Novog Sada.
- Kordić, Ivan. 2010. *Misaono putovanje s Martinom Heideggerom*. Zagreb: Naklada Jurčić.
- Mićanović, Miroslav. 1988. Svijet kao tekst. U: Julijana Matanović – Vlaho Bogišić – Krešimir Bagić – Miroslav Mićanović. 1988. *Četiri dimenzije sumnje: Krićka čitanja*. Zagreb: Quorum, 357–419.
- Wittgenstein, Ludwig. 1998. *Filozofijska istraživanja*. Prev. Igor Mikecin. Zagreb: Globus.
- Wittgenstein, Ludwig. 2003. *Tractatus logico-philosophicus*. Prev. Gajo Petrović. Zagreb: Moderna vremena.
- Žagar, Anka. 1983. *Išla i... sve zaboravila*. Zagreb: Goranovo proljeće.
- Žagar, Anka. 1987. *Zemunice u snu*. Zagreb: Mladost.
- Žagar, Anka. 1990. *Nebnice*. Zagreb: Naprijed.
- Žagar, Anka. 1992. *Guar rosna životinja*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Žagar, Anka. 1996. *Stišavanje izvora*. Zagreb: Meandar.
- Žagar, Anka. 2008. *Stvarnice, nemirna površina*. Zagreb: Meandar.



## Značenjska dekonstrukcija političko-poslovnog govora

Kolo, Zagreb, XXIII (2013), 1–2, str. 130–144.

*Veliki neprijatelj razumljivog jezika je dvoličnost.*

(G. Orwell)

1. Ukorak s uspostavljanjem globalnoga transnacionalnoga gospodarstva i s popratno grubom političkom instrumentalizacijom slobodnog tržišta jezik se javne komunikacije počeo prilagođavati svjetskom protoku informacija i neprestano usklađivati prema jezičnim obrascima koji su pratili menadžersku i informacijsko-tehnološku revoluciju te očitovati općim stilskim i semantičkim postupcima što su, i onkraj granica tržišta i politike, posvuda prodrli u sva područja javnog života. Političko-marketinška ideologija i kulturni mediji oblikovali su i uveli u svjetski optjecaj političko-poslovni hibridni govor, po uzoru na međunarodni engleski, čiji su izrazi uglavnom značenjski prazni, neproizvodni i višesmisleni ili pak usmjeravani perlokucijskim komunikacijskim dominantama. U takvim je diskursima stvarnosni odnos često dokinut, a dereferencijalizirani znakovi, oslobođeni od stvarnosnih semantičkih veza, slobodno plove deontologiziranim putanjama javnih političko-poslovnih komunikacijskih prostora održavajući znakovnu varku stvarnom i obvezatnom.

Funkcioniranje znakovno rastvarenih simulakrumskih supstituta, koji se više nemaju na što odnositi, središnja je filozofsko-kulturološka tema kojom se opsežno bavio J. Baudrillard. A o osobitostima i značenjskim prazninama političkoga diskursa pisao je već davne 1946. godine danas opet sve aktualniji G. Orwell u poznatom kritičkom ogledu *Politics and the English Language* (1946). Njihov praktični istomišljenik Don Watson, glasnogovornik i pisac govora u službi australske vlade i korporacija, često zatečen poslovnim nalogima u kojima je morao pretočiti apstraktno prazne sadržaje predložaka za ministarske govore ili za tvrtke u smislen i argumentiran tekst, zastao je na trenutak i pozabavio se vlastitim alatom – jezikom kojim se profesionalno bio obvezan služiti. Godine 2005. objavio je knjigu *Death sentences*, prikaz nametnutog jezika što ga sudbinski mora dijeliti sa svim sudionicima javnog života. Taj iskusni jezični praktičar i pozorni kritičar javne službene komunikacije pruža brojnim primjerima potkrijepljen, elokventan, znalački, duhovit i jetko ironičan uvid u tzv. javni jezik (*public language*). U predgovoru američkom izdanju svoje knjige (osnovni sadržaj tog predgovora ovdje je ukratko izložen), koja je postala i svjetska uspješnica, što je pokazalo da knjiga o jeziku ne zanima samo stručnjake i pedante, jer jezik itekako upravlja našim životima, pa je tako i pragmatično egzistencijalno presudan, Watson gotovo ojađeno primjećuje kako je mnogo toga što smo običavali zvati društvom sada tržište, a jezik značenjski

ispražnjen i nadničarski zarobljen u službi informatizirane ekonomije i menadžmenta. Javni i privatni, na svim razinama uprave, vladinih agencija, vojske, škola, zdravstva, medija, politike, u svim društvenim segmentima, jezik je svugdje kooptiran i zatočen. Svijet značenja, kulturološki ekvivalent tropskim šumama i izumirućim vrstama, kao i bogata svjetska raznolikost arhitekture, hrane, običaja i načina života nesmiljeno nestaje. Kurentni javni jezik pokazuje sve znakove zamiranja kulture, morala i demokracije. Upućujući na Karla Krausa, koji je smatrao da je nasilje nad jezikom moralno nedjelo, i na Heideggerovu temeljnu misao da je ljudsko biće utemeljeno u jeziku, Watson razočaran komentira: »Naše biće ne može biti utemeljeno na modernom tehničkom ili »kalkulativnom« jeziku koji svima pruža isti pristup svemu« te tako »potkopava estetiku, moral i biće...« (2005: IX–XVI).

2. Glavno je obilježje suvremenoga javnog jezika spremnost jezičnoga znaka za nekontroliranu razmjenu, pa se sve, izvan svih jezičnih konvencija, može nazvati uvijek i prema potrebi drugačije. Takva znakovna razmjena uključuje manipulacije dihotomijom jezičnog znaka te posljedično stvaranje novih semantičkih navika i pretjeranu semantičku otvorenost koju slijedi proizvoljno redefiniranje pojmova, a na kraju čak i potpuna disolucija jezičnog znaka. Eufemizmi, cirkumlokucije i perifraze najčešći su retorički izbori za takve u osnovi perlokucijski motivirane diskurse. Prati ih apstraktno praznorječje obespredmećenih pojmova i njihovih diskursnih odnosa, frazeološki klišeji (*weasel words*) i pomodne riječi (*buzzwords*), što sve posljeduje stilskom bezličnošću i značenjskom pomutnjom koja jeziku oduzima svaku imaginaciju te konačno i smisao.

Svakodnevnim eufemizirani jezik usmjerava jezične »korisnike« (*customers*) prema stvaranju novih asocijacija koje odgovaraju političko-menadžerskim i drugim interesnim skupinama koje upravljaju društvenim životom. Eufemizmi obično nastaju iz kulturološke i psihološke potrebe da se izbjegne izravno imenovanje neugodnih, ružnih, zastrašujućih ili tabuiranih strana života, no prestaju biti bezazlenom psihološkom zaštitom kada značenjski opslužuju i reinterpretiraju neetične i koristoljubive govorne namjere koje se u političko-menadžerskoj jezičnoj praksi očituju u supstancijalnim pomacima odnosa unutar izraza i sadržaja samog jezičnog znaka i uspostavljanju kontekstualnih znakovnih odnosa koji otvaraju prostor značenjskoj mistifikaciji i zloporabi. Govornim se činom tada manipulira, a priopćajnost biva potisnuta perlokucijskom dominantom.

U svakom slučaju jezični je znak »prekršen«, uzme li se u obzir semantička etika američkog lingvиста Antonya Flewa, koji je smatrao da je stvar ljudskog izbora, a ne prirodnih zakona da se u određenom jeziku »zvukovi i slova povezuju s određenim značenjem« (1998: 87). Ta se poznata sosirovska činjenica o konvencionalnoj naravi jezičnog znaka ne bi smjela zamijeniti nečijom željom da se riječima dade smisao usmjeravan utilitarnim ciljevima jer bi to moglo biti u znaku zle namjere – »in bad faith« (1998: 88). Izraziti se javnim jezikom po Flewu bi značilo govoriti s očekivanjem razumljivosti i u skladu s ustaljenim značenjskim konvencijama, što isključuje namjeru tumačenja koja pogoduje prethodno neobjašnjenim konotacijama privatnih ili interesnih skupina.

Međutim hermeneutički pristup javnom jeziku pokazuje da se u povijesti ne zbiva približavanje istini jer, kao što reče J. Grondin, novo stvaranje smisla i značenja ne

upućuje ni na kakvu semantičku izvjesnost, pa u najboljem slučaju danas »ne razumijevamo bolje, već u najboljem smislu drugačije« (1999: 55). Činjenica da uvijek možemo »razumijevati drugačije« potencijalno unosi u javni i politički jezik ambivalentnost i višesmislenost koja izigrava društveni sporazum na kojemu bi se trebao temeljiti razumljiv javni govor, o čemu govori A. Flew u spomenutom tekstu. Priopćajni se jezik u svim prilikama snalazi, ali to snalaženje proizvodi sve više govor koji neodređenošću zavarava, prikriva i zavodi, pa je jezično sporazumijevanje (i razumijevanje) u mnogim okolnostima otežano, a ponekad i posve onemogućeno. Kao tipičan primjer jezične neodređenosti Flew navodi namjernu dvosmislenu izjavu, znak naredbe karizmatičnom engleskom admiralu Horatiu Nelsonu da se uključi u presudnu pomorsku bitku protiv Napoleona: »England expects every man to do his duty.« Riječ *expect* (očekivati) dvosmislena je, pa tako potencijalno manipulativna. Kako se podrazumijeva da naredbodavci i vlastodršci kažu da se nešto mora dogoditi u skladu s njihovim očekivanjima, oni izjavama u vezi s riječju *očekivati* daju takvu nijansu koja sugerira da njihova očekivanja ne smiju biti iznevjerena, što znači da se radi o direktivu kojim se želi upravljati određenim ponašanjem ili reakcijama.

Takvim tobože afirmativnim iskazima maskiraju se politički ili poslovni ciljevi kako bi u javnosti bili prihvaćeni s pozitivnom konotacijom. Flew takve jezične iskaze naziva *persuasivnim* (uvjerljivim, nagovaračkim), a obilježava ih pokušaj da se bilo povoljna bilo nepovoljna značenjska konotacija pridruži nekim drugim opisnim značenjima. Izvrsne primjere takvih jezičnih manipulacija, kakvima se često koriste političari i promidžbena industrija, donosi odlomak iz Huxleyeva romana *Slijepi u Gazi* (1936), u kojemu pisac razotkriva obrasce takvog jezičnog ponašanja (prevela i istaknula E. H.-M.):

Želiš li biti slobodan, moraš biti zatvorenik. To je uvjet slobode – *prave slobode*. *Prava sloboda!* ...Uvijek sam volio tu vrstu argumenta. Suprotnost stvari nije njezina suprotnost, oh ne! To je stvar sama, ali kako ona uistinu jest... Pivari reklamirajući pivo govore o *pravoj umjerenosti*, to je *prava umjerenost*, *obična umjerenost* je potpuno odbijanje alkohola, *prava umjerenost* nešto je mnogo rafiniranije... *Prava umjerenost* je boca vina uz svaki obrok i tri dupla viskija poslije večere... Sloboda je prekrasna riječ, zato si pretjeskoban da bi je izrekao. Ti misliš da će ljudi, ako nazoveš zatvor *istinskom slobodom*, pohrliti u zatvore. A što je najgore, potpuno si u pravu.

3. Na slične pozitivno usmjerene semantičke podvale koje se umnažaju ukorak s engleskim političko-poslovnim globalizacijskim eufemizmima nailazimo u hrvatskoj govornoj svakodnevnici, i sve ih je više što su društvene prilike neizvjesnije i teže. Iz brojnih se primjera vidi da prihvatljivije zvuči *porast nezaposlenosti* od *pada zaposlenosti*, *dijeljenje otkaza*, *plan racionalizacije*, *interna preraspodjela*, *restrukturiranje* od *otpuštanja*. Otpuštanje uz otpremninu (ma kakva bila) naziva se *zbrinjavanjem radnika*, a prisilno umirovljenje (zbog »restrukturiranja«) *redovnim i stimulativnim odlaskom u mirovinu*. Engleske su varijante: *downsizing*, *rightsizing*, *smartsizing*, *reemployment*, *workforce reduction*, *force shaping*, *workforce optimizations* itd. Nedavna vijest o poskupljenju hrane na Novoj TV jezično je predstavljena kao *snažni rast cijena hrane*. Sintagma *snažni rast*



inače se povezuje s dobrim stanjem gospodarstva, a ne sa znakovima gospodarskog nazadovanja.

U društvu dobro potkopanom korupcijom i kriminalom sigurno se može očekivati bogata proizvodnja jezičnih mimikrija koje kao jezični refleks probitačnog društvenog snalaženja imenuju načine zapošljavanja »po preporuci«: *kadroviranje*, *političko kadroviranje*, *namještanje poslova*, *namještanje* i *razmjешtanje* kadrova, u najnovije vrijeme *mail-kadroviranje*. Lažna skromnost koju nalaže gospodarska kriza, gubljenje radnih mjesta s istodobnom trkom za »foteljama« i »dijelovima kolača« iznjedrila je nedavno kovanicu s arhaičnom patinom – *uhljebljenje*, nešto što jasno podsjeća na posljednje sirotinjsko radno utočište iz prošlih vremena. Ta suvremeno prurušena oživljena promaknula bi pažnji neosviještenih i prebrzih novinara da se nije našla usred semantičkog prijepora političara koji su zbog neregularnog zapošljavanja političkih podobnika ili pak »bliskih« im osoba pod pritiskom javnosti bili prisiljeni razgraničiti pojmove *uhljebljivanje* i *političko kadroviranje*, što je izneseno u dnevnim novinama. Spasonosna, nažalost neuvjerljiva razlika nabrzinu je uspostavljena. Objašnjenje jest da je *uhljebljivanje* zapošljavanje osobe na mjesto koje nije vidljivo javnosti, a *političko kadroviranje* »kada Vlada imenuje nekoga na poziciju koja nosi odgovornost« (*Jutarnji list*, 14. 7. 2012). Iako bi logičko cjepidlačenje moglo uslijediti zaključkom da »uhljebljeni« nisu nužno i odgovorni, to je političarsko izmotavanje tek slabo zamijećeno i prepušteno prosudbi pragmatične zbilje koja za logičke i značenjske odnose ne mari previše. Za »utjecajnog poduzetnika« iz jedne stranke novinar navodi, ipak ne bez ironije, da ima koalicijski potencijal jer je nećak utjecajne osobe iz druge stranke.

Romantičarska hermeneutička teza o jeziku kao pouzdanom sredstvu sporazumijevanja kojim bi se spriječio nesporazum pokazuje se pri recepciji takvih iskaza posve zastarjelom jer u javnome političkom govornom činu prednost ima jezik koji zavarava i prikriva značenja, pa se jasnoća na kojoj bi se trebao temeljiti ovjereni govorni čin redom izigrava. Takav javni govor komentira i M. L. Pratt: »Neprekidno smo okruženi govornim događajima koji se načelno ne grade na suradnji, razmjeni i djelotvornosti i u kojima regulativna načela opsega, istinitosti, relevantnosti i informativnosti sustavno izostaju ili su oslabljena« (Biti 1997: 140).

Svakodnevni javni jezik više prikriva no što otkriva, pa je jezični korisnik prepušten kolebljivu tumačenju, štoviše stalnom dešifriranju značenjski neprozirnih i varljivih iskaza. Intencionalnost, kao dominantna jezična funkcija (Jakobsonova konativnost) javnog jezika, od imalo osviještenog govornika, koji sve rjeđe još želi nešto razumjeti, iziskuje stalni napor neke vrste »prevođenja« persuasivno zasićenih govornih kodova. Jezik, izrazito motiviran institucijskim, političkim ili statusnim interesima, sve je nejasniji medij sporazumijevanja, suglasja i zajedništva. Rjeđa su pitanja o tome što neka riječ ili rečenica doista znače, a sve češće valja pragmatično saznati što iza njih zapravo stoji, kakva je bila namjera, gdje se skriva semantička prijevara. Praznina fikcijskog govora licemjerno se podmeće u anestezijskim cirkumlokucijama koje opisuju društvene planove i stanja, kao što se npr. u Britaniji plan za smanjivanje socijalne pomoći naziva *blagostanje za rad* ili *optimizirajuća isporuka socijalnih usluga*. Kada je 1985. godine australski dolar opasno poljuljan, ekonomisti su to spomenuli kao *substantial downside*

*risk potential*, u prijevodu: *bitno nizak rizični potencijal* (Allan – Burridge 1991: 16). Kreativni, uvijek ažurni žargon međutim brzim leksičkim refleksom odmah prosuđuje. Proničući jezičnu hipokriziju, nemilosrdno prepoznaje lažnost kao *zašprehavanje, trabunjanje, muljanje...*

4. Dok postoji svijest o semantičkim podvalama, u zdrav se razum još koliko-toliko možemo pouzdati. Od semantičke prijevare mnogo je naime opasnija semantička navika. Redefinicije pojmova, manipulacije izrazom i sadržajem jezičnog znaka bez stalne osviještenosti o namjernoj proizvodnji jezične nejasnoće utiru put prema stvaranju semantičkih navika. Kako navika olakšava opstanak, jer se umjesto pozornosti smanjenim naporom prepuštamo nesvjesnom automatizmu, ako se ne pronikne jezična podvala, perceptivno-mentalni ustroj prilagodit će se jezičnom podmetanju, pa se prosječni govornik o značenjima više i neće pitati. Jezik bitno određuje sliku svijeta, pa se neupitna spremnost za prihvaćanje i prepoznavanje ponuđenih jezičnih matrica vrlo lako ugađa s perlokucijama pošiljatelja koji žele nametnuti svoje viđenje stvarnosnih odnosa, ne i bez pomoći pasivnog i neosviještenog recipijenta. Nazove li se tako štogod nekim novim ili metaforički prilagođenim imenom, sam će naziv uvjetovati viđenje i ponašanje poslušnog – ne posve nevinog nesvjesnog građanina – i oblikovati njegov odnos prema imenovanom sadržaju.

Nazove li se na primjer nekontrolirana sječa šuma »pomlađivanjem«, kako i stoji na brojnim natpisima koji u našim šumama obilježavaju sve šira područja stručnim šumarskim nazivom *sječine*, takvi natpisi možda, doista, jer je opća sječa šume uostalom sveprisutna, bit će protumačeni s opravdanjem da je »sve u skladu s predviđenom planskom sanitarnom sječom«. Kada je na zagrebačkom Dubravkinu putu posječeno 300 zdravih stabala, na novinarskoj konferenciji javnosti je priopćeno da su stabla *posječena da se ne bi srušila*, a taj je ekocid nazvan *klasičnom procedurom*. Takvi će nazivi možda umiriti građanski disciplinirani um i ublažiti percepciju mnogih povremenih rekreativno zaokupljenih šetača. No to ne može poništiti činjenicu i, za poneke, loš osjećaj da iza svega ostaje pogled na opustošene krčevine na kojima među žalosnim panjevima posječenih stoljetnih stabala oborenih *sanitarnom sječom* niče tanka neuredna šikara...

Riječi *plan*, *planski*, posebno *razvoj* u globalnoj ekonomiji obično su zakulisni nazivi koji prikrivaju neku političku tajnu. Često se uklapaju u diskurse koje je Don Watson opisao kao »mračnu i neprohodnu guštaru« (»dark and impenetrable thicket«). Tako je, obuhvatno, svjetska ekonomija i poslušna joj politika interesno zaokupljena »razvojnim planovima« kojima tobože nastoji suzbiti siromaštvo. Novim »modelima razvoja« posebno su pogođene afričke zemlje. Pod nazivom NEPAD-a (New Partnership for Africa's Development) vođe skupine G8 počele su 2002. godine promicati kampanju za suzbijanje siromaštva u Africi. Za taj »razvojni plan« Afrika je važna (ne i plan za Afriku!), jer prema riječima američkog State Departmenta »doprinosi raznolikosti naših izvora uvozne nafte« (Cenzurirano 2004: 59). Strategijom strukturnih prilagodbi nastoji se ostvariti deklarirani cilj NEPAD-a koji će »osigurati povećanu pomoć zemljama u razvoju koje prihvate potrebni model razvoja«. Nazivi *strukturne prilagodbe* i *novi model razvoja* zapravo provedbeno podrazumijevaju smanjenje javne

potrošnje (u zdravstvu, obrazovanju, hrani), što ne obećava nikakav razvoj, već sve veće siromaštvo i iscrpljivanje okoliša.

Pozitivno nijansiranim asocijativno-predodžbenim aurama koje maglovito obavijaju globalne novogovorne nazive priprema se javnost za kolektivnu recepciju pojmova koji će je konačno pripremiti za prešutno prihvaćanje beskrupuloznog neokolonijalizma. Tako »razvojni planovi« za siromašne zemlje uključuju i tzv. *otvaranje bioperspektiva* za multinacionalne tvrtke koje se, kao npr. Monsanto, bave proizvodnjom genetski modificiranog sjemena u zemljama južnog Meksika i Srednje Amerike ili nemilice iskorištavaju prirodna bogatstva u korist transnacionalnog kapitala (*razvojni Plan Puebla Panama*).

Pod nazivom sporazuma »Američka zona slobodne trgovine« (The Free Trade of Americas) skriva se tržišno-fundamentalistički sporazum koji nema nikakve veze sa slobodom. Tzv. slobodna trgovina omogućuje naime korporacijama da proizvode po najnižoj mogućoj cijeni bez dodatnih troškova pri prelasku granice kako bi se ostvario što veći profit na štetu sve bjednijeg stanovništva koje radi za sve manju naknadu. *Slobodna trgovina* tako omogućuje slobodu samo korporacijama, a za osiromašeno starosjedilačko stanovništvo to zapravo znači »slobodno« sudjelovanje u nepoštednoj egzistencijalnoj *utrci prema dnu*.

5. Sve u svemu, pri poimanju apstraktnih imenica kao što su *sloboda*, *sreća* i *mir* treba biti naročito oprezan. Možda će jedini prostor građanske »slobode« ostati sudjelovanje na *slobodnim izborima* gdje se *slobodno* može birati između dva unaprijed odabrana kandidata, za »sreću« biti dovoljno kupiti neki proizvod uz navođenu reklamnu direktivu i biti moguće uživati u »miru« koji će u militantnom i nasilnom svijetu osiguravati »mirotvorci«, koji »provodeći mirovni proces« zaposjedaju ratom pogođene zemlje i pacificiraju stanovništvo koje bi se još iole moglo suprotstaviti iskorištavanju ratom pogođenih zemalja.

Utješne globalne sintagme kao što su *ljudska prava* i *održivi razvoj* postaju pomodno čestotne riječi i izrazi (*buzzwords*) koji se oportuno koriste u kontekstima koji ne zadovoljavaju temeljne humanističke rječničke definicije pojmova, pa su logičko-semantički nedosljedne ili eufemizirane. Tako u sintagmi *održivi razvoj* pridjev *održivi* ukazuje na svjetsku krizu na rubu opstanka. »Održati« već blisko ukazuje na »jedva biti« od čega je samo korak do ne-bitosti, pa je sintagma zapravo eufemizirana.

Ako je *civilizacija* prema rječničkoj definiciji »pojam o društvu koje je steklo visoku razinu kulturne stabilnosti, političke tolerancije i životnog standarda« (Anić – Goldstein 1999: 233), tada sintagma *ljudska prava* podrazumijeva da civilizacija kao uređeno društvo osigurava »ljudska prava«. U stvarnosti takvo društvo još nije ni na pomolu, jer inače ne bi ni bilo potrebno govoriti o ljudskim pravima. Ona su zapravo tek idealno rječnički načelno određena, ali stvarnosno slabo potvrđena.

6. Jezično je licemjerje najočitije u eufemističkom preimenovanju vojnodiplomatskih priopćenja i izvješća u područjima u kojima se nastoje civilizirano tumačiti vojne akcije, a čiji prioritet npr. američka administracija danas opravdava nazivom *rat protiv*

terorizma. Tako je, prema podacima iz knjige Cenzurirano 2004, američka vojna administracija još 1989. godine, neposredno prije početka Zaljevskog rata, sastavila izvješće pod nazivom »Upute za planiranje obrane« kojim se opravdavaju vojne akcije koje će osigurati američku globalnu vojnu dominaciju, što, dakako, nema nikakve veze s obranom. U tome se izvješću najčešće koriste eufemizmi i cirkumlokucije tipa *vojno preduhitriti* i *vojna prisutnost iz predostrožnosti*. O ljudskoj cijeni i poginulima u takvoj »obrani« bit će govora u ratnim izvješćima kao o *kolateralnoj šteti* ili su spomenuti akronimom KIA (Killed in Action). Poslije, dolaskom republikanaca na vlast, u izvješću s naslovom »Preustrojstvo američke obrane« navedene su eufemističke formule ponešto militantnije preinačene: *vojno preduhitriti* u *napad bez upozorenja*, a *prisutnost iz predostrožnosti* u *zastrašivanje iz predostrožnosti* (Cenzurirano 2004: 29–30).

Nakon 11. rujna zapovjednicima se daje »široki raspon mogućnosti za uporabu saveznih snaga kao pomoć prisilnom provođenju civilnih zakona u svrhu ponovne uspostave zakona i reda« (Cenzurirano 2004: 34). Time se planovi domovinske sigurnosti stavljaju u kontekst domovinske obrane i rata protiv terorizma, pa se i nezadovoljstvo građana, politički fleksibilno, može lako nazvati terorističkim činom. Logički, autonomnu projekciju toga govornog čina samo korak dijeli od ozakonjene represije. Čak i ne prikrivajući moguće stvarno operativne reakcije koje iz takve logike mogu proslijediti, glasnogovornik Kalifornijskog antiterorističkog informacijskog centra izrijeком je izjavio: »Lako možete povezati da, ako na protestnom skupu imate grupu koja protestira protiv rata razlog kojeg je borba protiv međunarodnog terorizma, onda na tom istom protestnom skupu možete imati i terorizam« (Cenzurirano 2004: 35).

Tako se građanska proturatna inicijativa vrlo lako logički izjednačuje s terorizmom. U globalnom okružju negdašnji disidenti koji su se opirali državnoj represiji u rodnim zemljama danas su jezično stigmatizirani (ovisno o tome gdje se nađu i u kakvim okolnostima) – kao *društveni aktivisti* ili samo kao *aktivisti*, *anarhisti*, *ekstremisti*, *vjerski* i ini *fundamentalisti* te *antikapitalistički demonstranti*.

7. Nazivi za nezakonito stjecanje novca i dobara odaju jednako spretno jezično snalaženje, baš primjereno »vještinama« pljačke, pronevjere i korupcije. Razvoj podzemne ekonomije praćen je nizom fraza, eufemizama i cirkumlokucija. Krađa se tako znakovno zamjenjuje izrazima kao što su *posuditi*, *snaći se*, *naći (novac)*, *postići nešto* (frazu koja se rabi kako bi se kriminalna radnja prihvatila s konotacijama društveno poželjnih vrlina truda i napora). *Preraspodjela dobara* sofisticirani je novogovorni izraz za društveno legaliziranu krađu, a riječi *pretvorba*, *privatizacija dobara* neodoljivo pak asocijaju hrvatskoga govornika na isti pojmovni sadržaj kao u prvom primjeru.

Nadalje, *prisvojiti*, *spremiti u džep*, *posvojiti*, *popaliti*, *poplašiti neku lovu*, *ogrepsti se za sitnu lovu* – sve su to skromnije žargonske inačice naših sitnijih lopova. Posvemašnje i posvugdašnje podmićivanje uobičajeno se u nas naziva poslovanjem *ispod stola*, najčešće *činjenjem usluge* ili *pogodovanjem*, jednostavnije *honorarom*, a najnoviji je primjer preimenovanja jezična formula farmaceutske industrije Pfizer za isplatu mita hrvatskim liječnicima zbog ubacivanja njihovih lijekova u hrvatsko zdravstvo – *do-*

*datak za trud* (*Jutarnji list*, 10. 8. 2012). U vezi s tom aferom spomenut je i izraz *meka korupcija*, koja se eufemistično mimikrijski naziva i *zahvalom*.

Uz novac se najčešće veže riječ *posao*, koja sve manje ima veze s radom, a sve više s raznim transakcijama i nelegalnom ili lakom zaradom. Sklopiti *dobar posao* i tako dobiti *lijep novac* san je svakog poduzetnika. Opća glad za novcem i dobiti izbacila je u govorni optjecaj niz metafora koje odaju gotovo vampirsku pomamu, pa se novac, kao što se svakodnevno čuje u medijima – *isisava, izvlači, ispumpava, odlijeva, prelijeva, prosljeđuje, curi, pere, ubire* ili pak *zamračuje*. A godinu u kojoj je čeznutljivo očekivao dobit od novčanih pronevjera i malverzacija poznati je sudionik jedne od brojnih novčanih afera pak, ruralno uspomeno, metaforički nazvao »godinom žetve«.

Zbog nerazmrsive mješavine legalnih i ilegalnih aktivnosti u jednoj se hrvatskoj crnoj kronici našao, mogli bismo reći, simptomatičan »kolektivno nesvjesni« pleonazam – *ilegalni kriminal*. Taj izraz, kao odraz stvarnoga stanja, kada zapravo postoji i legalni kriminal, u takvim okolnostima i prestaje biti pleonazmom.

**8.** Prema mišljenju M. Edelmana politički dekonstruirani diskurs otkriva »otvorenost jezika različitim situacijama, nizu interesa i govornika i publika, bez obzira na konvencionalnu logiku« (2003: 132). Dekonstruktivna značenjska analiza javnih, posebno političkih, vojnih i administrativnih diskursa upravo zbog takve otvorenosti otkriva suprotnosti, ambivalenciju i stvaranje brojnih značenjskih suodnosa koji prikrivaju pravi sadržaj ili izborom pozitivno konotiranih označitelja utječu na javnu percepciju takvih znakova te uvjetuju kolektivno formiranje pojmova koji će utjecati na viđenje zbilje, pa i na građansko ponašanje u skladu s tako podmetnutom zbiljom.

Jezična sloboda unutar granica književnog teksta omogućuje kreativnost koja stvara estetsko ozračje poetskog diskursa. U umjetnosti riječi nema ograničenja za semantička i logička povezivanja jer upravo to književni tekst, otvoren mnogoznačnosti i slobodnim odnosima znakovnih veza unutar književnog diskursa, čini književnim. Međutim kada pojmovi probiju svoje granice u javnome diskursu, izigravajući jezične i logičke konvencije, ili se proizvoljno redefiniiraju i preimenuju, posljedice su opća nesigurnost u jezik kao vjerodostojni komunikacijski medij. Međutim neće svako probijanje pojmova i njihovo preimenovanje imati iste posljedice. Sitna je jezična manipulacija, na primjer vijest koju istodobno komentira Borislav Pekić da su britanske željeznice »donele odluku ukinuti drugu klasu«, što »ne znači da će se Britanci voziti samo prvom. Putovat će i dalje drugom, samo će se ona zvati standardnom« (2011). Poneki će građanin usput, premda zaokupljen svakodnevnim brigama, možda i prepoznati jezičnu prijevaru. No posljedice mogu biti mnogo teže.

Potpuna otvorenost jezičnog znaka o kojoj govori Edelman može toliko olabaviti semantičke spone unutar samog jezičnog znaka da to može konačno završiti njegovim potpunim rasulom kada »više nema nikakve norme između označitelja i označenih« (Ponzio 1978: 198), a javni se govor počne neupitno oblikovati prema znakovnim nalogima etatiziranog mišljenja. Destruktivno totalitarno okruženje pridružuje označiteljima sadržaje koji su u potpunom raskoraku s konvencionalnim smislom, pa se mnogošta naziva potpuno suprotno od načina na koji zapravo stvarno funkcionira.

Takva otvorenost znaka najočitija je u tipičnim svjetski uhodanim primjerima kada se osvajanje neke zemlje naziva njezinim »oslobođenjem«, kao što je bilo s kineskim oslobađanjem Tibeta. Najpervertiraniji simptom takvog, u osnovi shizofrenog jezičnog ponašanja potpuna je distorzija jezičnog znaka prepoznatljiva u brojnim primjerima iz nacističke jezične prakse. Bizarni primjeri znakovne razmjene iz tih vremena nazivi su za koncentracijske logore i njihovu tanatološku logistiku: *radni logori* ili *milosrdni zavodi za institucijsku brigu*; *specijalna postrojenja* za plinske komore i krematorije; *specijalni smještaj*, *organizacija životnog prostora* za deportaciju; *specijalni tretman*, *dezinfekcija* za masovno ubijanje. Svrha je svega bila eugeničko *iscjeljenje*, *čišćenje od židovskog virusa* i konačno *ozdravljenje* nacije palijativnim konačnim rješenjem. Spomenuti drastični semantički pomaci, vidljivi u primjerima, zakrili su stvarnost hipnotičkim prebacivanjem pozornosti javnosti entuzijastički opsjednute rasnom i biološkom higijenom, na konvencionalno i civilizacijski priznate konotacije povezane sa zdravljem, čistoćom (i stručnošću) te, što je najciničnije, i s – milosrdem.

9. Što je poredak totalitarniji ili etabliraniji, značenjska je distorzija supstancijalnija. Takav protuljudski, bezlično birokratizirani jezik sve očitije zrcali posthumanističku društvenu stvarnost. Nazivima iz ratnih vremena, kada su ljudi anonimno uvršteni u vojna izvješća kao *kolateralna šteta* (Amerika), nazvani *entitetom* (Bosna), *etničkom masom* (Afrika), ili su na nemirnom i nesigurnom globalnom tržištu svedeni na anomično skupno biće apstraktno nazvano *ljudskim potencijalom* (ne više radnicima) ili *korisnicima* javnih usluga knjižnica, bolnica, staračkih domova, pa čak dječjih vrtića i pogrebnih poduzeća (sve rjeđe: čitateljima, bolesnicima, starcima, djecom i umrlima), obezličeni, unificirani i osiromašeni jezik stvara ozračje u kojemu obitava deesencijalizirana, vojno, proizvodno raspoloživa ili korisnički motivirana »ljudska masa« spremna za privređivanje, zarađivanje, *odrađivanje* (u takvim prilikama rad je tek nešto što bez kreativnosti i užitka treba tek otrpjeti), šutnju i potrošnju. Riječ *posao* sve češće znači dobru zaradu bez pravog rada, koja nerijetko graniči i s kriminalom (kriminalna djela uobičajeno se nazivaju *dobrim* ili *unosnim poslom*, kad se radi o mafiji i *obiteljskim poslom*) ili je komotni naziv za institucionalizirani zločin: »Taj je čovjek obavio dobar posao«, izjavio je jedan vojnik za »kolegu« koji je s nožem u ruci sudjelovao u afričkim kolonijalnim borbama prsa o prsa. Jezikom se snalažljivo prikriva mirnodopsko i ratno nasilje. Kako reče G. Bensoussan: »Jačanjem ratne tehnike rat će sve više postajati stvar ljudi na radnome mjestu kao i posao specijalista« (2010: 53). U opsežnoj sociološko-kulturološkoj povijesnoj kritici mentalnog ustroja Europljanina u knjizi *Europska strast za genocidom* on nadalje navodi:

Prigušeno, prikriveno i ukroćeno nasilje uvuklo se u birokratski aparat koji je najmanje od početka 19. stoljeća počeo gospodariti našim životima svakim danom sve više. A kao sinonim za nasilje birokracija je u sebi nosila tu moć zakonske prisile koja je nekad pripadala brutalnoj sili. Kanalizirano kroz državni aparat, ukalupljeno u birokratsku prisilu i tehnologizirano – nasilje se sve manje shvaćalo kao takvo... ono se potihlo pretvorilo u vještinu koja je sastavni dio ljudskih odnosa. (Bensoussan 2010: 96)



**10.** U društvenim okolnostima u kojima je učinkovitost prototip vrline, kada se deesen- cijalizacija ljudskog te poništenje individualnosti mjerilima iskoristivosti tako dobro očituje svođenjem ljudskog bića na *ljudske resurse* – kojima se upravlja uz svesrdnu pomoć statistike što »broji, prebraja, množi, popisuje i klasificira ljude« (Bensoussan 2010: 96) – jezik će spretno prikrivati odnose dominacije iza izraza i spisa iz kojih je nasilje perfidno istisnuto. U vrijeme holokausta birokratsko usitnjavanje poslova koje je trebalo obaviti – od popisivanja, sabiranja i transporta ljudi do *radnih logora* pod birokratskim morbidnim eufemističkim lozinkama *iseljavanje (Aussiedlung)*, *posebni postupak (Sonderbehandlung)*, *preseljavanje (Umsiedlung)* – udaljilo je službenike, sudionike tog posla, umirujući im savjest, od stvarnog cilja *konačnog rješenja (Endlösung)* u kojem je mentalno i jezično prilagođen službenik vrijedno sudjelovao, disciplinirano izvršavajući svoj radni zadatak. Bensoussan, komentirajući takvu moralnu birokratsku ravnodušnost, ističe: »S kakvom lakoćom zlo može trijumfirati čim se pojavi u obliku kakvog rada!« (2010: 97). Birokrat se nikada ne pita o ishodu svoga posla. Popisi, propisi i napuci drže ga sigurno udaljenog od savjesti u istoj mjeri kojom je i izum giljotine tehnički udaljio krvnika od osuđenika na smrt.

U vremenima kada društva zapravo više i nema, pa se ono već sada, s protuljudskom učinkovitosti, jedva održava pogodujući moćnicima, *utopija i književna fikcija* opasno su se približile stvarnosti. U državnom ustroju Orwellove Oceanije sve se naziva suprotno od onoga što doista jest: Ministarstvu mira zadatak je neprestano izazivati nove ratove, Ministarstvu obilja – nadzirati hranu i ograničiti opskrbu, Ministarstvu istine – spriječiti ljudima da saznaju istinu, Ministarstvu ljubavi – nadgledati i detektirati disidente te ih mučenjem u zloglasnoj *sobi 101* natjerati da zavole vlast koja ih proganja.

U književnoj alegoriji halucinantne zemlje, gdje se zatekla i Alica Lewisa Carrolla, vlada jezični relativistički poučak ne baš dobroćudnoga Humptya Dumptya. Drže ga se svi žitelji te zemlje, ne propitkujući se o stvarnom smislu i značenju. Jedino pitanje – regulativ društvenog ponašanja u varci te logocentrične groteske jest: »Which is to be master?«, tj. koji će glavni, apsurdno proizvoljni znak upravljati nekom situacijom i stvoriti perceptivni ugođaj te odrediti ponašanje znakovnih zatočenika svijeta *iza zrcala*.



## Literatura

- Allan, Keith – Kate Burridge. 1991. *Euphemism and Dysphemism*. Oxford: Oxford University Press.
- Anić, Vladimir – Ivo Goldstein. 1999. *Rječnik stranih riječi*. Zagreb: Novi Liber.
- Baudrillard, Jean. 2001. *Simulacija i zbilja*. Prir. Rade Kalanj, prev. Gordana V. Popović. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Bensoussan, Georges. 2010. *Europska strast za genocidom: Povijest genocidnih ideja i djela*. Prev. Ivana Franić. Zagreb: Tim press.
- Biti, Vladimir. 1997. *Pojmovnik suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Carroll, Lewis. 1994. *Through the Looking Glass*, London: Penguin Books.
- Cenzurirano. 2004. *Media Demoracy in Action*. Peter Phillips & Projekt Cenzurirano. Zagreb: Teledisk.
- Edelman, Murray. 2003. *Konstrukcija političkog spektakla*. Prev. Rajka Rusan-Polšek. Zagreb: Politička kultura.
- Flew, Antony. 1998. *How to think straight: An introduction to critical reasoning*. New York: Prometheus Books.
- Grondin, Jean. 1999. *Smisao za hermeneutiku*. Prir. Damir Barbarić, prev. Darija Domić. Zagreb: Matica hrvatska.
- Orwell, George. 1946. *Politics and the English Language*. London: Horizon.
- Orwell, George. 2001. *1984*. Prev. Antun Šoljan. Zagreb: Alfa.
- Pekić, Borislav. 2011. [Spasonosni eufemizmi](#).
- Ponzio, Augusto. 1978. *Jezična proizvodnja i društvena ideologija*. Prev. Josip Šentija. Zagreb: Školska knjiga.
- Watson, Don. 2005. *Death sentences: How cliches, weasel words and management-speak are strangling public language*. New York: Gotham Books.



## O raskoraku između rječničkih opisa i pragmatičnih značenja riječi, izreka i fraza

*Tragovi tradicije, znakovi kulture: Zbornik u čast Stipi Botici*, ur. Evelina Rudan – Davor Nikolić – Josipa Tomašić, Hrvatska sveučilišna naklada – Hrvatsko filološko društvo – Matica hrvatska, Zagreb, 2018, str. 721–731.

### Uvod

Opisi značenja u općim i frazeološkim rječnicima najčešće se uzimaju zdravo za gotovo kao sažeci promatranja i iskustava, što je osnova za razumijevanje i snalaženje u stvarnosti. Automatski ih i kontekstualno rabimo ne pitajući se o zbiljskim osnovama nekih općeuporabnih riječi, fraza i izreka s obzirom na pomake i proširenja njihovih značenjskih okvira. Rijetko se razmišlja o tome jesu li neke riječi, ovjekovječene u rječnicima, ili pak neke izreke ili poslovice, općeprihvaćene kao mudre »vremenske kapsule« u kojima je zapisano ljudsko iskustvo, doista utemeljene u zbiljskim činjenicama i odnosima ili su možda samo semantički nesvjesno iskorištene. Ne podliježemo li možda značenjskoj navici koju nam pružaju rječnici, pa tako održavamo sliku svijeta koja nije u suglasju sa stvarnim odlikama onoga što se opisuje i o čemu se govori? Izgleda da su performativne i recepcijske navike ovladale uporabom i razumijevanjem pojedinih riječi, govornih fraza i izreka, iako ih pragmatična provjera bezuvjetno više ne potvrđuje, te se ne mogu smatrati nepromjenljivim uzorcima rječničke postojanosti. U ovome se članku na primjerima nekolicine riječi, govornih fraza i izreka upozorava na raskorak između rječničkih opisa značenja tih riječi i njihovih promijenjenih pragmatičnih značenja uzmu li se u obzir antropološka znanja i sociolingvističke značenjske preinake.

### Ljudski i zvjerski

Opisi značenja riječi *ljudski* u rječnicima navode primarno relacijsko značenje, *ono što se odnosi na ljude*, i sekundarno, vezano uz postupke kojima se što čini *svojski*, *čestito* ili *plemenito*. Dok je relacijsko značenje vrijednosno neutralno (*ljudski svijet*, *ljudsko tijelo*), sekundarna i frazeološka značenja riječi samo su pozitivno obilježena, pa su, odnoseći se na samo najuzvišenije odlike vrste i zanemarivši cjelokupni raspon ljudske prirode, stvarnosno nepotpuna. Suosjećanje, plemenitost i razumijevanje kao ono što dolikuje ljudima i što na primjer mislimo kada kažemo *postupiti ljudski*, *ponijeti se ljudski* osobine su vezane uz ljude koje su prije iznimne i rijetke, no značajne. Mračna sjena *ljudskoga* nasilno je, razorno i ubilačko djelovanje koje povijesno prati *ljudske* postupke, no za to je ustaljen pridjev *zvjerski*. *Zvjerski mučiti*, *ubiti*, *premlatiti*, *napasti*, *silovati*,

*iživljavati se* itd. tek su neki primjeri o kojima svakodnevno saznajemo. Za najperversnije postupke i zlodjela uobičajena je riječ *zvjerstvo* nastala zastrašnom projekcijom slike zvijeri koja komada svoj plijen u ljudski svijet. Zanimljivo je da se ta restriktivna metafora uopće ne koristi za *životinjsko* ponašanje, već samo kao atribut za opisivanje *ljudskih* nedjela, etično obilježen popratnim asocijativnim značenjem koje prati gnusanje i osuda, što zapravo posve izlazi iz okvira *životinjskog*. Životinjsko ponašanje ne podliježe etičkim procjenama jer su životinje u svojoj biološkoj zadanosti nenamjerno nasilne, pa je pojmu *zvjerstvo* pridruženo značenje patološki maštovite okrutnosti kakvu može imati samo čovjek. Nije na primjer zabilježeno da se kaže kako su vukovi ili lavovi u lovu počinili teška *zvjerstva*, iako život divljih zvijeri, naročito kad se o hrani radi, nije baš idiličan. O tome zašto životinje ne čine *zvjerstva* tumačenje nalazimo u austrijskog etologa Konrada Lorenza. Autorova istraživanja pokazuju da su u životinjskom svijetu, evolucijski, zbog zaštite vlastite vrste, razvijeni tzv. mehanizmi susprezanja koji sprečavaju da biološki dobro opremljeni (zubima, pandžama, kandžama, veličinom, snagom) pripadnici jedne vrste, osim u rijetkim okolnostima, ubijaju svojeg suvrstnika. Kada su u divljini, takve životinje rijetko ozbiljno životno ugrožavaju suvrstnika. U sukobima, poznato je, vuk izlaže svoje grlo jačemu u čoporu i taj ga neće pregristi upravo zbog zaštitnog mehanizma koji služi očuvanju vrste. Stoga je neistinita povijesna izreka da je *čovjek čovjeku vuk*, jer tada bi slika svijeta bila drukčija. S druge strane, vjekovno narodno promatračko iskustvo potvrđuje i Lorenzovo istraživanje izrekom da *vrana vrani oči ne vadi*. Jednom se primjedbom Lorenz osvrće i na netočnu tvrdnju nekih antropologa koji smatraju da su naši preci »koji su živjeli od lova na krupnu divljač čovječanstvu ostavili opasno nasljeđe *zvjerske prirode*« (2004: 95). Ta tvrdnja očito podrazumijeva da je okrutnost osobina imanentna zvijerima, a u ljudskoj vrsti samo atavistička ostavština koja nije svojstvena ljudskoj prirodi, pa se tako metaforički »zalutalim« atributom *zvjerski* vjekovima obilježavaju najokrutniji ljudski postupci. U nastavku teksta Lorenz zaključuje: »U stvarnosti treba duboko žaliti za time da čovjek nema *zvjersku prirodu*« (*ibid.*). Upravo mu zbog toga što kao biološki slabiji nema zaštitne mehanizme susprezanja prema vlastitoj vrsti kakvu imaju one snažnije najveća opasnost prijeti upravo od njega samoga, posebno razvojem i dostupnošću oružja, sve od toljage do atomske bombe.

U Hegelovu poimanju povijesti pojavom samosvijesti nastaje želja za priznatošću, ugledom, dominacijom i moći. Princip individualnosti koji prati razvoj samosvijesti proširio se na identifikaciju pojedinaca s nasilnim skupinama, na primjer u novo doba s nacizmom, mafijom, kukluksovskim klanom, totalitarnim državama i brojnim sličnim načinima udruživanja, sve s istim ciljevima porobljavanja, ponižavanja ili likvidacije svih koji su izvan skupnog identiteta. Ubojstvo, sadizam, ponižavanje i prijezir prema pripadnicima vlastite vrste, radilo se pojedinačno o zločincima, psihopatima ili o legaliziranim institucionalnim oblicima nasilja koje čine države u ratu ili pak o čudovišnom organiziranom masovnom istrebljivanju čitavih naroda i protivničkih skupina – sve je to svojstveno samo ljudima. Ipak, iako je čovjek jedino biće koje ubija pripadnika vlastite vrste, mnogi će izvitopereni postupci biti uvijek automatski popraćeni frazama: *spustili su se do životinje, ponašali su se kao životinje*.

Rječnički opis riječi *ljudski* u sekundarnoj figurativnoj uporabi uzima u obzir samo najbolje u ljudima, ono što bi čovjeka u idealnoj projekciji trebalo činiti čovjekom, pa je zato i pragmatično ograničen. Kada bi »službena«, rječnički zabilježena riječ zbiljski obuhvaćala čitav raspon od izvitoperenog do božanskog, tada bi izraz *postupiti ljudski*, *ljudski se ponijeti* mogao značiti i *ubiti*, *poniziti* ili *prevariti*. Blagonaklono opravdanje za nepoželjne strane ljudske prirode nalazimo u frazi kojom se pokazuje razumijevanje za sitnije ljudske mane: *sve je to ljudski*. Pojam *zvjerski* gotovo se nikada ne koristi u primarnom relacijskom značenju, već prevladava samo sekundarno i figurativno za *okrutnost*, *brutalnost*, *neljudskost*. Riječ pak *zvjerstvo* samo je metaforički proširena projekcija arhetipski dojmive slike uspješnog životinjskog lova koja se, posve odriješena od veza sa životinjskim svijetom, odnosi samo na ljudsko nasilno i destruktivno naličje koje nije uključeno u pojam *ljudski*. Osuda, zgražanje i odbojnost koju pokreće kakav zločin ili nasilje čini to da se, ne mogavši razumski integrirati nepoželjne i podijeljene aspekte svoje prirode, tih strana možda nesvjesno odričemo utječući se upravo pojmu *zvjerstvo* (može se to psihološki činiti kao poricanje vlastite prirode svaljivanjem »krivnje« na drugu vrstu). Od prapočetaka čovječanstva, prije svakog društvenog ustroja, ubojstvo je opća pojava. Međutim kako »metafore imaju posljedice putem kojih ističu i koherentnima čine neke aspekte našeg iskustva« i kako »pojedina metafora može biti jedini način na koji možemo istaknuti i koherentno organizirati te aspekte svojeg iskustva« (Lakoff – Johnson 2015: 139), metaforički konceptualiziran antagonizam *ljudskog* i *zvjerskog* ostao je jedini način prevladavanja shizoidne i paradoksalne dvojnosti ljudske prirode. Tu je podijeljenost izvrsno komentirao antropolog Edgar Morin: »Ubojstvo, koje naizgled žestoko proturječi užasavanju od smrti, jest ljudska danost koja je jednako tako univerzalna kao i to užasavanje. Ono je ljudska danost zato što je čovjek jedina životinja koja ubija pripadnika svoje vrste i kada ga za to ne prisiljava opstanak... Na granicama ničije zemlje ubojstvo, krvlju umrljana putovnica, pojavljuje se kao fenomen koji je u toj mjeri ljudski da ga Biblija, govoreći o Kainovu zločinu, spominje kao prvu činjenicu o zemaljskoj obitelji, a Freud ga vidi kao čin iz kojeg je nastalo čovječanstvo« (2005: 90, 91).

## Civilizacija i napredak

Riječ *civilizacija* pored značenja 1. »ukupnost kulturnih i materijalnih dobara jednog ili grupe naroda« i 2. »razina društvenog, ekonomskog, tehničkog, političkog i kulturnog razvoja ljudskog društva ili njegovih dijelova u nekom razdoblju« odnosi se i na 3. »pojavu društva koje je steklo visoku razinu kulture, stabilnosti, političke tolerancije i životnog standarda« (Anić 2004). Uz definiciju navedena je i hrvatska inačica *uljudba*, opr. *primitivizam*, *barbarstvo*. Tome značenju pripada i pridjev *civiliziran* (*civilizirano ponašanje*), prilog *civilizirano* (*ophoditi se civilizirano*) i glagol *civilizirati* (*privesti, prizvati civilizaciju, dovesti u stanje civilizacije, (u)činiti da što bude civilizirano*) (Anić 2004). Jasno je da bez korektiva koji obuzdavaju barbarsko, primitivno i divlje u ljudima civilizacije ne bi ni bilo. No pogled na povijesnu zbilju i sadašnjost otkriva da se

*civilizacija* u svom idealnom rječničkom opisu nikada zapravo i nije dogodila. Ako je civilizaciji suprotan pojam *barbarstvo*, očito je da *civilizacija* kao *uljudba* teži (u)ljudivanju, postajanju ljudskim. Što je to trebalo *uljuditi*, učiniti ljudskim? Naravno, onaj dio ljudske prirode koji se od Deset zapovijedi Božjih do modernih zakonodavstava neuspješno obuzdava. Hrvatska riječ *uljudba*, gotovo s prizvukom grube prisile, indirektno upućuje na ono što se mora *uljuditi* – na opasne, razorne i nasilne porive koji se moraju pokoriti kako bi civilizacija doista postala *ljudska* u idealnome rječničkom smislu. Kada su Mahatmu Gandhia pitali što misli o zapadnoj civilizaciji, lakonski je odgovorio kako misli da bi to mogla biti »dobra ideja«. Međutim povijesni temelji *civilizacije* počivaju na najokrutnijim zlodjelima pod izlikom »svetih« ciljeva *civiliziranja*. Tako prema riječima američkog antropologa R. Wrighta: »Washington se zaklinje da predvodi i čuva civilizirani svijet, što je tradicionalni američki izričaj kojim je započelo iskorjenjivanje prvih stanovnika te zemlje« (2014: 34).

Nasilje je neiskorjenjivo jer je, kao Janusovo dvojno lice, iskonsko obilježje ljudske prirode. Zapadna je civilizacija, i ne samo ona, nastojala regulirati ljudsku mračnu stranu, no posve neuspješno. Štoviše, s vremenom su načini kojima se suvrstnici ugrožavaju, muče, porobljavaju i ubijaju postajali sve domišljatiji. Institucionalizirana povijesna masovna pogubljenja i pogromi, spomenimo se samo drevnih majanskih svetišta, inkvizicije, nacističke industrije smrti i tortura novovjekovnih totalitarnih režima, što se maštovitosti tiče, gotovo rutinski zaostaju za morbidnom originalnosti smaknuća koje danas provodi ISIL, uz to objavljujući i snimke na društvenim mrežama.

Pojam *civilizacije* usko se, asocijativnom navikom, povezuje s pojmom *napretka* o kojemu, kako stvari stoje, možemo govoriti samo kao o tehnološkom razvoju. Činjenica je da tehnološki razvoj nedvojbeno donosi »napredak« koji u pitanje dovodi opstanak ljudske i svih ostalih vrsta. Dok se definicijske civilizacijske vrijednosti svakodnevno urušavaju, teško je, unatoč sve bržem tehnološkom razvoju, govoriti o ikakvom *civilizacijskom napretku*. R. Wright, skeptičan spram opstanka ljudske vrste, rezignirano zaključuje: »Na ulazu u Koloseum ili u koncentracijski logor nema nam druge nego da napustimo svaku nadu da je civilizacija sama po sebi jamac moralnog napretka.« Nalazi u spiljama otkrivaju tisućljećima očuvane tragove nasilja, ljudožderstva i ubojstava kakvi etološki i priliče vrsti koja nema spomenute »mehanizme susprezanja«, no opća anihilacija usavršavanjem »naprednog«, *neselektivnog oružja masovnog uništenja*, kako se vojno hladnokrvno naziva atomsko oružje, teško će ostaviti ikakva traga.

Poimanje *napretka* kao nečega što je razvijenije, bolje i savršenije dolazi iz prilagodbe iskustveno-promatračkoga geštala evolucionističkom znanstvenom modelu prema kojemu se viđenje autonomnog, u prirodi potvrđenog razvojnog smjera od jednostavnih prema sve složenijim organizmima konceptualnometaforički primjenjuje i na civilizaciju. Sam formativ riječi *napredak* i rječnička definicija utjelovljuju tu kulturnoevolucijsku metaforu koja se od doba prosvjetiteljstva održava kao neupitni antropološki mit. Kako rekoše Lakoff i Johnson: »Temeljne vrijednosti neke kulture bit će koherentne s metaforičkim ustrojem temeljnih koncepata u toj kulturi« (2015: 21). Paradoksalno je da su civilizacija i sredstva koja prijete općim uništenjem koherentno obilježena istim kulturološkim konceptom *napretka*. Moglo bi se reći da smo duboko

inficirani tom iluzorno zavodljivom metaforom prema kojoj je ono što vremenski slijedi savršenije, pa je time i bolje. O iskustvenoj osnovi pojma napretka R. Wright jednostavno kaže: »Naša tehnološka kultura ljudski napredak mjeri tehnologijom: batina je bolja od šake, strelica bolja od batine, a metak bolji od strelice. Do tog smo vjerovanja došli posve iskustveno: zato što se ostvarilo« (2014: 13).

O uspješnosti ljudskog »napretka« govore i uobičajeni žargonski izrazi kojima se svakodnevno pridružuju novi primjeri što svjedoče o spomenutoj unutarvrstnoj destruktivnosti: *dokusuriti*, *smaknuti*, *dokrajčiti*, *skratiti za glavu*, *koknuti*, *pogubiti*, *ucmekati* – samo su češći nazivi iz svakodnevice za ubijanje suvrstnika. Za ubojstvo i samoubojstvo oksfordski rječnik eufemizama navodi »samo« tristotinjak natuknica kojima se slikovito kodiranim, često poetiziranim izrazima, nastoji ublaženo izbjeći izravno imenovanje. Jedan je od morbidnijih izraza među njima *likvidacija* (od lat. *liquor* 'tekućina'). Izvorna asocijacija s vodom, osnovnim tekućim elementom bez kojega nema života, zdravlja i čistoće, sada postaje oznakom za nasilnu smrtonosnu »higijenu« – od pojedinačnih i masovnih likvidacija do povijesnih etničkih čišćenja.

## Elita

U Anićevu *Rječniku hrvatskoga jezika* (2004) uz natuknicu *elita* stoji odrednica »najistaknutije, najuglednije i najvrednije osobe društva, zajednice, struke itd.« Nezaustavljivo i sve obuhvatnijim moralnim urušavanjem društva koje istiskuje i marginalizira upravo one na koje se ta rječnička odrednica odnosila u nas se u posljednje vrijeme u javnoj komunikaciji ta riječ pretežno rabi za pripadnike skupina koje je na društvenoj ljestvici promaknulo novo vrijeme. U tome šarolikom društvu koje čini *novodobnu elitu* naći će se tako korumpirani i manje korumpirani političari, novodobni skorojevići, uspješni poduzetnici (pošteni i nepošteni), kriminalci, medijski proizvedene osobe, tzv. *celebrity* itd. od kojih većina nema ni jednu osobinu sadržanu u izvornoj rječničkoj odrednici, osim one koja ih *osvajanjem pozicija* u društvu ističe po viđenosti na gradskoj špici, *eventima* ili u beznačajnim vijestima sve »žućih« tiskovina. Ta novonastala *društvena elita* okuplja se na *elitnim okupljalištima* prigodom *elitnih događanja* (*evenata*), stanuje u *elitnim četvrtima*, posjećuje *elitne destinacije*, ruča u *elitnim restoranima*, a djeca te *elite* idu u *elitne vrtiće i škole*. To su tek neki primjeri svakodnevne uporabe te riječi čije je značenje sada obilježeno preobrazbom primordijalnog teritorijalnog nagona u društveno arivističko zauzimanja položaja. Mladi su već posve usvojili takvo reducirano značenje, a za drugo gotovo i ne znaju. Tako se na učeničkim mrežnim forumima učenici na primjer raspituju »Ide li u gornjogradsku zagrebačku gimnaziju većinom elita (šminkeri)?« Posve je jasno što pod time misle i da od primarnog rječničkog značenja tu nema ni traga. U Wikipediju je razvojnome rječniku, koji se neprestano usklađuje s vremenom, opis značenja riječi sociolingvistički dopunjen. Uz opću definiciju uz *elita* (od lat. *eligere* 'birati') – »dio ljudi, društvenih skupina, ustanova ili društava koja zauzimaju istaknuta ili iznadprosječna mjesta« – dodano je da izraz *društvena elita*



označava kategoriju »osoba u sustavu ili podsustavu koje igraju značajne vodeće uloge zahvaljujući individualnim svojstvima, obrazovanju ili socijalnom položaju«. Dok Wikipedijin rječnik još uzima u obzir *individualna svojstva* (iako ne piše kakva) i *obrazovanje*, uvodi i odrednicu *socijalnog položaja* koja u takvo »društvo« uvodi i osobe bez obzira na stvarno *obrazovanje*, *ugled* i *istaknutost*, kako su to do sada navodili rječnici. Kako su se u *elitu* probile i osobe s nedvojbeno kriminalnim profilom, postala je upitna i stara poslovice navedena i u Anićeve *Rječniku: Tko s đavolom tikve sadi, o glavu mu se obijaju*. Malo se kome iz takvog okruženja, uzme li se u obzir zapisano rječničko značenje (*tko se udruži s lošom osobom, upada u nevolje*), u konačnici dogodi štogod loše. Poslovice i dalje vrijedi za one nevičnije, koji nisu uspjeli doskočiti zakonodavstvu, i za one koji se, iako ne neviniji, pokušavajući nevjesto izbjeći zakon, samo *nisu dobro snašli*. Pod *snalaženjem* obično se u hrvatskim prilikama misli na probitke koji uvelike nadmašuju uvjete opstanka tradicionalno vezane uz rad.

## Radnik, djelatnik... i uhljeb

Negdje od početka 1990-ih godina riječ je *radnik*, a s njome i slične *službenik*, *namještenik*, *činovnik*, *zaposlenik*, *uposlenik* iz uporabe potisnuta riječju *djelatnik* kojom su zanemareni nazivi pojedinih zanimanja i struka, na primjer liječnik, profesor, umjetnik, bolničar, medicinska sestra, laborant itd. Riječ se *rad* prvotno istiskuje iz uporabe tih godina zbog ideološke nelagode povezane s onim što se obično naziva *prošlim vremenima*, a zatim zbog administrativnog ujednačivanja naziva koje ide ukorak sa sve većom birokratizacijom društva.

Danas su pored navedenih svakodnevne i nezaobilazne riječi u javnome hrvatskome diskursu i medijima *uhljebiti (se)*, *uhljebljenje*, *uhljeb*. U Anićeve izdanjima *Rječnika hrvatskoga jezika* uz natuknicu *uhljebiti (se)* dolazi značenje 1. »omogućiti (si) opstanak, zaradu, zaposliti (se)«, 2. »dati kome dobro radno mjesto bez obzira na to što će raditi«. U *Velikom rječniku hrvatskoga standardnog jezika* (Jojić (ur.) 2015) u skladu s vremenom opis značenja oprezno zamjenjuje »omogućiti zaradu i dati kome dobro radno mjesto s dati (dobiti) priliku za zaradu«: 1. *uhljebiti*, »dati kome dobru priliku bez puno rada«, 2. *uhljebiti se*, »dobiti priliku za zaradu, dobiti posao, dobiti priliku za zaradu bez puno rada«. S obzirom na poznate načine *snalaženja* u hrvatskome društvu, imajući na umu kolektivno iskustvo o tome kako se stječu takve *prilike*, dodatna nijansa u opisu značenja uz natuknicu zapravo je eufemizirana varijanta kojom se izbjegava izravni naziv za zlorabu koja potvrđuje i staru izreku da *prilika čini lopova*.

Internetski *Rječnik neologizama* bilježi i riječ *uhljeb* koje kao imenice izvedene iz spomenutih glagola nema u VRH-u bez obzira na proširenu svakodnevnu potvrdu u javnosti: »*im. m.* koji zarađuje na lagan način, bez mnogo truda, obično se odnosi na zaposlenike čija je plaća iz državnog proračuna« (Muhvić-Dimanovski i dr. 2016). U tom opisu značenja dodane su konotacije sakupljene na temelju općeg (već bijesnog) javnog mnijenja iz izvora koje na stranici navode autori *Rječnika*. Suzdržanost leksikografa

VRH-a vjerojatno je u svezi s oprezom prema sirovom formativu žargonskog podrijetla. Uza službene standardizirane opise značenja u rječnicima stvarnosti možda najbolje odgovara objektivna i nerestriktivna definicija u TV-emisiji *Provjereno* (3. 11. 2016). Uz radni naslov koji sadrži jednu od bezbrojnih biblijskih parafraza: »Filantropija na hrvatski način – uhljebi bližnjega svoga« novinari, neopterećeni leksikografskim oprezom, iznijeli su točno i bez zadržke kako stvari stoje glede definicije riječi *uhljebiti*: postaviti na neku stvarnu ili izmišljenu poziciju ili radno mjesto osobu koja često nema stručne i profesionalne kvalifikacije, a na to se mjesto postavlja zbog rodbinske, zavičajne, prijateljske ili stranačke pripadnosti. Dok je VRH u opisu značenja ograničen i nema natuknice za izvedenu imenicu *uhljeb*, općeproširenu u hrvatskoj svakodnevici, gramatika je nepotkupljiva: ako, gramatički, radnik može raditi, djelatnik može djelovati, što li može *uhljeb*? Gramatički, *uhljeb* može biti samo *uhljebljen* ili pak, učvršćivanjem svoje pozicije, lančano *uhljebiti* još *koga* sebi bliskog ili sličnog. Predikatne dopune koja bi se odnosila na ikakav rad subjekta *uhljeba*, osim spomenutog pasiva koji upućuje na vlastiti sumnjivo stečen »posao«, naprosto nema. Postoji tek gramatičkom prijelaznošću iskazano zapošljavanje novih *uhljeba* (*uhljebiti koga*). Teškoće u prevođenju te novotvorenice na koji strani jezik zapravo je čine neprevedivim hrvatskim egzotizmom (nema je ni u jednom standardnom rječniku), sociološkim i jezičnim paradoksom koji kulturološki sadržajno pripada samo prostoru što ga sve više običavamo, preobrazbom deiktičke zamjenice u već ogorčeni kvalifikativ, umjesto *našom zemljom* nazivati *ovom zemljom*.

## Rad, posao, djelatnost

U Anićevu *Rječniku* uz natuknicu *rad* dolazi odrednica: 1. »svrsishodna djelatnost radi postizanja korisnog učinka za zadovoljenje osobnih ili proizvodnih potreba (fizički rad, umni rad, proizvodni rad)«, 2. »obavljanje posla uz naknadu, plaćena djelatnost u okvirima dogovora, ugovora, radnog odnosa i vremena«.

No pragmatično se *posao* ostvaruje i u frazi *nisu tu čista posla* (tu ima nešto sumnjivo) koja podrazumijeva ono što, u sve kriminaliziranim poslovnim svijetu, može značiti kad se kaže *obaviti dobar posao*, a odnosi se na osobni probitak stečen kojekakvim načinima i sredstvima, sve do toga da iza fraze može stajati štošta – od raznih financijskih zloporaba do plaćenog ubojstva. Dovoljno je »pristojno« da se, ovakvim apstraktnim proširenjem, riječ *posao* obično ne zamjenjuje riječju *rad* koja je kulturološki, u kolektivnoj socijalnoj svijesti, odvajkada i još uvijek pozitivno povezana s nečim opipljivim, mukotrpnim, teškim i samoprijegornim. *Imati dobro plaćen posao* ili *sklopiti dobar posao* ne znači nužno da se mora nešto raditi. Zapravo je idealan posao svakog *zaposlenika* onaj pri kojemu se ne mora baš naprezati. U Americi postoji situacijski izraz *look busy* kao prešutni naputak zaposlenicima da se prave zaokupljeni poslom dok ne rade zapravo ništa (postoji i dijaloški vic koji kruži hrvatskim portalima: A) *Što radiš?* B) *Ništa.* A) *Pa to si radio i jučer!* B) *Da, ali nisam završio.*)

Jedino se stvaralački rad i hobiji kao nešto što čovjeka ispunjava i veseli povezuju sa zadovoljstvom i srećom kako je sadržano i u izreci *Ako radiš što voliš, nikada nećeš raditi*. Taj naizgledni paradoks podrazumijeva bolju inačicu stereotipne martirijske predodžbe o radu koji se od izгона iz raja najčešće doživljava kao *kazna*, nešto što se nevoljko, *u znoj lica svoga*, mora *odraditi* kao nužno zlo. Takva kazna, koja je propisana zakonom za sitnija kaznena djela i za ne baš sitni poslovni kriminal, isto se s mukom *odrađuje*, u zatvoru ili na slobodi, i kao »društveno koristan rad«, makar ta *društvena korist* može biti samo simbolično guljenje krumpira ili cijepanje drva za potrebe zatvorske zajednice otvorenog tipa. Isticanje napora i mukotrpnosti koja prati *rad* nalazimo i u formuli *radni ručak* što ga sudionici, eto, ne mogu u miru ni pojesti preopterećeni *radnim dogovorima* na kojima se često sklapaju osobno unosni *poslovi*. Međutim držimo li se rječničke definicije, posebno 1. dijela odrednice, mora se priznati da su i *kriminalne radnje*, svugdje i svakodnevno, *rad*, tj. »svrsishodna djelatnost radi korisnog učinka za zadovoljenje osobnih... potreba« pri čemu »radnici« ulažu još i dodatni napor u oprez kako ne bi bili otkriveni. Na višem stupnju rječničke apstrakcije od riječi *rad* riječi su *djelo*, *djelatnost* koje, zbog toga što ne moraju nužno imati društveno pozitivne konotacije kakve ima riječ *rad*, obuhvaćaju svekoliku ljudsku djelatnost – od najviših stvaralačkih postignuća (*umjetničko djelo*, *životno djelo*) preko priređivanja raznih psina u životnoj svakodnevi (*to je njegovo djelo*) do pravnog termina *kazneno djelo* koji se zapravo odnosi na mračna ljudska (ne)djela: nasilje, pronevjere, ubojstva itd., pri čemu se može biti, ima li policijske i pravne volje, i *uhvaćen na djelu*.

No svijet se mijenja, pa se tako i izreke i poslovice u novim prilikama preinačuju te nisu više prostorno-vremenski sveobuhvatne. Uporedo s neoliberalnim posthumanističkim okruženjem kada nastaju novi odnosi u *svijetu rada* mijenja se i stara izreka *Tko radi, ne boji se gladi*. Poigravanje starom poslovicom u hrvatskom grafitu *Tko radi ne sjedi u vladi* (v. Nosić 2014) pokazuje viđenje javnog mnijenja s obzirom na odnos *rada* i *političkog djelovanja*. Suvišno bi bilo objašnjavati zašto, jer da je u stvarnosti tako, svi ma je poznato. K tome, već i zbog brojnih radnika koji u Hrvatskoj ne dobivaju zasluženu plaću, navedeni značenjski opisi rada iz rječnika nisu u skladu ni s našim prilikama ni s globalnom protuljudskom stvarnosti u kojoj sve više ljudi bijednom plaćom jedva podmiruje osnovne životne potrebe.

## Zaključak

Leksikografski opisi značenja riječi odabranih za ovaj članak ograničeni su i suženi s obzirom na spoznajno-iskustvene dosege i društvene okolnosti kojima se odnosna značenja neprestano dopunjuju, proširuju ili posve mijenjaju ukorak s mijenama koje donose iskušenja svakodnevnog života, znanstvene spoznaje te novi svjetonazorski i sociološki uzori. Razumljivo je da ih leksikografija teško može slijediti, pa rječnički opisi i ne sadrže cjelokupno znanje i iskustvo. Istodobno sa značenjem nekih riječi u značenjskoj im jezgri leži i prikrivena suprotnost, što je jezična potvrda starogrčke ideje

o *enantiodromiji* – univerzalnom zakonu po kojem sve što postoji prelazi u vlastitu suprotnost. Pojam *ljudskog* prikriva tako *protuljudski* sadržaj; pojam *civilizacije* pogubne stranputice *napretka*; pojam *rada* lagodno utočište lijenčina; izvrsnost najviših umnih, znanstvenih i umjetničkih dosegâ ustupa mjesto ispraznosti novih *elita*. Zbilja sama po sebi nije proturječna jer je cjelovita, pa naizgled paradoksalno sadrži i činjenice koje postaju vlastita suprotnost. One zbunjuju samo kada su izvan cjeline – kada definicijama ograničimo stvarnost. Iz rječničkih proturječja nema izlaza, jer su umnom ustroju koji ih i stvara svojstvene ograničene prosudbe. No uhodanim rječničkim opisima istodobno je istovrijedna empirijsko-fenomenološka činjenica da je svijet bez interpretacija takav kakav zapravo jest. Prema riječima Lakoffa i Johnsona: »Fizički je svijet to što jest. Kulture su to što jesu. Ljudi su to što jesu« (2015: 159). Stoga bi, u korist cjelovitijeg uvida u značenja, valjalo pozornije pratiti odnos rječničkih opisa značenja i trajno promjenljive stvarnosti.

## Literatura

- Anić, Vladimir. 2004. *Veliki rječnik hrvatskoga jezika*. Zagreb: Novi Liber.
- Holder, R. W. 2003. *A Dictionary of Euphemisms. How Not To Say What You Mean*. Oxford: Oxford University Press.
- Jojić, Ljiljana (ur.) 2015. *Veliki rječnik hrvatskoga standardnog jezika*. Zagreb: Školska knjiga.
- Lakoff, George – Mark Johnson. 2015. *Metafore koje život znače*. Prev. Anera Ryznar. Zagreb: Disput.
- Lorenz, Konrad. 2004. *Takozvano zlo: Prirodoslovni korijeni agresivnosti*. Prev. Sandra Markota Sever. Zagreb: Algoritam.
- Morin, Edgar. 2005. *Čovjek i smrt*. Prev. Branka Paunović. Zagreb: Scarabeus naklada.
- Muhvić-Dimanovski, Vesna – Anita Skelin-Horvat – Diana Hriberski. 2016. [Rječnik neologizama u hrvatskome jeziku](#).
- Nosić, Vesna. 2014. Suvremeni tekstualni grafiti – vježbe. *Croatica et Slavica Iadertina*, Zadar, X/2: 437–453.
- Wright, Ronald. 2014. *Kratka povijest napretka*. Prev. Irena Miličić i Lidija Bernardić. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.



## Održi protuljudske zbilje

*In medias res*, Zagreb, VII (2018), 12, str. 1833–1849.

### Uvod

Od samog *osvita čovječanstva*, što je uobičajen izraz, ljudska se priroda pokazuje u proturječnom rasponu od čudovišnog do čudesnog. Trenutak u kojem je »slučajni krvavi otisak« ljudske ruke na stijeni altamirske spilje namjerno ponovljen te ovjekovječen »smolom ili čađom« M. Krleža u svome je antihumanističkom predgovoru *Podravske motivima* (1933: 8) označio kao prvi trag začinjanja umjetnosti, moglo bi se dodati i samosvijesti. Pri tom se pod *antihumanistički* misli na filozofski koncept koji nadilazi antropocentričnu aroganciju prosvjetiteljske tradicije kojoj je vjera u ljudski razum nepitna. J. W. Goethe u odmaku je od te tradicije možda najnepoštedniju antihumanističku prosudbu o ljudskoj vrsti prepustio Mefistofelesu:

Zemaljski mali bog je osto čudnovat,  
Onakav, kakav bje već prvi sat.  
Još nekako bi životarit znao  
Da nebeskoga svjetla trak mu nisi dao;  
On razumom to zove, i služi se njim,  
Zvijer najveća da bude međ zvijerima svim.

(Goethe 2004: 17)

Ljudska će vrsta, usprkos odvajanju od predljudskog, od prvog trena biti obilježena dvostrukošću, »čudnovatošću« koja obuhvaća i čudovišnost i čudesnost s distance Goetheova ne-ljudskog demonskog promatrača, a iz koje će jednakom mjerom, trajno kroz povijest, izvirati uzvišena umjetnost, znanost, duhovnost te najveća izopačenost. Spomenuta sintagma *osvit čovječanstva* naznačuje prve tragove samosvijesti i stvaranja, taj »trak razuma« koji spominje Goethe. *Svitanje*, *svijest* i *svjetlost* iskonski su i etimološki povezane riječi, no nastanak umjetnosti, ovladavanje zanatima, razvoj znanosti, općenito kulture i civilizacije, neće oslabiti ljudske destruktivne potencijale, štoviše oni će s vremenom bivati sve maštovitiji, opasniji i ubitačniji, pa se možemo pitati što je to s *osvitom čovječanstva* doista svanulo. Svi prirodni elementi – vatra, voda, zemlja i zrak – kreativno se koriste u svim vremenima i kulturama za ubojstva i pogubljenja, a svako pronalaženje novih materijala i oruđa istodobno je preinačeno u oružje. Toljaga, kamena sjekira, koplje, mač, top, puška, automatsko oružje, sve vrste streljiva i bombi i, konačno, H-bomba glavna su oružja nastala na tehnološko-razvojnim prekretnicama civilizacijskog napretka, a mnoge obične uporabne stvari dobile su odmah svoju vještu protuljudsku preinaku: obični konopac, bojna kola, španjolska čizma, inkvizicijski škripac i kotač, električna stolica, automobilska bomba tek su neke od njih. Zanimljivo je

spomenuti da je u tom razvojnem lancu upravo nuklearna energija naknadno iskorištena za kakvu-takvu mirnodopsku dobrobit koju privremeno i ne previše pouzdano osiguravaju nuklearne elektrane.

## Estetička recepcija ubojitog

Čovjek je jedino biće koje stvara vlastitu zbilju u kojoj se svojim djelima divi ili je njima zgrožen, bilo kao stvaratelj bilo kao promatrač. Najsvjetlije umjetničke slike, duhovni uvidi filozofa, pjesnika i mistika kao manifestacije čudesnosti ljudskog bića djela su i postignuća iste vrste koja je stvorila najjaču poznatu svjetlost tvari, svjetlost nuklearne bombe koja prijete potpunim i konačnim zamračenjem iza kojeg više vjerojatno neće biti nikakvog ili skorog svitanja, bar ne za ljude. Stoga je posve nevjerojatan opis novinara Williama L. Laurencea, koji je u svojim memoarima *Dawn over Zero* prateći eksploziju A-bombe nad Nagasakijem progovorio gotovo scijentističko-religioznim zanosom o nastanku nove tehnološke vrste:

Ushićeni smo je gledali kako se penje uvis sa Zemlje umjesto da dolijeće iz svemira te kako se kroz bijele oblake uspinje u nebesa, postaje sve življa i življa... postajala je živo biće, a pred našim očima punim nevjerice rađala se nova vrsta. (Goodman – Goodman 2006: 332)

Laurenceova opčinjenost, kao da u nicanju smrtonosne gljive gleda raskošne ljetne kumuluse, iz opisa je nastajanja »nove vrste« istisnula bilo kakvu pomisao na išta ljudsko i živo. Pisac koji s distance, uoči jednog od najvećih svjetskih kolektivnih ubojstava, ushićeno svjedoči o tome trenutku ujedno pokazuje svu čudovišnost estetske recepcije odmaknute onkraj Dobra i Zla. Transhumanistička Laurenceova vizija daje naslutiti da je vrhunac ljudske inventivnosti upravo u vlastitu uništenju. Dalje, on se prisjeća trenutaka kada je s pigmalionskim erosom pratio stvaranje bombe kao vrhunski umjetnički čin:

Dok sam je izbliza promatrao kako se promiče u živo biće, kako je tamo pomno uobličavaju, tako da bi se svaki kipar osjetio ponosnim da ju je sam stvorio... javlja se u čovjeka osjećaj... kao da se nalazi u nazočnosti natprirodnog. (Goodman – Goodman 2006: 332)

U tome izvješću najviše zabrinjava Laurenceovo iskreno oduševljenje i potpuni izostanak pomisli na patnje i smrt stotinu tisuća stanovnika Nagasakija.

Cinizam prikriven poznatim dobroćudnim nazivima američkih A-bombi: *Debeljko*, *Dječčić*, *Spravica*, i nadijevanje ženskih antroponima ruskim H-bombama: *Nataša*, *Marija*, *Tatjana* (tako se obično nazivaju garniture namještaja) kao izrazima bliskosti s oružjem, nije estetički uzvišen, ali pokazuje istu, ovaj put prizemno zaigranu vojničku bešćutnost, kao i zlokobnu naznaku u konspirativnom *It* (Ono) i *Thing* (Stvar) za pionirske A-bombe. Općenito, može se primijetiti da se ubojito oružje antropomorfizira i da se s njime intimizira familijarnim ili bezazlenim nazivima. Nedavno se moglo čuti o američkoj *majci svih bombi* bačenoj u Afganistanu pa ubrzo nakon toga o *ocu svih*



*bombi* koju su bacili Rusi parirajući u vojnom nadmetanju paternaliziranim nazivom za još jače oružje. Tu su i laserski navođene, tzv. pametne bombe, a isto se tako u palestinsko-izraelskom sukobu nazivaju bombaši samoubojice. U vojničkom žargonu uhodan je banalni naziv *pašteta* za nagazne mine i romantični naziv *zvončići* za rasprskavajuće streljivo kasetnih bombi poznato nam iz Domovinskog rata. Poigravanje fitonimima vidi se u nazivima za artiljerijsko oružje: *karanfil*, *bagrem*, *zumbul*, a kemijska bojeva glava MS-24 morbidno se naziva *nježnost*. Tu su i metaforični nazivi *mala cipela*, *patuljak* za bacače granata te *mala praćka* i *banana* za vrstu tenka itd.

Slično oduševljenje kakvo se može vidjeti na dječjim licima dok gledaju vatromet, taj za razliku od eksplozije hidrogenske i inih bombi bezazleni nebeski spektakl, moglo se vidjeti i na fotografiji dječaka iz Rake objavljenoj u knjizi Andrewa Hoskena *Carstvo straha* (2015) o nastanku Islamske države. Ljude, posebno djecu, privlače igre svjetlosti kao što su vatromet, bakljade, paljenje krijesova i logorskih vatri, lasersko osvjetljavanje neba jer ugodno djeluju na osjetila i potiču maštu. Bistri, ozareni »široki osmijeh« i »pogled uprt prema nebu« (Hosken 2015: 179) uobičajen je izraz kakvim djeca, a i odrasli gledaju svjetlosnu nebesku predstavu, no u knjizi je fotografija dječaka izrezana iz strašnog konteksta: na velikom ekranu dječak iz Rake naime gleda videosnimku koja u propagandnom filmu hagioterapijskog naziva *Liječenje duša vjernika* dokumentira sudbinu jordanskog pilota kojeg su zatvorenog u kavez 2005. živa spalili pripadnici ISIS-a. U toj snimci dvostruko je prevladalo čudovišno ljudsko naličje: prvo u samoj zamisli takvog pogubljenja, a potom u »edukativnom izlaganju« nadrealne scene pogledu dječaka u čijem je djetinjstvu jedina svjetlost koja ushićuje ona koja je u ratnom pomračenju, kao perverzna inačica svjetlosnih zabava, do njega doprla s ljudske baklje. Kako je, kao što kaže Kant, »nemoguće naći zadovoljstvo u užasu koji se neposredno osjeća« (Eagleton 2006: 50), on se mahom preobražava u estetički događaj za koji je, da bi se u njemu uživalo, potrebna virtualna distanca koju dječaku iz Rake omogućuje videoekran, a W. Laurenceu sigurno promatračko mjesto. Estetička pozicija omogućuje nesvakidašnji ushit iz kojega se i najveći užas gleda s užitkom kao čisti fenomen bez stvarnosne smetnje. Promatranje vulkanske erupcije, naleta cunamija ili uraganske oluje može ushititi ljepotom nesputanog elementa sve dok sami ne bježimo pred bujicom lave ili vode. Kako reče Eagleton, govoreći o društvenoj terapijskoj snazi i uzvišenosti tragedije: »Antigona je uzvišena, ali bomba na krcatoj autobusnoj stanici nije« (*ibid.*).

Svakodnevno doznajemo o tehnološki »sirotinjskim« barbarskim improviziranim eksplozivnim napravama sklepanim od čavala i plinskih boca koje se koriste u terorističkim napadima. No najbizarnije oružje našeg doba postalo je ljudsko tijelo u hibridnom spoju čovjeka i eksplozivne naprave u liku neoneihilističkog junaka našeg doba – bombaša samoubojice. Ta posljednja, biotehnička montaža dvostruko zastrašuje: bizarnom kombinacijom čovjeka i eksploziva te spektakularnom ekspresijom. Eagleton samoubilački bombaški napad vidi kao neku vrstu umjetničke avangarde, a terorizam općenito opisuje »nasrtajem na smisao, kao i na materijalnost... dadaistički ili nadrealistički hepening« (Eagleton 2006: 90) doveden do nezamislive krajnosti. U tom smislu on smatra da možemo govoriti o »ekspresivnom terorizmu koji je više simboličan no instrumentalan čin« (*ibid.*). Nakon nedavnog napada u Manchesteru 2017. godine

novinari se pitaju radi li se o tzv. inspirativnom napadu koji se razlikuje od pragmatično dirigiranog. Prisilno slanje šijitske djece s Downovim sindromom u samoubilačke napade u Iračkom ratu za razliku od »inspirativnih« napada, dakako, potpuno je instrumentalizirano i, naravno, bez osobne spektakularne demonstracije apsolutne moći. Bombaš samoubojica može se superiorno naslađivati svojim protivnicima, jer vlada njihovim i svojim životom, pa se cinično ili očajnički želi narugati smrti. Svoju predstavu može izvesti bilo kada i bilo gdje na pomičnoj svjetskoj pozornici po istom scenariju, ali uvijek s drugim izvođačem. Kao što je Laurence u A-bombi poetski vidio nastanak nove vrste, tako se i u pretvorbi bombaša samoubojice u napravu, doduše tehnološki primitivnu, gotovo dade naslutiti neka nova transhumana vrsta, svojevrsna ubojita verzija himeričnog »homo deusa« kojeg u istoimenom povijesno-futurističkom bestseleru anticipira Yuval Noah Harari. Ta nezgrapno sklepana himerička instalacija istodobno se ostvaruje i poništava vlastitom smrću i smrću onih koji su se našli na izabranom mjestu. Nezgoda je s tim oružjem ili vrstom što se ne može preduhitriti, jer kada je ubojiti performans pokrenut, već ste mrtvi. Ne može mu se ništa jer ga njegova apsolutna ranjivost paradoksalno čini neranjivim i nedohvatnim, osim ako ga navrijeme ne otkriju tajne službe. Zato je suština njegova bića zapravo nebiće.

## Ljudska priroda: evolucijsko-etološke činjenice i jezična pragmatika

Kako su ljudski destruktivni postupci nespojivi s razumom i sviješću, kojom se i razlikujemo od ostalih vrsta, u nenalaženju pravog tumačenja pripisujemo ih nečem što, nemoćno i u neznanju slegnuvši ramenima, običavamo nazivati *ljudskom prirodom*. Pod time se misli na neobjašnjivu ljudsku proturječnost, no to je samo prazna, općenita primjedba, jer fenomen *razumne životinje* i dalje ostaje najveća nepoznanica. Ekstremni oblici individualnog i kolektivnog nasilja izmiču konačnom razumskom tumačenju filozofa, sociologa, psihijatara, psihologa i bihevorista koji, makar nedostatno, ovisno o autorskim istraživanjima i od slučaja do slučaja, ističu povijesne, psihopatološke, čak i metafizičke uzroke.

Konrad Lorenz (2004) sa stajališta je evolucijskog biologa i etologa bar djelomice razjasnio podrijetlo i ulogu ljudske agresivnosti u životinjskom podrijetlu te važnost agresivnosti u selekciji i održanju vrste, no to odmah dovodi u pitanje neke uhodane jezične izraze. Iako nedvojbeno nasljeđujemo životinjsku prirodu, tom se izlikom ponekad s nepravom služimo. Rječnici i općejezična uporaba pokazuju da nema konteksta u kojem se pridjev *zvjerski* simbolično veže uz životinje. Rabi se samo u relacijskom smislu pripadnosti kao u izrazu *zvjerska nastamba*, *zvjerske pandže* i sl. Nepotvrđen je kontekst u kojemu bi se, osim neukom pogreškom, pojavio iskaz da su se *lavovi međusobno zvjerski obračunali*. Riječ *zvjerski* rabi se samo za ljudske najnasilnije postupke, npr. *zvjerski napasti*, *zvjerski zločin*, *zvjersko ubojstvo* itd., a isto se tako riječ *zvjerstvo* ne dovodi u vezu sa životinjama. No obrnutom metaforičkom projekcijom, onom iz ljudskog

u životinjsko, u iskazima ogorčenih seljaka često čujemo kako su *vukovi poklali* ili *zaklali ovce*, iako riječi *klati*, *klanje* i *klaonica* izvorno pripadaju ljudskoj jednostavnoj tehnologiji ubijanja presijecanjem grkljana. Uostalom, vrlo je otrcana metafora o ratu kao *velikoj klaonici* u kojoj ljudi čine jedni drugima ono što inače čine drugim vrstama.

Kako suprotni pojmovni par *životinjski/neživotinjski* nema kvalifikativno, već samo odnosno značenje, a pojmovni par *ljudski/neljudski* dovodimo obično u kvalifikativnu opoziciju, sama opozicija upućuje na unutarvrstnu podjelu. Redovita usporedba da se *ponašamo kao životinje* stvarnosno je netočna, ali toliko uhodana kad se radi o zvijerima da je u tome pogriješio i Mefisto s citiranom opaskom o čovjeku kao »zvijeri najvećoj među zvijerima svim«. Izostanak metaforičke uporabe pridjeva *zvjerski* za same zvijeri i metaforička vezanost tog pridjeva uz samo ljudske postupke jezično nesvjesno potvrđuje Lorenzova istraživanja. Naime zvijeri, karnivore, predatori evolucijski su razvili tzv. mehanizme susprezanja, neku vrstu ugrađenog biološkog morala koji priječi nasilje prema vlastitoj vrsti zbog prednosti u snazi, veličini, zubima, pandžama. Vrlo se rijetko zvjerski istovrstnici napadaju do smrti. Čovjek je biološki slabo biće koje nema prirodna oružja kao zvijeri, pa nije bilo evolucijske potrebe da se razviju mehanizmi susprezanja kao, na primjer, ni u grlica koje sitnim kljunom ne mogu ozbiljno ugroziti suvrstnika (više u Lorenz 2004: 195). No tehnološkim razvojem ojačan, makluanovski »produžen« isprva oruđem, pa odmah i oružjem, bez mehanizama susprezanja i sa zbunjujućom, slabom iskrom samosvijesti *Sapiens* je postao najopasnija vrsta. Stoga, uistinu, kaže Lorenz »možemo žaliti što nemamo zvjersku prirodu« (*ibid.*). Ipak, najokrutnija i najperverzija zlodjela koja ljudi čine jedni drugima i ostalim vrstama ne mogu se objasniti tek evolucijskom biološkom agresivnošću jer životinje nisu sposobne za brutalnost, bestijalnost, za tzv. *zvjerske postupke*, naprosto zato što nemaju ljudski um i maštu, pa su stoga bez-umne. Čest izraz *bezumno nasilje* stoga je netočan jer je nasilje itekako umno, makar kao djelo pomućenog uma. Takvi postupci civilizacijska su pratnja i isključivo ljudski. No u jeziku se izraz *ljudski postupak* selektivno simbolično rabi samo za moralno i ispravno ponašanje, a ne i za zlodjela koja smo jezično pripisali zvijerima (više u Hercigonja-Mikšik 2018). Dalje, govori li se, općenito, o *napretku civilizacije*, to se zapravo najviše odnosi samo na tehnološki razvoj koji je usporedo s dobrobiti, zahvaljujući dvojnoj ljudskoj prirodi, bio itekako razoran. Možemo se s pravom pitati postoji li civilizacija samo u rječničkim i enciklopedijskim definicijama i udžbenicima povijesti, a da se zapravo još nije dogodila, na što je mislio i M. Gandhi rekavši da je civilizacija samo »dobra ideja«. Očito je da s civilizacijom počinje povijesno porobljavanje i sustavno nasilje kojima su uređena, suvremena društva izložena suptilnim, čak subliminalno nevidljivim načinima nakon masovnih, državnih, neizrecivih i nepojmljivih oblika okrutnosti koji su kulminirali u 20. stoljeću, stoljeću totalitarizama, a u 21. se stoljeću nastavili najizopačenijim oblicima nadrealnog nasilja neototalitarne Islamske države. To se obično naziva *dehumanizacijom*, pa se valja malo osvrnuti i na tu riječ koja se općenito odnosi na odrednice suprotne *ljudskom* u navedenom simboličnom smislu plemenitih vrijednosti vrste. Kao što je *ljudskost* usmjerena na pozitivne aspekte vrste, tako je *neljudskost* ograničena na one negativne, pa su pojmovi jasno razgraničeni. Kako ljudi čine zlodjela, pa njihove krajnje izopačene oblike običavamo

zvati *zvjerskim* ili *neljudskim*, tako se, govori li se o načinu života, strukturnom društvenom nasilju ili o terorizmu, stalno spominje riječ *dehumanizacija*. Stječe se dojam da se zaboravlja da je onečovječenje ili raščovječenje niknulo iz iste ljudske prirode, kao i suprotni pojam *humanosti*, koji označava idealno nepostojeće jedinstvo vrste. Značenske suprotnosti *ljudsko/neljudsko*, *humanost/nehumanost* samo su znakovi poricanja onog dijela vlastite prirode koji je i samom čovjeku neshvatljiv. Gledajući s pomakom, ako ta opozicija već postoji, izgleda da previđamo kako se ona odnosi na istog referenta. Riječju *dehumanizacija* tako se odričemo upravo onog dijela ljudskoga koji od svijeta čini povijesni pakao. To bi moglo značiti da ne postoji stabilni identitet ljudske vrste i da se unutar granica ove shizoidne podjele pripadnici ljudske vrste ponašaju, prisposobi na volju, po Heisenbergovu principu neodređenosti pokazujući čas jednu, čas drugu stranu dvostruka Janusova lica. No za to bi bio potreban već nekakav drugi jezik.

## Jezična oružja ili jezik kao oružje

Međutim u takvoj shizoidnoj dinamici jezik se pokazuje također u dvojnosti: čas kao medij sporazumijevanja i izražavanja, čas kao sredstvo manipulacije, obmane i zataškavanja mračnih strana ljudske prirode. Time od oruđa, glavnog alata konstruktivne mislenosti i poetske kreativnosti postaje ubojito oružje.

Unutarnji zaštitni biološki mehanizmi susprezanja o kojima govori Lorenz u ljudima su zamijenjeni vanjskim socijalnim regulativima koji preuzimaju ulogu vrste. Od deset zapovijedi Božjih, kao univerzalnog temelja moralnosti čovječanstva, do modernog zakonodavstva obuzdavana je destruktivna, ubilačka i pohlepna strana ljudskoga. Po riječima Edgara Morina društvo jedinki: »nameće običaje, tradiciju, odgoj, jezik, znanost, zakonodavstvo, tabue kao skladište kolektivnog znanja i sila kojoj se mora pokoravati, ono je u neku ruku ekvivalent nagonu« (2005: 107). No valja spomenuti još jednu antropološku činjenicu koja će u sprezi s jezikom biti pogubna. Naime, ljudska sklonost okupljanju oko određene vjere, nacije, ideje, društvenog programa, pokreta itd. temelji se na arhaičnoj svijesti grupe kao kvazivrste u kojoj se pripadnici iste skupine štite, ali postavljaju nasuprot onima koji tim skupinama ne pripadaju, tj. ne priznaju jedinstvo ljudske vrste. Morin tu arhaičnu svijest kvazivrste koja čini to da pripadnici arhaične grupe one koji im ne pripadaju drže »stranijim od neke životinje ili stvari« smatra i glavnim »uzrokom sljepila u odnosu prema smrti tijekom rata« (2005: 107, 108). Iste takve odlike mikrovvrste (Lorenz to naziva pseudospecijacijom) manifestirat će pojedine društvene grupe u širokom rasponu od relativno bezazlene netrpeljivosti do genocida. Pri tome je presudna ontološka jezična moć čijom se arhaičnom magijom imenovanja stvara prostor za zakoniti zločin, obilježavaju oni »drugi« te koja će čitave narode, prvo metaforički, a onda i stvarno izagnati iz ljudske vrste. Ako stvarnost definiramo pomoću metafora, a onda na temelju njih i djelujemo, začetak masovnih zločina možemo naći u jeziku kojim tanatološki sistemi ljude pripremaju za kolektivno nasilje i smrt. Metafore oblikuju kolektivne predodžbe do te mjere da povezujući logički

nespojiva i udaljena stvarnosna područja uvode nove perceptivne programe namećući sliku svijeta koja je nekome izvan tih okvira halucinantno začudna. Bez obzira na razumski opravdane stvarnosne poveznice nazivi su upravljali djelovanjem za vrijeme nacizma, komunizma i u raznim ratovima, a to je pak djelovanje bilo koherentno s referentnim okvirima njima oblikovane zbilje. Naziv određuje postupanje ili se postupa već u skladu s nazivom. Ako su npr. Židovi *virusi* koji izazivaju bolesti, treba ih ukloniti, a ukloniti ih treba kako se to s virusima i čini. Zato je higijenični izraz *rasna čistoća* temelj nacističke biopolitičke racionalizacije iz »koje je eugenički zamišljena utopija ubrzo prerasla u tanatološki teror« (Hercigonja-Mikšik 2007: 77). U tako neprobojno koherentnom sustavu stvoren je kontekst u kojem će lijek za iscjeljenje metaforičke bolesti nacije biti stvarni genocid te je istinita samo stvarnost koju je ta metafora i odredila, što izrijeком potvrđuje poznati Hitlerov govor:

Otkriće židovskog virusa jedna je od najvećih revolucija ikad pokrenutih u povijesti svijeta. Naša borba iste je vrste kao ona koju su u prošlom stoljeću vodili Pasteur i Koch... za koliko se tek mnogo bolesti može kao uzročnik utvrditi židovski virus. Bit ćemo ponovno zdravi kad istrijebimo Židove. (Rosenbaum 2004: 245)

Jezično poistovjećivanje Židova s *virusima* takvim je poigravanjem ontološkim razinama bilo dovoljan razlog da se bez grižnje savjesti, ali u eufemističkom zaklonu ostvari nacistički naum. Doslovnom *iseljavanju* (Aussiedlung) i *preseljavanju* (Umsiedlung) u logore smrti u okviru tzv. *posebnog postupka* (Sonderbehandlung) prethodila je metaforička deontologizacija kojom su Židovi nekom zlokobnom koincidencijom eufemistički nazvanog postupka (preseljavanje) i konceptualno metaforičkog mehanizma preslikavanja, tj. premještanja iz domene u domenu, isprva jezično deesencijalizirani i kao *virusi* preseljeni u područje nevidljivog, opasnog života, a nakon toga i stvarno u logore smrti. Semantička podvala koja je trebala prikriti stvarno zbivanje bila je da se samo *premještanju u ruske močvare* (Rosenbaum 2004: 243). Isti jezični mehanizam odradio je i u Ruandi kada su mediji Hutua otvoreno i bjesomučno poticali genocid nad Tutsima osnažujući predodžbu o žoharima koje treba uništiti. Nazivi *žohari*, *klice*, *mikrobi*, *gnjide*, *paraziti*, *štetni kukci*, *muhe* metafore su potekle iz lenjinskog doba revolucionarnog raskulačenja i »oslobađanja« novonastale sovjetske države od nepoželjnih elemenata i buržoaskih parazita (v. Bruneteau 2002). Iskonska odbojnost povezana s bolestima i zarazom koju navedeni oblici života prenose iskorištena je kako bi se ponavljanjem i podržavanjem ustaljene asocijativne veze stvorio predodžbeni okvir koji će razložnom učiniti potrebu za *likvidacijom* izmišljenih neprijatelja. *Likvidacija* je inače naziv koji je u vezi s *liquor*, lat. tekućina, pa se i tu nameće elementarno poigravanje higijeničnom asocijacijom na vodu, koja u ovom slučaju neće čistiti, već otplaviti sam život (više u Hercigonja-Mikšik 2007: 76). Pojmu *likvidacije* tako je istovjetan ideološki pojam *čišćenje*, operativni izraz koji je metaforički koherentno ugrađen u političke programe totalitarnih tanatoloških državnih sistema ili se kao uhodana lozinka za akcije u ratnim sukobima rabi za masovna pogubljenja i progone. U takvim slučajevima pogubnu moć jezika najtočnije potvrđuju Lakoffove i Johnsonove riječi o utjecaju jezika na stvarnost:

Metafore nam mogu postvariti realitete, osobito društvene realitete. Metafora stoga može biti vodič za daljnje djelovanje. Naravno to će se djelovanje uklopiti u metaforu. (Lakoff – Johnson 2015: 138)

Predodžbe koje oblikuje jezik na temelju demagoški usmjeravanih asocijativnih dosega, još k tome kulturološki pripremljene, talože se u spremnicima jezika čekajući trenutak kada postaju lozinke za zločin. Riječ *predodžba* i pojmovno je pomaknuta od izvorne etimologije onoga što je *pred okom*, iz područja neposredne percepcije, u mentalno. Tako pojmovno ugođeni za »sljepilo vrste« spremni smo uvijek jedni druge vidjeti kao neprijateljsku metu za žurni odstrel. Ono što je Baudrillard nazvao »padom metafore u stvarnost« osnova je za Lakoffovo i Johnsonovo poimanje metaforičkih koncepata koji upravljaju našim životima.

Koncept o ratu kao radu legitimna je osnova je svake vojne službe u bilo kojim vremenima. Kada u ratu istrebljenje čitavih naroda postane glavni radni zadatak, tada se ubojstvo može smatrati *dobro obavljenim poslom*. Takav »rad« pretpostavlja i dobru organizaciju kakva je upravljala nacističkom industrijom smrti, a uključivala planove i podjelu rada, radno vrijeme, čak radni dodatak za revnosne radnike čija je učinkovitost bila tolika da su padali s nogu od iscrpljujućeg »posla«, o čemu pišu autori povijesne knjige *Vojnici* (Neitzel – Welzer 2014), temeljene na prislušivačkim transkriptima iz doba Drugoga svjetskog rata. Posebna pozornost posvećivala se urednosti, učinkovitosti, tehničkim komplikacijama, standardizaciji postupaka te poboljšanju i inovacijama »radnog procesa«. U radničkom ozračju održavale su se i zabave za promatrače strijeljanja za vrijeme tzv. židovskih akcija, čak i u obliku tzv. egzekucijskog turizma (2014: 161), a maštoviti »radnički« žargon bilježi morbidnu metaforu *Sardinenpackung*, koja dovoljno govori o načinu »zbrinjavanja« žrtava masovnih egzekucija. Autori iznose zanimljive rezultate istraživanja o povijesnim, situacijskim i kulturološkim »referentnim okvirima« unutar kojih se ostvaruje normalizacija nasilja na prijelazu iz mirnodopskog u ratno stanje, što u ratnim okolnostima stvara takvu mentalnu prilagođenost po kojoj se ubijanje i genocid smatraju običnim svakodnevnim poslom. Referentni okvir rata uvodi kontekste i obrasce tumačenja u kojima skupna praksa ujedno oblikuje vojničku percepciju i uvodi nove moralne standarde. Pri tome sve što se događa i doživljava u ratnom kontekstu podliježe novim pravilima u kojima je ubojstvo opravdano, normalno, razložno i domoljubno. Autori smatraju da:

rat formira kontekst događanja i postupanja u kojem ljudi čine ono što pod drugim uvjetima nikad ne bi učinili... Pomicanje referentnog okvira od civilnog stanja u stanje rata presudan je čimbenik važniji od svakog svjetonazora, svake dispozicije i svakog ideologiziranja. (Neitzel – Welzer 2014: 371)

Takva perceptivno-mentalna ugođenost s referentnim okvirima rata stvorit će klimu u kojoj ubijanje nije nešto nemoralno ili negativno, već »spada u svemir stvari koje se jednostavno događaju« (2014: 161) prema povijesno uhodanom i razumljivom automatizmu *ratnog stroja*. Upravo taj naziv rata kao autonomne mašinerije koja se uvijek iznova pokreće, zaposjeda ljudske živote i određuje ljudske postupke objašnjava psihološko-socijalne pomake koji kao fanatizam i ludilo gotovo graniče sa »sljepilom vrste« u



stanjima, moglo bi se reći, kolektivno izmijenjene svijesti. Autori navode kako je »najjači indikator djelotvornosti nekog referentnog okvira čuđenje koje nastaje kada drugi ljudi vide stvari drugačije nego što ih sami vidimo« (*ibid.*). Tako su se, dodaju autori, Nijemci jako čudili kada su njih, koji su kao lučonoše kulture svijetu podarili velike mislioce, pjesnike i kompozitore, nazivali *njemačkim svinjama* (*ibid.*). Teško je iz mirnodopske perspektive razumjeti ratne kolektivne zanose ne uzme li se u obzir samohodni ratni stroj koji, pokrenuvši se, ujedno stvara referentne okvire u kojima je ideološka podloga rata zanemariva. Vojnici su, kažu dalje autori, isto što i državni službenici ili radnici koji se u svom poslu služe nasiljem, a proizvode samo smrt. Oni se o tome ne pitaju, slično kao što ni prosječni zaposlenik neke tvrtke ne misli o kapitalizmu ili policajac o ustavnom poretku. Međutim oni potvrđuju sociološka i psihološka istraživanja koja pokazuju da ideologije i apstraktna uvjerenja igraju tek neznatnu ulogu u ratnoj praksi te da su »skupina, tehnika, prostor i vrijeme parametri prema kojima se vojnici orijentiraju i koji su za njih važni« (Neitzel – Welzer 2014: 394). Genocid kao ubijanje u referentnom okviru nacističkog projekta očito je bilo moralno posve zanemariva činjenica, a upitna su bila samo tehnička rješenja, oko čega su se, kako navode autori (2014: 165), znali često spori, što očito otkriva zloćudne posljedice mentalnih i jezičnih navika.

Spomenuti K. Lorenz upozorio je i na pojavu koja se isključivo odnosi na povišeno emocionalno stanje pri okupljanju ljudi u skupine, a to je ono što nazivamo *oduševljenje*, u njem. jeziku *Begeisterung* (Lorenz 2004: 208, 209). Sama riječ etimološki upućuje na *duh*, taj najviši doseg i izraz ljudskoga bića. Kao bihevioralni biolog zamijetio je da su tzv. *sveti trnci* (u njem. *heiliger Schauer*; u hrv. kažemo da smo se *naježili* kad nas obuzme jedinstveni pobjednički zanos zbog postignutog gola za vrijeme neke nogometne utakmice ili ponese, moralno veoma visokorangirani, domoljubni polet) praćeni istim tjelesnim pokazateljima kakve su imali naši antropoidni predci (neka oprostite kreacionisti) kada su u unutarvrstnim obračunima kostriješenjem dlake pokazivali odlučnost u obrani nužnog biološkog razmaka između pripadnika dvaju čopora.

Tzv. *sveti trnci* koji prožimaju društvene skupine u trenucima kolektivnih zanoza imaju, dakle, veoma prozaično rudimentarno podrijetlo u agresivnosti čopora koji se okuplja da bi obranio svoj teritorij. Dalje, Lorenz ukazuje na manipulacije tim stanjem koje »demagozi ciljano potiču« (2004: 209) kad god žele ratoborno okupiti mase zbog obrane državnih, moralnih, ideoloških, vjerskih i ostalih kulturno-civilizacijskih neupitnih svetinja, kada kao i kod spomenutih nam predaka »oduševljeno djelovanje geometrijski progresivno raste sa sve većim brojem pojedinaca« (*ibid.*). Poznate su povijesne posljedice takvog »oduševljenja« na masovnim okupljanjima i suđenjima, raznim mitinzima te posebno u referentnim okvirima rata kada se svi racionalni prigovori »ušutkaju putem čudnog redefiniranja svih vrijednosti pa se tako ne čine samo neutemeljenima, već se doimaju niskima i obeščaćenim« (*ibid.*). Dirnuti u svetinju domoljubnog ili navijačkog zanosa, što se mahom poistovjećuje, može biti veoma opasno, a u ratnim okolnostima i pogibeljno. Ukrajinska poslovice koju spominje Lorenz najbolje govori o ljudskom stanju u takvim prilikama: »Kad se zastava vijori, razum je u trubi« (*ibid.*).

Rat donosi oduševljenje i užas. Oduševljenje obično u početku kad treba okupiti vojsku i ujediniti narod oko kakve pravedne ideje koja je obično neupitno sveta, pa su i



ratovi sveti, kao na primjer križarski, nacistički ili džihad. Taj početni zanos ima nešto dionizijsko, ono po čemu je za T. Eagletona Dionis božanstvo svetog terora, jer su sveto i okaljano blizu, kao što i riječ *sacer* može značiti *blažen* i *proklet* (v. Eagleton 2006: 10). Dionis je bog nesputanog oslobođenja svih sila iz nesvjesne riznice ljudske psihe što otvara vrata hedonističkoj ekstazi, ali i mračnom orgijanju nasilja, tog prokletog naličja oduševljenja, pa tako »blaženstvo i klanje potječu iz istog izvora« (*ibid.*), iz istog neiscrpnog rezervoara čudovišnog i čudesnog ljudskog, spomenutog na početku članka. Zato je »sakralno opasno, nešto što valja držati u kavezu prije nego u staklenoj škrinj« (*ibid.*). Rastvaranje individualiteta viđeno u iskazivanju kolektivnog oduševljenja na granici je mahnitosti kakvu možemo vidjeti kod navijačkih skupina i u svim oblicima patvorenih zajedništava o kojima govori Lorenz, a koja lako skliznu u ratnu opijenost nasiljem. No kada se ratni stroj umori i rat po nebrojeni put ostavi razorenu scenu, opijenost će se, bez traga romantičnog ratnog heroizma, rastvoriti u duševnoj i moralnoj pustoši otriježnjenih sudionika.

## Posthumanistička zbilja i »potencijali ljudskih resursa«

U današnjim uvjetima kooptirani zatočenici radnih prilika u uvjetima tržišne ekonomije menadžerskom su metaforom dezindividualizirani u nazivu *ljudski resursi*, kojim se uopće i ne pokušava prikriti protuljudska stvarnost. Konceptualnom metaforom o ljudima kao sredstvima (resursima) kojima treba upravljati menadžerski jezik otvoreno priznaje raspoloživost ljudima kao materijalima koji se pobrojavaju, razvrstavaju, premještaju, izmještaju i iskorištavaju. Operativni nazivi takvog orvelovskog birokratiziranog jezika koji je D. Watson (2005) nazvao *mračnom i neprohodnom guštaram* (»the dark and impenetrable thicket«), kao na primjer *downsized*, *rightsized*, *smartsized*, *structurally adjusted* itd., izravno o tome svjedoče. Administrativno-menadžerski bezlični jezik (upravo je na Filozofskome fakultetu u Zagrebu otvoren poslijediplomski specijalistički studij Upravljanje ljudskim potencijalima) u svakom trenutku pogoduje upravljanju ljudima i njihovom usmjeravanju, što se u ratnim uvjetima lako reinstrumentalizira za zločinačke nakane.

Kao i metafore metonimije imaju isti dehumanizirajući potencijal. Dok je metafora način poimanja jedne stvari pomoću druge (*resursi* umjesto *ljudi*), povezujući razumijevanjem različite stvarnosne domene, metonimija ima prije svega referencijalnu ulogu te »omogućuje da se preciznije usredotočimo na određene aspekte onoga na što se referira« (Lakoff – Johnson 2015: 34). Takvu usredotočenost na detalj nalazimo danas u bezličnim nazivima za zatočenike prilika u postdemokratskom svijetu. Ilegalna je varijanta ponižavanja i iskorištavanja ljudi za sumnjive dobitke *trafficking* migranata. U mafijaškom žargonu balkanskih krijumčara ljudi koji izlaz iz bijede traže u bijegu prema Zapadu ljudi se kodirano nazivaju *glave* ili *koferi*, koji se, doduše, dodatnom ponižavajućom metonimijskom redukcijom etnički razlikuju kao *cipele* (Turci) i *baklave* (Albanci). Uz ovakvo metonimijsko sakaćenje neki je hrvatski novinar za afričke migrante

upotrijebio pomalo ruralnu zastarjelicu *čeljad*, koja u aktualnom kontekstu kao zbirna imenica djeluje pomalo omalovažavajuće. Dakle, u posthumanističkom svijetu oni koji nisu iskoristivi kao ljudski resursi i potencijali, što još zvuči nekako civilizacijski suvremeno, bit će dodatno poniženi i izloženi novodobnoj barbarskoj bešćutnosti trgovaca *čeljadi*. Dok metafora ubija («Metaphors can kill», kažu Lakoff i Johnson), metonimija ponižava, proizvoljni odnosi označitelja i označenog prikrivaju ono ubojito i ponižavajuće koje valja prikriti, a koje nalazimo u proizvoljnim redefinicijama pojmova i eufemizmima. Kulturološki pandan značenjskih redefinicija može se naći u Eagletonovu dionizijskom arhetipu koji iz prvotne igre prelazi u tanatološku agonijsku završnicu. Eagleton kaže:

Ljudska su tijela u orgiji na komičan način zamijenjena, no u terorističkom bombaškom napadu ili u koncentracijskom logoru zamjenjiva su na tragičan način... u masakru kao i u masovnim orgijama svatko je tek zamjena za svakog drugog. (Eagleton 2006: 27)

U igri jezičnih znakova dionizijski agonski Eros istovjetno lako prelazi u agonijski Tanatos. Kao u drevnim dionizijskim orgijama zamjenjiva promiskuitetna ljudska tijela znak se rastvara u semantičkoj distopiji u kojoj označitelj može značiti ama baš sve. Kada je konvencija odnosa označitelja i označenog temeljno narušena, nalazimo se u nekontroliranoj znakovnoj razmjeni, kao u stvarnoj orgiji ili u masakru, koja je ujedno i smrt samog jezičnog znaka, čiji posmrtni ostaci kruže značenjskim orbitama jezičnog simulakra tražeći neku proizvoljnu značenjsku valenciju kojom će se pripojiti ciljanoj predodžbi (više u Hercigonja-Mikšik 2013: 130). Kako se u orgiji tijela dezindividualizirano rastaču i stapaju jedna s drugima, pa postaju posve zamjenjiva, tako i u virtualnoj semantičkoj proizvoljnosti znak može značiti bilo što, a pojam biti definiran proizvoljno: »Kada se znak (bilo u jeziku ili slici odvoji od onoga što bi trebao označivati, on postaje hiperzbiljom« (Baudrillard 2001: 8). Moglo bi se reći da što su društvene prilike totalitarnije, što su protuljudske akcije ubojitije, značenjski se pomaci ostvaruju tako da se značenja bizarno primiču vlastitim suprotnostima. U baudrillardovskom deontologiziranom simulakru agonijsku završnicu dionizijske raskalašenosti nalazimo i u jezičnoj hiperzbilji logora smrti koje je bilo moguće nazvati *milosrdnim zavodima za institucijsku brigu*, a na ulazu u Auschwitz postaviti morbidni natpis o *radu koji oslobađa zajedno s loncima za cvijeće* (Kuvačić-Ižepa 2002: 380). Ne završavaju li i sudionici duge pijanke na kraju *mrtvi* od provoda, pa nesuvislo blebeću jezikom u kojem značenje više nije važno, tek je hamptidamptijevski »idle chatter of transcendental kind« kako bi rekao W. S. Gilbert. Tom povijesnom mamurluku podlegao je 1933. godine i sam Martin Heidegger odustajanjem od izvornog pojma istine kao ne-skrivenosti (grč. *aletheia*) začuđujućom relativističkom definicijom da je »istina otkrivanje onoga što narod čini sigurnim, jasnim i snažnim u njegovu djelovanju i znanju« (v. Chomsky 2004: 289).

Jezik odražava individualno i povijesno stanje koje je, nažalost, uvijek stara vijest u novom ruhu. U tom povijesnom semantičkom mamurluku dobrohotni se doktor Jackyll stalno preobraća u mistera Hydeja. Ekonomijom nekontrolirane zamjenjivosti jezičnog znaka nastaje potpuna semantička otvorenost koja jezičnim zloporabama i podvalama utire put za »magijsku misao ideologije« (Baudrillard 2001: 4). Te se zloporabe

umnažaju u kriznim vremenima, ratovima, vojnim akcijama, u totalitarnim sistemima i u novodobnom općem podjarmljivanju svjetskog stanovništva, a nalazimo ih u eufemizmima i redefiniranim pojmovima vojnih i diplomatskih diskursa te u jezičnim formulama globalne tržišne ekonomije – svugdje gdje se jezičnim igrama zataškavaju činjenice i vara javnost. Povijesno najpoznatiji su dakako nacistički eufemizmi kojima se *konačno rješenje* skrivalo iza tajnovitog pridjeva *specijalan* (poseban): *poseban tretman* (tortura političkih zatvorenika), *specijalna postrojenja* (plinske komore), *specijalni smještaj* (deportacije), *specijalni tretman i dezinfekcija* (ubijanje zatočenika logora). Za vrijeme Vijetnamskog rata naselja ograđena jarkom u koja su pod nadzorom američke vojske nagurani *pacificirani* stanovnici, svojevrsna inačica konclogora, idilično su nazivana *strateški zaselci*. *Pacifikacija* je inače uobičajen američki naziv za porobljavanje i ubijanje, uz *neutralizaciju protivnika u protuterorističkim akcijama*, no demagoški prednjači riječ *oslobađanje* u vojnom kontekstu. Slično kao što su Kinezi *oslobodili* Tibet pobivši većinu stanovništva zahvaljujući *oslobađanju* Iraka ili *našim nastojanjima*, što je čest američki izraz za vojne akcije, »iračka je populacija sada slobodna živjeti na radioaktivnom bojnopolju« (Cenzurirano 2004: 53). Naime, Irački je rat zbog korištenja bombi s *osiromašenim uranom* zapravo bio mali nuklearni rat. Taj uran nije bezazleniji time što je *osiromašen*, pa posljedice tog jezičnog relativizma trpe danas i Iraci i američki veterani. Indonežanski puč koji je uz američku podršku 1965. na vlast doveo Suharta nakon pokolja u kojima je nestalo pola milijuna ljudi u američkom je tisku praćen komentarom o *tračku svjetla u Aziji i nadi...* koja se napokon javlja (v. Chomsky 2004: 16), valjda kao nada za ondašnji očekivani američki korporacijski proboj. Mirni građanski prizvuk imao je i kodni naziv *vrtna ograda* za kontrolu i nadzor građanskih nemira u sklopu američke domovinske sigurnosti kojima se planiraju i koordiniraju vojne operacije za vrijeme unutarnjih građanskih nemira nastao 1968. U novije vrijeme Bushova je administracija odobrila tzv. *waterboarding*, što nije igra u vodenom parku, već *pojačana tehnika ispitivanja zatvorenika visoke vrijednosti*. U komunističkom poraću pokolj je blajburških stradalnika opravdavan tzv. *revolucionarnom retorzijom*.

Nazivi za globalne planove transnacionalnih tvrtki i oni koji se odnose se na položaj ljudi u uvjetima slobodnog tržišta prikrivaju istu neokolonijalističku protuljudsku zbilju. Npr. *outsourcing*, premještanje tvrtki i proizvodnje u siromašne zemlje radi jeftinije radne snage, tzv. *razvojni planovi* za siromašne zemlje kojima one postaju još siromašnije, a koje uključuju i *otvaranje bioperspektiva* za multinacionalne tvrtke, npr. za zloglasni Monsanto, tek su neki od njih. Kod nas se godinama prikrivana sječa šuma koja je posve izmakla kontroli naziva *sanitarnom sječom* i opravdava šumarskim pravilima struke o *pomlađivanju šume*, čime nas zavaravaju natpisi pred ogoljenim pustošima i vrpce na stablima označenima za odstrel. Općenito, kad god se događa nešto prljavo, štetno ili povijesno ubojito, omiljeno je, u totalitarizmima svih vrsta, posezati za higijeničnim nazivima za dobrobit čovječanstva ili bliskog puka. Pri tom se valja pitati je li tu riječ o eufemizmima kao ublaženim izrazima za društveno tabuirana područja kao što su estetika tjelesnih funkcija, opći moral ili smrt, kako ih općenito definira jezična teorija, ili o sustavnim semantičkim prijevarama. Nije isto npr. tankoćutno nazvati zahod

engl. *restroom*, rasplodnog bika američko puritanski *gentleman cow*, reći za umrlog da je *otišao* ili *blago u Gospodinu usnuo* i nazvati plinske komore *specijalnim postrojenjima*.

Jednom prevareni nesvjesno lako podliježemo jezičnim navikama koje ustaljuju nadničarski mediji, a koje su i gore od značenjskih prijevara jer se, uspavani, prestajemo pitati o značenjima koja mogu biti presudna i za samu ljudsku opstojnost. Zaborav značenja, olako prepuštanje varljivom poigravanju jezičnim znakovima čijim putokazima vjerujemo, doprinosi tako održavanju sve nedostojnijeg života većine svjetskog stanovništva u protuljudskoj zbilji čiji smo povijesni i svakodnevni svjedoci.

## Organizirano Zlo i granice izrecivog

Kako svako stoljeće iznenadi sve »naprednijom« destruktivnošću, nakon prošlog stoljeća obilježenog dvama svjetskim ratovima i totalitarizmima 21. stoljeće bar je dosada pretežito obilježeno radikalnim isilovskim nasiljem. Zapanjeno čovječanstvo, kao i u prošlom stoljeću, i po tko zna koji put u povijesti, našlo se zatečeno na granicama neizrecivog koje se, kako u sjajnom kulturološkom eseju o fašizmu i komunizmu reče Alain Besançon, javlja kada zbog povijesnih zločina:

ostajemo bez riječi, koncepti nam nedostaju, mašta odbija zamisliti, a pamćenje zadržati u sjećanju. Zalazimo u područje izvan ljudske spoznaje, kao da smo ispred neke negativne transcendencije. Neminovno pomišljamo na demonsko. (Besançon 2002: 38)

Kad god se dogodi nešto što premašuje prihvatljivo i obično nasilje na koje smo razumski svakodnevno, pa i u ratu navikli jer ljudi se svakodnevno ubijaju iz kojekakvih razloga, dakako, nepravedno u miru, a pravedno u ratovima, skloni smo, kao Besançon, posegnuti za metafizičkim objašnjenjem Zla. No kako, po mišljenju T. Eagletona, valja razlikovati *povijesno* od *metafizičkog* zla, pri čemu je razlika u svrhovitosti namjere i čistom uživanju u zločinu radi zločina (v. Eagleton 2006: 108), u slučaju ISIS-ove države nema razloga smatrati da je zlo koje proizvodi bez povijesnog objašnjenja, pa prema tome nije samo patološko kao npr. kod serijskih ubojica. Iako su ISIS-ove izvedbe izopačeno i neshvatljivo zle, one su povijesno objašnjive sukobom civilizacija, reakcijom na zapadnjački neokolonijalizam, konzumerizam itd. No nevolja je što se ne možemo pozvati na vruga jer zlo je, kao i u nacizmu, u temeljima te države koja treba proizvoditi kaos i užas na cijeloj planeti, što je i njezin politički cilj. Ta država kao čudovišni spoj teokratske ideologije i programirane krajnje okrutnosti ne počiva samo na mesijanskom fanatizmu već je vrlo racionalno podržana organiziranom i razrađenom birokratskom strukturom, vjerojatno ne tako pedantnom kao u Trećem Reichu, ali kako je birokracija svugdje dosadno ista, vrlo sličnom. Tako godišnji izvještaj Al-Bagdadijevih bagdadskih birokrata (Al-Naba) sadrži precizne popise ubojstava, opis načina i oružja kojim su izvedena. Dokumenti otkriveni u jednom skloništu ISIS-a otkrivaju birokratske poslove i zaduženja u ovoj bizarnoj državi kao što su npr. *koordinator zatvorenika* i *pitanje žena* (zanimljivo, zajednički resor, pa možemo pretpostaviti kako je i ženama i

zatvorenicima), *koordinator gostinjskih kuća* i *bombaša samoubojica*, gdje bi bilo zanimljivo vidjeti što povezuje ta dva resora na prvi pogled veoma udaljena (što ne začuđuje previše jer, uostalom, i u civiliziranim državama institucijski standardi povezuju udaljena područja u iste resore, na primjer kod nas su znanost, obrazovanje i sport ujedinjeni u jednom ministarstvu premda znanost baš nema izravne veze sa sportom). Tu je i emir za sigurnost, njegov zamjenik, šef tajne službe, odjeli za obuku špijuna, šerijatskih sudaca itd., a najnastranija je institucija *Lavljih mladunaca khalife*, dječje vojske trenirane za ubojstva i okrutnost. Još 2004. pojavila se *online* knjiga *Upravljanje divljaštvom*, usredotočeni analitički priručnik koji sadrži razrađenu strategiju kako ekstremnim nasiljem stvoriti nered i kaos koji će iscrpiti stanovništvo i utrti put prema Islamskoj državi. Od nacističkog Reicha ta se država razlikuje otvorenošću prema javnosti. Za razliku od nacista, koji su svoj program prikrivali kodiranim nazivom *konačno rješenje*, isisovci su ekshibicionistički ponosni na svoje barbarstvo, pa ritualna odsijecanja glava objavljuju na internetskim mrežama. ISIS-ov ideolog Al-Zarkavi medijsku je otvorenost smatrao dijelom programa, pa je i izjavio: »Naša borba mora imati lice ili će se svaka bitka koju dobijemo izgubiti u opskurnosti« (Hosken 2015: 46). U tome smislu čin bombaša samoubojice nije iracionalan, već promišljeni čin kojim osobna žrtva postaje dobrovoljno ili prisilno dio pragmatičnog programa. Kao otvoreno terorističkoj državi kalifatu sigurno nisu potrebni eufemizmi i dovitljiva semantička prenemaganja kao nacistima, pa su u tome smislu posve semantički transparentni. Oni svoje divljaštvo ne skrivaju, već se njime ponose, što se vidi iz navedenog naslova. No kako reče Jean Ziegler, »bezumno nasilje džihadista zrcalo je barbarstva kozmokrata« (2007: 64) koji vješto koriste prilike iz kojih »trgovci oružjem kao ideolozi preventivnog rata izvlače... sigurnu dobit« (*ibid.*). Prema Zieglerovim uvidima u svjetsku situaciju islamski terorizam potiče »strukturno nasilje i stalni rat koji su u temeljima imperija srama« (*ibid.*), kako on naziva neokolonijalni refeudalizirani svijet u kojem MMF, Svjetska banka i privatni bankari provodeći ekonomiju organizirane oskudice koja se temelji na zaduživanju održavaju trajno strukturno nasilje ubijajući dugom sve siromašnije zemlje, naročito one u Južnoj hemisferi. Političke elite i domaći vlastodršci podržavaju korumpirane režime u Africi, Latinskoj Americi i istočnoj Aziji držeći vlastito stanovništvo u začaranom krugu duga, gladi i stalnom stanju tzv. *strukturnih prilagodbi*, što je globalni eufemizam za strukturno nasilje refeudaliziranog svjetskog poretka. A glad je, smatra Ziegler, zločin protiv čovječanstva koji ubija više ljudi od ratova. Taj unutarvrstni zločin, makar nepočinjen oružjem, stvara uvjete za umiranje koji su isto što i ubojstvo samo. Slično kao u konclogorima, samo rafiniranije, neizravno, bez žičanih ograda posvudašnja glad polaganije no u logorima smrti svakodnevno ubija osiromašene stanovnike Trećeg svijeta. Ziegler (2007: 105) s lica mjesta izvješćuje kako stanovnici brazilskih favela glad doživljavaju kao nešto što dolazi izvana, kao bezimenog agresora, opaku »stvar koja lupa na vrata« njihova tijela (*a coisa bater a porta*) – reći će oni. Ponekad kažu i da ih *napada zvijer*, a ne mogu učiniti ništa. Glad uz tjelesno urušavanje prate tjeskoba, bol, očaj, gubitak dostojanstva i beznade, a izraz *mučen gladu* uobičajen je u svakodnevici brazilskih favela.

## Umjesto zaključka

Za planet i vlastiti opstanak s pravom su, uzmu li se u obzir razmišljanja, podaci i rezultati raznih istraživanja, zabrinuti humanisti, ekološki aktivisti, znanstvenici i holistički mislioci. Prenapučenost, glad, bijeda, ratovi koji ne prestaju, fundamentalizmi svih vrsta, strukturno planetarno nasilje, nesigurna egzistencija prekarijatnih generacija, terorizam, neonacizam, opće zagađenje i klimatske promjene povećali su broj jahača apokalipse. Ipak, sukladno primjedbi s početka teksta o ograničenjima humanističke tradicije, takva je zabrinutost možda antropocentrično preuveličana. Na kozmičkom satu »antropocen«, kako je razdoblje dominacije ljudske vrste na Zemlji nazvao Yuval Noah Harari, traje tek nekoliko minuta, a tanka plava opna biosfere tek je odnedavno zamučena. Prijete joj, može se pretpostaviti, još tamnije nijanse. No bilo bi preuzetno misliti da prirodne sile koje su oblikovale planet i sam život može nepovratno ugroziti samo jedna vrsta, ma koliko destruktivna bila, a koja se pojavila na Zemlji tek nedavno. Sa stajališta vječnosti, u svemirskim razmjerima, Zemlja ima vremena za brojne oporavke od svojih razornih žitelja. Ostaje pitanje imamo li ga i mi.

## Literatura

- Allan, Keith – Kate Burridge. 1991. *Euphemism and Dysphemism*. Oxford: Oxford University Press.
- Baudrillard, Jean. 2001. *Simulacija i zbilja*. Prir. Rade Kalanj, prev. Gordana V. Popović. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Bensoussan, Georges. 2010. *Europska strast za genocidom: Povijest genocidnih ideja i djela*. Prev. Ivana Franić. Zagreb: Tim press.
- Besançon, Alain. 2002. *Zla kob stoljeća: O komunizmu, nacizmu i jedinstvenosti šoaha*. Prev. Milena Bekić Milinović. Zagreb: Dom i svijet.
- Bruneteau, Bernard. 2002. *Totalitarizmi*. Prev. Jagoda Milinković. Zagreb: Politička kultura.
- Cenzurirano. 2004. *Media Democracy in Action*. Peter Phillips & Projekt Cenzurirano. Zagreb: Teledisk.
- Chomsky, Noam. 2004. *Politika bez moći*. Prev. Vesna Horvat. Zagreb: DAF.
- Eagleton, Terry. 2006. *Sveti teror*. Prev. Dinko Telećan. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Goethe, Johann Wolfgang. 2004. *Faust*. Prev. Tito Strozzi. Zagreb: Globus media.
- Goodman, Amy – David Goodman. 2006. *Moćnici su izvan zakona: Razotkrivanje korumpiranih političara, ratnih profitera i medija koji ih vole*. Prev. Zoran Bošnjak. Zagreb: Prometej.

- Hercigonja-Mikšik, Edita. 2007. Smrt u jeziku i smrt jezičnog znaka. *Republika*, Zagreb, LXIII (2007), 6, str. 70–83.
- Hercigonja-Mikšik, Edita. 2013. Značenjska dekonstrukcija poslovno-političkog govora. *Kolo*, Zagreb, XXIII (2013), 1–2, str. 130–144.
- Hercigonja-Mikšik, Edita. 2018. O raskoraku između rječničkih opisa i pragmatičnih značenja riječi, izreka i fraza. *Tragovi tradicije, znakovi kulture: Zbornik u čast Stipi Botici*. Ur. Evelina Rudan – Davor Nikolić – Josipa Tomašić. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada – Hrvatsko filološko društvo – Matica hrvatska, 721–731.
- Hosken, Andrew. 2015. *Carstvo straha: Islamska država – pogled iznutra*. Prev. Marija Perišić. Zagreb: Večernji list.
- Krleža, Miroslav. 1933. Predgovor. U: Krsto Hegedušić. 1933. *Podravski motivi: Trideset i četiri crteža*. Zagreb: Minerva nakladna knjižara Zagreb, 5–26.
- Kuvačić-Ižepa, Mate. 2002. *Thanatos – anđeo heroja (neobične i naprasne smrti poznatih osoba)*. Split: Naklada Bošković.
- Lakoff, George – Mark Johnson. 2015. *Metafore koje život znače*. Prev. Anery Ryznar. Zagreb: Disput.
- Lorenz, Konrad. 2004. *Takozvano zlo: Prirodoslovni korijeni agresivnosti*. Prev. Sandra Markota Sever. Zagreb: Algoritam.
- Morin, Edgar. 2005. *Čovjek i smrt*. Prev. Branka Paunović. Zagreb: Scarabeus naklada.
- Neitzel, Sönke – Harald Welzer. 2014. *Vojnici: Zapisnici o ratovanju, ubijanju i umiranju*. Prev. Milan Soklić. Zaprešić: Fraktura.
- Rosenbaum, Ron. 2004. *Kako objasniti Hitlera: Potraga za izvorima njegova zla*. Prev. Tomislav Pisk. Velika Gorica: Miob naklada.
- Watson, Don. 2005. *Death sentences: How cliches, weasel words and management-speak are strangling public language*. New York: Gotham Books.
- Ziegler, Jean. 2007. *Imperij srama*. Prev. Mihailo Ničota. Zagreb: Izvori.



## Kazalo imenâ

- Adorno, Theodor 108  
 Al-Bagdadi, Abu Bakr 167  
 Allan, Keith 112, 115, 137, 143, 169  
 Al-Zarkavi, Abu Musab 168  
 Anić, Vladimir 50, 52, 84, 86, 87, 101, 104, 105, 115, 138, 143, 147, 149–151, 153  
 Anouilh, Jean 23  
 Aristotel 38, 41, 42, 45–49, 67–69, 73, 81, 86  
 Artur (kralj) 65  
 Aurelije Augustin 106  
 Austin, John Langshaw 83  
 Axelos, Kostas 34, 35, 41  
 Ayto, John 115
- Bacon, Francis 25, 67  
 Bagić, Krešimir 120, 124, 131  
 Barthes, Roland 108  
 Baudrillard, Jean 112–115, 133, 143, 162, 165, 169  
 Baum, Wilhelm 130, 131  
 Benčić Rimay, Tea 120, 121, 131  
 Bensoussan, Georges 141–143, 169  
 Besançon, Alain 167, 169  
 Beulah 75  
 Biti, Vladimir 83, 85, 87, 136, 143  
 Blake, William 66, 74, 75, 79  
 Blumenberg, Hans 58, 61  
 Böhme, Jakob 75  
 Bohr, Niels 69, 70, 72  
 Bošnjak, Branko 40, 41, 43, 57, 61  
 Bourdieu, Pierre 110  
 Božičević, Vanda 51, 52  
 Bruneteau, Bernard 110, 115, 161, 169  
 Burrige, Kate 112, 115, 137, 143, 169  
 Bush, George W. 166
- Canetti, Elias 112  
 Capra, Fritjof 70–72, 79
- Carnap, Rudolf 118  
 Carroll, Lewis 111, 114, 115, 142, 143  
 Cassirer, Ernst 61, 91, 92, 94, 96, 100, 101, 117, 131  
 Chomsky, Noam 165, 166, 169  
 Chwistek, Leon 37, 40  
 Commager, Henry 112, 115
- Demokrit 42  
 Derrida, Jacques 51  
 Descartes, René 48, 54, 60, 63, 69, 72  
 Dežulović, Boris 104, 105, 115
- Eagleton, Terry 157, 164, 165, 167, 169  
 Edelman, Murray 108, 109, 115, 140, 143  
 Eggers, Hans 81, 87  
 Eichmann, Adolf 110  
 Einstein, Albert 69  
 Emerson, Ralph Waldo 45–47, 49, 52, 73, 74, 79  
 Euripid 23
- Filipović, Vladimir 43  
 Flew, Antony 134, 135, 143  
 Fontanier, Pierre 46  
 Frege, Gottlob 37, 45  
 Freud, Sigmund 147
- Gadamer, Hans-Georg 81–84, 86, 87  
 Gandhi, Mahatma 148, 159  
 George, Stefan 118, 127, 128  
 Gilbert, William Schwenck 165  
 Giraudoux, Jean 23  
 Gluhak, Alemko 50–52, 56, 61  
 Goethe, Johann Wolfgang von 118, 155, 169  
 Goldstein, Ivo 86, 87, 110, 115, 138, 143  
 Goodman, Amy 111–115, 156, 169  
 Goodman, David 111–115, 156, 169  
 Göring, Hermann 110

- Graves, Robert 31, 35  
 Grčić, Marko 75  
 Grlić, Danko 51, 52, 75  
 Grondin, Jean 81, 86, 87, 134, 143  
 Guberina, Petar 90, 101  
 Guillaume, Gustave 53–55, 61  
 Gurdjieff, George 64
- Harari, Yuval Noah 158, 169  
 Hartmann, Nicolai 30, 35  
 Hayakawa, Samuel Ichiye 103, 104, 115  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 26, 35, 39, 41, 60, 146  
 Heidegger, Martin 27, 38–41, 43, 46, 47, 50, 51, 60, 117–123, 127–131, 134, 165  
 Heisenberg, Werner 63, 68–72, 79, 160  
 Heraklit 33, 40, 41, 43, 67, 73, 79, 118, 121  
 Hercigonja-Mikšik, Edita 71, 135, 159, 161, 165, 170  
 Hermes 83  
 Heß, Rudolf 110  
 Heydrich, Reinhard 110  
 Himmler, Heinrich 109  
 Hitler, Adolf 110, 161  
 Hjelmslev, Louis 37  
 Holder, R. W. 153  
 Homer 30, 40  
 Hosken, Andrew 157, 168, 170  
 Hölderlin, Friedrich 81, 105, 118  
 Hörisch, Jochen 118, 119, 121, 131  
 Hörmann, Hans 87  
 Hriberski, Diana 153  
 Humboldt, Wilhelm von 60, 61, 128, 129, 131  
 Huxley, Aldous 135
- Isus Krist 65  
 Ivas, Ivan 85, 87, 89, 90, 101, 108, 110, 115
- Jakobson, Roman 83, 93, 94, 101, 124, 136  
 James, William 66, 72, 79
- Johnson, Mark 147, 148, 153, 161, 162, 164, 165, 170  
 Jojić, Ljiljana 150, 153  
 Josip iz Arimateje 65
- Kant, Immanuel 51, 55, 157  
 Kierkegaard, Søren 38  
 Klaić, Bratoljub 42, 43  
 Knežević, Anto 58, 61  
 Koch, Robert 110, 161  
 Kopernik, Nikola 26  
 Kordić, Ivan 118, 131  
 Kovach, Bill 112  
 Kraus, Karl 134  
 Krleža, Miroslav 155, 170  
 Ksenofan 40  
 Kuvačić-Ižepa, Mate 110, 115, 165, 170  
 Kuzanski, Nikola 57
- Lakoff, George 147, 148, 153, 161, 162, 164, 165, 170  
 Laurence, William L. 111, 112, 156–158  
 Leta (voda zaborava) 41  
 Lichtenberg, Georg Christoph 103  
 Lorenz, Konrad 146, 153, 158–160, 163, 164, 170  
 Lovell, Bernard 71  
 Lukács, György 30, 32
- Matešić, Josip 57, 61, 87, 91, 93, 94, 97, 99, 101, 106, 115  
 Matković, Marijan 23–35  
 McLuhan, Marshall 159  
 Meier, Hugo 46  
 Merleau-Ponty, Maurice 34  
 Mićanović, Miroslav 119, 131  
 Monod, Jacques 72  
 Morin, Edgar 147, 153, 160, 170  
 Moszyński, Kazimierz 58  
 Muhvić-Dimanovski, Vesna 150, 153  
 Muljačić, Žarko 39, 43
- Napoleon 135

- Neitzel, Sönke 162, 163, 170  
Nelson, Horatio 135  
Newton, Isaac 63, 75  
Nietzsche, Friedrich 68, 73, 118  
Nixon, Richard 112  
Norna (božica) 127  
Nosić, Vesna 152, 153  
Novalis 45, 119
- O'Neill, Eugene 23  
Orwell, George 108, 115, 133, 142, 143  
Ouspensky, P. D. 64, 66, 67, 72, 75, 79
- Pansini, Mihovil 89, 92, 101  
Parmenid 118  
Pasteur, Louis 110, 161  
Pejović, Danilo 27, 35  
Pekić, Borislav 140, 143  
Pilat, Poncije 99  
Pitagora 40  
Platon 42, 43, 45, 63, 125  
Plotin 51, 75  
Ponzio, Augusto 109, 115, 140, 143  
Pranjković, Ivo 84, 87, 90, 101  
Pratt, Mary Louise 136
- Quine, Willard Van Orman 118
- Radman, Zdravko 54, 55, 61  
Ricœur, Paul 45, 49–52  
Rilke, Rainer Maria 118  
Rinpoche, Sogyal 77, 79  
Rosenbaum, Ron 109, 110, 115, 161, 170
- Sabljak, Tomislav 30, 35, 107, 115  
Sartre, Jean-Paul 23  
Saussure, Ferdinand de 37, 134  
Schleiermacher, Friedrich 81  
Schneider, Herbert W. 79  
Schrödinger, Erwin 72  
Simeon, Rikard 37, 39, 43  
Skelin-Horvat, Anita 153  
Skok, Petar 50, 52
- Sokrat 41, 67  
Spinoza, Baruch de 48  
Staljin, Josif Visarionovič 24, 34  
Stamać, Ante 45–47, 52  
Strindberg, August 31  
Suharto 166  
Sv. Ivan (evanđelist) 40, 100  
Sv. Luka (evanđelist) 65  
Sv. Matej (evanđelist) 57  
Sv. Pavao 106
- Tagore, Rabindranath 72  
Tarski, Alfred 37, 40  
Thomas, Louis-Vincent 110, 115  
Trakl, Georg 118
- Watson, Don 133, 134, 137, 143, 164, 170  
Weisskopf, Victor 72  
Welzer, Harald 162, 163, 170  
Wheeler, John Archibald 71  
Whitmann, Walt 74  
Windelband, Wilhelm 48, 49, 52, 79  
Wittgenstein, Ludwig 70, 81, 84, 100, 101, 118, 128–131  
Wright, Ronald 148, 149, 153  
Wundt, Wilhelm 96
- Zenon Elejac 43  
Ziegler, Jean 168, 170
- Žagar, Anka 117–131



## O autorici

Edita Hercigonja-Mikšik rođena je 1955. u Sisku. Na Filozofskome fakultetu Sveučilišta u Zagrebu 1979. diplomirala je jugoslavistiku i filozofiju. Od 1980. do 2020. radila je na Katedri za hrvatski standardni jezik Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, isprva kao asistentica, od 1987. u nastavnome zvanju lektora te od 1997. višega lektora. Objavljuje radove o leksikologiji i filozofiji jezika.

**STILISTIKA**

[www.stilistika.org](http://www.stilistika.org)