

IZLAGANJE DERIDINE KRITIKE METAFORE KAO PRILOG TEZI O NESUVISLOSTI RELIGIJSKIH SUKOBA

Safer Grbić

Odsjek za filozofiju,
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Republika Hrvatska

U kontekstu pitanja metafore posebice značajnu ulogu u povijesti mišljenja zauzima Žak Derida (Jacques Derrida) koji u svojem djelu *La mythologie blanche* sa bitnim podnaslovom: *la métaphore dans le texte philosophique* između ostalih pitanja upravo problematizira povijest problema metafore, implikacije koje proizlaze iz povijesnoga i suvremenoga određenja metafore, te mogućnosti odnošaja znanosti prema njoj. I, stoga što se pitanje metafore u teologijskome tekstu daje kao jedan od bitnih izvora *religijskih sukoba*, u ovom radu se ima problematizirati pitanje metafore u teologijskome tekstu, a na tragu Deridinih misaonih dostignuća. Drugim riječima: u ovom radu čitaće se jedno pitanje metafore u filozofijskome tekstu kao pitanje mogućnosti metafore u teologijskome tekstu. Tragom novovjekovnih misaonih postignuća hipoteza ovoga rada koju treba dokazati jeste da *religijski sukobi* nastaju uslijed dihotomije mnoštva različitih fenomena koje možemo svesti pod najmanji zajednički sadržalac imenovan kao neznanje podrazumijevajući pod tim odsustvo znanja kao izvjesnosti. U ovom kontekstu kao izvor predmetnog neznanja – među mnoštvom drugih fenomena – daje se i metafora u teologijskome tekstu: stoga, nema se namjeru ovdje dokazivati postojanje metafore u teologijskome tekstu negoli mogućnost postojanja metafore u teologijskome tekstu i to na tragu Deridinih misaonih dostignuća, na osnovu čega se Deridino djelo *La mythologie blanche* daje kao prilog nesuvislosti *religijskih sukoba*.

Ključne riječi: *filozofijski tekst, teologijski tekst, religijski sukobi, metafora, egzega, alegorija*

1. Uvodno izlaganje

I Prøemijumski, na samome početku možemo kazati: Žak Derida u svojem djelu *La mythologie blanche* (vidjeti: Derrida 1990) postavlja pitanje postoji li metafora u filozofijskom tekstu. Analogno tomu mi pitamo može li postojati metafora u teologijskom tekstu. Iz ovoga potonjeg upita jasno se vidi kako pitanje nije istovjetno prvotnom stoga što je takvo što kao postojanje metafore u teologijskome tekstu evidentno i na čemu različne religijske škole mišljenja u teologijskome diskursu zasnivaju svoj specifikum držeći upotrebu metafore kao legitimnost; nego, ovdje se postavlja pitanje može li postojati metafora u teologijskome tekstu. No, što znači taj dio pitanja – može li postojati – ukoliko već postoji? Upravo takva vrsta upitanosti i jeste suština rasprave koju se namjerava ovdje izložiti: ne – postoji li, negoli – može li postojati, uopće. Ukoliko odveć postoji metafora u teologijskome tekstu – što se daje kao evidentnost na kojoj se zasnivaju različne religijske škole mišljenja – iz toga proizlazi da metafora u teologijskom tekstu može postojati, pa bi stoga možda potrebitija trebalo da bude rasprava o tomu može li postojati u teologijskome ili nekom drugom tekstu ono što nije evidentno da prije postavljanja pitanja jeste uopće ozbiljeno; ali ovdje očito nije pitanje o samome postojanju kao takvom negoli o implikacijama koje proizlaze iz takvoga postojanja. Dakle: postavljanje pitanja o mogućnosti metafore u teologijskome tekstu zapravo se odnosi na problematiziranje implikacija koje proizlaze iz takve vrste postojanja – koja kao takva jeste evidentna i ne dovodi se u pitanje – kao i odnosa predmetnih implikacija na metaforu samu dovodeći u pitanje mogućnost postojanja metafore kao takve u teologijskome tekstu.

II Konačno, postavlja se pitanje kako pitamo takvo pitanje, na koji način postavljamo pitanje, kojom metodologijom pristupamo razradbi takvoga pitanja. Jer, kao što je skrenuta pozornost na samome početku, pitanje nije o postojanju negoli o mogućnosti postojanja. Nadalje, pitanje o kojemu je riječ ne postavljamo sa teologijskoga aspekta, negoli s aspekta mišljenja. Jer o pitanju mogućnosti metafore u teologijskome tekstu svjedočimo kako *religijski autoriteti* raspravljaju već stoljećima razrađujući različne stavove u ovisnosti od toga da li su pripadni metodologijama *fundamentalne teologije, racionalne teologije* ili *spiritualne teologije* gotovo uvijek temeljeći svoje stavove na *dogmi* ili čineći svoje stavove *dogmom* (o tome više: Grbić 2018). I, stoga što na pitanje mogućnosti metafore u teologijskome tekstu nikada u predašnjoj povijesti mišljenja nije pružen konačan odgovor, ovdje postavljamo predmetno pitanje konačno zahtijevajući jasnost i izvjesnost. I, na tomu tragu, možemo kazati kako Derida postavlja pitanje o postojanju metafore u filozofijskome tekstu dočim se ovdje ne pita o postojanju metafore niti se pita o postojanju

metafore u filozofijskome tekstu, negoli na tragu Deridinih dostignuća postavlja se pitanje o mogućnosti postojanja metafore same u teologijskome tekstu. Ali, postavljanje pitanja o postojanju metafore u teologijskome tekstu moramo odnekuda početi. Zašto baš s pozicije pitanja metafore u filozofijskome tekstu? Stoga što je pitanje metafore staro pitanje: ono se od Aristotela preko aristotelizma do suvremenosti tako razvilo da je pitanje metafore i uopće pitanje jezika postalo jedno od glavnih pitanja suvremene filozofije. U školskome izučavanju povijesti filozofije kurikulumi predočuju niz mislilaca, prvotno od Aristotela do suvremenog Čomskog, koji postavljaju pitanje metafore na različan način. Kada govorimo o metafori u filozofijskom diskursu, tada govorimo o metafori primordijalno utemeljenoj kod Aristotela, no u ovom kontekstu je namjera govoriti i o metafori u aristotelizmu; stoga je ovdje naslovlje određeno kao: *čitanje metafore u filozofijskom tekstu kao metafore u teologijskom tekstu*. I, ponovno se postavlja pitanje zašto je k tomu takav slučaj kada su filozofija i teologija odjelite. Upravo stoga što se Aristotelovo određenje metafore javlja kao preduvjet za razvoj metafore u aristotelizmu i usprkos tome što su Aristotelovo djelo s jedne strane i aristotelizam s druge strane odjeliti i daleko od znaka jednakosti, pa ipak aristotelizam je nastao iz filozofijskoga opusa i u tomu kontekstu govorimo o aristotelizmu, a ne primjerice o *tomizmu*, *avicenizmu*, *rambamizmu* itd. Ovdje se želi reći kako religijsko učenje o metafori jeste zapravo aristotelizam i upravo na tomu tragu postavljanje pitanja o metafori u teologijskome tekstu na temeljima istraživanja pitanja o metafori u filozofijskome tekstu. Dakle, uopće nije riječ o granici između filozofijskog i teologijskog teksta, nego o pokušaju čitanja onoga što se postiglo glede pitanja metafore u filozofijskome tekstu kao nečega što bi moglo biti prijemčivo glede pitanja metafore u teologijskom tekstu. I, konačno, kao najmanji zajednički sadržalac, na mnoštvo postavljenih pitanja o mogućnosti metafore u teologijskome tekstu možemo kazati ono što je izrečeno već i na samome početku: pitanje o kojemu je riječ postavljamo na tragu Deridinih upitanosti u djelu *La mythologie blanche* sa bitnim podnaslovom: *la métaphore dans le texte philosophique*. Dakle, u takvoj konstelaciji odnosa, o mogućnosti metafore u teologijskome tekstu pitamo na osnovu pitanja metafore u filozofijskome tekstu!

Stoga bi naposljetku bilo neophodno izložiti plan razradbe jedne takve vrste upitanosti, a koja bi trebalo da se ogleda u sljedećim koracima: a) jedno čitanje Deridinih predmetnoga djela kao da jeste pisano glede pitanja metafore u teologijskom tekstu iz gore pobrojanih razloga; a, potom, b) kroz Deridina dostignuća glede pitanja metafore u filozofijskome tekstu postaviti pitanje o prijemčivosti predmetnih dostignuća na teologijski tekst uopće; i, naposljetku, c) postaviti pitanje glede metafore u teologijskom tekstu na osnovu specifikuma takvog teksta u odnosu na metaforu u filozofijskom

tekstu i dr. Na tomu tragu shodno komparativnosti metodologije izlaganja i dokazivanja kao i samome naslovlju koje je ovdje određeno, kao neophodnost se javlja uvođenje u Deridino glavno djelo, što i sam Derida čini jednim sustavnim historicizmom od Aristotela do suvremenosti, a potom upravo komparativnom metodom stalno praviti usporedbe između hipoteza do kojih je Derida došao u svojem istraživanju postavljajući pitanje o postojanju metafore u filozofijskome tekstu i teza koje treba postulirati glede pitanja mogućnosti metafore u teologijskom tekstu zasnivajući ih na Deridinim hipotezama. Drugim riječima: nakon neophodnog uvoda, glavnina rada se treba zasnivati na glavnoj hipotezi postuliranoj ovdje, a to je dokazivanje da *religijski sukobi* nastaju uslijed mnoštva fenomena koje možemo svesti pod najmanji zajednički sadržalac imenovan kao neznanje, a u ovomu kontekstu kao izvor predmetnog neznanja – među mnoštvom drugih fenomena – daje se i metafora u teologijskome tekstu; stoga, nema se namjeru ovdje dokazivati postojanje metafore u teologijskome tekstu, negoli mogućnost postojanja metafore u teologijskome tekstu i to na tragu Deridinih misaonih dostignuća, na osnovu čega se Deridino djelo *La mythologie blanche* daje kao prilog nesuvislosti *religijskih sukoba*.

III Budući da su rimska značenja antičkog pojmovlja jedan od uzroka problema metafore o kojima govorimo u suvremenosti, povijesno gledajući: Aristotel nije izumio niti riječ, a niti pojam metafore. Ipak, ukoliko problematiziramo povijest pojma metafore, zamijetit ćemo kako je upravo Aristotel prvi ponudio postavljanje na mjesto u sistemu onoga što je mišljeno pod pojmom metafore: „Metafora je prenošenje izraza jednog predmeta na drugi i to ili s roda na vrstu ili s vrste na rod ili s vrste na vrstu ili, najzad, na osnovu analogije” (Aristotel 2008: 1457b). Pa bi tako prenošenje s roda na vrstu bilo u primjeru: „došla je mačka – došao je tigar”, kada je rod mačka, dočim je vrsta tigar; ili primjerice za prenošenje s vrste na rod možemo navesti kao primjer: „sto godina široka je, tisuć ljeta duboka jest [...]”, kada stotinu i tisuću jeste vrsta za mnogo; ili tako prenošenje s vrste na vrstu možemo prikazati kroz primjer: „pojeo je nokat – progutao je nokat”, kada su i pojesti i progutati radnje koje se odnose na gutanje; i, naposljetku, analogija se sastoji kada se drugi član odnosi prema prvom kao četvrti prema trećem u primjeru: „pehar je Dionisu ono što je štit Aresu” – kada su Dionisov štit i Aresova kupa metafore po analogiji, dakle. Tako metafora postaje filozofska teza koja pripada sistemu interpretacije dovodeći u vezu izraze *metāphora*, *mimēsis*, *lōgos*, *physis*, *phonē*, *semainēn*, *onōma* [...] Dakle, u konačnici, Aristotel definira metaforu kao figuru kojom se prenosi doslovno značenje imena! No, metafora se preko Rima razvijala i nije zadržala statično određenje, pa tako primjerice kroz povijest učenja o metafori možemo navesti kako Leharpe i Fontanije sistematski proširuju polje metafore na cjelinu riječi čime se na-

izgled dubinski raskida sa Aristotelom. Prema ovoj teoriji, sve vrste riječi mogu biti upotrijebljene kao metafore ukoliko ne u svojstvu figure, a onda u svojstvu katahreza.¹ Derida izlaže koje su te vrste riječi u ovom kontekstu podložne metaforizaciji: *ime, pridjev, particip, glagol*, a možda i *prilog*, iako znatno rjeđe. Ipak Derida napućuje da ukoliko povijesno sagledamo Aristotelovo određenje imena, to jest elementa metafore, zamijetit ćemo kako je ime prva semantička jedinica: najmanji element koji označuje, dakle. No, postoji nešto izvornije od sámoga imena, a to je glas, koji nije samo proizvođenje zvuka bez bilo kakvog smisla, nego najmanji fonički element koji otvara mogućnost za tvorbu nekoga imena: kao da glas omogućuje imenu da se ozbilji, da se predoči, da se ostvari. Na tomu tragu i Aristotel navodi kako se upravo u glasu razlikuje čovjek i životinja jer samo čovjek umije sačiniti glas, dok životinja, s druge strane, umije da sačini zvuk. U ovom kontekstu je zanimljivo vidjeti kako Derida posmatra pojam metafore kroz cjelinu njegove povijesti na horizontu Zapada: od Aristotela do suvremenosti. A takvo što se javlja i kao potrebno stoga što, primjerice, Aristotel svoje predavanje o *mimezisu* u djelu *O pjesničkoj umjetnosti* otpočinje riječima: „Jer umjeti nalaziti sjajne metafore, znači umjeti vidjeti sličnosti.” Upravo komunicirajući sa Aristotelovim odlomcima glede ovoga pitanja, Derida navodi kako je na tomu tragu preduvjet za valjanu metaforu zapravo takozvani *uvjet istine* stoga što je *mimezis* povezan sa mogućnošću istine i smisla uopće. Kod Aristotela je *mimezis* prirodna pojava, prirodna potreba, prirodan poriv koji je kao takav čovjeku urođen: stalna potreba za podražavanjem i naposljetku samo čovjek podražava. Aristotel pobliže navodi: „Jer, podražavanje je čovjeku urođeno još od djetinjstva i on se od ostalih stvorenja razlikuje po tome što on najviše naginje podražavanju i što prva svoja saznanja podražavanjem stječe; zatim, svi ljudi osjećaju zadovoljstvo kada promatraju tvorevinu podražavanja” (Aristotel 2008: IV 1448b). Za razliku od filozofijskog ili teologijskog teksta, sama poezija nema taj status koji imaju filozofijski i teologijski tekst, pa ona svoj takav status ima i zadržava kroz cijelu svoju povijest postojanja. Jer kada filozofijski tekst govori primjerice o *prvom uzroku*, nužno slijedi i eksplikacija toga pojma jednako kao što u teologijskom tekstu, kada se govori primjerice o religijskoj ideji *Boga*, nužno slijedi potom eksplikacija toga pojma, dočim u poeziji, kada pjesnik govori primjerice o životnoj strnjici, on ne mora i neće eksplicirati kako je zapravo pod izrečenim mislio na starost itd. Raznovrsnost je metaforâ i usprkos sistematizaciji i svođenju na principe – njena brojnost je mnoštvo kako u pisanom tekstu tako i u upravnom govoru, kako u živom jeziku tako i u mrtvim jezicima, kako u filozofijskom tekstu tako i u teologijskom tekstu, napose. Usprkos

1 *Ling. fil.* upotreba pojma poznatog značenja za imenovanje nečega što nema vlastiti pojam.

svim istraživanjima glede pitanja metafore, tijekom povijesti mišljenja neopodno je vratiti se ponovno na izvorište. Derida u ovomu kontekstu govori o primjeru sunca koje sja i daje sunčeve zrake, a tako se ponašaju i vlastita imena: „Čitava onomastika¹ koja vlada teorijom metafore, čitavo Aristotelovo učenje o prostim imenima sačinjeno je da bi se obezbijedili zakoni istine i pravog značenja” (Derrida 1990: 49).

2. Jedno čitanje pitanja metafore u filozofijskome tekstu kao pitanja mogućnosti metafore u teologijskome tekstu

Prøemijumski možemo kazati kako Žak Derida postavlja pitanje postoji li metafora u filozofskom tekstu. Analogno tomu, mi postavljamo pitanje može li postojati metafora u teologijskom tekstu. I, na tomu tragu, otpočinjemo raspravu citatom: „Vjerujem da sam vam dovoljno dao na znanje, Ariste: svaki izraz apstraktnog pojma može biti samo alegorija: Neobičnim nekim udesom, ti metafizičari, koji su uvjereni da su umakli iz svijeta prividnog, primorani su da žive vječito u alegoriji. Ti nužni pjesnici oduzimaju boju antičkim bajkama, a sami su skupljači bajki. Oni stvaraju bijelu mitologiju” (France 1920: 111–112).

Naime, Derida u svojemu djelu *La mythologie blanche: la métaphore dans le texte philosophique* uz mnoštvo izvedenih pitanja istražuje i glavnica svojega pitanja ekspliciranog u samome naslovu: da li postoji metafora u filozofijskom tekstu, da li je njezin karakter suštinski, da li je akcidentalan? Tako, na tragu Deridinog postignuća, ovdje i postavljamo pitanje o položaju, značaju, opsegu metafore u teologijskom tekstu sa osnovnim pitanjem da li je metafora, dakle, uopće moguća. No, čemu ovako određeno i postavljeno pitanje? Odgovor se nalazi u sljedećoj tezi: kada analiziramo objavu i/ili sveti tekst, a potom komentare objave i/ili svetoga teksta, više ne govorimo o metafori u teologijskom tekstu, nego o teologijskom tekstu u metafori! Postavlja se pitanje zašto. Jedan od mogućih odgovora mogao bi biti taj što je metafora preuzela cjelinu teologijskog teksta i postala na taj način predominantna u odnosu na početne zahtjeve objave i/ili svetoga teksta koji se ogledaju u *doslovnosti značenja*. Ili: objava kao demetaforizacija ideje Boga postala je kroz komentare objave sama metaforizacija Boga: „Bog kao metafora” doводи do teze „metafora kao bog”. Drugim riječima: možemo zamijetiti u povijesti religija kako je metaforizacija predmeta obožavanja koja se očitovala u religijskoj ideji boga napravila od metafore predmet oboženja od strane različitih religijskih škola mišljenja. Nadalje, na prvim stranicama svojega izlaganja Derida napominje kako ostaje dojam da metafora angažira sve-

1 Grana lingvistike, izučava značenje i nastanak vlastitih imena; onomatologija, imenoslovlje.

ukupnu uporabu filozofijskoga teksta. S druge strane, isto bi se moglo kazati i za teologijski tekst kao takav: kao da je metafora angažirala teologijski tekst, a ne kao da je sâm teologijski tekst angažirao metaforu! Drugim riječima: predmetna angažiranost metafore u teologijskom tekstu nije ništa manja od angažiranosti objave i/ili svetoga teksta u teologijskom tekstu, a takvo poslovanje *religijske institucije* su odredile pod imenom: *egzegeza*. Kada je *egzegeza* postala značajnija od same objave i/ili svetoga teksta; kada je *egzegetska* metafora prekrila *doslovnost značenja* objave i/ili svetoga teksta? Kada Derida govori o metafori u filozofijskome tekstu, on sprva želi govoriti o metafori kroz tezu o takozvanom trošenju *metafizičke snage* analizirajući metaforu kroz njezinu povijest i postavljajući pitanje: šta bi bilo trošenje jedne riječi, iskaza, značenja, teksta? Napomene radi: sve što Derida postavlja kao pitanje za filozofijski tekst, ovdje istovjetno postavljamo kao pitanje i za sâm teologijski tekst. Za svaku riječ, bez obzira na njezin pojam i sadržaj, u prilici smo da zamislimo njihovu autentičnu figuru, odnosno ono što podrazumijevamo pod tim, međutim, ukoliko bismo isto pokušali sa pojmovljem metafizičara (filozofijskih ili teologijskih, dakle), naišlo bi se na izvjesne nepravilike. Za Deridu, kao i za njegove prethodnike koji su problematizirali predmetno pitanje, autentična figura jeste uvijek materijalna i stoga takvo što nije i ne može biti metafora. Jer metafora je tijekom povijesti simbioze filozofijskog i teologijskog teksta u jednu racionalnu teologiju, skolastiku ili apologetiku bila jedno od glavnih oruđa kojima se ratovalo za očuvanje, spas, zaštitu *religijskih institucija*. Napose, kao davanje fizike za metafiziku moglo bi se okarakterizirati ono o čemu je ovdje riječ. Krajnje vulgarno ozbiljenje metafore u ovom kontekstu ogleđa se u uskliku: *novac za zemljišne posjede u raju!* Sama metafizika podređena metafori, dakle. Nije li to metafora o kojoj je ovdje riječ? Upravo je stoga i moguće čitati Deridino pitanje o metafori u filozofijskome tekstu kao pitanje mogućnosti metafore u teologijskome tekstu. Ipak, ovdje se kazuje o jednoj vrsti metafore, koja u svojem prvotnom smislaonom kontekstu nije bila metafora, ali je metaforom postala uz mnoštva drugih raznorodnih, raznovrsnih i raznolikih metafora.

Kako nastaje metafora u sámome teologijskom tekstu? Nakon što teologijski diskurs određenu riječ stavi pod svoje, ona kao da prestaje biti ona riječ koja je bila prije takvog čina stavljanja određene riječi pod svoje, pa se na taj način zaboravlja na njezin prvobitni smisao i značenja stoga što biva poučavan njen teologijski smisao metaforičkog karaktera i značenje koje više nema doticaja sa fizikom: tako, metafora se više ne zamjećuje, a teologijski diskurs je uzima u vlastitu smislenost, *religijski autoriteti* je u svojim rječnicima definiraju s drugim značenjima, dakle biva proklamirana za nešto što u svojoj prvotnosti nije bila. Derida navodi primjer rečenice: Duša posjeduje boga u mjeri u kojoj sudjeluje u apsolutu... Ali šta su riječi: *duša, bog, apsolut*

u njihovu izvornom značenju? Zašto nam treba *egzegeza* da nam upotrebama metafora razodjene značenja: riječ je o simbolima, a ne o znacima? Dakle, zašto *egzegeza*, a ne sama objava i/ili sveti tekst; zašto metaforizirana objava i/ili sveti tekst, a ne sama objava i/ili sveti tekst? Riječi u Deridinom primjeru iskaza toliko su istrošene (usp. trošenje metafizičke snage) da su izgubile svoj sjaj i svoju životnost: predmetni sjaj i životnost izgubljeni su metaforizacijom religijskih ideja *boga*, *duše*, *apsoluta* uz sva druga povijesna blijeđenja i obeživotljavanja. Na tomu tragu Derida pokazuje kako se svaka od izdvojenih riječi u predašnjem primjeru rečenice može zamijeniti nekom drugom riječju: „Dah sjedi na onome koji blista u posudi dara koji prima kao ono što je sasvim odriješeno (ili suptilno)” – odakle bez muke izvodim: „Onaj čiji je dah znak života, čovjek, zauzet će mjesto (bez sumnje pošto taj dah bude izdahnuo) u božanskoj vatri, izvoru i žarištu života i to mjesto biti će mu odmjereno prema vrlini koja mu je darovana (mislim od strane demona) da rasprostire taj topli dašak, tu majušnu nevidljivu dušu, po slobodnom prostoru (širokom nebeskog plavetnila, vjerojatno)” (Derrida 1990: 12). Na taj način Derida pokušava ukazati na metaforu kao parodiju prevoditelja, kao samu naivnost metafizičara, naposljetku kao kukavičnost peripatetikâ koji ne poznaju ono nad čime upotrebljavaju metaforu na taj način ne uviđajući uopće da ih je sama metafora zavela, zaniijela i odnijela u svijet u kojem nikada nisu bili: opsjenitelji bez straha da budu uhvaćeni u laži pričaju o nesjetilnome ili nadosjetilnome svijetu usklikujući: metafora! Stoga, kontinuitetska pretpostavka o kojoj Derida govori glede pitanja metafore jeste pretpostavka o povijesti metafore koja se ogleda u tijeku jednog takozvanog *laganog osipanja*, na tragu takozvanog *trošenja metafizičke snage*, pravilnog semantičkog gubljenja i neprekidnog ispravljanja prvobitnog smisla (Derrida 1990: 16). Na tomu tragu, kada govorimo o teologijskom tekstu, ukoliko se sustavno i temeljito analizira neka od mnoštva *egzegeza*, uočiće se to da jedan pojam nad kojim je uspostavljena metafora ima različna određenja kod različitih religijskih škola mišljenja, čak i unutar jedne *religijske institucije*: često su određenja istoga pojmovlja i suprotna, isključiva, kontradiktorna. Zar to nije ono što pobuđuje *religijske sukobe* u ovomu kontekstu? I, ovdje retoričko pitanje: zašto takva otkrića ne mogu da začude znanstvenike, s jedne strane, a s druge strane zašto takva otkrića *religijski autoriteti* prekrivaju *Duhom svetim* ili nekim drugim metafizičkim entitetom kod kojega ne možemo provjeriti izvjesnost njihovih iskaza? Zato što je riječ o vjerovanju, a ne o znanju. Ali, zašto onda sve vrijeme kroz metafore pokušavaju od vjerovanja načini znanje? I, stoga ne čudi što su teologijski tekstovi u sadržinskom smislu metaforički, metonimički, antropomorfički: o svakoj metafori je vođena rasprava, o svakoj metonimiji su organizirani sabori, o svakom antropomorfizmu prizivane su *ustanove anateme*, a potom svi zaključci ka-

nonizirani preobraćujući ih u fundamentalni teologijski nauk i pritom zahtijevajući za produkt takvih radinosti stupanj najegzaktnijeg znanja.

Umjesto upuštanja u prolegomenske rasprave za neku buduću metaforiku, Derida navodi kako je neophodno prepoznati takozvanu *pogodbu nemogućnosti* jer metafora kao takva uz sve sustavne i temeljite analize i svekolika problematiziranja tijekom povijesti mišljenja (za)uvijek ostaje metafizički pojam. Ta takozvana *pogodbena mogućnost* omogućava nam prihvatanje činjenice metafore i nastavljanje sustavne i temeljite analize: kada bismo sve raznovrsne tekstove podvrgli sustavnoj i temeljitoj analizi kako bismo uočili preimućstvo same metafore, tada bismo bili u prilici da osim filozofijskih ili teologijskih ili nekih drugih metafora – ovisno od teksta nad kojim sprovodimo sustavnu i temeljitu analizu – uočimo i metafore koje su *organske, historijske, matematičke, topografske* itd. No, iako mnoštvo raznovrsnih tekstova sadrži mnoštvo raznovrsnih metafora, tijekom same analize bit ćemo u prilici uočiti različnost uporabe metafora kao i različnost vrsta metafora: primjerice uporaba i vrsta metafora u književnom tekstu i primjerice uporaba i vrsta metafora koje su rabljene u djelima Platona. Stoga Derida zastupa uspostavu jedne nove metode u sustavnom i temeljitom analiziranju metaforičnosti u raznovrsnosti tekstova, a koja se ogleda u grupiranju skupina metafora ovisno o izraženim idejama: kako bi se shvatio način mišljenja pisca za razliku od predašnjih interesiranja za piščevu imaginaciju, dakle. U kontekstu teologijske metafore i pitanja *egzegeze*: neophodna je uspostava metode koja bi problematizirala zašto određeni *religijski autoritet* upotrebljava neku metaforu, a ne šta bi sama metafora trebalo da zapravo znači, koje je njezino podrijetlo i kakav ima odnos s drugim metaforama uopće. Zašto određene religijske škole mišljenja u teologijskome tekstu koriste jednu vrstu metafora i daju im jednu vrstu značenja, dok drugi koriste drugu vrstu metafora s drugim značenjima, poput primjera kada se božja svojstva, primjerice ruke kod sljedbenika *racionalne teologije*, tumače metaforički kao svojstvo sile, kod sljedbenika *fundamentalne teologije* se prilazi ovome svojstvu bez ulaženja u kakvoću toga svojstva stoga što im je nepoznata na nivou izvjesnosti i evidentnosti njegova kakvoća, dok sljedbenici *spiritualne teologije* tumače ovo svojstvo na mnoštvo različnih načina. Dakle, pitanje u ovom kontekstu jeste: zašto neki *religijski autoriteti* problematiziraju određeno pojmovlje u odnosu na drugo pojmovlje koje ne problematiziraju i kako metaforiziraju predmetno pojmovlje bez ulaženja u samo značenje metafore kao i pojma nad kojim se metaforizira?

Dalje: problematizirajući pitanje metafore, Derida osim metaforičnosti u raznovrsnim pisanim tekstovima o kojima je ovdje riječ ukazuje i na uočljivost svekolikog prisustva metafora kod samoga govornog izraza koji, bez obzira na skupnost u porodicama jezika, sâm po sebi sadrži mnoštvo me-

tafora koje bi zahtijevale jednu zasebnu analizu, svakako jednako temeljitu kao i analiza metafora u filozofijskome ili teologijskome tekstu. Riječ je o svakodnevnom, prirodnom, izričajnom jeziku koji također sadrži metafore. Naposljetku, da li se i sveukupnost onoga što jeste metaforizirano postavlja na tomu tragu kao jedno sasvim legitimno pitanje? Stoga Derida proučava odnos između izričajnog jezika i metafora u njemu sa filozofskim tekstovima i metaforama u njima iznoseći potom tezu kako metafore nastaju na takav način da se neka riječ koja u svojoj prvotnosti označava nešto osjetilno prenosi na neki metafizički entitet koji po svojoj prirodi nije osjetilan: *nur etwas ganz sinnliches bedeutet ubertragen wird auf Geistiges*. Tako možemo uočiti kako je pojmovlje takozvanih *metafizičkih nauka* prepuno pojmovlja *sáme prirodne znanosti*, a srazložno k tomu da bi se metafizički entiteti približili području iskustvenosti tvoreći tako jedan novi fenomen: naime, od posuđenog pojmovlja iz *prirodne znanosti* prisvojene riječi dobivaju sasvim druga, nova, pokatkad i oprečna značenja. Metaforička razmjena kao da se zbila nekada u samoj povijesti: metafizičkom pojmovlju pridodati značenja iz područja *prirodne znanosti* i pojmovlju iz *prirodne znanosti* pridodati značenja iz područja metafizike! Sustavna i temeljita analiza takvih preobrata moguća je izvjesnije kod živih jezika, ali kod mrtvih jezika od kojih je pojmovlje prisvojeno tijekom povijesti mišljenja *sáma* etimologija ne može dati konačnicu. Egzemplaran primjer jeste rimska transliteracija antičkog pojmovlja sa dodjeljivanjem novih značenja, dakle rimskih, dakle kršćanskih, dakle aristotelijanski ili neoplatonički. Na tomu tragu, kretanje metaforizacije u tomu slučaju se ogleda u svjesnoj primjeni metafora u pisanome tekstu ili upravnome govoru i u slučajnoj upotrebi metafora kojih se nije uopće niti svjesno. Derida navodi kako bi naime opća taksonomija metafora pretpostavljala rješenje ovog važnoga problema i sačinila jedan novi uvid u izradbu povijesti metaforičnosti neke zasebne discipline, pa bi tako novonastala *metaforologija* bila ona na koju bi se moglo pozvati kada bi se raspravljalo o problemima izloženim ovdje – svedivim pod zajednički nazivnik: problem metafore. No, ipak Derida navodi: „S jedne strane, nemoguće je vladati filozofskom metaforikom kao takvom, spolja, služeći se pojmom metafore koji ostaje proizvod filozofije. Sama filozofija izgledala bi kao da zadržava izvjesnu moć nad metaforičkim tvorevinama [...] No, s druge strane, iz istog razloga, filozofija se lišava onoga što pruža. Kako njena oruđa pripadaju njenom polju, ona je nemoćna da gospodari sopstvenom općom topologijom i metaforikom” (Derrida 1990: 30). Na tragu upravnog govora – u kontekstu koji Derida navodi ovdje glede pitanja metaforike – možemo ukazati na mnoštvo srodnih primjera u različnim *religijskim entitetima* kada neki *religijski autoriteti* u svojim obraćanjima ne samo da svoj govor „ukrašavaju” metaforama nego se koriste i različnim retoričkim alatima kojima zatumljuju nešto što

bi trebalo biti područje znanja: mnogo je lakše pridobiti vjernike u korist neke *religijske institucije* putem podražaja na njihove emocije negoli ih podučiti religijskome znanju unutar područja onoga što je subjektivno znanje. Zar nije način odijevanja *religijskih autoriteta* metafora? Zar nije metafora i način gestikulacije, zauzimanje položaja pri obraćanju, prilagodba tonaliteta glasa i njegove boje, odabir i adaptacija sadržine izlaganja uvijek sa nekoga povišenog mjesta itd.?

No, kakav odnos imaju istina i pravo značenje sa metaforom? U čemu se ogleda svrhovitost metafore (ili *mimesisa* uopće)? Zašto autori koriste metafore ili alegorije ne govoreći samo i isključivo o onima koje su se odomaćile u jeziku tako da ih je otežano raspoznati? Naime, ovdje je riječ o planskoj upotrebi metafore od strane onih koji pretendiraju na nekakva znanja, na nekakvu znanstvenost, na nekakvu akribičnost. Stoga je ovdje riječ o metafori u filozofijskome tekstu i stoga je ovdje riječ o mogućnosti metafore u teologijskom tekstu. Ideal svakoga govora, pisanog ili usmenog izričaja, u filozofijskom ili teologijskome tekstu, u bilo kojemu jeziku, bio živ ili mrtav, trebalo bi biti dovođenje do spoznaje same stvari, pa na tomu tragu pitamo koja je uloga metafore. „Jedno ime je pravo kada ima samo jedan smisao. Bolje rečeno, samo u tom slučaju ono je ime zapravo govoreći. Jednoznačnost je suština ili, tačnije, *tēlos* govora [...] Ali, ako se ne bi postavile granice i ako bi se tvrdilo da ne postoji neograničen broj značenja, očigledno je da tada ne bi moglo biti nikakvog rasuđivanja” (Derrida 1990: 54–55). Na tomu tragu može se iz toga zaključiti kako ne imati jedno značenje, kao što je navedeno u primjeru, jednako je neimanju značenja uopće, a iz toga ponovno proizlazi pitanje o znanstvenosti upotrebe metafore kao i o znanstvenosti tekstova u kojima su sadržane metafore prevalvirajućeg karaktera. Ustanovljeno je kako prepreka u naučnom saznanju jesu riječi, a ta prepreka se ogleda u metaforičnosti riječi, u alegorijama, pa naposljetku i u problemu hermeneutike shodno takvom stanju stvari. Zašto Kant nakon svojega glavnoga djela *Kritik der reinen Vernunft* (usp. Kant 1976), čijim sadržajem se upravo i bori protiv transcendentalne dijalektike, piše novo djelo kojim bi sažeto pojasnio prethodno (usp. Kant 2008)? Zar se sličnost ne događa i u povijesti teologije: komentiranje komentiranih komentara objave i/ili svetoga teksta? Prepreka metaforičnosti se daje kao izvjesna u znanosti, a problem metaforičnosti u filozofijskom tekstu i teologijskom tekstu izlaže se ovdje. Drugim riječima: kako znanstveno problematizirati neki tekst u kojem se pod pojmom Sunca ne misli na Sunce nego, primjerice, na život kao takav? I, još dalje, ukoliko tekst obiluje pojmovljem iz područja metafizike, kao primjerice *duh* ili *duša*. Stoga Derida izričito navodi: metafore zavode um! I, konačno: kako pristupiti filozofijskom ili teologijskom tekstu nakon jednog ovakvog Deridinog iskaza? Kako ozbiljiti znanost u tekstovima koji zavode um? Derida upravo

tako što pokušava problematiziranjem zavođenja uma, postavljajući pitanje o metafori u filozofijskome tekstu. Stajati pred izrazom metafore u znanosti ne znači stajati u pjesničkom zanosu, nego stajati pred izrazom metafore u znanosti znači stajati pred preprekom znanstvenom mišljenju. Konkretno: stajati pred metaforom znači stajati pred preprekom znanju! Zašto je filozofija ljubav prema mudrosti, a ne i sama mudrost? Zašto teologija uči o vjerovanju želeći vjerovanje predočiti kao znanje u smislu znanosti ukoliko jeste već riječ o vjerovanju samome? Kako bi radio na problemu metafore kao krucijalnog problema humanistike, Derida postavlja pitanje i koji je zadatak hitniji za epistemologiju i historiju kritike nauka od razlikovanja između riječi, metaforičkog prenosača, stvari i pojma. Tražeći metafore predodređeno je uvijek se vratiti metafori i ono što se daje kao neophodno jeste pitanje metafore u pluralu: metaforama! Sustavna analiza koju su sprovodili Laertije i Fontanije ukazuje kako, ukoliko se pristupi ispitivanju metafora, nikada posao ne bude doveden do kraja i sve se vraća na početnu tezu o pluralu. U tom smislu, kada se govori o filozofiji, ili u ovomu kontekstu kada se govori o teologiji, postavlja se pitanje šta je metaforu, kao takvu sa svim njezinim bitnim određenjima, nadredilo metafizici ili šta je metafiziku podredilo metafori. Uzmemo li teologijske tekstove, moći ćemo vidjeti kako su neki dijelovi objave i/ili svetoga teksta podvođeni pod metaforu, a drugi dijelovi objave i/ili svetoga teksta nisu podvođeni pod metaforu: zašto jedni jesu dočim drugi nisu? I imamo li pravo one dijelove objave i/ili svetoga teksta koji nisu podvedeni pod metaforu konačno podvoditi pod metaforu? Stoga je pitanje metafore kod Deride pitanje o principima metafore, a ne o fenomenima proizašlim iz same metaforizacije i stoga je ovdje riječ o principima novovjekovne znanosti: ova polemika o metaforizaciji metafizike kao nemogućavanje filozofije ili teologije zahtjeva pretpostavke novovjekovne filozofije znanosti. I, naposljetku, što s metaforom? „Metafora nosi, dakle, uvijek vlastitu smrt u sebi. A ta smrt je, nesumnjivo, i smrt filozofije. Te dvije smrti se ponavljaju i simuliraju jedna drugu u heliotropu. Takav cvijet nosi uvijek u sebi svoga dvojnika, bilo da je riječ o sjemenu ili o tipu. Heliotrop može uvijek da se iskaže. I on može uvijek da postane osušeni cvijet u knjizi. Heliotrop imenuje još i jedan kamen: dragi kamen, zelenkast i prošaran crvenim žicama kao neka vrsta istočnjačkog jaspisa” (Derrida 1990: 83).

Ovako Derida završava svoje izlaganje o bijeloj mitologiji i metafori u filozofskome tekstu: dakle, Derida svoje izlaganje završava metaforom. Da li metaforom treba završiti i raspravu o mogućnosti metafore u teologijskome tekstu?

3. Zaključni govor

I Može li postojati metafora u teologijskome tekstu – bilo je centralno pitanje ovoga rada. Postavljanje jednog takvog pitanja odnosilo se na problematiziranje implikacija koje iz takvog postojanja proizlaze i odnosa implikacija o kojima je riječ na samu metaforu pri tomu dovodeći u pitanje mogućnost postojanja metafore u teologijskome tekstu, a pri čemu je postojanje metafore o teologijskome tekstu uzeto kao evidentnost. Dakle, nije bilo riječi o postojanju nego o samoj mogućnosti postojanja. I, na tragu toga što u povijesti mišljenja dosad nije ponuđen konačan odgovor na pitanje mogućnosti postojanja metafore u teologijskome tekstu, ovdje se zahtijevala konačna jasnost i izvjesnost glede predmetnutoga pitanja.

II I mišljenje problema nametnutoga ovdje priredilo je sljedeći fenomen: ukoliko pristupimo analizi objave i/ili svetoga teksta, a docnije komentara objave i/ili svetog teksta, steći ćemo dojam kao da zapravo ne govorimo o metafori u teologijskome tekstu, nego o teologijskome tekstu u metafori. Jer, kao što je prikazano u ovomu radu, metafora kao da je preuzela cjelokupni teologijski tekst, njime na izvjestan način zavlada, postala dominantna i suštinska, određujuća i temeljna. Na takav način objava i/ili sveti tekst kao demetaforizacija ideje boga iz različitih mitologija i okultizama prikazana je kao samometamorizacija koja zapravo postaje sama metaforizacija boga: „Bog kao metafora” dovodi do teze „metafora kao bog”. Drugim riječima: ostaje dojam kao da *religijski autoriteti* robuju metafori, svoju slobodnu volju njoj podređuju, svoj razum prema njoj upravljaju, svoja nastojanja shodno njoj određuju na taj način ne uviđajući uopće da ih je metafora zavela, zaniijela i odnijela u svijet u kojem nikada nisu bili, to jest u prostornost metafizike o kojoj problematiziraju u svojim teologijskim tekstovima. Oboženje metafore sačinilo je od mnoštva *religijskih autoriteta* opsjenitelje koji bez ikakvoga straha pričaju o neosjetilnome ili nadosjetilnome svijetu usklikujući: metafora! Na tragu takvih postupanja, *povijest religija* ukazuje kako je glede pitanja svake metafore vođen temeljit teologijski diskurs, pisane su polemike u mnoštvu tomova, pobuđivana su sukobljavanja osim u teoriji često i u zbiljskome svijetu; glede pitanja svake metonimije organizirani su sabori na kojima se odlučivalo što jeste i što nije, sazivani su koncili na kojima su jedni teologijski tekstovi zamjenjivani drugima, osnovani su različni pokreti i redovi koji su imali za cilj očuvanje jednoga učenja u odnosu na drugo; glede pitanja svakoga antropomorfizma zazivane su *ustanove anateme* da bi potom svi doneseni zaključci bili proglašeni svetima i najvećim znanjima sveukupnog čovječanstva. Stoga Derida na jednom mjestu u djelu koje je predmet ove analize navodi tezu: metafore zavode um! I, na tomu tragu postavili smo pitanje: kako ozbiljiti pristup filozofijskom ili teologijskom tekstu nakon ovakvog Deridinog iskaza? Kako ozbiljiti znanost u tekstovima koji zavode

um? Jer, sukladno suvremenome određenju znanosti, najviši stupanj izvjesnosti svakoga govora u bilo kojem jeziku jeste dovođenje do spoznaje same stvari. I, na tomu tragu, koja je zapravo uloga metafore? Stoga stajati pred metaforom u jeziku znanosti zapravo znači stajati pred preprekom znanju, pred preprekom jasnosti i izvjesnosti, pred preprekom egzaktnosti. Na tome tragu cilj ovoga rada i jeste bio prirediti postavljanje pitanja o mogućnosti same metafore u teologijskome tekstu i upravo na tomu tragu je dokazana predmetna hipoteza koja se zasnivala na pretpostavci da *religijski sukobi* kao takvi zapravo nastaju uslijed mnoštva fenomena koje možemo svesti pod najmanji zajednički sadržalac imenovan kao neznanje. Jer, metafora se daje kao izvor neznanja! I, u ovomu kontekstu izvor predmetnog neznanja i jeste upravo metafora u teologijskome tekstu: stoga, nije se imalo namjeru ovdje dokazivati postojanje metafore u teologijskome tekstu nego mogućnost postojanja metafore u teologijskome tekstu i to na tragu Deridinih misaonih dostignuća na osnovu čega se Deridino djelo *La mythologie blanche* daje kao prilog nesuvislosti *religijskih sukoba*. Jer ukoliko je metafora udaljena od znanja kao što je ovdje prikazano, tada je zbog takve vrste neznanja nesuvislo samo sukobljvanje.

III I, u kontekstu mišljenja *religijskih sukoba* ne možemo ne primijetiti kako je jedan od fenomena *religijskih sukoba* i fenomen pitanja istine jer *religijski sukobi* kao sukobi unutar jednoga *religijskog entiteta* tijekom *povijesti religija* jednako kao i u suvremenosti ozbiljuju se zbog pitanja šta je to istina uopće sama po sebi. Dakle, jedan od izvora *religijskih sukobljavanja* koji se daje kao zaseban fenomen jeste i pitanje same istine! No, što je istina sama po sebi nakon *moderne* i *anglosaksonskih* tendencija zamjene pojma istine pojmovima *vjerodostojnosti*, *visokog stupnja vjerojatnosti*, *istinitog vjerovanja* i dr.? (Veljak 2012: 447) Istina je u objavi i/ili svetome tekstu! Pa kakav je onda odnos istine i metafore? I, nije ovdje riječ o metafori unutar same objave i/ili svetoga teksta stoga što za takve metafore uvijek stoji objašnjenje u objavi i/ili svetome tekstu ili, u suprotnom slučaju, uopće se ne ulazi u raspravu o njima ukoliko pojašnjenja metafore u objavi i/ili svetome tekstu nisu dana objavom i/ili svetim tekstom, nego o metaforizaciji same objave i/ili svetoga teksta tako da se pojmovi, sintagme ili iskazi koji po svojoj prirodi nemaju metaforički naboj učine metaforama. Jer nasuprot doslovnosti značenja određenog stiha objave i/ili svetoga teksta, uvijek je stajala metafora, ili bolje kazano metafore u pluralu, koje su povodile *religijske sukobe*. Krajnje kolokvijalno rečeno: tendencije metaforizacije teologijskoga teksta pokušavale su na svaki mogući način objasniti kako se u objavi i/ili svetome tekstu, primjerice, pod pojmom drveta mislilo na žabu, a potom bi obavezno drugi iznijeli drugačiji stav kazavši kako se nije mislilo na žabu nego na pticu ili, idući još dalje u metaforizaciji same metafore, kazivalo bi se kako se pod

pojmom drveta mislilo na žabu, a pod žabom se mislilo na pčelu. I, koliko god banalizacija primjera metaforizacije bila smiješna, u znanstvenome radu još smješnija su nastojanja *religijskih autoriteta* da od religijskoga znanja načine neznanje. Kao što je kazano: ukoliko saberemo sve izvore *religijskih sukoba* pod najmanji zajednički sadržalac, možemo kazati da je svima njima izvor neznanje! Jer ovdje nije riječ o metafori u objavi i/ili svetome tekstu, nego o priređivanju metafore od objave i/ili svetoga teksta, upisivanjima metafora bez dokaza za metaforičnost onoga za što se metafora upisuje itd. I, u tomu kontekstu, postavljajući pitanje o mogućnosti metafore u teologijskome tekstu, ovdje smo izložili jednu razradbu takve vrste upitanosti o metafori u filozofijskome tekstu stoga što se filozofija u povijesti mišljenja javila kao utemeljiteljica suvremenog određenja znanosti. Dakle, takvo što u ovom radu jeste priređeno kroz: a) jedno čitanje Deridinog predmetnoga djela kao da jeste pisano glede pitanja metafore u teologijskom tekstu iz gore spomenutoga razloga; a, potom b) kroz Deridina dostignuća glede pitanja metafore u filozofijskom tekstu postavljajući pitanje o prijemčivosti predmetnih dostignuća na teologijski tekst uopće; i, naposljetku, c) postavljeno je pitanje glede metafore u teologijskom tekstu na osnovu specifikuma takvog teksta u odnosu na metaforu u filozofijskom tekstu, što Derida nije postavio kao pitanje i dr.

Primljeno: 18. marta 2021.

Prihvaćeno: 22. oktobra 2021.

Literatura

- Aristotel (2008), *O pesničkoj umetnosti*, Beograd, Dereta.
- Derrida, Jacques (1990), *Bela mitologija*, Novi Sad, Bratstvo-jedinstvo.
- Grbić, Safer (2018), „Mišljenje religijskih sukoba kao sukobljavanje epistemologija”, *Kom: časopis za religijske nauke* 7 (1): 135–149.
- France, Anatole (1920), *Epikurov vrt*, Beograd, I. Đ. Đurđević & Sarajevo, Bosanska pošta.
- Kant, Immanuel (1976), *Kritika čistog uma*, Beograd, BIGZ.
- Kant, Immanuel (2008), *Prolegomena za svaku buduću metafiziku koja će moći da se pojavi kao nauka*, Beograd, Fedon.
- Veljak, Lino (2012), „S onu stranu dogmatizma i relativizma”, *Filozofska istraživanja* 32 (3–4): 443–452.

Presentation of Derrida's Critique of Metaphor as a Contribution to the Thesis of the Incoherence of Religious Conflicts

Safer Grbić

*Department of Philosophy, Faculty of Philosophy,
University of Zagreb, Republic of Croatia*

In the context of the question of metaphor, Jacques Derrida plays a particularly important role in the history of thought. In his work *La Mythologie Blanche* with the important subtitle: *La métaphore dans le texte philosophique*, among other questions, he problematizes the history of metaphor problems, implications arising from historical and contemporary metaphor, as well as the possibilities of the relation of science to it. And, because the question of metaphor is given as one of the important sources of religious conflicts in this paper, the metaphor in the theological text is to be problematized, following in the footsteps of Derrida's thought achievements. In other words: in this paper, one has to read one question of metaphor in a philosophical text as a question of the possibility of metaphor in a theological text. The hypothesis of this paper to be proved is that religious conflicts arise from a multitude of phenomena that we can reduce to the lowest common denominator named as ignorance, and in this context as a source of subject ignorance – among many other phenomena – a metaphor is given in the theological text: there is no intention here to prove the existence of metaphor in the theological text but the possibility of the existence of metaphor in the theological text in the wake of Derrida's mental achievements on the basis of which Derrida's work *La Mythologie Blanche* is given as a contribution to the incoherence of religious conflicts.

Keywords: *philosophical text, theological text, religious conflicts, metaphor, exegesis, allegory*