

- 3 SUKOB INTERPRETACIJA
5 Hans Krämer: Postavke o filozofskoj hermeneutici
12 Donald Davidson: Istraživanja o istini i interpretaciji
21 Umberto Eco: Intentio lectoris. Napomene o semiotici recepcije
31 Richard Rorty: Pragmatičarov napredak
40 Borislav Mikulić: Rat interpretacija
- 49 KOMUNITARIJANIZAM I LIBERALIZAM
51 Darko Polšek: Komunitarijanizam i liberalizam
53 Betr van den Brink: Pravednost i solidarnost
60 Ronald Dworkin: »Sloboda, jednakost i zajednica«
66 Michael J. Sandel: Liberalizam i granice pravde
73 Leszek Kolakowski: Gdje su djeca liberalne filozofije
- 81 MODERNO BRAZILSKO PJESENSTVO
83 Nikica Talan: Moderno brazilsko pjesništvo
100 Nikica Talan: Oswald de Andrade, Menotti del Picchia i Mário de Andrade — herojska faza brazilskog modernizma
114 Nikica Talan: Guilherme de Almeida — »Brazil-stvarnost« prije svega...
118 Nikica Talan: Manuel Bandeira — začetnik modernog brazilskog pjesništva
130 Nikica Talan: Carlos Drummond de Andrade — klasik suvremenog brazilskog pjesništva
150 Nikica Talan: Ronald de Carvalho, Cassiano Ricardo i Jorge de Lima — tri barda modernog brazilskog pjesništva
164 Nikica Talan: Raul Bopp — pjesnik brazilskih favela i prašuma
178 Nikica Talan: Murilo Mendes — apokaliptik u okružju brazilskog modernizma
192 Nikica Talan: Brazilski kvartet — T. da Silveira, S. Milliet, A. F. Schmidt i J. Cabral de Melo Neto
- 207 ZABAVLJAMO SE DO SMRTI
209 Neil Postman: »Ubojita zabava« (Uvod)
211 Neil Postman: Medij je metafora
217 Neil Postman: Era show businessa
224 Neil Postman: »A sada... ovo«
231 Neil Postman: Hakslijevo upozorenje

POSTAVKE O FILO- ZOFSKOJ HERME- NEUTICI¹

● Hans Krämer

1. Postoji li hermeneutička istina?

Filozofska je hermeneutika usprkos razgraničenju od tehničke hermeneutike pojedinačnih znanosti već u svojem najeksplicitnijem i najpoznatijem obliku, kakav nalazimo kod Gadamera, ostala mnogožnačna. Ona nastupa kao metateorija najprije duhovnih znanosti, a potom i prirodnih, ali također i kao teorija razumijevanja svakodnevice; konačno nju nosi ambicija da barem djelomice stupi na mjesto tradiranih filozofskih disciplina poput spoznaje teorije, estetike i »dijalektike«. Podjednako su mnogostrukе i posljedice što zbog toga nastaju bilo za samorazumijevanje svakodnevice, bilo filozofije i znanosti, i što se posredno i na dugi rok tiču i njihovih metodologija. U većoj mjeri se ovo odnosi na radikalne hermeneutičke pozicije² (Simon, Abel, Derrida, de Man, Rorty), podjednako i na posredničke i s totalizirajućim tendencijama (Ricoeur, Bollnow; gledano šire, to se odnosi i na jezično-analitičke »hermeneutičare« kao što su Quine, Davidson, Putnam ili Goodman, na teoretičare znanosti kao što su konvencionalisti, Thomas Kuhn i Paul Feyerabend i konačno na teoretičare književnosti poput Romana Ingardenia ili Wolfganga Isera).³

Općenita se opcija filozofske hermeneutike može obuhvatiti u dvostrukoј tezi da je, s jedne strane, spoznaja nužno uvjetovana stajalištem i da je prespektivistička, te da je, s druge strane i korelativno s time, polivalencija značenja konstitutivna za sve znakovne sustave. Na mjesto jednoznačne pojmljivosti i identiteta iskaza o znakovima i sadržajima stupa neponištiva razlika i pluralnost, ili točnije rečeno: umjesto jednoznačnosti u odnosu između stvari i iskaza na djelu je u bitnome jedno-višezačnost. Intencija nekog predmeta po sebi fingira samo »fantom«, odnosno proizvodi, kantovski rečeno, transcendentalni privid, jer u njoj nisu reflektirani i uvjeti spoznaje.

Općenita, intuitivno inače vjerodostojna teza filozofske hermeneutike da je svako razumijevanje uvijek nužno perspektivističko i da razumjeti znači uvijek drugačije razumjeti, nije samo lišena potrebe za dalnjom kritičkom analizom i diferenciranjem, te će se zato, s obzirom na svoju transcendentalnu ambiciju, pokazati barem relativnom. Prije svega, vrijedi da se drugotnost i razlika ni pojmovno ni zbiljski ne mogu izolirati od identiteta. Čak i ekscesivno postavljene perspektivističke razlike pretpostavljaju, da bi uopće bile pojmljive i sposobne za usporedbu, izvjesnu mjeru istosti i zajedničkih svojstava.⁴ Pri tome se načelno mora računati s beskonačno mnogim kombinacijama u udjelu identiteta i deferencije. Otuda i

¹ Za dalekosežnije izvođenje i obrazloženje teza što slijede upućujem na svoju predstojeću knjigu Historija i hermeneutika (»Historie und Hermeneutik«).

² Pod radikalnim hermeneutičkim ovde podrazumijevam one pozicije što progresivno eliminiraju supstrat interpretacija i nagnju k osamostaljenom odvijanju interpretacijskog postupka.

³ Treba također uvažiti, dakako s različitim akcentuiranjem, i autore poput E. Cassirera, E. Husserla, N. Hartmanna, St. Toulmina ili N. Reschera.

⁴ Čak i radikalna hermeneutika jednog Derride i de Mana, što polazi od nerazlučivosti između infinitnih mogućnosti tumačenja već u pojedinačnim slučajevima, mora dopustiti minimalni identitet prezencije svijeta i osobe. Osim toga, ta vrsta hermeneutike samo popočuje određeni tip ne-razumijevanja i krivog razumijevanja i postavlja time neku vrstu protumetafizike nasuprot tradicionalnoj metafizici jednote i identiteta, ali zato u stiliziranju nije ništa manje selektivna i dogmatična od ove.

za jedno i za drugo, istost i razliku, kao i za njihove kombinacije, važi kontinuirana stupnjevitost u rasponu od ravnoteže ili pak jednostranog nadmašivanja i nadmašenosti, sve do graničnih slučajeva čiste identičnosti ili čiste razlike. U takvim aproksimativno graničnim slučajevima radi se ili — na osnovi redukcije supstrata do veličine x — o čistom interpretiranju (slučaju ekscesivne diferencije) ili pak o skoro potpunoj lišenosti interpretacije (slučaj ekscesivne identičnosti, kao primjerice u poimanju matematičkih postavki). Takvi se slučajevi, u kojima u određenim vidovima uglavnom nastupa identičnost, načelno ne mogu isključiti.⁵ Osim toga vrijedi, nadalje, da postoje donje vrijednosti minimalizacije identiteta i razlike — kao što s druge strane postoje maksimalne vrijednosti kao kod prekida komunikacije ili pak u slučajevima potpuna nerazumijevanja ili izostanka zamjedbe; to su vrijednosti koje se više ne mogu ustanoviti ni dokazati, već u najboljem slučaju samo teorijski postulirati. Nadalje, razlike mogu, čak ako ih se i može kontrolirati, biti nevažne u znanstvenoj i svakodnevnoj praksi te ih se može zanemariti. To nije bez posljedica za hermeneutički postavljeno samopoimanje znanosti i svakodnevice. S tog se pragmatičkog stajališta znanost i teorija znanosti iznimno — nasuprot teorijski postuliranom univerzalizmu filozofske hermeneutike — pomiču na stranu predznanstvenog svijeta života.

6

postavke o filozofskoj hermeneutici

Invarijantna tumačenja mogu biti indikatori stvari. Dosljedno tome i jedno-višeznačnost može u graničnom slučaju prijeći u jedno-jednoznačnost (poput monosemije neistodobnih fenomena). Obrnuto gledano, jasno je da će pretpostavljena jedno-jednoznačnost često prijeći u jednovišeznačnost, bilo u smislu nesvodivih hermeneutičkih razlika, bilo — kao što je u istraživačkoj praksi čest slučaj — privremene i načelno aproksimacijom prevladive polisemije čak i dobnih fenomena. Osim toga moramo spomenuti i granične slučajeve više-višeznačnosti (slučajevi difuzne relacije između bitka i tumačenja) kao i slučajeve više-jednoznačnosti (poput irelevancije stvarnih razlika kod grubih tumačenja). Tek je uz pomoć takve tipologije, s ciljem potpunosti, moguće ispravno situirati i ujedno relativirati tip jedno-višeznačnosti što ga favorizira hermeneutika.

Ako takvo stupnjevito postavljanje odnosa između identiteta i razlike, jednosti i mnoštva omogućuje prošireni spektar mogućih konstelacija, tada ce, uključimo li pojam istine, biti moguć još izoštreniji zahvat u strukture i pojmove relacije. U filozofskoj je hermeneutici tradicionalni pojam istine (referencije, korespondencije, adekvencije) tendencijski zamijenjen i prevladan time što je modernistički moment konstitucije zbijle u njoj postavljen na potpuno osebujan način. S potpunim se pravom u tom kontekstu može govoriti o hermeneutičkom pojmu istine, posebno zato što to neki predstavnici filozofske hermeneutike izričito zahtijevaju (primjerice Simon, Abel, Rorty, s polazištem u Nietzscheu i pragmatizmu) a Gadamerove izričite ograde u tom pogledu nisu naročito uvjerljive (on faktički slijedi povjesno pluralistički pojam istine preuzet od Heideggera i egzistencijalne filozofije). Moguće je dakle pretpostaviti da je svugdje gdje izostaje čisti pojam korespondencije, na djelu hermeneutički pojam istine.⁶ Gledano sustavno taj pojam istine zauzima srednje mjesto između pojma korespondencije i idealističkog pojma konstitucije istine, pojma u kojem je pitanje istine eliminirano kao trivijalno i redundantno (kao kod Hegela) i na čije mjesto, gledano povjesno, danas uglavnom stupa hermeneutički pojam istine. Za razliku od antirealistikе (internalističke) naravi idealizma, hermeneutička filozofija s referentom ne ukida u potpunosti i realizam, nego zadržava referencijalni supstrat veće ili manje određenosti kao osnovicu varijabilnih interpretacija. Hermeneutički pojam istine je zbog toga već po svojoj naravi kompleksan i višeslojan.

⁵ Jedan od, doduše neizričitih, ali upitnih aksioma filozofske hermeneutike nalazimo u uvjerenju, da se razlike u interpretacijama moraju odnositi proporcionalno prema globalnim, sumarno određenim razlikama u stajalištu, a da se pri tome ne mora pobliže odrediti perspektiva.

⁶ Koherencija, konsenzus, eficijencija i evidencija nisu nikakvi pojmovi istine, nego spadaju u kriterije istine (u certizmu) ili su indikatori istine (za falibilizmu).

Taj se pojam ne može, međutim, izdvojiti i monopolizirati već mu je potrebno posredovanje s pojmom korespondencije u višestruki pojam istine višeg ranga, u kojem monosemija i polisemija u kontinuiranom stupnjevanju prelaze jedna u drugu; pri tome u pojedinačnim slučajevima ne mora biti odlučeno koji je tip istine zapravo na djelu. Na teorijskoj razini je u potpunosti bezizgledno htjeti striktno na temelju čistih induktivnih zaključaka dokazivati isključivu vrijednost jednog ili drugog vida istine — bilo referencijskog bilo hermeneutičkog — te definitivno eliminirati onaj drugi, suprotni aspekt. Kao univerzalni sudovi obadvije su pozicije načelno neosigurane, a status im ne seže dalje od heuristike. U takvoj je situaciji primjerenije uzdržavati se od općih metafizičkih sudova, te umjesto toga, respektirajući pojavnost, uključiti oba aspekta u polimorfni i neizbjegivo višezačni pojam istine, osjetljiv na kontekst. Istdicanje hermeneutičkog pluralizuma u suvremenoj filozofiji dobrodošlo je kao posljedica deplatonizacije Novog vijeka i kao korektiv tradicije, ali ne i kao alternativa, bremenita isto tako dogmatičnom protumetafizikom. Otvoreno rješenje, koje bi oba aspekta istine lišila dogmatičnosti i pridala im radije regulativnu funkciju, imalo bi u praksi još dodatnu prednost u tome što bi se tradicionalno poimanje istine održalo u suženjem obliku kao intencionalni prostor svakodnevice i znanosti. Time bi se, umjesto dramatične izmjene paradigma, prije moralno zagovarati njihovo proširenje i upotpunjene.

Obuhvatna teorija istine, koju time predlažemo, oslanja se na to što je svaki od ta dva spomenuta aspekta antinomičan. Ne mogu se bez proturječja podvrgnuti ispitu samoprимjene i dokaza, niti ih se može kontrolirati u praktičnoj primjeni. U vezi s korespondencijom to je u dovoljnoj mjeri poznato: »podudarnost« se naime može ispitati jedino tako da stupimo iza i preko zadane granice, ali to bi vodilo u beskonačni regres.⁷ Međutim i za hermeneutičko načelo različitosti interpretacija također vrijedi da se i sam stav o perspektivizmu mora prikazati, u obliku metaiskaza, kao hermeneutički differentia, i to ad infinitum, kako bismo izbjegli da u kombinaciji s nekim konačnim iskazom proizvede tezu o adekvaciji poput suda identiteta. To vrijedi a fortiori, ako ostanemo pri elementarnom iskazu utoliko što se drugotnost kao takva u svakom pojedinom slučaju mora identificirati, jednoznačno legitimirati i barem podvrgnuti usporedbi. Ali tada se javlja dilema hermeneutike: ili mora posudjivati od pojma identiteta ili pak bježeći u regres zadobiva hipotetički, neosigurani status. Općenitije se ta dilema može formulirati slično kao u slučaju skepticizma i relativizma: ili hermeneutika na razini refleksije i teorije pada u tradicionalni pojam istine, ili pak marginalizira samu sebe samoprимjenom (tipa: »I perspektivizam je samo jedna perspektiva«).⁸ U oba je slučaja međutim na šteti transcendentalna ambicija hermeneutike, koja postaje krajnje upitna. Dosadašnja je diskusija to pokazala barem načelno na primjeru Gadamerova »stapanja horizonata«, pri čemu doduše vrijedi zahtijev da se tzv. »drugi horizont«, razlikuje i razumije ujedno s vlastitim, ali je vlastita perspektiva već nametnuta (usp. Hirsch, Leibfried, Japp i dr.). Ta se antinomija prenosi i u hermeneutičku konstrukciju teorije (»Razumjeti znači uvijek drugačije razumjeti«); ono drugo, što se treba drugačije razumjeti, tematizira se i postavlja općenito, no upravo time se ispraznjuje i opoziva (ili pak tjera u regres) transcendentalna hermeneutička perspektiva.

Dovoljno je dakle pokazati da se u oba tipa istine ne može iskoristiti težina diskurzivnog dokaza.⁹ Međutim to istovremeno znači da se ni jedan ni drugi ne mogu opovrgnuti. Oba će naime naći uporište i u pojavama, ako samo dovoljno široko zahvatimo njihovo referentno polje. Zato je prepo-

⁷ Ta okolnost kao i pogrešivost povezana s njome ne dozvoljavaju da se pojam korespondencije brzopleti dovede u vezu s božanskim umom. Pojam korespondencije spada naprotiv u normalnost prirodnog stava.

⁸ Poznato je da od te dvije mogućnosti Gadamer bira prvu, dok Nietzsche, Simon, Abel i Rorty biraju drugu.

⁹ To važi naravno i za etno-lingvistički pluralizam (Quine, Putnam, Rorty, Lyotard i dr.), kod kojeg ostaje otvoreno i empirijsko, dakle ne apriorno rješivo pitanje, u kojоj je on mjeri uopće sposoban za spoznajno diferenciranje da bi potom opet posezao za antropološkim invariantama. Prekratak je i kriv zaključak mislići da posebnost i povijesnost po sebi garantiraju monopol hermeneutičkog (v. nap. 5).

ručljivo priznati višestruki (binarni) pojam istine, operirati s njime i u teoriji i u praksi, i primjereno ga akcentuirati od slučaja do slučaja. Neizbjegno je da će pri tome nastati i posljedice za pitanje realizma.¹⁰ No prije svega treba štovati to da će se na taj način prednosti obaju vidova istine moći međusobno nadopunjavati u domeni života i znanstvena istraživanja.

2. Može li se historizam prevladati putem povijesnog djelovanja?

Jedna od osobitosti Gademerove filozofske hermeneutike jest u središnjem pojmu povijesnog djelovanja (ili povijesno-djelotvorne svijesti, što je opet višezačan pojam). Svoje središnje mjesto taj pojam zahvaljuje Gadameru ishodišnom programu prevladavanja historizma koji s Hegelovim i Heideggerovim sredstvima mora premostiti i ukinuti kategorijalnu diferenciju između povijesti i historije, prošlosti i sadašnjosti. (...) Tome je vrlo rano upućen prigovor (Apel, Faber, Habermas) da se više ne može opozvati raskol s tradicijom izazvan prosjetiteljstvom i industrijskom revolucijom oko 1800., čemu historijske znanosti uopće imaju zahvaliti svoj današnji lik. Gadamer je u svojoj replici pokušao umanjiti i relativirati domet svog zahvata i odbacio model kompenzacije ili rasterećenja za historijske znanosti i znanosti duha. Međutim, upravo u onoj mjeri u kojoj se povijesno djelovanje shvati transcendentalno, ono se mora tako formalizirati da ujedno uvjetuje i služi kao temelj i historizmu i pokušajima njegova prevladavanja; dosljedno tome, povijesno se djelovanje ne može postaviti isključivo nasuprot historizmu. U protivnom ono gubi transcendentalnu nužnost i općenito važenje, i može nastupiti još samo kao partikularni protumodel, postavljen doduše paritetски, ali u načelu nemoćno spram historizma. [...]

U tom smislu se može početi s rekonstrukcijom modela horizonata. Gadamerova metafora o stapanju horizonata prošlosti i sadašnjosti ispravno pokušava pojmiti postupak razumijevanja, no ipak griješi, jer u konačnomet ostavlja samo jedan jedini horizont (stapanje horizonata je navodno uvijek već dovršeno). U stvarnosti imamo zapravo uvijek dva horizonta, u određenom smislu i na određenoj razini možda još i neki jedinstveni, ovisno o tome kakvo se značenje pridaje pojmu razumijevanja. U toj se točki mora inzistirati, kako to čine Betti, Hirsch i analitički teoretičari znanosti, na mnogočinosti razumijevanja i razlikovati u najmanju ruku između značenja s jedne strane i značaja određivanja vrijednosti s druge strane; ta su dva momenta nediskriminativno pomiješana u Gadamerovu pojmu aplikacije. Moguce je dakako provesti i točnije razlikovanje između pretežito kognitivnih utvrđujućih činova razumijevanja (spoznati da, spoznati kako, priznati da), unutar vrednovanja (simpatetičke preferencije, prihvatanje i identifikacija)¹¹ i konačno unutar aplikacije u naslijedenom smislu (primjena u smislu prakticiranja, realizacije, prenošenja u stvarnost). Ono što Gadamer naziva »aplikacijom« strukturni je moment samog razumijevanja, ono zapravo prethodi aplikaciji i zbog toga bi se trebalo razlikovati i terminološki (apropriacija, adaptacija i sl.); ono je iznutra diferencirano prema razlikama koje smo opisali u prethodnom odjeljku. Odatle proizlazi da se pitanje jedinstva ili odijeljenosti horizonata ne da riješiti jednoznačno, nego da ovisi o pojedinačnim gledištima. Za historijsko razumijevanje postoje uvijek dva horizonta koji se neprestano objedinjuju ovisno o stupnju akceptacije i inteligencije. U cjelini gledano, oni tvore fleksibilan, stupnjevit sustav, u kojem horizonti na različitim razinama mogu ostati razdvojeni ili se pak djelomično preklapati i međusobno potiskivati. [...]

Otuda je moguće doći do jednog daljnog razlikovanja, koje kao da upravo izlazi u susret filozofskoj hermeneutici premda je dosad jedva bilo

¹⁰ Potpuno je krivo Madisonovo (posebno i Gadamerovo) pozivanje na kasnog Husserla (usmjereni protiv Hirscha), jer umjerena Gadamerova hermeneutika barem pretpostavlja realne supstrate (znakovne sisteme) interpretacija.

¹¹ Razlika prema nekom spoznajnom činu postaje uočljiva na primjeru poput sljedećeg: »Razumijem da sam osuden na smrt.«

predmetom razmatranja. Riječ je o razlikovanju različih tipova recipirajućih i interpretirajućih primatelja. Nasuprot idealnom tipu recipijenta (humanistički filolog i znanstvenik), što ga favorizira Gadamerova hermeneutika, treba u najmanju ruku razlikovati između prosječnog recipijenta i stručnjaka u smislu historičara ili sistematičara, koji slijede potpuno različite spoznajne ciljeve i metodske ambicije; pri tome se još u prvom slučaju mora razlikovati između svakodnevног recipijenta i obrazovanog laika, u drugom između stručnjaka u užem smislu i predstavnika neke susjedne discipline. Pogrešno bi bilo pripisati te razlike perspektivizmu hermeneutičkog fenomena, jer ništa ne стоји na putu mišljenju da su svi ti postavi okrenuti k jednoj zajedničkoj objektivnoj istini koju je moguće prikazati više ili manje eksplicitno, detaljno i utemeljeno.

3. Jesu li hermeneutičko samotautologiziranje i prezentizam neizbjegni?

Pluralizmu stanovišta i razlici perspektiva suprotan je, ali ne i nesumjerljiv, u filozofskoj hermeneutici unificirajući i identificirajući monizam pojedinačnog stanovišta kojemu se pripisuje privlačenje i prilagodba svih mogućih interpretacija. Budući da se vlastito stanovište načelno ne može napustiti, interpretator navodno može jedino prepoznati samog sebe te na taj način nesvesno proizvodi neku vrst koncentrične mnogo-jednoznačnosti svijeta. Za historijske znanosti to znači primjerice da se od historičara filozofije očekuje da shodno vlastitoj filozofskoj opciji, anticipativno i u malome, naseli areal povijesti filozofije samim dvojnicima Hegela, Heideggera ili Wittgensteina.¹² Te su radikalne konsekvencije na području hermeneutike Gadamerova smjera povučene doduše tek naknadno, međutim oduvijek su bile sadržane u metafori o dovršenom stapanju horizonata u jedan jedini horizont sadašnjosti. Takvu strukturu hermeneutičke svijesti što smjera ka jednostranom monologu, štoviše k cirkularnoj samotautologizaciji, strukturu što ono strano i drugo troši i poništava u sebisvojstvenim učincima refleksije, susrecemo i u drugim strujama radikalne hermeneutike. Sustavno promatrano, u tome je moguće ustanoviti uznapredovanu redukciju i slabljenje danog referencijskog supstrata u smislu interpretanduma, a to filozofsku hermeneutiku sve više približava idealističkom modelu spoznaje i istine s njegovim latentnim solipcizmom.

Ako prihvatimo takve radikalne premise, tada postaju ozbiljnim sve daljnje izvedive posljedice po proces razumijevanja i njegove finalizacije - primjerice u znanostima. Kao prvo, cirkularnost odnosa spram svijeta i povijesti isključuje mogućnost da se odatle nauči bilo što vrijedno spomena što se nije otprije moglo znati. Time su inovacijsko iskustvo drugog kao i kritički odnos spram njega blokirane granice, presječene i nadomještene harmoničnim, ali kontraproduktivnim samoudvostrućenjem i samopotvrdom. Zapravo se time proces razumijevanja uglavnom priklanja određenom modelu legitimiranja i afirmacije, a njegove se heurističko-inovacijske funkcije potiskuju u pozadinu. Čin vrednovanja time jednoznačno zadobiva viši rang od heuristike i ekspanzije — a to je suprotni ekstrem od distanciranog historizma, s kojim zapravo konvergira, iako ga drži lišenim bilo kakvih posljedica. Istodobno postaje očito da cirkularni odnos spram svijeta i povijesti ne može prevladati historizam, nego da čak pada iza njega u predhistoricističku prosvjetiteljsku historiju. S druge strane i afirmacija vlastita stajališta ima svoju cijenu jer ona ne prepostavlja samo potrebu za njegovom legitimacijom, nego ga permanentnim projekcijama lišava inovacijske povijesne osobenosti i originalnosti, kao primjerice kad

¹² Tome odgovara naivno očekivanje od historičara da sami moraju zastupati historijske pozicije što su predmet njihova istraživanja. Okolnost da se unutar historije, koja navodno ne predstavlja ništa drugo do rad s unutrašnjim projekcijama, pravo historijsko istraživanje uopće više ni ne vidi. Samo je dosljedna konzervacija takvog stava. Uostalom s proklamiranim metodološkom neutralnošću filozofske hermeneutike teško je pomirjiv sve rašireniji običaj da se tekstove čita »hermeneutički«, to jest da ih se neposredno aktualizira bez poštovanja historijskog konteksta i da se tako izravno konkurira s tehničkom hermeneutikom.

se tvrdi kako su reprezentativne autoritete današnjice, od kojih se polazi, već pretekli klasici prošlosti.

U zaoštrenoj se formulaciji postulati radikalne filozofske hermeneutike mogu sažeti u tom smislu da svaki interpretator, uzet s određena stajališta, u načelu dopušta svaku interpretaciju, da svi interpretatori samo potvrđuju našu vlastitu poziciju te da zato nema nikakvih grešaka i falsifikacija. Odатле slijedi neposredno daljnji postulat, naime da su sve interpretacije jednakovrijedne — budući da se ne mogu pronaći nikakvi kriteriji koji bi se uzdizali iznad pojedinačnih stajališta i jednoj interpretaciji davali prednost pred drugom kao primjerice u slučaju nekog rezistentnog interpretatora. Filozofska hermeneutika to svoje temeljno uvjerenje opravdava u pravilu tako što su različite perspektive navodno u neutrvdivoj mjeri uvjetovane povijesku i da se ta uvjetovanja načelno ne mogu zahvatiti racionalno i medusobno usporediti. Time se neutrvdivost i inkompatibilnost neprozretih povijesnih uvjetovanja prenosi u sferu onoga što je pregledno i podložno racionalizaciji, što time biva izručeno negativnom prejudiciranju i gubi svoju autonomiju (očita je bliskost s Lacanovim argumentacijskim postupcima). Zahtjevi svakodnevice ili znanosti za autentičnom ili barem boljom interpretacijom, na taj su način odstranjeni kao iluzorni, osim ako im se ne ostave iskazi o irelevantnim materijalnim supstratima što, pripadajući znanosti onoga što nije vrijedno znanja, nemaju nikakvu težinu. Jasno je onda po sebi da pod takvim prepostavkama, pod kojima se ni svakodnevica ni znanost medusobno više ne razlikuju, pitanja i kriteriji znanstvene metode padaju u sferu igre, redundancije ili pak naivnosti. U znaku takoreći gnostički-fatalističkog agnosticizma vodeća se deviza ranog doba hermeneutike, naime da moramo promisliti što se s nama zbiva, u radikaliziranim verzijama hermeneutike može bez teškoće preoblikovati u daleko manje naivnu formulaciju, naime da je dopušteno sve što ionako uvidamo (tj. što nam se svida), formulaciju kojom se zagovara upravo hedonistički odnos interpretacije spram svijeta i povijesti. Zbog toga ne iznenaduje da se primjerice dometi prosvjetiteljskog rada historije s jedne strane omalo-važavaju kao Pirova pobjeda historizma, s druge pak uopće sumnjiče kao iluzorno samorazumijevanje hermeneutički neprosvijecena znanstvenika.

Čak ako držimo ispravnim da radikalna hermeneutika deziluzionira i slabi naslijedene kriterije racionalnosti, ipak ne bismo s pragmatičkog stajališta sadržajnosti i plodonosnosti u tome mogli vidjeti velik napredak jer se doprinos cirkularne samoafirmacije ne može mjeriti s doprinosom progresivnog otvaranja stvarnih iskustvenih sadržaja. Sadržajno bogat hermeneutički krug u istoj je prednosti pred praznim krugom kao i heuristika pred vrednovanjem koje je uvek ovisno i posredovano. Međutim problematičan je već i sam način opisivanja fenomena što ga nalazimo u osnovi radikalne hermeneutike. Dok je primjerice u svoje rano doba hermeneutika vodila računa o negativnosti iskustva, iako je ponešto brzopeto i prekraćeno bježala k refleksivnom i pratećem iskustvu konačnog subjekta, njezin radikalni oblik postupa sasvim selektivno i suviše euforično s navodno neproblematično uspjelim projekcijama, iako je iz njih stilizacijama izbrisano iskustvo različitog, drugog i nesvodivog. To je utoliko još uočljivije što i sama filozofska hermeneutika nastupa pod znakom diferencije perspektiva, pa već zato nije smjela nijekati diferenciju unutar pojedinačne perspektive. Ali ukoliko se karakter znanstvenosti odlikuje time što priznaje i ono što se opire njegovim intencijama, tada valja preporučiti da i filozofska hermeneutika općenito respektira i taj karakter znanstvenosti i fenomenalne nalaze na kojima počiva, kako ne bi zaostajala za realnim sadržajima pojedinačnih znanosti. Pojedinačno gledano, takav bi stav mogao naći svoje mjesto i u metateoriji, nasuprot primjerice kontekstualnim stajalištima koherencije, koja ograničava svemoć interpretacija i iznudjuju eliminaciju određenih perspektiva, ili pak nasuprot isprepletenosti supstrata i tumačenja, koji se ne daju odvojiti apstraktno i mehanički. No i tada fenomenalna osnovica zadobiva značenje kriterija za popisivanje i rangiranje primarno znanstvenih perspektiva, a to je značenje pred kojim se metafizički iskazi poput onog o načelnoj jednakoj vrijednosti svih perspektiva mora povući.¹³ Takvim se tezama, koje nerijetko odaju nedostatak vlastita iskustva u

znanstvenom radu, prikriva okolnost da one ne mogu opravdati mračno povlačenje i brisanje faktičkih razlika, nego naprotiv, mi moramo ovako ili onako, ako ne želimo pasti u dezorientirani kvjetizam i kontemplativnu pasivnost, popunjavati zadane prostore za igru odlukama i činima rangiranja, izbora i dodavanja.

Navodna jednakovrijednost i neusporedivost perspektiva ne može se održati ni time da se protuteza o (varijabilnom i kriterijski relevantnom) otporu referencijalna supstrata, proglaši kontekstualno uvjetovanom. Kao što nemogućnost projekcije i identifikacije u pojedinačnom slučaju ne možemo svrstati u projekcije, isto tako se ni metaiskaz o razlici između relacija sposobnih ili nesposobnih za projekciju, ne može još jednom tumačiti kao projekcija neke generalne perspektive, koja se prema vlastitoj perspektivi postavlja neodlučno. Za razliku od prvog stava o jednakovrijednosti perspektiva drugi iskaz posjeduje utvrđiv empirijski sadržaj koji se ne mora vezati za neko specijalno stajalište. Uostalom, bila bi kategorijalna pogreška staviti problematizaciju projekcija na istu razinu s projekcijama, kao što je isto tako kategorijalna pogreška svrstati diferenciju kao negaciju identiteta u oblike identiteta.

Na ovom se mjestu otvara šire pitanje realizma koje nas vraća početnoj temi teorije istine. Nakon što se pokazalo da adekvacijski pojam istine nije moguće u cijelosti zamijeniti hermeneutičkim, i da oba iziskuju binarni pojam istine, ni radikalna hermeneutička teorija projekcije nije više univerzalno održiva, a prisiljena je osim toga — shodno stupnjevima spoznajnog odnosa — dijeliti predmet s umjerenim formama hermeneutike. Time unaprijed otpada odlučujuće legitimacijsko uporište za tezu o neizbjegljivosti projekcija i samotautologizacija hermeneutike. To vrijedi i za njezinu posebnu vrstu u obliku historijskog prezentizma, koji anakronistički uzurpira prošlost, iako smo doista sasvim kadri razlikovati horizonte sadašnjosti i prošlosti.

Filozofska hermeneutika će tek onda moći na dugi rok mijenjati svijest i praktički biti primjenjiva na svakodnevnicu i na znanost, kad se odrekne i potpuno oslobodi teorijskog dogmatizma. To znači da mora ograničiti ili pak modifcirati i tipološki diferencirati svoje univerzalističke pretenzije. Tek tada će joj se pružiti mogućnost da konfrontaciju spram prevladavajućeg stajališta svakodnevice i znanosti preobrazi u međusobnu suradnju. Barem bi bilo potrebno razgraničiti često nepregledne dubinske strukture razumijevanja, koje se privremeno ili definitivno opiru kontroli ili korekturi, i namjernog, čak tražena prilagođavanja i aktualizacije što se samovoljno odupiru kritičkom opravdanju. U svojim je počecima filozofska hermeneutika u tom pitanju još bila više ili manje ambivalentna, respektirajući makar i u podređenoj funkciji moment kritike. Kasniji je razvoj na žalost prekoracio te granice i u pojačanoj radikalizaciji je favorizirana suprotna pozicija. I filozofska će hermeneutika, koja pokazuje ambiciju da respektira fenomene i bude primjerena stvarima, naći svoje mjerilo u tome da u svoju teoriju preuzme načelo falsifikacije prema kojem se moraju isključiti sve one perspektive koje se s razumljivim razlozima mogu isključiti. U suprotnom će svaka teorija koja vjeruje da se može odreći te orientacije, neprimjetno dospijeti u blizinu ideologije što nužno otvara prostor dalnjim ideologijama.

Preveo Borislav Mikulić

¹³ Isto vrijedi i za paradigmatski primjer Kuhnove metateorije koja ipak ne može isključiti slučajevе racionalno kontrolibilnog uvećanja učinkovitosti ili pak slučajevе inkluzivnog odnosa između paradigmi.

ISTRAŽIVA- NJA O ISTINI I INTERPRE- TACIJI

O samoj ideji pojmovne sheme

● Donald Davidson

Filozofi različitih uvjerenja skloni su govoriti o pojmovnim shemama. Pojmovne su sheme, kako kažu, način ustroja iskustva; to su sustavi kategorija koji oblikuju osjeće; to su svjetonazori prema kojima pojedinci, civilizacije i razdoblja procjenjuju prolaznu scenu. Možda se ne može prevesti jednu shemu u drugu, u kojem slučaju vjerovalja, želje, nade i djelići znanja koji obilježavaju jednu osobu, nemaju pravu zamjenu za potpisnika druge sheme. Sama zbilja ovisi o shemi: ono što se uzima kao zbiljsko u jednom sustavu u drugom to možda nije.

Čak su i oni mislioci koji su uvjereni da postoji samo jedna pojmovna shema u vlasti pojma sheme; čak i monoteisti imaju religiju. I kada se netko prihvati da opiše »našu pojmovnu shemu«, njegova domaća zadaća pretpostavlja, ako ga shvatimo doslovce, da postoje i suparnički sustavi.

Konceptualni relativizam opojan je i egzotičan nauk, ili bi to mogao biti ako mu damo smisla. Poteškota je u tome da je, kao uostalom tako često u filozofiji, teško uvećati razumljivost a da se zadrži uzbudljivost. U svakom slučaju to će pokušati dokazati.

Ohrabreni smo zamisliti da razumijemo golemu pojmovnu promjenu ili oštре kontraste s pomoću legitimnih bliskih nam primjera. Ponekad je neka ideja, poput one o simultanosti kako ju je odredila teorija relativnosti, toliko važna da, kada je se doda, cijelo područje znanosti poprima posve nov izgled. Ponekad su revizije popisa rečenica koje se drži istinitima u nekoj disciplini toliko od središnje važnosti da nam se može učiniti da su dani nazivi izmijenili svoja značenja. Jezici koji su se razvili u davnim vremenima ili na dalekim mjestima, mogu se dalekosežno razlikovati prema svojim izvorima da se bave onom ili ovom vrstom fenomena. Ono što se u jednom jeziku čini laganim, u drugome je možda teško i ta razlicitost može održavati znakovite nejednakosti u stilu i vrijednosti.

Ali takvi primjeri, tako dojmljivi kakvi povremeno jesu, nisu toliko ekstremni da bi se promjene i kontraste moglo objasniti i prikazati uporabom opreme jednog jezika. Whorf, želeći pokazati da Hopi uključuje metafiziku nama tako stranu da se hopi i engleski ne mogu, kako kaže, »točno odmjeriti«, rabi engleski jezik da izrazi sadržaj primjera hopi rečenica. Kuhn je sjajan u prikazu toga kako su stvari izgledale prije nego je revolucija uporabila — a što drugo? — do li naš post-revolucionarni idiom. Quine nam podarjuje osjećaj za »pred-individuativnu fazu u razvoju naše pojmovne sheme«, dok nam Bergson govori kamo moramo poći da bismo imali pogled na planinu neizopačen ovom ili onom provincialnom perspektivom.

Dominantna metafora za pojmovni relativizam, ona o različitim točkama gledišta, čini se da je izdala proturječe koje mu čini pozadinu. Različite točke gledišta imaju smisla, ali samo ako postoji zajednički koordiniran sustav na kojem se zasnivaju; dok se pak postojanje zajedničkog sustava kosi sa zahtjevom za dramatskom neusporedivošću. Ono što nam treba, čini mi se, jest neka ideja o promišljanjima koja će postaviti granice pojmovnim kontrastima. Ima ekstremnih prepostavaka koje se temelje na paradoksu i kontradikciji; ima umjerenih

primjera koje bez teškoća razumijemo. Što određuje gdje prelazimo iz puke neobičnosti ili novosti u apsurdnost?

Mogli bismo prihvatići doktrinu koja povezuje svojstva jezika sa svojstvima pojmovne sheme. Odnos bi se mogao pretpostaviti kao ovakav: u čemu se razlikuju pojmovne sheme, razlikuju se i jezici. Ali govornici različitih jezika mogu dijeliti pojmovnu shemu koja omogućuje da se može prevoditi iz jednog u drugi jezik. Zato je proučavanje kriterija prevodenja način da se usredotoči na kriterije identiteta za pojmovne sheme. Ako pojmovne sheme nisu na ovaj način povezane s jezicima, izvorni se problem bespotrebno duplira, jer tada moramo zamisliti um, s njegovim redovnim kategorijama, kako rukuje jezikom s pomoći svoje organizacijske strukture. U tim okolnostima zacijelo bismo htjeli upitati a tko će biti gospodar.

Prema izboru, postoji ideja da svaki jezik iskrivljuje zbilju, što podrazumijeva da se samo bez riječi, ako uopće, um hvata u koštac sa stvarima kakve one uistinu jesu. To znači razumjeti jezik kao inertno (premda nužno iskrivljajuće) sredstvo, neovisno o ljudskoj djelatnosti koja ga upošljava; što je stajalište o jeziku koje se sigurno ne može održati. No ipak, ako se um može poduhvatiti zbilje a da je ne iskrivljuje, tada sam um ne smije imati kategorije i koncepte. To bezoblično sebstvo poznato je iz teorija s posve različitih predjela filozofskog krajolika. Postoje, primjerice, teorije prema kojima se sloboda sastoji od odluka donesenih bez obzira na sve želje, navade i sklonosti posrednika; no postoje i teorije o znanju koje sugeriraju da um može opažati sveukupnost svojih percepcija i ideja. U svakom od slučajeva, um je odvojen od značajki koje ga konstituiraju, što je neizbjeglan zaključak nakon određenih razmatranja, kao što rekoh, ali i zaključak koji nas uvijek tjera da odbacimo premise.

Mogli bismo izjednačiti pojmovne sheme s jezicima, ili bolje, dopustiti mogućnost da istu shemu može izraziti više nego samo jedan jezik, nizovi međusobno prevodivih jezika. O jezicima nećemo razmišljati kao odvojenima od duša; govoriti jezik nije obilježje koje čovjek može izgubiti dok zadržava moć mišljenja. Tako dakle nema prilike da netko može imati prednost u uspoređivanju pojmovnih shema ako povremeno odbaci vlastite. Možemo li onda reći da dvoje ljudi ima različite pojmovne sheme ako govore jezike koji se ne daju međusobno prevoditi?

Nadalje razmatram dvije vrste slučaja za koje se može očekivati da će se pojavit: potpuni i djelomični neuspjeh prevodljivosti. Potpuni neuspjeh imamo kada se nijedan važan skup rečenica u jednom jeziku ne može prevesti na drugi jezik; djelomični neuspjeh imamo pak kada se jedan skup rečenica može prevesti, a drugi ne može (zanemarit ću moguće asimetrije). Moja će strategija biti da ustvrdim da ne možemo dati smisao potpunom neuspjehu, i potom ću provjeriti sažeto slučajeve djelomična neuspjeha.

Prvo dakle, važni slučajevi potpuna neuspjeha. U kušnji sam da izaberem kraci put: nema toga, može se reci, što nije dokaz da se neki oblik djelovanja ne može interpretirati našim jezikom, a što ujedno nije i dokaz da taj oblik djelovanja nije govorni čin. Ako bi ovo bilo točno, vjerojatno bismo morali držati da taj oblik djelovanja koji se ne može interpretirati kao jezik u našem jeziku nije govorni čin. Postaviti stvari tako ipak ne zadovoljava, jer to je samo nešto više nego da se od prevodljivosti na poznati jezik napravi mjerilo jezičnosti. Kao nalog, teza gubi poziv na samo-dokazivost; ako je to istina, kao što mislim da jest, to bi trebalo proizići kao zaključak tvrdnje.

Uvjerljivost stajališta bit će veća ako se razmotri bliski odnos jezika i popratnih stajališta poput vjerovanja, želja i namjera. S jedne strane, jasno je da govor zahtijeva mnoštvo fino razlikovanih namjera i vjerovanja. Osoba koja tvrdi da postojanost održava čast, mora, primjerice, predstaviti sebe kao onoga tko vjeruje da postojanost održava čast i mora nastojati predstaviti se kao netko tko u to vjeruje. S druge strane, čini se nevjerojatnim da možemo jasno pripisati tako složena stajališta govorniku, osim ako možemo prevesti njegove riječi na naše. Nema dvojbe da je odnos između sposobnosti da se prevede nečiji jezik i sposobnosti da se

prikažu njegova stajališta vrlo blizak. Ipak, dok ne možemo reći nešto više o tome kakav je to odnos, slučaj neprevodivih jezika ostaje nejasan.

Ponekad se misli da prevodivost na bliski jezik, recimo engleski, ne može biti mjerilo jezičnosti zbog toga što odnos prevodivosti nije prijelazan. Ideja je ta da se neki jezik, recimo saturnski, može prevesti i na engleski i da se neki dalji jezik, recimo plutonski, ne može prevesti na engleski. Dovoljno prevodive razlike mogu se dodati neprevodivoj razlici. Zamislivi slijed jezika, svaki dovoljno blizak onome prije sebe da se na njega može prevesti, možemo zamisliti jezik toliko različit od engleskog da odolijeva potpunom prevodenju na njega. Tom dalekom jeziku odgovara sustav pojmova koji je nama posve tud.

Ova vježba, mislim, ne uvodi nijedan novi element u raspravu. Jer trebali bismo pitati kako smo prepoznali da je to što je saturnski jezik radio bilo prevodenje plutonskog (ili nekog drugog) jezika. Saturnski govornik mogao nam je reći da je to ono što je on uradio ili bismo prije na trenutak mogli prepostaviti da je to bilo to što nam je govorio. Ali tada bi nam palo na pamet upitati se jesu li naši prijevodi saturnskog jezika bili ispravni. Prema Kuhnlu, znanstvenici koji djeluju u različitim znanstvenim tradicijama (unutar različitih »paradigm«) rade u »različitim svjetovima«. Strawsonova knjiga *The bounds of sense* (Granice smisla) počinje napomenom da je »moguće zamisliti vrste svjetova vrlo različite od svijeta koji poznajemo«. Budući da postoji najviše jedan svijet, te su pluralnosti metaforične ili zamišljene. Metafore pak, nisu uopće iste. Strawson nas poziva da zamislimo moguće ne-aktualne svjetove, svjetove koje se može opisati, rabeći naš sadašnji jezik, preraspodjelom istinitih vrijednosti na rečenice raznim sustavnim načinima. Jasnoča kontrasta između svjetova u tom slučaju ovisi o tome da prepostavljamo da naša shema pojmova, naši prikazbeni izvori, ostanu nepromijenjeni. Kuhn, s druge strane, želi da promislimo o različitim opažateljima istoga svijeta koji su na nj došli s neusporedivim sustavima pojmova. Strawsonovi se mnogi zamišljeni svjetovi vide, čuju ili prikazuju s iste točke gledišta; Kuhnov jedan svijet vidi se s različitih točaka gledišta. To je druga metafora na kojoj želimo poraditi.

Prva metafora zahtijeva da u jeziku razlikujemo pojam od sadržaja: rabeći fiksni sustav pojmova (riječi s fiksnim značenjem) mi opisujemo alternativne svjetove. Neke će rečenice biti istinite jednostavno zbog pojmova ili značenja o kojima se radi, a druge zbog načina svijeta. U prikazu mogućih svjetova, igramo se samo rečenicama druge vrste.

Druga metafora sugerira namjesto toga dualizam posve drugčije vrste, dualizam cjelevite sheme (ili jezika) i neinterpretiranog sadržaja. Pristajanje uz drugi dualizam, sve dok nije nespojivo s pristajanjem uz prvi, može se ohrabriti napadima na prvi. Ovo govori kako bi to moglo djelovati.

Odustati od analitičko-sintetičke distinkcije kao osnovice za razumijevanje jezika znači odustati od ideje da možemo jasno razlikovati teoriju i jezik. Značenje, da slobodno uporabimo riječ, jest okruženo teorijom, ali se drži istinitim. Feyerabend to kaže ovako:

Naša tvrdnja protiv nepromjenjivosti značenja jednostavna je i jasna. Proizlazi iz činjenice da su obično neka od načela uključena u određenje značenja starijih teorija ili svjetonazora nespojiva s novim... teorijama. To ističe da je prirodno riješiti to proturječje tako da se ukloni otegnotna starija načela i zamjeni ih se načelima i poučcima ili novom... teorijom. I to završava tako što se pokazuje da će takav postupak također dovesti i do uklanjanja starih značenja.

Moglo bi nam se učiniti da imamo formulu za stvaranje razlikovnih pojmovnih shema. Iz stare dobijamo novu shemu kad govornici jezika prihvate kao istinit važan niz rečenica koje su prije toga smatrali lažnim (vrijedi, naravno, i obrnuto). Ne smijemo prikazati tu promjenu jednostavno kao ishod toga što su počeli poimati stare neistinitosti istinama, jer istina je prijedlog, i ono što su oni počeli prihvati, prihvativši rečenicu kao istinitu, nije ista ona stvar koju su odbacili kada su prvo rečenicu držali lažnom. Do promjene je došlo u značenju rečenice jer ona sada pripada novom jeziku.

Ova slika kako nove (i možda bolje) sheme ishode iz nove i bolje znanosti, umnogome je slika koju su filozofi znanosti, poput Putnama i Feyerabenda, i povjesničari znanosti, poput Kuhna, naslikali za nas. S tim povezana ideja nazire se u sugestijama nekih drugih filozofa da možemo unaprijediti naš pojmovni kup ako uskladimo naš jezik s unaprijeđenom znanosti. Tako i Quine i Smart, na ponešto drugačije načine, tužno priznaju da naši trenutačni načini govora čine ozbiljnu znanost ponašanja nemogućom. (Wittgenstein i Ryle izrekli su slično bez žaljenja.) Lijek je, misle Quine i Smart, u tome da promijenimo način kako govorimo; Smart zastupa (i proriče) promjenu da bi nas postavio na znanstveno provođen put za materijalizam: Quinea više zanima da očisti put za posve ekstenzionalan jezik. (Možda trebam dodati da mislim da se naša aktualna shema i jezik ponajbolje razumiju kao ekstenzionalni i materijalistički.)

Ako ćemo slijediti taj savjet, ja sam ne mislim da će znanost i razumijevanje biti napredni, dok će moral vjerojatno biti. Ali sada je pitanje samo to, ako se takve promjene dogode, hoćemo li biti u pravu što ih nazivamo alteracijama u temeljnem pojmovnom aparatu. Poteškoću da ih tako nazovemo lako je cijeniti. Pretpostavimo da u svojem uredu ministra za znanstveni jezik želim da novi čovjek prestane rabiti riječi koje se odnose, recimo, na osjete, osjećaje, misli i namjere i da umjesto tog progovori o fiziološkim stanjima i zbivanjima koja se drži manje ili više istovjetnim mentalnom smetu. Kako znam da se vodi računa o mojoj savjetu ako novi čovjek govori novim jezikom? Jer sve što znam jest da sjajne nove fraze, premda ukradene iz starog jezika u kojemu se one odnose na fiziološka gibanja, mogu u njegovim ustima imati ulogu neurednih starih mentalnih pojmova.

Ključna je fraza: jer sve što znam. Ono što je jasno jest da to zadržavanje dijela ili cijelog starog vokabulara u sebi ne osigurava osnovicu za prosudbu nove sheme kao iste u odnosu na staru ili različitu od nje. Dakle, ono što je zvučalo kao senzacionalno otkriće — da je istina u vezi s pojmovnom shemom — nije se dosada pokazalo kao išta više od nezanimljive i poznate činjenice da je istinitost rečenice u vezi (između ostalog) s jezikom kojemu pripada. Umjesto da žive u različitim svjetovima, Kuhnovi znanstvenici mogu biti, poput onih koji trebaju Websterov rječnik, samo odvojeni svjetovi.

Napuštanje analitičko-sintetičke distinkcije nije se pokazalo kao od pomoći u davanju smisla pojmovnom relativizmu. Analitičko-sintetičku distinkciju se pak objašnjava kao nešto što može poslužiti da podupre pojmovni relativizam, to jest, ideju o empirijskom sadržaju. Dualizam sintetičkog i analitičkog, dualizam je rečenica od kojih su neke istinite (ili lažne), oboje zbog toga što znače i zbog svojeg empirijskog sadržaja, dok su druge istinite (ili lažne) samo na temelju značenja, jer nemaju empirijski sadržaj. Ako odustanemo od dualizma, napustili smo koncepciju značenja koja s njim ide, ali ne moramo napustiti i ideju o empirijskom sadržaju: možemo misliti, ako želimo da sve rečenice imaju empirijski sadržaj. A empirijski se sadržaj zauzvrat objašnjava vezom s činjenicama, svjetom, iskustvom, osjetom, ukupnošću sjetilnog podražaja ili nečim sličnim. Značenje nam je omogućilo govoriti o kategorijama, organizacijskom ustroju jezika i slično; ali moguće je, kao što smo vidjeli napustiti značenja i analitičnost a da istodobno zadržavamo ideju o jeziku kao o nečemu što utjelovljuje pojmovnu shemu. Tako namjesto analitičko-sintetičkog dualizma imamo dualizam pojmovne sheme i empirijskog sadržaja. Novi je dualizam temelj empiricizma kojemu su ostrigli neodržive dogme analitičko-sintetičke distinkcije i reduktionizma — to jest, ostrigli su mu neizvedivu ideju da možemo isključivo doznačiti empirijski sadržaj rečenicu za rečenicom.

Želim istaknuti da se taj drugi dualizam sheme i sadržaja, organiziranog sustava i nečega što čeka da bude organizirano, ne može učiniti razumljivim i održivim. On je po sebi dogma empiricizma, treća dogma. Treća i vjerojatno posljednja, jer ako je napustimo nije jasno je li preostalo išta distinkтивno što bi se moglo nazvati empiricizmom.

Dualizam shema-sadržaj formuliran je raznoliko. Evo nekoliko primjera. Prvi potiče od Whorfa, a elaborira Sapirovu temu. Whorf kaže da:

... jezik stvara ustrojstvo iskustva. Skloni smo razmišljati o jeziku jednostavno kao o tehničici izražavanja, a ne uvidjeti da je jezik prije svega klasifikacija i rasporeda toka sjetilnog iskustva koji ishodi određenim redom riječi... Drugim riječima jezik čini na nedotjeraniji, ali također na širi i svestraniji način isto što i znanost... Tako smo dakle upoznati s novim načelom relativnosti koje kaže da svi opažatelji ne stvaraju istu sliku svijeta iako se rukovode istim fizičkim dokazom, osim ako im jezična pozadina nije slična ili se može na neki način kalibrirati.

Tu imamo sve nužne elemente: jezik kao organizacijsku snagu koja se jasno razlikuje od znanosti, ono što je organizirano, a naziva se različito, kao »iskustvo«, »tok sjetilnog iskustva« i »fizički dokaz«, te napokon tu je i neuspjeh u međuprevodivosti (»kalibriranje«). Neuspjeh u međuprevodivosti nužan je uvjet za različitost pojmovnih shema; opći odnos prema iskustvu i dokazu jest ono što bi nam trebalo pomoći da damo smisao tvrdnji da su jezici ili sheme ti koje treba uzeti u obzir kada prijevod ne uspije. Bitno je za ovu ideju da postoji nešto neutralno i opće što je izvan svih shema. To nešto opće ne može, naravno, biti *glavna tema* kontrastnih jezika, jer bi prijevod bio nemoguć. Tako je Kuhn nedavno napisao:

Filozofi su sada napustili nadu da će otkriti čisto na osjetu utemeljen jezik ... Ali mnogi od njih i dalje prepostavljaju da se teorije mogu usporediti tako da se pribegne osnovnom vokabularu koji se sastoji samo od riječi što se odnose na prirodu i to na neproblematičan način i koje su, do nužne mjere, neovisne o teoriji ... Feyerabend i ja smo naširoko tvrdili da takav vokabular nije dostupan. U prijelazu iz jedne teorije u sljedeću, riječi mijenjaju svoje značenje ili uvjete primjenjivosti na suptilan način. Premda se većina znakova rabilo prije obrata i rabi se poslije njega — primjerice sila, masa, element, spoj, stanica — način na koji se neke od njih vežu za prirodu ponešto se promjenio. Sukcesivne teorije su, kako kažemo, neusporedive.

»Neusporediv« je, naravno, izraz Kuhna i Feyerabenda za »neprevodiv«. Neutralan sadržaj koji čeka da ga se organizira osigurava priroda.

Sam Feyerabend tvrdi da možemo usporediti kontrastne sheme tako što »izaberemo gledište izvan sustava ili jezika«. On se nada da to možemo učiniti jer »još postoji ljudsko iskustvo kao aktualno postojeći proces« neovisan o shemama. Iste ili slične misli iznio je Quine na mnogim mjestima svoje knjige: »Cjelovitost našeg takozvanog znanja ili vjerovanja ... jest ljudski proizvod koji djeluje samo rubno na iskustvo ...«; »potpuna znanost je poput polja sile čije su granice iskustvo«; »Kao empiričar ... mislim o pojmovnoj shemi znanosti kao sredstvu ... da se predvidi buduće iskustvo u svjetlu prošloga iskustva.« I ponovno:

Ustrajavamo raščlaniti zbilju nekako u mnoštvenost ustanovljivih i razlučivih objekata ... Govorimo tako okorjelo o objektima da je i kada kažemo da tako činimo to gotovo kao da ništa nismo rekli, jer kako drukčije govoriti? Teško je reći kako drukčije govoriti ne zato što je naš objektivirani uzorak nepromjenjiva crta ljudske prirode, nego zato što smo obvezni prilagoditi svaki strani uzorak našem vlastitom u samom procesu razumijevanja ili prevodenja stranih rečenica.

Provjera različitosti i dalje je u uspješnosti prijevoda : »... govoriti o tom udaljenom mediju kao radikalno različitom od našega znači ne reći ništa više no da prijevodi ne teku glatko.« Ipak, hrapavost može biti tako velika da to strano ima »još nezamišljeni uzorak onkraj individuacije.«

Ideja je ta da je nešto jezik i povezano s pojmovnom shemom, bez obzira možemo li ga prevesti ili ne, ako je u određenom odnosu prema iskustvu (prirodi, zbilji, osjetilnim podražajima) — (poričući ga, organizirajući ga, suprostavljući mu se ili ga uklapajući). Teško je reći kakav je odnos i biti jasniji o entitetima u odnosu.

Slike i metafore dijele se u dvije glavne skupine: pojmovne sheme (jezici) ili *organiziraju* nešto ili ga *uklapaju* (kao u izrazu »on mijenja svoje znanstveno naslijede da odgovara ... njegovim osjetilnim podražajima«). Prva skupina sadrži također *sistematisiranje, razdiobu* (toka iskustva); dalji primjeri druge skupine su *predviđanje, obrazloženje, suočenje* (sa sudom iskustva). Kao i za entitete koji su organizirani ili koje shema mora uklopiti, mislim da opet možemo ući u trag dvjema glavnim idejama: ili je to zbilja (univerzum, svijet, priroda) ili je to iskustvo (prolazno izlaganje, površinski podražaji, osjetilni poticaji, osjetilne činjenice, ono zadano).

Ne možemo pridružiti jasno značenje pojmu organiziranja jednog objekta (svijeta, prirode itd.) osim ako ne shvatimo taj objekt kao onaj koji sadrži druge objekte ili se sastoji od njih. Netko tko kreće organizirati ormara, sreduje stvari u njemu. Ako vam je rečeno da ne organizirate cipele i košulje, nego samo ormara, zbunit ćete se. Kako biste organizirali Pacifički ocean? Izravnali biste mu obale ili premjestili otoke ili mu unistili ribu.

Jezik može sadržavati predikate čije dopune se ne slažu s jednostavnim predikatima ili sa svim predikatima u nekom drugom jeziku. Ono što nam omogućava to zaključiti u određenim slučajevima jest ontologija zajednička dvama jezicima, s pojmovima koji individuiraju iste objekte. Mogu nam biti jasni propusti u prijevodu kada su dovoljno lokalni, jer pozadina općenito uspješnog prijevoda osigurava ono što treba da se neuspjehe razumije. Ali mi želimo nešto više: želimo dati smisao tome što postoji jezik koji uopće ne možemo prevesti. Ili da to izrekнемo drukčije, tragali smo za kriterijem jezikovnosti koji ne ovisi o prevodivosti u poznati idiom ili je ne zahtijeva. Tvrdim da slika o organizaciji ormara prirode neće pribaviti takvo mjerilo.

A što je s drugom vrstom predmeta, iskustvom? Možemo li razmišljati o jeziku kao onome koji *ga* organizira? Uglavnom se javljaju iste poteškoće. Pojam organizacije odgovara samo množinama. Ali bez obzira od kakve se množine iskustvo sastojalo kao kad se izgubi puce ili udari nogom o sto, ima osjećaj topline ili da se čuje obou — morat ćemo ga individuirati prema poznatim načelima. Jezik koji organizira *takve* entitete mora biti jezik vrlo sličan našem.

Iskustvo (i njegovi razredni parnjaci poput površinskih podražaja, osjećaja i osjeta) također prave drugu i ozbiljniju poteškoću za ideju o organizaciji. Jer kako se nešto može držati jezikom što organizira *samo* iskustva, osjećaje, površinske podražaje ili osjete? Zacijselo noževi i vilice, pruge i planine, kelj i kraljevine također trebaju organiziranje.

Ova će posljednja primjedba bez dvojbe zazvučati neprikladno kao odgovor na zahtjev da je pojmovna shema način da se uhvati ukoštar sa sjetilnim iskustvom; i slažem se da tako i jest. Ali ono što se razmatra jest ideja o organiziranju iskustva, a ne ideja o *borbi* s iskustvom (ili o njegovu uklapanju ili o suočavanju s njim). Odgovor se tiče prvog pojma, a ne posljednjega. No pogledajmo hoćemo li imati više uspjeha s drugom idejom.

Kada s razgovora o organizaciji prijedemo na razgovor o uklapanju, našu pozornost odvraćamo od referencijalnog aparata jezika — predikata, kvantifikatora, varijabla i jednine — na cijele rečenice. Rečenice su te koje pretkazuju (ili se za to rabe), rečenice su te koje se bore sa stvarima i njima se bave, one su te koje uklapaju naše sjetilne poticaje, njih se može usporediti s dokazom ili s njime sučeliti. Rečenice su isto tako te koje se suočavaju sa sudom iskustva, premda to moraju učiniti zajedno.

Prijedlog ne glasi da su iskustva, osjeti, površinski podražaji ili sjetilni poticaji jedina tema jezika. Postoji, uistinu, teorija da je govor o ciglenim kućama u ulici Elm u osnovi konstruiran kao govor o osjetima ili percepцијама, ali takva reduktionistička gledišta su samo ekstremne i neuvjerljive verzije općeg stajališta koje razmatramo. Opće je stajalište da sjetilno iskustvo osigurava potpun dokaz da se rečenice prihvate (gdje rečenice mogu uključivati cijele teorije). Rečenica ili teorija uklapa naše sjetilne poticaje, uspješno se suočava sa sudom iskustva, pretkazuje buduće iskustvo ili se bori s uzrokom naših površinskih nadražaja, pod uvjetom da je opravdana dokazom.

Gledajući općenito, teoriju može potvrditi valjan dokaz, a da je ipak lažna. Ali ono na što mislimo ovdje nije samo aktualan valjan dokaz, nego je to ukupnost mogućeg sjetilnog dokaza, prošlog, sadašnjeg i budućeg. Ne trebamo zastati da bismo razmislili što bi to moglo značiti. Radi se o tome da je za teoriju da bi se uklopila u ukupnost sjetilnog dokaza ili da bi mu dorasla nužno da bude istinita. Ako teorija kvantificira fizičke objekte, brojeve i nizove, ono što ona kazuje o tim entitetima istinito je pod uvjetom

da teorija u cjelini odgovara sjetilnom dokazu. Lako je uočiti kako se, s te točke gledišta, takve entitete može nazvati polazišta. Razumno je nešto nazvati polazištem ako ga se može kontrastirati s nečim što to nije. Ono što to nije jest sjetilno iskustvo — barem se tako misli.

Problem je da predodžba o uklapanju ukupnosti iskustva, kao i ona o uklapanju činjenica ili o činjeničnoj istinitosti ne pridodaje ništa razumljivo jednostavnom pojmu istinitosti. Govoriti o sjetilnom iskustvu, prije nego li o dokazu ili samo o činjenicama, izražava stajalište o izvoru ili prirodi dokaza, ali ne dodaje nov entitet univerzumu prema kojem bi se mogle provjeriti pojmovne sheme. Ukupnost sjetilnog dokaza jest ono za što želimo da bude potpun dokaz, a potpun dokaz jest ono što treba da naše rečenice i teorije budu istinite. Ništa, ipak, nikakva *stvar*, ne čini naše rečenice i teorije istinitima: nikakvo iskustvo, niti površinski podražaji, niti svijet, ne mogu rečenicu učiniti istinitom. *To* iskustvo ima određen tok, tako da to što je naša koža topla ili probodena, što je svemir konačan, dakle te činjenice, ako to želimo tako reći, čine rečenice i teorije istinitima. No to se može bolje izreći a da se ne spomene činjenice. Rečenica »Koža mi je topla« istinita je ako i samo ako je moja koža topla. Tu nemamo pozivanja na činjenicu, svijet, iskustvo ili kakav dokaz.

Naš pokušaj da obilježimo jezike ili pojmovne sheme u smislu predodžbe o uklapanju nekog entiteta svelo se, tako, na jednostavnu misao da je nešto prihvatljiva pojmovna schema ili teorija ako je istinito. Možda će biti bolje da kažemo ako je u velikoj mjeri istinito, da bismo dopustili dionicama sheme da se razlikuju u pojedinostima. A mjerilo pojmovne sheme različite od naše je ovo: u velikoj mjeri je istinita, ali ne prevodiva. Pitanje je li to korisno mjerilo samo je pitanje kako dobro razumijemo pojam istine, kao primijenjen na jezik, neovisan o pojmu prijevoda. Odgovor je, mislim, da ga uopće ne razumijevamo neovisno.

Prepoznajemo da su rečenice poput »Snijeg je bijel« istinite ako i samo ako je to da je snijeg bijel otrcana istina. Ali potpunost takvih engleskih rečenica jedinstveno određuje opseg pojma istine u engleskom jeziku. Tarski uopćava to opažanje i pravi od njega test za teoriju istine: prema tarskovičkoj konvenciji T, zadovoljavajuća teorija za jezik J mora zahtijevati za svaku rečenicu u J poučak koji glasi »r je istinita ako i samo ako p u kojem je r zamijenjena opisom s, a p samim s i ako je J engleski jezik i prijevodom r u engleski, ako J nije engleski jezik«. To naravno, nije definicija istine i to ne daje naslutiti da postoji jedna definicija ili teorija koja vrijedi općenito za jezike. Ipak, konvencija T sugerira, premda to ne može tvrditi, važnu odliku zajedničku svim specijaliziranim pojmovima istine. Uspijeva u tome tako što čini bitnom uporabu ideje o prijevodu na jezik koji znamo. Budući da konvencija T otjelovljuje našu najbolju intuiciju o tome kako se pojam istine rabi, nema mnogo nade za test da je pojmovna shema radikalno različita od naše ako taj test ovisi o pretpostavci da možemo razdvojiti predodžbu o istini od predodžbe o prijevodu.

Niti fiksna zaliha značenja, niti teorijski neutralna zbilja ne može osigurati, dakle, temelj za usporedbu pojmovnih shema. Bila bi greška tragati i dalje za takvim temeljom ako pod njim razumijevamo nešto zamišljeno kao zajedničko neusporedivim shemama. Napustivši takvu potragu, napustili smo i pokušaj da damo smisao metafori o jednom prostoru u kojem svaka shema ima svoje mjesto i svoje gledište.

Osvrnut ću se sad na skromniji pristup: na zamisao o djelomičnom, prije nego li potpunom neuspjehu prijevoda. To uvodi mogućnost promjena i kontrasta u pojmovnim shemama razumljivima prema onom što im je zajedničko. Ono što trebamo jest teorija prijevoda ili interpretacija koja ne stvara pretpostavke o zajedničkim značenjima, pojmovima ili vjerovanjima.

Međuovisnost vjerovanja i značenja proistječe iz međuovisnosti dvaju vidova interpretacije govornog čina: atribucije vjerovanja i interpretacije rečenica. Prije smo zapazili da si možemo priuštiti da povežemo pojmovne sheme s jezicima upravo zbog tih ovisnosti. Sada možemo istaknuti to ponešto ozbiljnije. Recimo da se ljudski govor ne može interpretirati osim ako ga

ne interpretira netko tko zna dosta o onom u što govornik vjeruje (što namjerava i želi) i recimo da su te fine razlike među vjerovanjima moguće ako se ne razumije govor; kako ćemo onda interpretirati govor ili razumljivo atribuirati vjerovanja i druga stajališta? Jasno je da moramo imati teoriju koja istodobno računa sa stajalištima i interpretira govor, a koja ne podrazumijeva ni jedno od toga.

Prepostavljam, slijedeći Quinea, da možemo, a da se ne vrtimo u krug i da ne činimo neopravdane pretpostavke, prihvatići neka vrlo općenita stajališta o rečenici kao osnovni dokaz za teoriju o radikalnoj interpretaciji. Zbog ove rasprave mogli bismo se barem osloniti na stajalište da rečenice prihvatićemo kao istinite, kao ključnu predodžbu. (Punokrvnija teorija posegnula bi za drugim stajalištima prema rečenicama — stajalištima koja priželjuju istinu, potpunju istinu, kane stvoriti istinu, itd.). O stajalištima se doista ovdje radi, ali činjenica da glavno pitanje nije izvedeno vidi se iz ovoga: ako znamo samo to da netko odredenu rečenicu smatra istinitom, mi niti znamo što on misli tom rečenicom niti što njegovo uvjerenje da je ona istinita predstavlja. To što on drži rečenicu istinitom, vektor je dviju sila: problem interpretacije jest u tome da se izdvoji iz dokaza uporabivu teoriju značenja i prihvatljivu teoriju vjerovanja..

Način na koji se taj problem rješava najbolje slikaju nedramatični primjeri. Ako vidite keć (obalni jedrenjak) kako plovi mimo vas i vaš drug kaže, »Pogledaj, tu lijepu jolu (jedrilicu)«, suočavate se s poteškoćom u interpretaciji. Jedna je prirodna mogućnost da je vaš prijatelj zamijenio keć jolom i tako stvorio lažno uvjerenje. Ali ako je dobra oka i čista vidika, onda je još vjerojatnije da on ne rabi riječ »jola« baš onako kao i vi, a nije nimalo pogriješio u položaju jarbola na brodici koja prolazi mimo vas. Tu vrstu interpretacije bez prethodnog razmišljanja rabimo stalno, odlučujući time u korist reinterpretacije riječi u namjeri da bismo sačuvali razumnu teoriju vjerovanja. Kao filozofi posebice smo tolerantni prema sustavnom izvrštanju riječi i izvježbani interpretirati ishod. To je proces konstruiranja održive teorije vjerovanja i značenja iz rečenica koje se drže istinitima.

Takvi primjeri ističu interpretaciju anomalnih pojedinosti u odnosu na opća uvjerenja i metodu prijevoda koja je u toku. No načela koja se rabe moraju biti ista i za manje trivijalne slučajeve. Ovo je važno: ako je sve što znamo to koje rečenice govornik drži istinitima i ako ne možemo pretpostaviti da je njegov jezik i naš jezik, tada ne možemo poduzeti čak ni prvi korak prema interpretaciji, a da ne saznamo ili ne pretpostavimo dosta toga o govornikovim vjerovanjima. Budući da znanje o vjerovanjima proizlazi samo iz sposobnosti da se interpretira riječi, jedina mogućnost na početku jest da se pretpostavi opći dogovor o vjerovanjima. Tako ostvarujemo prvu aproksimaciju dovršene teorije pripisujući govornikovim rečenicama uvjete istine koji se zapravo polučuju (prema našem mišljenju) tek kada govornik smatra te rečenice istinitima. Vodilja nam je u tome da to provedemo što je više moguće, pokorimo se razmatranjima o jednostavnosti, slutnjama o učincima društvenog uvjetovanja i, naravno, našem zdravorazumskom, ili znanstvenom, znanju o objasnjivoj pogrešci.

Metoda nije oblikovana tako da ukloni neslaganje, niti to može; njezina je svrha da omogući smisleno neslaganje, a to posve ovisi o temelju — nekom temelju neslaganja. Slaganje može imati oblik široko prihvaćenih rečenica koje govornici »istoga jezika« drže istinitima ili je to slaganje uvelike posredovano teorijom istine koju je osmislio prevodilac za govornike drugoga jezika.

Budući da milosrde nije izbor, nego stanje teorije koja funkcioniра, besmisleno je sugerirati da bismo mogli upasti u veliku grešku ako bismo ga potkrijepili. Dok uspješno uspostavljamo odnos među rečenicama koje držimo istinitim, ne može se pogriješiti. Milosrde nam se nameće; voljeli to ili ne, ako želimo razumjeti druge, moramo smatrati da su u pravu u većini stvari. Ako možemo stvoriti teoriju koja uskladjuje milosrde i formalne uvjete za teoriju, učinili smo sve što se može učiniti da se osigura komunikacija. Ništa više nije moguće i ništa više nije ni potrebno.

Najviše smisla iz riječi i misli drugih izvlačimo kada prevodimo ako se držimo u najvećoj mjeri slaganja (a to uključuje i prostor, kako smo rekli, za objašnjivu grešku, to jest različitost mišljenja). A koje je mjesto pojmovnog relativizma u tome? Odgovor je, mislim, da moramo reći gotovo isto o razlikama u pojmovnoj shemi što kažemo o razlikama u vjerovanjima: mi povećavamo jasnoću i zahvat izjava o različitosti, bilo shema bilo mišljenja, tako što uvećavamo osnovicu zajedničkog (prevodivog) jezika ili zajedničkog mišljenja. Ako odaberemo prevoditi neku stranu rečenicu, koju njezini govornici odbacuju, rečenicom kojoj smo čvrsto privrženi zbog pripadnosti zajednici, mogli bismo doći u kušnju da to nazovemo razlikom u shemama; ako odlučimo prilagoditi dokaz drukčije, bilo bi prirodnije govoriti o razlici u mišljenju. Ali kada drugi misle drukčije od nas, nikakvo nas opće načelo ili poziv na dokaz ne može prisiliti da odlučimo da je razlika prije u našim vjerovanjima nego li u našim poimanjima.

Moramo zaključiti, mislim, da pokušaj da damo čvrsto značenje ideji o pojmovnom relativizmu, a otuda i ideji o pojmovnoj shemi, nije ništa bolji kada se zasniva na djelomičnom neuspjehu prijevoda nego li kada se osniva na potpunom neuspjehu. S obzirom na istaknuto metodologiju interpretacije, možda nismo u položaju da prosudjujemo da drugi imaju radikalno različita poimanja i vjerovanja od naših vlastitih.

Bilo bi krivo rezimirati time da smo pokazali kako je moguća komunikacija među ljudima različitih shema, što je način koji djeluje bez potrebe za onim čega tamo ne može biti, to jest, što je neutralno tlo ili zajednički koordiniran sustav. Jer nismo otkrili nikakvu razumljivu osnovicu da bismo rekli da su sheme različite. Bilo bi jednako krivo objaviti sjajnu novost da cijelo čovječanstvo — svi govornici jezika, barem — dijele zajedničku shemu i ontologiju. Jer ako ne možemo razumljivo izreci da su sheme različite, ne možemo razumljivo reći ni da su jedno.

Napustivši ovisnost o pojmu o neinterpretativnoj zbilji, o nečemu što je izvan svih shema i znanosti, ne odričemo se predodžbe o objektivnoj istini

— posve suprotno. Imajuci u vidu dogmu o dualizmu sheme i zbilje, dobivamo pojmovnu relativnost i istinu koja ovisi o shemi. Bez dogme, ta vrsta relativnosti propada. Naravno, istinitost rečenica i dalje ovisi o jeziku, ali to je objektivno koliko može biti. Napustivši dualizam sheme i svijeta, ne napuštamo svijet, nego nanovo uspostavljamo neposredovani dodir s poznatim objektima čije obrazine čine naše rečenice istinitima ili lažnima.

Prevela Biljana Romić

INTENTIO LECTORIS. NAPOMENE O SEMI- OTICI RECEPCIJE

● Umberto Eco,

U posljednjim je desetljećima na polju književno-kritičkih rasprava došlo do izmjene paradigmi. Ako je u strukturalističkoj klimi prednost imao onaj pristup koji tekst analizira kao predmet s određenim strukturnim značjkama što se daju opisati više ili manje formalnim sredstvima, kasnija se diskusija okrenula pragmatici čitanja. Od početka šezdesetih godina pojavile su se mnoge teorije o paru čitatelj — pisac, a danas se ne govori više samo o pripovjedaču i svijetu pripovijesti, nego se barata pojmovima poput semiotički pripovjedač, vanfiktivni pripovjedač, subjekt izrečenog iskaza, fokalizator, glas, meta-pripovjedač, s druge strane pojmovima kao virtualni čitatelj, idealni čitatelj, modelski čitatelj, nadčitatelj, projicirani čitatelj, obaviješteni čitatelj, pra-čitatelj, implicirani čitatelj, meta-čitatelj itd. [Svi ti pojmovi ne posjeduju, naravno, jednak teorijski status. Kod Pugliati 1985¹ (v. takoder Ferraresi i Pugliati 1989²) se može naći potpun zemljovid takvih identiteta i razlika.]

Svi ti smjerovi, bili oni označeni kao estetika recepcije, kao hermeneutika, kao semiotičke teorije idealnog odnosno modelskog čitatelja, kao »reader oriented criticism« ili pak kao dekonstrukcija, istražuju u manjoj mjeri empirijski protok čitanja (njime se bavi sociologija recepcije) nego konstrukciju (ili dekonstrukciju) teksta u postupku čitanja, koje se smatra nužnim preduvjetom aktualizacije teksta kao takvog. Svi ti smjerovi počivaju na sljedećem uvjerenju: Ako želimo objasniti funkciranje nekog teksta (čak i neverbalnog), onda pažnju ne moramo, ili barem ne moramo jedino, usmjeriti na proizvodnju toga teksta nego na ulogu primatelja, koji razumije tekst, koji ga aktualizira i interpretira, kao i na načine kojima tekst prepostavlja tu suradnju primatelja.

1.1. Arheologija

Fantom čitatelja stoji u središtu različitih, i inače međusobno neovisnih teorija. Prvi je o »impliciranom autoru što vodi čitatelja sobom« izričito govorio Wayne Booth u svojoj *Retorici fikcije* iz 1961³. Kasnije su međutim, bez znanja jedne o drugoj, nastale semiotičko-strukturalna i hermeneutička razvojna linija. [...]

1.2. Tri tipa intencije

No, vratimo se sadašnjoj situaciji. Suprotnost između generativnog načela (koje utvrđuje pravila za proizvodnju nekog tekstualnog objekta, koji se može istraživati neovisno o njegovu djelovanju) i *interpretativnog* načela (usp. Violi 1982⁴) mora se razlikovati od drugog tipa suprotnosti, koji nalazimo na polju hermeneutičkih istraživanja i koji se zapravo javlja u tri vida: naime kao razlika između interpretacije u smislu potrage za intentio

●
¹ Paola Pugliati, *Lo sguardo nel racconto* (Pogled u pripovijesti), Bologna: Zanichelli 1985

² Mauro Ferraresi e Paola Pugliati, »Il lettore: modelli ed effetti dell'interpretazione«, VS 52-53, 1989

³ Wayne Booth, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago: Chigaco UP 1961

⁴ Patrizia Violi, »Du côté du lecteur«, VS 21-31, 1982

auctoris, interpretacije kao potrage za intentio operis i interpretacije kao nametanja tzv. intentio lectoris.

Dok u sadašnjim raspravama osobito prevladava inicijativa čitatelja (u smislu jedinog kriterija definicije teksta), klasične su diskusije prvenstveno bile zaokupljene kontrastiranjem sljedećih dva programata:

- (a) u tekstu se mora tragati za onim što je pisac htio reći;
- (b) u tekstu se mora tragati za onim što on kazuje neovisno o autorovim namjerama. Tek kad je bila prihvaćena druga strana te usporedbe, mogla se formulirati sljedeća alternativa:

(a₁) u tekstu se mora tražiti ono što on kazuje s obzirom na svoju vlastitu kontekstualnu koherenciju i na sustave značenja, na koje se odnosi;

(b₂) u tekstu se mora tražiti ono što primatelj u njemu nalazi s obzirom na svoje vlastite sustave značenja i/ili na svoje vlastite želje, poticaje i preferencije.

Ta je rasprava o smislu teksta doduše vrlo važna, ali ona se ni u kojem slučaju ne podudara s raspravom o suprotnosti između generativnog i interpretativnog načela. Jer, posve je moguće generativno opisati neki tekst, promatrati ga u njegovim navodno objektivnim značajkama — ali ipak dijeliti mišljenje da, generativna shema što objašnjava tekst ne kani ponavljati namjere autora, već apstraktnu dinamiku shodno kojoj se jezik u tekstovima rasporeduje na temelju vlastitih zakona i proizvodi smisao neovisno o namjerama posiljatelja.

Isto je tako moguće zauzeti hermeneutičko stajalište i pri tome vjerovati da je cilj interpretacije potraga za onim što je pisac stvarno htio reći, ili pak za onim što je bitak izriče pomoću jezika, a da pri tome ne moramo dijeliti mišljenje da se riječ bitka može definirati na temelju impulsa primatelja. Morali bismo dakle istraživati prilično široku tipologiju stajališta što nastaju iz međusobnog križanja opcije generiranja i interpretacije s opcijom između intencije autora, djela ili pak čitatelja; ta bi pak tipologija, samo po pravilu apstraktne kombinatorike, pružila mogućnost da se formulira barem šest potpuno raznorodnih teorija i metoda obrade tekstova. [Ja sam nedavno pokušao pokazati (v. članak o Dantevu 8. pismu, u Eco 1985⁵) da se u srednjem vijeku povodom nesumnjive sposobnosti nekog teksta da potakne bilo beskonačno mnogo interpretacija bilo takvih koje nisu prethodno utvrđene, u potrazi za mnoštvom značenja ipak postojano držalo do predodžbe o tekstu, prema kojoj tekst nije mogao sam sebi proturječiti, dok je svijet renesanse, nadahnut novoplatoničkom hermetikom, pokušao definirati idealni — naime poetski — tekst kao tekst što dopušta sva moguća, čak i najproturječnija tumačenja.]

Na toj se razmedj danas vodi teorijska bitka oko nove definicije o tome kakva je uloga interpretacije. Ipak suprotnost između srednjeg vijeka i renesanse iznosi na vidjelo jednu daljnju suprotnost unutar renesansnog modela, jer hermetičko-simboličko čitanje teksta može uslijediti na dva načina:

- tako da se traga za beskonačnošću značenja koja je autor ugradio u tekst;
- tako da se traga za beskonačnošću značenja o kojima sam autor nije ništa znao (koje vjerojatno primatelj ugrađuje u tekst, a da se pri tome ne može reći da li se to odvija prema intentio auctoris ili pak u proturječju s njom).

Čak naime ako i kažemo da jedan tekst može stimulirati beskonačno mnogo interpretacija te da il n'y a pas de vrai sens d'un texte (Valéry), time još ipak nije odlučeno ovisi li beskonačnost interpretacije o intentio auctoris, o intentio operis ili pak o intentio lectoris.



⁵ Umberto Eco, *Sugli specchi e altri saggi* (»O ogledalima i drugi eseji«), Milano: Bompiani 1985

Tako su kabalisti u srednjem vijeku i u renesansi govorili, da se Kabbala može ne samo tumačiti na bezbroj načina, nego da ju se dosljedno beskonačnom broju kombinacija slova iz kojih se sastoji, iznova napisati na beskonačno mnogo načina. Beskonačan broj tumačenja ovisio je doduše o inicijativi čitatelja, ali je u svemu ostalom potpadao pod volju i plan svog božanskog tvorca. Ta povlastica, što se pripisuje intentio lectoris, nije uvijek jamstvo za beskonačnost interpretacija. Ako se prednost i prida intenciji čitatelja, ipak se mora računati i s takvim čitateljem koji će se odlučiti za to da tekst čita kao da ima samo jedno značenje, tražeći — možda beskonačno — to jedno značenje. Kako naime objediniti autonomiju čitatelja s odlukom nekog pojedinačnog čitatelja da se *Božanstvena komedija* mora čitati u apsolutno doslovnom smislu bez potrage za duhovnim značenjima? Kako pomiriti povlaštenog čitatelja s odlukama nekog fundamentalističkog čitatelja Biblije?

Može dakle zagovarati estetiku beskonačne tumačivosti poetskih tekstova koja se podudara sa semiotikom ovisnosti interpretacija o intentio auctoris. Isto tako postoji semiotika univokne interpretacije tekstova koja ne želi biti vezana za intentio auctoris već prednost daje intentio operis. Posve je moguće čitati neki tekst kao beskonačno tumačiv, a da ga je njegov autor koncipirao apsolutno univoknim (kao u slučaju neke fantastične i posve promašene interpretacije katoličkog katekizma ili pak, da se ne upuštamo u hipoteze tipa science fiction, kao u slučaju Derridine interpretacije nekog Searlova teksta (1977⁶). Moguće je također čitati neki tekst kao beskonačno tumačiv, a da on pri tome sa stajališta intentio operis izvjesno nije više značan, barem što se tiče žanrovske konvencije: Tako brzovat s tekstrom »Dolazim sutra u srijedu 21. u 22,50« može imati prijeteći prizvuk ili pak ton isčekivanja.

Obrnuto, može se čitati neki tekst kao univokan iako ga je njegov autor koncipirao beskonačno tumačivim (to bi bio slučaj fundamentalista, ukoliko Bog Izraela odgovara predodžbama kabalista). Neki tekst se može čitati kao univokan koji prema stajalištu intentio operis dopušta različite interpretacije, barem ako se držimo jezičnih zakona: To bi bio slučaj u »They are flying planes«, ako ga čita neki promatrač zračnog prometa, ili pak slučaj nekoga tko *Kralja Edipa* čita kao kriminalistički roman u kojem je sve svedeno na traženje krivca.

To je pozadina na kojoj ćemo morati istražiti nekoliko smjerova koji se danas bave problemima interpretacija. Sociologija književnosti se na primjer bavi uglavnom pitanjem što tekstovi znače pojedincu ili nekoj zajednici. Ona se u tom smislu ne bavi razlikom između intentio auctoris, operis ili lectoris, budući da ona registrira samo ophodenje društva s tekstovima, ne razmišljajući o tome je li ono ispravno ili pogrešno. Estetika recepcije naprotiv polazi od hermeneutičkog načela da se neko umjetničko djelo sve više obogačuje interpretacijama koje je proživjelo kroz stoljeća. Ona razmatra odnos između socijalnog učinka umjetničkog djela i horizonta očekivanja primatelja vezanih za određenu povijesnu situaciju. Međutim, ona ne nijeće da interpretacije moraju odgovoriti hipotezi o dubinskoj naravi intencije teksta. Isto tako i semiotika interpretacije (teorije o modelskom čitatelju kao i teorije čitanja u smislu čina suradnje) u tekstu obično tragaju za likom konstituirajućeg čitatelja, a to znači da i semiotika interpretacije kriterije vrednovanja za manifestacije intentio lectoris želi naći u intentio operis.

Nasuprot tome različiti oblici dekonstrukcije pridaju važnost inicijativi primatelja i nesvodivoj ambivalenciji teksta koja ga čini pukim stimulansom interpretacijske samovolje. No o tome da takozvana dekonstrukcija nije nikakva kritička teorija već arhipelag najrazličitijih pristupa i metoda, najbolje je procitati kod autora kao što su Ferraris (1984)⁷, Culler (1982)⁸ i Franci (1989)⁹.

23

3. program
hrvatskog
radija

⁶ Jacques Derrida, »Limited Inc«, *Glyph* 2, 1977

⁷ Maurizio Ferraris, *La svolta testuale* (»Tekstualni obrat«), Pavia: Unicopli 1984

⁸ Jonathan Culler, *On Deconstruction*, Ithaca: Cornell UP 1982

⁹ Giovanna Franci, *L'Ansia dell'interpretazione*, Modena: Mucchi 1989

1.3. U obranu doslovnog smisla

Svaka rasprava o slobodi interpretacije mora početi obranom doslovnog smisla. Prije nekoliko godina je Ronald Reagan, isprobavajući mikrofon prije neke konferencije za novinstvo, izrekao otrplike sljedeće: »Za nekoliko minuta izdat ću naredbu da se bombardira Rusija.« Ako tekstovi uopće nešto govore, onda je taj tekst sasvim jednoznačno iskazao, da će govorik kratko poslije svoje izjave narediti da se na teritorij Sovjetskog Saveza ispale projektili s atomskim punjenjem. Onda je Reagan objasnio novinarima da je to samo bila šala. Navodno je izrekao rečenicu, za koju nije mislio ono što ona znači. Dakle, svaki bi se primatelj iskaza, koji bi bio pomislio da se *intentio auctoris* podudara s *intentio operis*, bio prevario.

Reagan je potom bio kritiziran ne samo zato što je izrekao nešto što nije htio reci (predsjednik Sjedinjenih Američkih Država ne smije sebi dopustiti takve igrarije), nego prije svega zato što je navodno iskazujući ono što je rekao, iako je porekao da mu je bila namjera to izreći, faktički to ipak izrekao, odnosno da je nagovijestio mogućnost kako je to ipak bio mogao reci, samo da je imao hrabrosti da to iskaže, te da je to mogao i izvesti na osnovi performativnih uvjeta povezanih sa svojim položajem.

Ta se priča odvija još u okviru normalne razgovorne interakcije što se sastoji od tekstova koji se medusobno korigiraju. Pokušajmo je preinačiti u priču u kojoj su i reakcija publike i Reaganova korekcija dijelovi jedinstvenog samostalnog teksta, u priču koncipiranu s namjerom da se čitatelja suoči s različitim mogućnostima interpretacije. Primjerice u sljedeću priču:

- to je priča o čovjeku koji sebi dozvoljava šalu;
- priča o čovjeku koji sebi tu šalu dopušta u nezgodno vrijeme;
- priča o čovjeku koji se šali, a zapravo izriče prijetnju;
- priča o tragičnoj političkoj situaciji, u kojoj se i bezazlene šale mogu uzeti ozbiljno;
- priča o tome kako šaljiv iskaz može poprimiti različita značenja, već prema tome tko ga izriče.

Ima li ta priča samo jedno jedino značenje, ili sva značenja koja su upravo navedena, ili pak samo neka značenja, privilegirana s obzirom na »ispravnu« interpretaciju?

Derrida mi je 1984. godine poslao pismo s obaviješću da s nekolicinom prijatelja osniva College International de Philosophie, te me zamolio za pismenu podršku svoje nakane. Ja se kladim da je Derrida vjerovao:

- da sam ja morao polaziti od toga da on govori istinu;
- da sam njegov program morao čitati kao univoknu poruku, kako s obzirom na ono što se ticalo sadašnjosti (faktičko stanje) tako s obzirom na ono što se odnosilo na budućnost (planovi autora pisma);
- da se potpis koji je očekivao na kraju mojega dopisa morao uzeti ozbiljnije od njegova potpisa na kraju »Signature, événement, contexte« (Derrida 1972)¹⁰.

Naravno da je Derridino pismo za mene moglo poprimiti i druga značenja i da me je moglo navesti na sumnjičava nagadanja o tome što je on to meni htio »dati na znanje«. Svejedno bi svako drugo (čak i ovako paranoično) interpretativno zaključivanje uvijek počivalo na prepoznavanju prve značenjske razine poruke, to jest doslovne.

Sam Derrida upozorava u svojoj *Gramatologiji*¹¹ na okolnost da bez

¹⁰ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1972

¹¹ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967

cjelokupnog instrumentarija tradicionalne kritike svako čitanje dospijeva u opasnost da se rasprši u svim smjerovima i legitimira bilo koju interpretaciju. Naravno, nakon što je prozborio o tom nužnom »guard-rail« interpretacije, Derrida dodaje kako on doduše čuva interpretaciju, ali ga ne otvara.

Nitko nije naklonjeniji ideji otvorene interpretacije od mene; ipak, problem nije u tome da se ustanovi ono što se mora otvoriti da bi se zaštitilo, nego više u tome što se mora zaštititi, da bi se otvorilo. Da bismo interpretirali priču o Reaganu, pa makar i samo u njezinoj pripovijedanoj verziji, te da bismo imali pravo ekstrapolirati iz nje sva moguća značenja, moramo po mom mišljenju najprije shvatiti da je predsjednik SAD izrekao — u gramatičkom smislu rečeno — da hoće bombardirati Sovjetski Savez. Sve dok to ne razumijevamo, nećemo pojmiti ni to da se on šalio.

Dopuštam da to načelo može zvučati ako ne konzervativno, onda u najmanju ruku banalno, ali ne bih ni pod koju cijenu htio odstupiti od njega. Uvjerenje o tome da se od toga ne smije odstupiti leži danas u temelju mnogih rasprava o značenju i smislu, o mnoštvenosti značenja, o slobodi interpretacije, o biti teksta, ukratko o biti semioze.

1.4. Semantički čitatelj i kritički čitatelj

Ponajprije moramo pojasniti razliku, koja je već možda shvatljiva na temelju mojih ranijih radova, ali je možda potrebno daljnje preciziranje. Nužno je postaviti razliku između semantičke interpretacije i kritičke interpretacije (ili pak, ako hoćemo tako, između semiozijske i semiotičke interpretacije).

Semantička ili semiozijska interpretacija učinak je procesa u kojem primatelj ispunjava tekst smislom, s obzirom na njegovu linearu manifestaciju. Kritička ili semiotička interpretacija jest nasuprot tomu ona s pomoću koje pokušavamo objasniti na osnovi kojih strukturnih značajki tekst može proizvesti te (ili neke druge) semantičke interpretacije.

Tekst se može interpretirati i semantički i kritički, međutim samo neki tekstovi (obično oni s estetičkom funkcijom) predviđaju oba tipa tumačenja. Ako na pitanje, gdje je mačka, ja kažem: »Mačka leži na prostirajuću«, tad sam predvidio samo jedno semantičko tumačenje. Ali ako je govornik tog iskaza Searl, koji pokušava svratiti pažnju na više značna svojstva tog iskaza, onda on predviđa i kritičku interpretaciju.

Ako dakle kažemo da svaki tekst predviđa modelskog čitatelja, onda to teoretski znači, a u nekim slučajevima i eksplicitno, da on predviđa dvoje: naivnog (semantičkog) modelskog čitatelja i kritičkog modelskog čitatelja. Kada primjerice Agatha Christie u »Ubojstvu Rogera Ackroyda« uvodi pripovjedača koji se kasnije ispostavlja kao ubojica, naivni čitatelj je naveden da najprije osumnjiči druge. Ali kada pripovjedač na kraju poziva da još jedanput pročitamo njegov tekst kako bismo otkrili da on svoj zločin zapravo nije prikrio, nego da naivni čitatelj jedino nije pazio na njegove riječi: U tom slučaju spisateljica poziva kritičkog čitatelja da se divi spretnosti kojom je tekst zaveo naivnog čitatelja na stranputicu (sličan postupak je primijenjen i u Allaisovoj noveli koju sam analizirao u *Lector in fabula*¹²).

Sada bih htio reflektirati neke konstatacije Richarda Rortya (1982)¹³ koji kaže da u našem stoljeću postoje ljudi što pišu kao da na svijetu postoje samo tekstovi. Rorty razlikuje dvije vrste textualizma. Prva je ona čiji sljedbenici ignoriraju intentio auctoris, odnoseći se prema tekstu kao da je u njemu sadržano povlašteno načelo unutarnje koherencije, dovoljan razlog učinaka što ih izaziva u pretpostavljenom idealnom čitatelju. Primjer za drugu vrstu su oni kritičari što svaki »reading« poimaju kao »misreading« te, kako veli Rorty, ne propituju ni autora ni tekst o njihovim namjerama nego »tako dugo mlate po tekstu, dok konačno ne stane u njihove šablone«.

¹² Umberto Eco, *Lector in fabula*, Milano: Bompiani 1979

¹³ Richard Rorty, »Idealism and textualism«, in: *Consequences od Pragmatism*, Minneapolis: University od Minnesota Press 1982

Njihov uzor nije, prema Rortyu, »sakupljač čudnovatih predmeta koji ih rastavlja da bi vidio kako funkcioniraju, i koji se u načelu ne brine za to kojoj izvanjskoj svrsi oni služe, nego psihanalitičar što neki san ili šaljivu dosjetku bez razmišljanja tumači kao simptom želje za ubijanjem« (1982: 151). Obadvije pozicije Rorty smatra oblicima pragmatizma (pri čemu on pod pragmatizmom podrazumijeva odbijanje da se u istinu vjeruje kao odgovaranje stvarnosti - a pod stvarnošću, ako ga dobro razumijem, i referenta nekog teksta i namjere njegova empirijskog autora), te piše da je prvi tip teoretičara meki pragmatičar, jer dijeli mišljenje da postoji tajna koja, čim je proniknemo, omogućuje da tekst razumijemo u izravnom smjeru - tako da je kritika za njega u manjoj mjeri stvaranje nego otkrivanje. Jak pragmatičar, nasuprot tomu, ne pravi razliku između otkrivanja i proizvodnja.

To razlikovanje čini mi se previše linearnim. Ne slijedi da oslabljeni pragmatičar, tražeći tajnu nekog teksta, mora htjeti interpretirati tekst na »ispravan način«. Radi se u prvom redu o tome da shvatimo je li tu riječ o semantičkoj ili o kritičkoj interpretaciji. Oni čitatelji što, kako to metaforički kaže Wolfgang Iser (1976:1)¹⁴, u tekstu traže »figuru u sagu«, još jedinu skrivenu tajnu, nalaze se sasvim izvjesno u potrazi za semantičkom interpretacijom, koju još treba otkriti. No, kritičar koji traga za tajnim kôdom, pokušava vjerojatno definirati strategiju što će proizvesti beskonačno mnogo vrsta pristupa da se neki tekst pojmi na semantički ispravan način. *Kritički analizirajući Uliksa znači pokazati dokle je i koliko je Joyce postupao na jedan način što je dovelo do mnogih alternativnih figura u njegovu sagu, bez odluke o tome koja je najbolja. Naravno da i kritičko čitanje operira sa nagadanjima i da je abduktivno, zbog čega ni tvrdnja o »otvorenom idiolektu« toga Joyceova djela (dakle ispostavljanje strateške matrice na temelju koje to djelo omogućuje mnoge semantičke interpretacije) nikada ne može biti jedina i konačna. Mora se međutim razlikovati utopija jedne semantičke interpretacije i teorija kritičke interpretacije (koja sebe poima boljom, ali ne i nužno jedinom) kao objašnjenja o tome zašto neki tekst dopušta višestruke semantičke interpretacije ili navodi na njih.

Zato ja ne mislim da prvi tip tekstualista, kako ga opisuje Rorty, mora bezuvjetno biti tzv. »meki« pragmatičar: Njegova predodžba o tome »što jest slučaj« dovoljno je fleksibilna. (Pada u oči da je za Rortya meki pragmatičar onaj tko ima jaku predodžbu o spoznaji, dok je jaki pragmatičar zapravo sljedbenik *mekog mišljenja*.) S druge strane ne vjerujem da se Rortyjeva jakog pragmatičara može shvatiti kao stvarnog pragmatičara, jer taj se »misreader« koristi tekstrom da bi u njemu pronašao nešto što leži izvan teksta, nešto zbiljskije od samog teksta — naime mehanizme značenjskog lanca. U svakom slučaju jak pragmatičar, koliko god bio jak pragmatičar, nije tekstualist, jer njega pri čitanju nekog teksta kao da više zanima sve drugo od naravi pročitanog teksta.

1.5. Interpretacija i uporaba tekstova

Jedan od najotvorenijih zagovaratelja jakog tekstualizma, Joseph Hillis Miller (1980: 611)¹⁵, piše: »Interpretacije dekonstruktivističke kritike nisu nikakvo samosvojno podvrgavanje teksta u ime neke subjektivne teorije, nego su determinirane samim tekstom.«

U knjizi *Lector in fabula* predložio sam da se pravi razlika između interpretiranja i uporabe tekstova, a kao ispravnu interpretaciju označio sam onu koju je ponudio Derrida o Poeovu »Ukradenom pismu« (»Le facteur de la vérité«¹⁶). Derrida piše da mu je u njegovoju psihanalitičkoj interpretaciji polemički usmjerenoj protiv Lacana stalo do toga da analizira



¹⁴ Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens*, München: Fink Verlag 1976

¹⁵ Joseph Hillis Miller, »Theory and practice«, *Critical Inquiry* VI, 4, 1980

¹⁶ Jacques Derrida, in: *Poétique* 21, 1975

nesvjesno teksta, a ne nesvjesno autora. Spomenuto pismo biva pronađeno u držaču za karte što je visio nad svodom kamina o jednom mjedenom držaču. Nije važno do kakvih zaključaka dolazi Derrida u vezi s položajem pisma. Činjenica da mjedeni držač i središte kamina pripadaju opremi mogućeg svijeta, opisanog u Poeovoj pripovijesti, i da je Derrida, kako bi mogao čitati pripovijest, morao voditi računa ne samo o engleskom riječniku već i u mogućem svijetu prikazanom u toj priči.

U tom smislu sam ja ustrajao na razlikovanju između interpretacije i upotrebe nekog teksta, rekvavi da je kod Derride riječ o interpretaciji, dok postupak Marie Bonaparte¹⁷, koja je tekst samo iskoristila ne bi li iz njega izvela zaključke o Poeovu privatnom životu, radeći pri tome i s vantekstualnim biografskim podacima, predstavlja puku uporabu teksta. To je razlikovanje korisno za objašnjenje razlike između potrage za intentio operis (Derrida) i podvrgavanja teksta intentio lectoris (Bonaparte).

Derridina se interpretacija oslanja na tekst, neovisno o namjerama empirijskog autora Poea, zato što tekst potvrđuje, a ne isključuje, da središte kamina stoji u žarištu pripovijesti. Moguće je previdjeti to središte kamina pri prvom čitanju teksta, ali na njegovu kraju se ne možemo više držati kao da smo ga previdjeli, osim ako ne pripovijedamo neku drugu priču. Augustin je u *De doctrina christiana* napisao da je interpretacija što se na jednoj točki teksta čini plauzibilnom, samo onda prihvativija, kad je na nekom drugom mjestu teksta ili potvrđena ili barem nije dovedena u pitanje. To je ono što mislim pod intentio operis.

[Borges je jedanput napisao da se *De Imitatione Christi* može i treba čitati kao da potječe od Célinea. To je sjajan prijedlog za igru što naginje k maštovitoj uporabi tekstova. Ipak takva igra nema oslonca u intentio operis. Ja sam pokušao slijediti Borgesov poticaj i našao sam kod Tome iz Kempisa mesta koja je mogao napisati pisac *Putovanja na kraj noći*: »Milost ljubi jednostavne i niske stvari, ne gade joj se tvrde i trnovite; ona ljubi nečistu odjeću.« Dovoljno je samo milost zamijeniti nesrećom. Međutim jedna stvar ne funkcioniра kod takvog čitanja: druga se mesta u *De Imitatione Christi* ne daju čitati u toj opciji. Čak kad bismo nasilno htjeli svaku rečenicu svesti na enciklopediju Europe između dvaju ratova, igra se ne bi mogla voditi dugo. Sasvim je drukčije kad se okrenemo enciklopediji srednjovjekovlja i kategorije djela interpretiramo srednjovjekovno: tad sve funkcioniра i ima smisla na s tekstrom koherentan način. Čak ako i ne vodimo računa o intentio auctoris i ne znamo tko je Toma od Kempisa, ostaje ipak intentio operis koja se otvara čitatelju opskrbljrenom zdravim razumom.]

27

3. program
hrvatskog
radija

1.6. Interpretacija i nagadanja

Čitateljeva inicijativa je u nagadanjima o intentio operis. Ta nagadanja moraju biti potvrđena kompleksom teksta kao organske cjeline. Ali to još ne znači da se o nekom tekstu može imati samo jednovrsno nagadanje. U načelu postoji ih beskonačno mnogo. U konačnici se ta nagadanja ipak moraju potvrditi na kongruenciji teksta, a ona će neka preuranjena nagadanja nužno odbaciti kao pogrešna.

Tekst je mehanizam koji nastoji proizvesti svojeg modelskog čitatelja. Empirijski čitatelj je čitatelj što izriče nagadanja o modelskom čitatelju kojeg postulira tekst. To znači da empirijski čitatelj ne izriče nagadanja o empirijskom autoru nego o modelskom autoru. Modelska autor je onaj autor koji, kao svoju tekstualnu strategiju, nastoji proizvesti određenog modelskog čitatelja.

To je upravo točka u kojoj se podudaraju potraga za intentio auctoris i intentio operis. One se podudaraju barem u tom smislu što (modelski)

¹⁷ Marie Bonaparte, *Psychanalyse et anthropologie*, Paris: PUF 1952

autor i djelo (kao koherencija teksta) tvore virtualnu točku, na koju se usmjerava naglašanje. Tekst je manje parametar za potvrdu interpretacije nego objekt što ga sama interpretacija stvara u cirkualnom pokušaju da se potvrdi na onome što konstituira. Hermeneutički krug par excellence, bez ikakve sumnje! Postoji naime modelski čitatelj željezničkog vozognog reda, i postoji modelski čitatelj *Finnegan's Wake*. Ipak činjenica da *Finnegan's Wake* predviđa modelskog čitatelja sposobnog da pronade beskonačno mnoge načine čitanja, ne znači da samo djelo ne posjeduje tajni kód. Taj se tajni kód sastoji u skrivenoj volji — a ona se očituje kada ju se prevede u pojmovne tekstualne strategije — da se proizvede onaj čitatelj koji ima slobodu odvažiti se na sve interpretacije koje nasluti, ali je prisiljen popustiti kad tekst ne potvrdi užitak njegovih najsmioniјih interpretacija.

1.7. Falsifikacija krivotumačenja

Ovdje bih htio postaviti neku vrstu Popperova načela, ali ne da bih legitimirao dobre interpretacije već da bih delegitimirao loše. Joseph Hillis Miller (1970-tih)¹⁸ piše: »Nije točno da ... su sve interpretacije podjednako valjane ... Neka su tumačenja sa sigurnošću kriva ... Otkriti jedan aspekt djela nekog autora često znači ignorirati druge ili ih ostaviti tamnima. Neka tumačenja zahvaćaju strukturu teksta dublje od ostalih.« Zbog toga tekst mora služiti kao parametar svojih interpretacija (čak i ako svaka nova interpretacija obogacuje naše razumijevanje, teksta ili — drugčije rečeno — čak ako je svaki tekst uvijek zbroj svojih linearnih manifestacija i tumačenja). Moramo doduše, da bismo mogli uporabiti neki tekst kao parametar njegovih interpretacija, dopustiti da, barem na trenutak, postoji jedan jezik kritike što fungira kao metajezik i omogućuje usporedbu između teksta, njegove cjelokupne povijesti i novih interpretacija. Ja mogu shvatiti da će takva pozicija izgledati ofenzivno neopozitivistička. Upravo protiv takve predodžbe interpretacijskog metajezika razvio je Derrida pojmove dekonstrukcije i odstupanja. Ali ja ne tvrdim da je pri tome riječ o metajeziku koji bi bio različit od normalnog jezika. Ja jedino tvrdim da pojам interpretacije iziskuje da se jedan dio jezika uporabi kao tumač za neki drugi dio istog jezika. To je u osnovi Peirceovo načelo interpretacije i beskonačne semioze.

Kritički metajezik nije nikakav poseban jezik različit od predmetnog jezika. On je dio tog predmetnog jezika, i u tom smislu on je funkcija koju ispunjava svaki jezik dok govorи o samome sebi. Jedini dokaz o ispravnosti moje pozicije leži u proturječnoj naravi suprotne pozicije.

Uzmimo da postoji teorija što tvrdi da je svako tumačenje nekog teksta krivo tumačenje. Uzmimo nadalje da postoje dva teksta, alfa i beta, alfa-teksat damo nekom čitatelju da bi ga krivotumačio, i to krivotumačenje izrazio u nekom tekstu sigma. Pokažimo sad tekstove alfa, beta i sigma nekom čitatelju s normalnim razumijevanjem jezika. Objasnimo X-u da je svako tumačenje teksta krivotumačenje. Pitajmo ga konačno da li je sigma krivotumačenje alfa- ili beta-teksata.

Prepostavimo da X kaže da je sigma krivo tumačenje beta-teksata. Moramo li reći da je u pravu?

Prepostavimo da X kaže da je sigma krivotumačenje alfa-teksata. Moramo li reći da je u krivu?

U oba bi slučaja netko tko odobrava ili ne odobrava odgovore X-a time ujedno pokazao da on vjeruje da tekst kontrolira i selekcionira ne samo svoje interpretacije već i svoje krive interpretacije. Tko dakle odobrava ili ne odobrava te odgovore ponaša se kao netko tko ne dijeli mišljenje da je

svako tumačenje krivotumačenje jer on koristi tekst kao parametar za određivanje njegovih dobrih i ispravnih interpretacija. Svaka naznaka odobravanja ili neodobravanja povodom odgovora što ih daje osoba X pretpostavlja s naše strane neku prethodnu interpretaciju alfa-teksta koju moramo jedino smatrati ispravnom ili pak povjerenje u metakritički jezik koji koristimo da bismo rekli zašto je sigma-tekst krivotumačenje alfa-teksta, a ne beta-teksta.

Osjećamo se kao ošamućeni pred tvrdnjom da o nekom tekstu postoje samo krivotumačenja, osim u jednom slučaju (dobre) interpretacije od strane onoga tko je jamac da su sve drugo krivotumačenja. Međutim to se proturječje ne može izbjegći: Tako se branitelj teorije o krivotumačenjima izlaže opasnosti da se ispostavi kao netko tko više od ostalih zastupa mišljenje da tekst daje prednost jednoj interpretaciji kao boljoj od ostalih.

To se proturječje može izbjegći samo putem oslabljene verzije teorije krivotumačenja, naime tako da se izraz »krivotumačenje« uzme kao da ima metaforički smisao. Međutim postoji i radikalnija mogućnost. Potrebno je samo uzeti da je svaki odgovor osobe X ispravan. Tekst sigma tada može biti krivotumačenje i alfa- i beta-teksta, kako god hoćemo. U tom slučaju bi bilo moguće krivotumačenje bilo kojeg drugog teksta. Sigma bi bez svake sumnje bio poseban, i to vrlo autonoman tekst. Ali zašto bi ga trebalo shvaćati kao krivotumačenje nekog drugog teksta? Ako je on krivotumačenje svakog teskta, onda nije ni jednog: Sigma-tekst bi imao vlastitu opstojnost i ne bi mu trebalo nikakvog daljnog teksta kao parametra.

To je svakako elegantno rješenje, ali u njemu leži jedna mala kvakica: ne bi tad bilo nikakve teorije interpretacije teksta. Bilo bi doduše tekstova, ali ni jedan drugi tekst ne bi mogao govoriti o njima. Svaki tekst bi govorio nešto, ali nitko se više ne bi usudio reći *što* taj tekst govorи.

Ta bi pozicija bila vrlo koherentna, ali bi se izjednačila s likvidacijom pojmove tumačenje i tumačivost. Tad bi se u najboljem slučaju još moglo reći da netko na neki način rabi tekstove kako bi proizveo novi tekst. Međutim čim bi nastao taj tekst, o drugima bismo još samo mogli govoriti kao o nepreciznim stimulatorima koji su na neki način utjecali na proizvođenje novog teksta, jednakovrijedni sa svim ostalim fiziološkim i psihološkim procesima, koji doduše sigurno stoje u iskonu nekog teksta u nastajanju, ali obično ostaju izvan pažnje kritike jer joj nisu dostupni — ako apstrahiramo od slučajeva kad se netko upušta u biografsko brbljanje i kliničko-psihanalitičke konjekture.

1.8. Zaključak

Ako dijelimo načelo tumačivosti kao i načelo nezavisnosti tumačenja od intentio operis, onda se time zasigurno ne isključuje suradnja primatelja. Već i sama činjenica da se konstrukcija tekstualnog objekta stavlja pod znak interpretatorova naglašanja, pokazuje da su intentio operis i intentio lectoris medusobno povezane. Branimo li interpretacije od uporaba tekstova, time ipak nije rečeno da se tekstovi ne smiju iskorištavati. Ipak njihova slobodna uporaba nema nikakve veze s interpretacijom, čak ni onda kad i uporaba i interpretacija polaze od nekog temeljnog teksta, makar i prividno.

Uporaba i interpretacija su zasigurno dva apstraktna modela. Svako je čitanje uvijek učinak nekog miješanja tih dvaju postupaka. Može se dogoditi da neka igra, započeta kao uporaba teksta, završi kao rasvjetljavajuća i kreativna interpretacija — i obrnuto. A može se također dogoditi da neko krivotumačenje oslobođi tekst od naslaga mnogih prethodnih kanonskih interpretacija, razotkrije u njemu nove aspekte i da ga konačno, u skladu s njegovom intencijom, oslabljenom i zatamnjrenom mnogim intencijama čitatelja — skrivenim iza otkrivene autorove intencije - bolje i produktivnije interpretira.

Postoji konačno i neka vrsta pretekstualnog čitanja, što nastupa u obliku nepromišljene uporabe teksta, kako bi pokazalo koje sve mogućnosti neograničene semioze i odstupanje leže u jeziku. U tom slučaju

pretekstualno čitanje obavlja filozofske funkcije, a to se izgleda tiče primjera za dekonstrukciju što ih navodi Derrida. Međutim »dekonstrukcija se ne sastoji u tome da se krećemo od jednog do drugog pojma, nego u tome da se uruši onaj pojmovni poredak ili pak pojmovni nered, pomoću kojeg se tekst artikulira« (Derrida 1972). Derrida je dakle jasniji od deridjanizma. Ja vjerujem da postoji razlika između te filozofske igre (čiji ulog nije pojedinačni tekst, već spekulativni horizont što se razotkriva tom igrom) i odluke da svoju metodu primijenimo na književnu kritiku — ili da tu metodu učinimo kriterijem svakog interpretacijskog čina.



Preveo Borislav Mikulić

PRAGMATIČAROV NAPREDAK

● Richard Rorty

Kada sam pročitao roman profesora Eca Foucaultovo *njihalo* zaključio sam da je Eco ismijao način na koji znanstvenici, učenjaci, kritičari i filozofi razmišljaju o sebi kao o osobama koje narušavaju kodove, odstranjuju sporednost da bi razotkrili bit, skidaju velove vjerovatnosti da bi otkrili zbilju. Čitao sam roman kao anti-esencijalističku polemiku, kao podvalu metafore o dubokoumnosti — o predodžbi da su duboka značenja skrivena od prijestih, da su to značenja koja samo oni dovoljno sretni da su skršili kakav teški kod mogu znati. Shvatio sam ga kao pokazivanje sličnosti između Roberta Fludda i Aristotela — ili, općenitije, između knjiga koje nalazite u okultnim odjeljcima knjižara i onih koje nalazite u odjeljku za »filozofiju«.

Određenije, tumačio sam roman kao veličanje strukturalizma — same ideje o strukturama koje su za tekstove ili kulture isto što i kosturi za tijela, programi za kompjutere ili ključevi za brave. Budući da sam prije toga pročitao Ecovu knjigu *Teorija semiotike* — knjigu koja se ponekad čita kao pokušaj da se skrši kod, da se otkrije univerzalnu strukturu struktura — zaključio sam da se Foucaultovo *njihalo* odnosi prema toj ranijoj knjizi kao i Wittgensteinova *Filozofska istraživanja* prema *Logičko-filozofskom traktatu*. Zaključio sam da je Eco uspio odbaciti dijagrame i taksonomije svojeg prijašnjeg djela, baš kao što je stariji Wittgenstein odbacio svoje mladenačke fantazije o neizrecivim objektima i čvrstim vezama.

Moje tumačenje potvrdilo je posljednjih pedeset stranica romana. Na početku tih stranica nalazimo se ulovljeni u ono što se pokazuje kao osovinski trenutak povijesti. To je trenutak u kojem junak, Casaubon, vidi sve zemaljske tragače za Jednim Istinitim Značenjem Stvari združene u ono za što svi oni vjeruju da je Svjetsko središte (pupak). Kabalisti, templari, masoni, piramidologisti, rozekrucijanci, vuduisti, emisari Centralnog hrama crnih pentakostejavača iz Ohaia — svi su oni tamo, vrte se oko Foucaultova njihala, njihala koje je sada otežano tijelom Casaubonova prijatelja Belba.

Od tog vrhunca roman se polako spiralno spušta prema prizoru kada je Casaubon sam u pastoralnom krajoliku, na talijanskom obronku. U raspoloženju je iskrivljenog odricanja, uživajući u malim tjelesnim zadovoljstvima, pothranjujući slike svojeg djetinjstva. Evo nekoliko ulomaka sa samog kraja knjige kada Casaubon meditira:

Niz Bricov obronak nižu se trsovi loze. Poznati su mi, vidao sam slične u svoje doba. Nikakav nauk o brojevima ne može reći uspinju li se ili se spuštaju ti trsovi. Usred redova — ali morate poći bosonogi, odebljalih peta, djetinjasto — nalaze se breskve ... Kada jedete breskvu, od plišnate kožice srsi prolaze s vašeg jezika u prepone.

Dinosauri su jednom pasli tamo. Onda je drugi sloj prekrio njihov. A ipak, poput Belba, kada svira trubu, i ja kada zagrizem breskvu razumijem Kraljevstvo i jedno sam s njim. Ostalo je samo vještina. Izumi, izumi Plan, Casaubone. To je ono što svatko čini da bi objasnio dinosaure i breskve.

Taj ulomak čitam kao opis trenutka poput onoga kada Prospero lomi svoj štap ili kada Faust sluša Ariela i napušta potragu iz prvog dijela u ime ironije drugog dijela. Podsjeća me na trenutak kada je Wittgenstein shvatio da je ono važno biti sposoban prestati se baviti filozofijom kada to poželi ili na trenutak kada je Heidegger zaključio

da mora nadilazati sve nadilazeće i prepustiti metafiziku sebi. Čitajući ujomak na ravni tih usporedaba, bio sam kadar prizvati viziju o velikom magu iz Bologne koji se odriče strukturalizma i opoziva taksonomiju. Eco nam, odlučih, govori da je sada kadar uživati u dinosaurima, breskvama, djeci, simbolima i metaforama a da ne treba zarezati u njihove glatke slabine u potrazi za skrivenim armaturama. Napokon je voljan napustiti svoju dugu potragu za Planom, za kodom kodova.

Tumačeci *Foucaultovo njihalo* ovako činim isto što su učinili i svi oni monomanijakalni sektaški taksonomisti što su se vrtjeli oko njihala. Ti su ljudi revno uklapali sve što je usput dolazilo u tajnu povijest templara ili u ljestvicu masonskog prosvjetljenja ili u plan Velike piramide ili u bilo što drugo što je slučajem bila njihova oopsesija. Srsi prolaze iz njihove moždane kore u njihove slabine dok sudjeluju u užicima poznatima Paracelsusu i Fluddu — dok otkrivaju istinito značenje dlakavosti bresaka, vidjevši tu mikrokozmičku činjenicu kao sukladnu nekom makrokozmičkom načelu. Takvi ljudi probrano uživaju u otkriću da je njihov ključ otvorio još jednu bravu, da se još jedna kodirana poruka predala njihovim insinuacijama i napustila svoje tajne.

Moj vlastiti ekvivalent tajnoj povijesti templara — rešetka koju namećem svakoj knjizi na koju nabasam — jest poluautobiografsko pripovijedanje o Pragmatičarevu Napretku. Na početku te osobite romantične potrage postaje jasno Tragaču nakon Prosvjetljenja da se svih velikih dualizama zapadne filozofije — dvojnosti zbilje i pojavnosti, čistog sjaja i raspršena odraza, uma i tijela, duhovne strogosti i sjetilne površnosti, uredne semiotike i rasplinute semioze — može oslobođiti. Ne treba ih sintetizirati u višu cjelinu, ne treba ih *aufgehoben*, nego ih treba prije aktivno zaboraviti. Rani stupanj prosvjetljenosti nastupa kada čovjek čita Nietzschea i počinje misliti o svim tim dualizmima kao naprsto o mnogim metaforama za kontrast između zamišljenog stanja potpune moći, vlasti i nadzora i nečije vlastite trenutačne nemoći. Sljedeće se stanje doseže kada se, nakon što ponovno pročita *Tako je govorio Zaratustra*, čovjek zahijoće. Na toj točki, uz malo Freudove pomoci čovjek počinje slušati razgovor o Volji za Moć kao o naduvenom eufemizmu za muškarčevu nadu da će zaštititi žene do pokornosti ili za dječju nadu da će se osvetiti Mamici i Tatici.

Završni stupanj tog pragmatičareva napretka nastupa kada čovjek počinje uviđati svoje prijašnje peripetije ne kao faze u usponu prema Prosvjetljenju, nego jednostavno kao slučajne rezultate susreta s različitim knjigama koje su mu slučajno zapale u ruke. Taj je stupanj prilično teško dosegnuti jer čovjeka stalno odvraćaju sanjarije: sanjarije u kojima junački pragmatičar igra ulogu sličnu Walteru Mittyju u imanentnoj teleologiji svjetske povijesti. Ali ako pragmatičar može izbjegći takvim sanjarenjima, on ili ona će napokon početi misliti o sebi kao o sposobnima za toliko mnogo prikaza koliko je i svrha kojima treba udovoljiti, uostalom kao i u svemu ostalom. Toliko je prikaza koliko i poraba kojima bi pragmatičar mogao biti izložen, od sebe ili drugih. To je stupanj na kojem se svi prikazi (uključujući i nečiji samoprikaz kao pragmatičara) procjenjuju prema njihovoj učinkovitosti kao sredstva svrhe, prije nego li prema njihovoj vjernosti prikazanom predmetu.

Toliko o pragmatičarevu napretku — narativnosti koju često rabim u svrhu samo-dramatizacije i za koju sam se ushitio da je ona kojom se uspijevam mjeriti s profesorom Ecom. To mi je omogućilo vidjeti nas obojicu kao one koji su nadvladali svoje ranije ambicije da budu kršitelji koda. Ta me ambicija dovela do toga da sam svoju dvadeset i sedmu godinu, pa i dvadeset i osmu izgubio pokušavajući otkriti tajnu ezoteričke doktrine Charlesa Sandersa Peircea o »zbilji Trećosti«, a tako i njegova fantastično razrađena semiotičko-metafizičkog »Sustava«. Zamišljam da je sličan poriv gonio mladog Eca da proučava tog razjarenog filozofa i da mu je slična reakcija omogućila da vidi Peircea kao samo još jednog iscrpljenijeg triadomanijaka. Ukratko, rabeći te pripovijesti kao rešetku, mcgao sam o Ecu misliti kao sudrugu-pragmatičaru.

Prikladan osjećaj drugarstva počeo je hlapjeti, ipak, kada sam pročitao Ecov članak *Intentio lectoris*. Jer u tom članku, napisanu otrplike istodobno

kad i *Foucaultovo njihalo*, on ustrajava na razlici izmedu interpretacije i uporabe tekstova. To je, naravno, razlikovanje koje mi pragmatičari ne želimo provesti. Prema našem gledištu, sve što bilo tko ikada čini s nečim jest da ga rabi. Tumačiti nešto, poznavati ga, prodrijeti u njegovu bit itd. samo su različiti načini da se prikaže neki postupak kojim se nešto pušta u rad. Zato sam bio u neprilici otkriviši da bi Eco vjerojatno vidio moje čitanje njegova romana prije kao upotrebu nego li kao interpretaciju i da on i ne razmišlja puno o ne-interpretativnim uporabama tekstova. Bio sam potišten otkrićem da on ustrajava na razlici sličnoj Hirschovoj razlici izmedu smisla i značenja — razlici izmedu nutrine samog teksta i povezivanja teksta s nečim drugim. To je upravo vrsta razlike kakvu anti-esencijalisti poput mene ne odobravaju — razliku izmedu iznutra i izvana, izmedu ne-relacijskih i relacijskih odlika nečega. Jer prema našem gledištu, ne postoji takvo što kao istinsko, ne-relacijsko svojstvo.

U ovim komentarima, ipak, usredotočit ću se na Ecovu diobu uporabe i interpretacije, trudeći se da umanjim što više mogu njezinu važnost. Počinjem s jednim od Ecovih vlastitih polemičkih primjera te distinkcije — njegova prikaza, u tekstu »*Intentio lectoris*«, kako je Marie Bonaparte pokvarila vlastitu analizu Poea. Eco kaže da kada Bonaparte pronađazi istu pozadinsku fabulu u »Morelli«, »Ligeiji«, »Eleonori« ona otkriva *intentio operis*. Ali, nastavlja on, »Nažalost, takva krasna tekstualna analiza protkana je biografskim napomenama koje povezuju tekstualni dokaz s aspektima (znanima iz izvanteckstualnih izvora) Poeava privatna života.« Kada Bonaparteova priziva biografsku činjenicu da su Poea smrtno privlačile žene mrtvačkih osobina, tada Eco kaže, »ona rabi, a ne interpretira tekst«.

Moj prvi pokušaj da okaljam tu distinkciju jest u tome da zapazim kako granica izmedu jednog i drugog teksta nije tako jasna. Eco, čini se, misli da je posve u redu za Bonaparteovu da čita »Morellu« u svjetlu »Ligeie«. Ali zašto? Da li uglavnom zbog činjenice da ih je napisao isti čovjek? Nije li to nevjerno prema »Morelli« i ne vodi li u opasnost da se pobrka *intentio operis* s *intentio auctoris*, zaključujući prema Poeovoj navici da piše određenu vrstu tekstova? Je li u redu od mene da čitam *Foucaultovo njihalo* u svjetlu *Teorije semiotike i Semantike i filozofije jezika*? Ili, trebam li, ako želim interpretirati prvu od tih knjiga, pokušati staviti u zagradu to što znam da ju je napisao autor drugih dviju knjiga?

Ako je u redu da prizovem to znanje o autorstvu, što je sljedeći korak? Je li u redu da unosim u to što znam, kako je to proučavati Peircea — kako je promatrati da se iskreni pragmatičar iz sedamdesetih godina 19. stoljeća preobražava u mahnitog konstruktora egzistencijalnih grafova devedesetih godina 19. stoljeća? Mogu li pošteno rabiti svoje znanje o Ecu, tj. to što znam da je potrošio mnogo vremena na Peircea, da bih pomogao objasniti zašto je napisao roman o okultističkoj monomaniji?

Ta retorička pitanja početna su ublažavanja koja činim da bih pomutio Ecovu distinkciju uporaba-interpretacija. Ali veliki udarac nastupa kada zapitam zašto on želi stvoriti golemu razliku izmedu teksta i čitatelja, izmedu *intentio operis* i *intentio lectoris*? U koju svrhu? Po svoj prilici Ecov je odgovor da to pomaže cijeniti distinkciju izmedu onoga što on naziva »unutarnja tekstualna koherentnost« i onoga što zove »nekontrolirani porivi čitatelja«. On kaže da posljednje »kontrolira« prvo i da je jedini način da se provjeri pretpostavku u odnosu na *intentio operis* »da je se provjeri u odnosu na tekst kao koherentnu cjelinu«. Tako vjerojatno podižem distinkciju kao barijeru našoj monomanjakalnoj želji da sve potčinimo našim potrebama.

Jedna od tih potreba jest, ipak, da uvjerimo druge da smo u pravu. Tako mi pragmatičari možemo gledati na imperativ da provjerite svoju interpretaciju u odnosu na tekst kao koherentnu cjelinu jednostavno kao na podsjetnik da ne možete, ako želite da vaša interpretacija knjige zvuči uvjerljivo, tek tako protumačiti jedan ili dva stiha ili prizora. Morate nešto reći o tome što većina *drugih* stihova ili scena tamo radi. Ako vas želimo nagovoriti da prihvate moju interpretaciju *Foucaultova njihala*, morao bih obrazložiti tridesetdevet stranica koje posreduju izmedu klimaktičkog prizora

Walpurgisnacht u Parizu i breskva i dinosaura u Italiji. Morao bih ponuditi podroban prikaz uloge ponavljajućih povratak u prošlost, podsjećanja na partizanske aktivnosti tijekom nacističke okupacije. Trebao bih objasniti zašto, nakon trenutka odricanja, posljednji ulomci knjige uvode prijetnju. Jer Casaubon završava svoju pastoralnu idilu tako da poriče svoju skoru smrt od strane monomanijaka koji ga proganjaju.

Ne znam mogu li to sve napraviti. Moguće je da bih, s tri mjeseca dokolice i skromnom stipendijom, i proizveo grafikon koji bi povezivao sve ili većinu tih i drugih točaka, graf koji bi još profilirao Eca kao sudruga-pragmatičara. Također je moguće da neću uspjeti i da će morati priznati da Eco ima važnijeg posla, da moja monomanija nije dovoljno fleksibilna da prihvati svoje interese. Štogod da bude ishod, slažem se s Ecom, da je takav grafikon potreban prije nego odlučiti je li moja interpretacija *Foucaultova njihala* vrijedna da je se shvati ozbiljno.

Ali imajuci na umu tu razliku između prvog pogleda, grube sile, neuvjerljive primjene opsesije određenog čitatelja na tekst i proizvoda tromjesečnog napora da se tu primjeni učini istančanom, uvjerljivom, trebamo li je opisati pojmom »intencije teksta«? Eco jasno kaže da on ne teži da ta intencija može suziti interpretacije na jednu ispravnu. On sretno priznaje da možemo pokazati »kako je Joyce (u Uliksu) djelovao da bi stvorio mnoge alternativne likove, a da ne bi odlučio koliko ih može biti i koji su od njih najbolji«. Dakle, on o intenciji taksta razmišlja prije kao o proizvodu čitatelja-modela, uključivši »čitatelja-modela« koji ima pravo iskušati bezbrojne pretpostavke.

34

pragmatičarov
napredak

Ono što ne razumijem u Ecovu prikazu jest njegovo gledište na odnos između tih potonjih pretpostavaka i intencije teksta. Ako me je tekst Uliksa uspio pridobiti da vizualizira mnoštvo likova na raspolaganju, je li njegova unutarnja koherentnost poduzela svu kontrolu koju je mogla? Ili može li on također kontrolirati reakcije onih koji se pitaju je li neki lik doista na raspolaganju ili nije? Može li mi pomoći odabratи između sugestija koje se nadmeću — pomoći izdvojiti najbolju interpretaciju među njezinim suparnicima? Jesu li njezine moći iscrpljene nakon što je odbacila te suparnike koji su jednostavno nesposobni povezati dovoljno točaka — nesposobni odgovoriti na dosta pitanja o ulozi različitih stihova i scena? Ili, ima li tekst moći u pričuvi koje omogućuju izreći nešto poput »taj graf, uistinu povezuje većinu mojih točaka, ali me ipak vodi krivim putem«?

Moja nesklonost da priznam kako svaki tekst može takvo što reći pojačana je sljedećim ulomkom iz Ecova članka. On kaže da je »tekst objekt koji interpretacija gradi tijekom cirkularnog napora da procijeni sebe na osnovi onoga što stvori kao svoj rezultat«. Mi pragmatičari uživamo u ovakovom pomučivanju distinkcije između otkrića objekta i njegova stvaranja. Mi volimo Ecovu rediskripciju onoga što on naziva »starim i još valjanim hermetičkim krugom«. Ali prepostavljajući tu sliku o tekstovima stvorenima onako kako su interpretirani ne vidim način da se čuva metafora o tekstualnoj *unutarnjoj* koherentnosti. Pomislio bih da tekst naprosto ima bilo koju koherentnost koju je slučajno postigao u posljednjem okretanju hermeneutičkog kotača, baš kao što gruda ilovače ima bilo koju koherentnost koju je slučajno pokupila u posljednjem okretanju lončareva kotača.

Zato bih radije rekao da koherentnost teksta nije nešto što on ima prije nego je prikazan, i to ništa više no što točke imaju koherentnost prije nego ih povežemo. Njegova koherentnost nije ništa više nego činjenica da je netko otkrio nešto zanimljivo za reći o skupini znakova ili zvukova — neki način da prikaže te znakove i zvukove koji ih povezuje s nekim drugim stvarima koje nas zanimaju kad o tome govorimo. (Primjerice, možemo dati niz znakova prikazati kao riječi engleskog jezika, kao vrlo teško čitljive, kao raniju verziju *Uliksa* itd.). Ta koherentnost nije ni unutarnja ni izvanjska ni prema čemu; to je samo uloga dosad izrečenog o tim znakovima. Kako se krećemo od relativno neproturječne filologije i čavrljnja o knjizi prema relativno kontroverznoj književnoj povijesti i književnoj kritici, ono što ćemo reći mora imati odredene razumno sustavne, zaključivanjem izvedene veze s onim što smo mi ili drugi maloprije rekli — s prijašnjim prikazima tih istih znakova. Ali nema točke na kojoj možemo povući crtu između onoga o

čemu govorimo i onoga što o tome kazujemo, osim pozivanjem na neku određenu svrhu, neki određeni *intentio* koji *mi* slučajno, u danom trenutku, imamo.

To su, tako, razmišljanja koja ču pokušati navesti da se nose s Ecovom razlikom upotreba-interpretacija. Nego da se sada usredotočim na općenitiju poteškoću koju imam s tim djelom. Kada čitam Eca ili bilo kojeg drugog pisca o jeziku, činim to prirodno u svjetlu moje vlastite najdraže filozofije jezika — u svjetlu radikalno naturalističkog i holističkog gledišta Donalda Davidsona. Tako je moje prvo pitanje čitajući Ecovu knjigu iz godine 1984, *Semiotika i filozofija jezika* (odmah nakon što sam pročitao *Foucaultovo njihala*) bilo: koliko će se Eco približiti davidsonovskoj istini?

Davidson nastavlja Quineovo poricanje zanimljive distinkcije između jezika i činjenice, između znakova i ne-znakova. Nadao sam se da bi moja interpretacija *Foucaultova njihala* — moje čitanje te knjige kao, kako to Daniel Denett zove, »lijeka za opći kod« — mogla biti potvrđena unatoč toj nepotvrdi koju sam otkrio u tekstu »Intentio lectoris«. Jer sam se nadao da će se Eco prikazati barem nešto manje privržen predodžbi o »kodu« nego što je bio ranih sedamdesetih godina kada je napisao knjigu *Teorija semiotike*. Moje su nade pothranjivali neki dijelovi knjige *Semiotika i filozofija jezika i kritike drugih*. S jedne strane, Ecova sugestija da mi mislimo o semiotici u pojmovima labirintskih inferencijskih odnosa u enciklopediji, prije nego li kroz rječničke odnose ekvivalentacije znaka i označene stvari, činila mi se da pokazuje u ispravnom holističkom, davidsonovskom smjeru. Kao i njegove quineovske opaske da je rječnik samo prikrivena enciklopedija i da »svaka enciklopediji nalik semantika mora pomutiti razliku između analitičkih i sintetičkih svojstava«.

S druge strane, zbumjivala su me Ecova kvazi-diltheyovska ustrajanja na razlikovanju »semiotičkog« od »znanstvenog« i na razlikovanju filozofije od znanosti — što je pak posve ne-quineovski, ne-davidsonovski čin. Nadalje, Eco uvijek, čini se, uzima zdravo za gotovo da su znakovi i tekstovi posve različiti od drugih objekata — objekata poput stijene, drveća ili kvarkova. Na jednom mjestu on piše:

Univerzum semioze, to jest, univerzum ljudske kulture, mora se spoznati kao strukturiran poput labirinta trećeg tipa: (a) strukturiran je prema mreži *interpretatora*. (b) Zapravo je *beskrajan* budući da uzima u obzir mnogostrukе interpretacije koje su ostvarile različite kulture ... beskrajan je jer svaki diskurs o enciklopediji dovodi u sumnju prijašnje strukture same enciklopedije. (c) On ne registrira samo »istine«, nego prije ono što je rečeno o istini ili ono za što se vjeruje da je istinito ...

Taj prikaz »univerzuma semioze ... univerzuma ljudske kulture« čini se dobrom prikazom univerzuma *tout court*. Kako ja to vidim, stijene i kvarkovi samo su još više žita za hermeneutički proces stvaranja objekata tako da se o njima govoriti. Uz pretpostavku da jedna od stvari koju kažemo kada govorimo o stijenama i kvarkovima jest da one antedatiraju nas, činjenica je da to često kažemo i za oznake na papiru takoder. Dakle »stvaranje« nije prava riječ ni za stijene ni za oznake ništa više nego je to »otkrivanje«. Mi ih zapravo ne stvaramo, niti ih otkrivamo. Što činimo jest da reagiramo na poticaj odašiljući rečenice koje sadrže označke i zvukove kakvi su »stijena«, »kvark«, »oznaka«, »zvuk«, »rečenica«, »tekst«, »metafora« itd.

Dakle mi izvodimo jedne rečenice iz ovih i druge iz onih i tako dalje — gradeći potencionalno beskrajnu labirintsku enciklopediju tvrdnji. Te tvrdnje su uvijek prepustene na milost i nemilost promjeni koju uzrokuje svjež poticaj, ali nikada ih se ne može *kontrolirati u odnosu* na te poticaje, još manje u odnosu na unutarnju koherentnost nečega izvan enciklopedije. Enciklopediju mogu *promijeniti* stvari izvan nje, ali to se može *provjeriti* samo tako da se njezini djelici usporede s drugim djelovima. Ne možete provjeriti rečenicu prema objektu, premda objekt može *uzrokovati* da prestanete dokazivati rečenicu. Rečenicu možete provjeriti samo prema drugim rečenicama, rečenicama s kojima je povezana raznolikim labirintskim inferencijskim vezama.

To odbijanje da se povuče filozofski zanimljivu crtu između kulture i prirode, jezika i činjenice, univerzuma semioze i nekog drugog univerzuma, jest ono čime završavate kada, s Deweyom i Davidsonom, prestanete razmišljati o znanju kao točnoj reprezentaciji, o povezivanju znakova u ispravne odnose s ne-znakovima. Jer prestajete razmišljati da možete odvojiti objekt od onoga što o njemu govorite, označeno od znaka ili jezik od metajezika, osim ad hoc s pomoću neke odredene svrhe. Ono što Eco kaže o hermeneutičkom krugu ohrabruje me misliti da je on možda suosjetljiviji prema tom zahtjevu nego što bi to njegova, po zvuku esencijalistička razlika između interpretacije i upotrebe, isprva dala naslutiti. Eco će se možda jednog dana htjeti pridružiti Stanleyu Fishu i Jeffreymu Stoutu i ponuditi potpuno pragmatičan prikaz interpretacije, takav koji više neće kontrastirati interpretaciju s upotrebotom.

Drugi vid Ecove misli koji me ohrabruje tako misliti jest ono što kaže o dekonstrukcijskoj književnoj kritici. Jer mnogo toga što Eco kaže o toj vrsti kritike paralelno je s onim što mi, davidsonovi i fishovci, govorimo o tome. U posljednjem odlomku teksta »Intentio lectoris« Eco kaže da su »mnogi primjeri dekonstrukcije koje pruža Derrida, pretekstualna čitanja, provedena ne da bi interpretirala tekst, nego da bi pokazala koliko jezik može proizvesti neograničenu semiozu«. Mislim da je to točno i da je Eco u pravu kada nadalje kaže:

Tako se dogada da se legitimnu filozofsku praksu uzima kao model za književnu kritiku i za nov trend u tekstualnoj interpretaciji ... Naša je teorijska zadaća prepoznati da se to dogodilo i pokazati zašto se ne bi trebalo dogoditi.

Svako pojašnjenje zašto se ta nesretna stvar dogodila vratilo bi nas natrag, prije ili kasnije, na djelo i utjecaj Paula de Mana. Slažem se s profesorom Kermodeom da su Derrida i de Man dvoje ljudi koji su dali pravi ugled teoriji. Ali ja mislim da je važno istaknuti da postoji presudna razlika između teorijskih stajališta te dvojice. Derrida, prema mojim iščitavanjima, nikada ne uzima filozofiju tako ozbiljno kao de Man, niti želi podijeliti jezik, kako to de Man čini, na vrstu zvanu »književni« jezik i neku drugu vrstu. Posebice, Derrida nikada ne uzima metafizičku razliku između onoga što Eco zove »univerzum semioze« i nekog drugog univerzuma, između kulture i prirode — tako ozbiljno kao de Man. De Man izrazito rabi standardnu diltheyovsku razliku između »internacionalnih objekata« i »prirodnih objekata«. On ustrajava na kontrastiranju jezika i njegove imanentne prijetnje da ne bude koherentan, koju stvara »univerzalna semioza« s tobože koherentnim i neugroženim stijenama i kvarkovima. Derrida se poput Davida, udaljuje od tih razlikovanja promatrajući ih više kao ostatke zapadne metafizičke tradicije. De Man ih, s druge strane, čini temeljom svojeg prikaza čitanja.

Mi pragmatičari voljeli bismo da u de Mana nema odzvuka te diltheyovske note i da nije sugerirao da postoji područje kulture nazvano »filozofija« koje može odrediti smjernice u književnoj interpretaciji. Određenije, željeli bismo da nije ohrabrio zamisao da možete, slijedeći te smjernice, otkriti o »čemu zapravo« tekst govoriti. Voljeli bismo da je napustio ideju da postoji posebna vrsta jezika zvana »književni jezik« koji otkriva što sam jezik »ustinu jest«. Jer prevlast takvih ideja čini mi se uglavnom odgovornom za nesretnu ideju da će čitanje Derride o metafizici dati vam ono što Eco naziva »modelom za književnu kritiku«. De Man je ponudio pomoći i utjehu nesretnoj ideji da ima nešto korisno što se zove »dekonstrukcijska metoda«.

Za nas pragmatičare, poimanje da postoji nešto o čemu dani tekst *uistinu* govoriti, nešto što će stroga primjena metode otkriti, jednako je loša kao i aristotelovska ideja da postoji nešto čemu je supstancija *uistinu*, stvarno suprotstavljena, prema čemu je očita, slučajna ili s čim je povezana. Pomisao da je komentator otkrio što tekst doista radi — primjerice, da on *uistinu* demistificira ideološki konstrukt ili *uistinu* dekonstruira hijerarhijske opeke zapadne metafizike, prije nego li što je sposoban biti upotrijebljen u te svrhe — to je za nas pragmatičare samo još veći okultizam. To je još jedan zahtjev da se naruši kod i tako detektira što se *uistinu* dogada — još jedan primjer onoga što, kako sam ja to pročitao, Eco ismijava u *Foucaultovu njihalu*.

Ali opreka ideji da su tekstovi doista o nečemu određenom također je i opreka ideji da jedna odredena interpretacija može, vjerojatno zbog svojeg poštovanja prema »unutarnjoj koherentnosti teksta«, nabasati na ono što to nešto jest. Općenitije, to je opreka ideji da vam tekst može reći nešto o onome što *on* želi, prije nego li jednostavno osigurati poticaj koji čini relativno teškim ili relativno lakin uvjeriti vas ili druge u ono što ste inicijalno željeli o tome reći. Zato mi je žao otkriti da Eco citira Hillisa Millera odobravajući kada Miller kaže: »tumačenja dekonstrukcijske kritike nisu svojeglava nametanja subjektivnosti teorije tekstovima, nego su ih iznudili samo tekstovi«. Mojim ušima, to zvuči kao da ste rekli da je moja uporaba odvijača da bih odvio vijke »iznudena samim odvijačem« dok je moja upotreba odvijača da radoznalo istražim kartonske pakete »svojeglavo nametnuta subjektivnošću«. Dekonstrukcionist poput Millera, pomislio bih, nema ništa više pravo zazvati tu opreku subjektivnosti i objektivnosti nego li pragmatičari poput Fisha, Stouta i mene. Oni koji hermeneutički krug shvaćaju tako ozbiljno kao što bi Eco trebao, čini mi se, da ga se također klonje.

Da bi to još razložio, dopustite mi da odbacim odvijač i koristim bolji primjer. Poteškoća s odvijačima kao primjerom jest u tome da nitko ne govori o »otkriću kako oni zapravo rade« dok i Eco i Miller na taj način govore o tekstovima. Zato ću umjesto toga rabiti primjer s kompjuterskim programom. Ako rabim program za obradu riječi pišući oglede; nitko neće reći da svojeglavo namećem svoju subjektivnost. Ali bijesna autorica tog programa mogla bi to posve razumljivo reći ako otkrije da ga rabim da zračunam svoj povrat poreza, dakle u svrhu za koju taj određeni program nikada nije bio namijenjen i za koji je on loše pripremljen. Autorica bi mogla potkrijepiti svoje stajalište razlažući to kako njezin program radi, upuštajući se u pojedinosti o različitim podrutinama koje ga čine, o njihovoj čudesnoj unutarnjoj konherentnosti i njihovoј potpunoj neprikladnosti za tabelarno prikazivanje i računanje. Ipak, bilo bi čudno kada bi to programerka učinila. Da bi ona istaknula svoj stav, ja ne moram znati o mudrosti kojom je ona različite podrutine zamislila, a još manje kako one zgledaju u *Basicu* ili nekom drugom kompilatorskom jeziku. Sve što zapravo treba učiniti jest istaknuti da tabelarni prikaz i računanja koja su mi potrebna za porezni povrat mogu dobiti iz njezina programa samo izvanredno neotmjени i zamornim manevrima, manevrima koje bih bio izbjegao samo da sam bio voljan rabiti pravo sredstvo u pravu svrhu.

Taj mi primjer pomaže da istodobno kritiziram Eca, s jedne strane, i Millera de Mana, s druge. Jer moralna pouka primjera jest da ne trebate težiti većoj preciznosti ili općenitosti nego što je trebate za određenu svrhu u danom slučaju. Za mene je ideja da možete saznati o tome »kako tekst djeluje« upotrebom semiotike u analizi njegovih operacija, poput sričanja određenih podrutina programa za obradu riječi u *Basicu*: to možete učiniti, ako želite, ali nije jasno zašto biste se, zbog većine ciljeva koji motiviraju književne kritičare, time mučili. Vidim ideju da ono što deMan naziva »književnim jezikom« ima svoju ulogu u raspadu tradicionalnih metafizičkih opreka, i da *čitanje* kao takvo ima veze s ubrzavanjem tog raspada, kao analogno zahtjevu da će vam kvantno-mehanički prikaz onoga što se događa u vašem računalu pomoći razumjeti narav programa općenito.

Drugim riječima, ne vjerujem niti strukturalističkoj ideji da je znati više o »tekstualnim mehanizmima« bitnije za književnu kritiku ni poststrukturalističkoj ideji da je otkrivanje prisutnosti metafizičkih hijerarhija ili njihova subverzija bitna. Znanje o mehanizmima tekstualne proizvodnje ili o metafiziци može, posve sigurno, ponekad biti od koristi. To što ste pročitali Eca ili Derridu, često će vam pomoći da kažete nešto zanimljivo o tekstu sto drukčije ne biste rekli. Ali to vas ništa više ne približava onome što se *uistinu* dogada u tekstu, no što ste tome bliži ako pročitate Marxa, Freuda ili Matthewa Arnolda. Svako od tih dodatnih čitanja jednostavno vam daje širi kontekst u koji možete smjestiti tekst — jednu rešetku više za nj ili jednu paradigmu više. A niti vam to znanje govori išta o prirodi tekstova ili o prirodi čitanja. Jer ni jedno ni drugo nema prirodu.

Čitanje tekstova stvar je njihova čitanja u svjetlu drugih čitanja, ljudi, opsesija, obavijesti ili čega drugoga i potom sagledavanja onoga što se

dogodi. A ono što se dogodi može biti nešto odveć čudno i idiosinkretičko da bi se time mučili — kao što vjerojatno jest i slučaj s mojim čitanjem *Foucaultova njihala*. Ili može biti uzbudljivo i uvjerljivo, kao kada Derrida suprostavlja Freuda i Heideggera, ili kada Kermode suprotstavlja Empsona i Heideggera. Ono što može biti tako uzbudljivo i uvjerljivo da čovjek ima iluziju da sada vidi o čemu određeni tekst *zapravo* jest. Ali ono što uzbuduje i uvjerava jest uloga potreba i svrha onih koji su uzbudeni i uvjereni. Zato mi se čini jednostavnije rashodovati razliku između upotrebe i interpretacije i samo razlikovati upotrebe različitih ljudi u različite svrhe.

Mislim da otpor ovoj sugestiji (koju je, mislim, najuvjerljivije iznio Fish) ima dva izvora. Jedan je filozofska tradicija, unatrag sve do Aristotela, koja kaže da postoji velika razlika između praktičnih promišljanja o tome što činiti i pokušaja da se otkrije *istinu*. Ta je tradicija prizvana kada Bernard Williams kaže, kritizirajući Davida i mene: »Postoji takva stvar kao što je praktično rasudivanje promišljanja, što nije isto kao misliti o tome kakve stvari jesu. To *očito nije isto...*« Drugi je izvor niz intuicija koje je Kant poredao kada je razlikovao vrijednost i dostojanstvo. Tekstovi su, u tu svrhu, honorarne osobe. Samo ih rabiti — tretirati ih kao puko sredstvo, a ne i kao svrhovite same po sebi — jest amoralan čin. Žestoko sam napao negdje drugdje aristotelovsku distinkciju praksa—teorija i Kantovsku Znanje—moral, i ne bih se htio ovdje ponavljati. Umjesto toga, želim ukratko reći što se može spasiti od objiju distinkcija. Jer ima, kako mislim, korisna distinkcija koja je maglovito zasjenjena tim dvjema nepotrebnim distinkcijama. A to je distinkcija između predznanja što želite dobiti od osobe ili stvari ili teksta i nade da će vam osoba ili stvar ili tekst pomoći da želite nešto drugo — da će vam ona ili on ili ono pomoći da promijenite svoje namjere, a tako i svoj život. Ta nam distinkcija, mislim, pomaže istaknuti razliku između metodičnih i inspiriranih čitanja tekstova.

Metodična čitanja tipično nastaju u onih kojima manjka ono što Kermode, slijedeći Valeryja, zove, »glad za poezijom«. Ona su ono što dobijete, primjerice, u antologiji tekstova o Conradovu *Srcu tame* kroz koju sam nedavno prošao — a to su jedno psihanalitičko čitanje, jedno čitanje po načelu teorije recepcije, jedno feminističko čitanje, jedno dekonstrukcionističko čitanje, i jedno novo - historicističko čitanje. Nijedan čitatelj nije se, barem koliko sam ja video, zanio u *Srce tame* ili se njime poljuljao. Nisam stekao dojam da im je knjiga bila važna, da ih je zanimalo Kurtz, Marlow ili žena »šljemaste glave i žutosmeđih obraza« koju Marlow ugleda na obali rijeke. Ti ljudi i ta knjiga nisu ništa više promijenili namjere tih čitatelja nego što uzorak pod mikroskopom mijenja namisao histologa.

Nemetodična kritika vrste koju se obično želi zvati »nadahnutom« ishod je susreta s autorom, likom, radnjom, stancom, stihom ili arhaičkim torzom koji je bio važan za kritičarevo poimanje toga što je ta kritika, što je dobro za nj, što sa sobom želi učiniti: susret koji je preuređio prioritete i ciljeve te kritike. Takva kritika rabi autora ili tekst ne kao uzorak koji ponavlja tip, nego kao priliku da se promijeni prethodno prihvaćene taksonomije ili da se umetne novi preokret u prethodno ispričanu priču. Njegovo poštovanje prema autoru ili tekstu nije stvar poštovanja za *intentio* ili unutarnju strukturu. Dapače, »poštovanje« je kriva riječ. »Ljubav« ili »mržnja« bila bi bolja riječ. Jer velika ljubav i veliki prezir su ono što nas mijenja mijenjajući naše ciljeve, mijenjajući upotrebe do kojih ćemo dovesti ljudе i stvari i tekstove s kojima se kasnije susretнемo. Ljubav i prezir oboje su posve različiti od žovijalnog drugarstva za koje sam mislio da me veže s Ecom kada sam tretirao *Foucaultovo njihalo* kao žito za moj pragmatički mlin — kao krasan uzorak prepoznatljiva, dobrodošla tipa.

Može se učiniti da kazujući sve ovo stajem na stranu takozvane »tradicionalne humanističke kritike«, a ne protiv žanra za koji je, kako je profesor Culler rekao, najprikladnija oznaka nadimak »teorija«. I premda mislim da su tu vrstu kritike kasnije tretirali odveć nesmiljeno, to mi nije nakana. Jer na prvom mjestu, velik dio humanističke kritike jest esencijalistički — vjeruje da postoje duboke trajne tvari ugradene u ljudsku prirodu koje književnost treba za nas iskopati i pokazati nam ih. To nije ona vrsta vjerovanja koju bismo mi pragmatičari željeli ohrabriti. Drugo, žanr koji zovemo »Teorija«

učinio je mnogo dobra anglofonom području osiguravši nam priliku da čitamo mnoge prvorazredne knjige koje inače ne bismo — Heideggerove i Derridine knjige, primjerice. Ono što »teorija« po mojem mišljenju nije učinila jest to da nije osigurala metodu za čitanje ili ono što Hillis Miller naziva »etikom čitanja«. Mi pragmatičari mislimo da nitko nikad u tome neće uspjeti. Mi izdajemo ono što su nam Heidegger i Derrida pokušali reći tako što pokušavamo i jedno i drugo. Počeli smo se pokoravati staroj okultističkoj potrebi da se naruši kôd, da se razlikuje zbilju i pojavnost, da se stvori jednu razliku između toga da dovodimo u red i činimo nešto korisnim.

Prevela Biljana Romic



RAT INTERPRE- TACIJA

1. *Intentio operis*

Postalo je općim mjestom da je u podjeli intencija — a istodobno je riječ o podjeli sfera ingerencije nad konačnim smislom teksta — intenciji umjetničkog djela kao srednjoj u trokutu autor—djelo—čitatelj pripala uloga da u sukobu oko metoda tumačenja dovede do plauzibilnog rješenja. Makar to rješenje ni izdaleka nije na vidiku, kako to posvјedočuje recentna rasprava između Umberta Eca i Richarda Rortya¹, čini se ipak da je koncentracija interesa na umjetničko djelo što je nastupila nakon duge dominacije tzv. auktorijalnog subjekta, te nakon kraće, ali ne manje intenzivne prevlasti interesa za intencije i projekcije primatelja, donijelo sobom barem neku vrstu stabilizacije teorijskog objekta. To se činilo potrebnim nakon što je dekonstruktivizam u filozofiji uzvratio poticaje što ih je preuzeo od semiotike, semiologije i psihanalize kulture. U teoriji književnog teksta estetika recepcije radikalizirana je do paroksizma: emfaza produktivne recepcije od strane historijski situiranog i time uvjetovanog recipijenta potisnula je iz vidokruga relevantnosti samostalnost tekstualnog objekta dotle da su se čak počele gubiti njegove ontičke konture. Početak, protok i kraj pripovjedanog postupka, dakle narativnog procesa, daleko je nadmašio važnošću sam svijet naracije, njezin objektivni sadržaj ili priču: uključenjem pripovjedne instancije u svijet pripovijesti naracija je prestala biti izvannarativni moment².

Taj se literarno-tehnički postupak dobro uklapa u filozofsku dekonstrukciju modernističkog subjekta koji na strani filozofije nema samo svoje teorijsko uobičenje, već se ujedno odražava i u tekstualnoj filozofskoj produkciji: u rasponu od spontano-naivnih oblika, kao kod Nietzschea, preko programski postavljene i potom izravno proživljene teorije osamostaljenja jezika naspram svijeta bitka, kao kod Heideggera i kod Wittgensteina, do takoreći dobro-ugodene dekonstruktivističke teorije diferencije kod Jacquesa Derrida.

No radikalno-dekonstruktivističko maltretiranje tekstu-alnog objekta ne počiva, suprotno spontanom očekivanju, na pojačavanju intencije subjekta, odnosno na kreativnim igramu recipijenta koji bi po analogiji s tradicionalnim

● Borislav Mikulić

¹ Usp. *Interpretation and Overinterpretation: Umberto Eco with Richard Rorty, Jonathan Culler, and Christine Brooke-Rose*, ed. by Stefan Collini, Cambridge UP 1992; riječ je o reakcijama na Ecoova istraživanja i studije od 1980. godine sakupljene pod naslovom »Granice interpretacije« (tal. izd. Bompiani 1990, amer. Indiana UP 1992., njem. Hanser 1992.) u kojima Eco navodno revidira radikalizam svog ranog traktata *Opera aperta* iz 1962. (1967)

² Taj postupak nije naravno novina postauktorialnih tehnik naracije: narativni svijet kao realni univerzum u kojem i sam pripovjedač ima i svoje objektivirano mjesto, tekovina je arhajske pripovjedne tradicije, osobito izvaneuropske. Najpoznatiji i najzrelijiji primerak te vrste je indijski klasični ep Mahabharata. Međutim, i u europskoj tradiciji takav se postupak može vrlo rano uočiti: relevantan primjer su proemiji rane teognijske (*Hesiod*), komičke (»Boj žaba i miševa«) i filozofske literature (*Parmenid*), u kojima se ne ocrtava samo figura autora spjeva u svrhu markiranja autorstva, već ujedno s time i problematika za koju autor osobno stoji; naime, pitanje »istine« i »vjerodstojnosti«, kao elemenata samolegitimacije za pripovijest što slijedi. U raspravama o odnosu filozofije s literarnom tradicijom što joj prethodi u hermeneutičkom uglavnom prevladava interes za mitove, osobito za njihov sadržaj i motive, ali se malo pažnje posvećuje formalnoj, gramatičkoj i retoričkoj strani tog odnosa. Čak i stariji strukturalizam gradi više na iterabilnim sistemskim oblicima i figurama, nego na njihovim izmjenama. Za pokušaj analize u tom smjeru na indijskoj strani (vedske jezične i misaone tvorbe vs. upanišade) usp. autor, Karmayoga: Studije o genezi ideje praktičkog u ranoj indijskoj filozofiji, Sarajevo: Logos 1988., pogl. I, II.

auktorijalnim subjektom znao što hoće s objektom i njegovim medijem. Takav bi recipijent, barem teorijski, mogao bez otpora zauzeti mjesto izvornog autora, i potom ga opet ustupiti nekom drugom, kreativnijem i domišljatijem recipijentu. Povijest kulture, umjetnosti i znanosti, potvrđuje da je takav teorijski konstrukt empirijski moguć. Produktivna recepcija nekog djela može estetski i kulturno-historijski nadmašiti svoj predložak. Nije se teško složiti da ponavljanje nekog umjetničkog djela u istom ili drugom mediju, dakle remake poput literarizacije likovnog djela ili pak filmska vizualizacija nekog literarnog djela, može uspjeti u rasponu od perfekcije do prepoznatljivo nove umjetničke kreacije. Slučajevi poput Viskontijeve ekranizacije »Smrt u Veneciji« izazvali su štoviše skolastičke diskusije o tome imamo li dva autonomna umjetnička djela pod jednim naslovom ili pak izvorno djelo ima umjetničku i ontološku prednost.

Takvi ekscesivni slučajevi razotkrivaju fundamentalni problem teorije teksta. Pokazuje se naime da empirijski primjeri uspjele kreativne recepcije s jedne strane potvrđuju tradicionalno, uglavnom implicitno pravilo svake produkcije, naime da se tekstovi, kao i svi znakovni sistemi, odnose na druge tekstove tj. na druge znakovne sisteme i to u dijakronoj i u sinkronoj perspektivi. Ta okolnost, koja se u metodskom i sistematskom smislu javlja kao problem beskonačnog regresa simbolizacije, čini se i sama beskonačno regresivnom. U povijesti čovječanstva nije poznat ni jedan simbolički proizvod koji, koliko god bio mimetički, u sebi ne bi sadržavao referenciju na neki izvor simbolizacije. To ne vrijedi samo za visoko kultivirane znakovne sisteme poput egipatskog i kineskog pisma, ili pak složenije vrste kao što su vedski tekstovi već i za pećinsko slikarstvo koje je notorno mimetičke naravi. Autoreferencijalnost nije u njima doduše izravan ili manifestan moment, ona se ispoljava procesualno i kontinuirano posredstvom diferencijalnosti istovremenih motiva, među kojima strši jedan element: ljudska figura koja na crtežima i slikarijama prije izgleda kao da domahuje, »šalje znakove«, nego što stvarno lovi, i tako naznačuje nečije prisustvo izvan svijeta crteža, bio to »autor« ili »recipijent«. Taj efekt fotografa na objekt prikaza — prepoznatljiv u stavu poziranja umjesto tzv. spontanosti — kao da u pećinskim scenama ima svoj atavistički *pendant*: pećinske slikarije i prahistorijske figure ukočenih idola poziraju ništa manje uočljivo nego sudionici modno-industrijskog pogona. Idolatrija mode samo je ekscesivni primjerak semiotičke historije čovječanstva³.

II. Limited Included: Kant, Nietzsche, Derrida

Jasno je ipak da se točka obrata ka modernizmu nalazi u Kantovoј ideji transcendentalne naravi spoznaje. Racionalistička dekonstrukcija i kritika objektivne svijesti, započeta s kartezijanskom sumnjom i konstrukcijom subjektivne izvjesnosti, dovršena je u Kantovu razlikovanju između realnog fenomena i stvari po sebi, koju subjektivna spoznajna svijest može uvijek samo postulirati i samo regulativno dopustiti. Ono što subjektivna spoznaja zahvaća, jesu fenomeni, na mjesto realnog tradicionalne metafizike i spoznajne teorije stupa pričin. Ono što je za filozofiju i u filozofiji stajalo izvan svijeta istine, prešlo je u modus fenomenalne realnosti, a istinska stvarnost metafizike postala je himera.

³ Ona uostalom varira od fascinacije objektom do implicitne prisutnosti mode u svim sferama života i slojevima društva: od svakodnevice, preko političke sfere do interpretacijskog i teorijskog pogona u užem smislu. O modi interpretiranja govor se najkasnije od 70-ih godina ovog stoljeća, iako jezična svijest o modi kao oblicima radikalno novog videnja i realizacije svijeta stvari, uključujući i čovjeka, nasuprot tradiranom predlošku, markira prijevom u europskom kulturnom svijetu na kraju antike u rano srednjevjekovlje (usp. o tome osobito instruktivni esej Tomasa Maldonada, »Da modernus a moderno«, u: Il futuro della modernità, Torino 1987; hrv. prijevod *Quorum* 5/6, Zagreb, 1989., str. 439—447). Modus je naime ono što nosi objekt, njegov doživljaj i njegovu projekciju, u njemu se susreću i specifično zakrivljuju perspektive tradicionalnih spoznajno-teorijskih fantoma objektivne realnosti i subjektivne svijesti. Pod tim se prepostavkama već sredinom 80-ih mogao relativirati kao prividan sukob postmodernističkih tendencija u umjetnosti i filozofiji s tradicijom moderne.

Kantovo utemeljenje spoznaje u transcendentalnom subjektu nije povuklo za sobom i respektivnu dekonstrukciju subjekta. Naprotiv, metafizička dihotomija subjektivnog i objektivnog, svijesti i svijeta, utoliko je još produbljenija što je napuštena tradicionalno održavana simetrija subjektivnog i objektivnog, na štetu ovog drugog. Klasični se njemački idealizam zanosio pobudom da iznova proizvede i utemelji tu izgubljenu simetriju na osnovici koju je donio zaokret ka subjektivnosti. Spinoza je, suprotno Kantovu kartezijanizmu, poslužio kao duhovni i historijski svjedok novog spekulativnog duha u filozofiji. Klasična formula te simetrije u Hegelovu načelu »Sve što je umno, to je zbiljsko; što je zbiljsko, to je umno« doima se ogorčenom popravkom na prekinutoj vezi između »biti« i »pojave«, kao polemika s neizrečenom verzijom Kantova načela privida: »Što je privid, to je stvarno.«

Zato se posthegelijanska kritika spekulativne filozofije u kojoj je dihotomija biti i pojave uzdignuta na višu razinu jedinstva, nosi upravo s konstitucijom realnog subjekta, tim nerazriješenim problemom Kantove filozofije. Nietzscheova kritika morala kao i Marxova kritika kapitalističke konstitucije društva, ali i novokantovska filozofija kulture, ne bi bile moguće bez te sistematske jezgre — kritike atomistički shvaćene subjektivne svijesti i individualne osobnosti. Ta se kritika do danas održala u raznim oblicima hermeneutičke, strukturalističke i analitičke teorije samosvijesti — dijelom spekulativne, dijelom antropološke, kulturno-psihološke i filozofsко-psihološke provenijencije. Na toj pozadini se primjerice derridijanska dekonstrukcija subjektivnosti može čitati kao izravno preuzimanje Kantove dekonstrukcije objektivnosti. Posredovanje Nietzscheovim, Heideggerovim ili Lacanovim filozofemima ne mijenja ništa na izravnosti kantovske intencije u Derride. Kantova transcendentalna kritika spoznajnog aparata i uvjeta spoznajnog procesa rodno je mjesto svih suvremenih interpretacionističkih filozofija, od ničeanski inspiriranih semiotičkih i radikalno-hermeneutičkih filozofija diferencije do teorija znanosti i jezično-filozofskog pragmatizma.

Ta se unutrašnja veza s Kantovim transcendentalističkim utemeljenjem čiste subjektivnosti vidi jasnije uz pomoć Husserlovih *Ideja o transcendentalnoj fenomenologiji*, te svete knjige heideggerijanske i gadamerijanske, ali i cjelokupne suvremene francuske filozofske hermeneutike usprkos diskontinuitetu među pojedinim autorima i pozicijama. Interesantno je da se i treće značajno područje suvremene filozofije, filozofija jezika, naišavši na slijepo polje kod Kanta, orijentira prema Husserlu, odnosno prema preradenoj verziji njegova 6. logičkog istraživanja, koje održavaju fenomenološki koncept sadržan u »Idejama«. Taj hermeneutički omekšan odnos između mentalnog sadržaja (noema) i njegove jezične, odnosno simboličke reprezentacije, postao je mjestom na kojem je takoreći unaprijed bio programiran susret kontinentalne, fenomenološko-hermeneutičke filozofije jezika s analitičko-filozofskom tradicijom, poteklom iz unakrsnih podudarnosti i medusobnih promašaja između Fregea i Russela te Carnapa i Wittgensteina. Konačno, dovršenje dekonstrukcije subjektivnosti, u kojem se eksplicitno uspostavlja veza s Kantovom kritikom objektivnosti može se pratiti u suvremenim teorijama spoznajnog procesa i znanosti, u širokom rasponu od moderatnog realizma do raspjevanog relativizma. Kantov model transcendentalnih uvjeta spoznaje, odnosno transcendentalna struktura svijesti, prepoznaje se danas u pluralizaciji tzv. pojmovnih shema⁴. Monokultura čiste svijesti doživjela je koncepcijski preobražaj putem utjecaja empirijskih kulturnih znanosti, osobito antropologije i filologije, jedinstvena se slika svijeta nepovratno raspala na dijakrone i sinkrone sektore zbilje. Stoga je osnovnim problemom teorija znanosti, filozofija jezika i teorija svijesti postalo pitanje sumjerljivosti i medusobne komunikacije sektoralno razjedinjenog svijeta. Rješenja tog problema variraju u širokom spektru od teze o radikalnoj nesumjerljivosti pojedinih slika svijeta, preko njihove relativne sumjerljivosti-i-neusumjerljivosti, do pokušaja rehabilitacije

⁴ Cf. Donald Davidson, »On the Very Idea of a Conceptual Scheme«, u: Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford: Clarendon 1984., uvršten u ovaj izbor.

objektivizma znanja u različitim oblicima ontološkog, epistemičkog i semantičkog realizma. U tom se kontekstu smješta i načeto pitanje intencije teksta, koje sa svoje strane predstavlja samo specijalni slučaj ukupne problematike realizma i antirealizma u filozofiji i teorijama znanosti. Ipak čini se da neki specifični momenti tog sektoralnog pitanja stoe paradigmatski za ukupnu problematiku.

III. Paradoks beskonačnog regresa

Teza o beskonačnom regresu simbolizacije paradoksalna je u svojoj sistematskoj i u historijskoj primjeni u tom smislu što se na nju podjednako smiju pozivati, a faktički to i čine, i realisti i antirealisti. Tako antirealisti — relativisti, idealisti i pragmatičari podjednako — u tom regresu vide konačnu potvrdu poznate teze da se znakovni sistemi odnose samo na druge znakovne sisteme, a ne na izvansimbolički supstrat. Ta je teza, inspirirana Nietzscheovim »perspektivizmom«, radikalizirana do krajnjih granica podnošljivosti u specifičnom naslovu »interpretacijski svjetovi« koji, makar i metaforički oslabljen, prenosi jaku antiontošku i antimonističku tezu protiv ideje jedinstvenog svijeta, makar to jedinstvo bilo koncipirano privremenim ili područnim⁵. Realistička je struja, slično tome, napustila dogmatsku tezu o primatu objektivnog svijeta ili supstrata koji bi posjedovao opstojnost neovisnu od spoznajnog subjekta kako to paradigmatski vrijedi za antihistorijske koncepte jezika u relativističkim filozofijama. Beskonačni regres znakovnih sistema ne predstavlja međutim ni razlog za likovanje niti za plač nad gubitkom svijeta. Naprotiv, činjenica da znakovni sistemi rekuriraju međusobno dijakrono i sinkrono zadobiva sasvim povlaštenu heurističku vrijednost. Realističko poimanje stvari ne odustaje naime od kompleksa referencije, odnosno od označavanja kao temeljnog procesa u relaciji označitelj—označeno, niti pak od intencionalnosti kao bitnog karaktera svijesti. Te dvije posudenice iz teorije jezika, strukturalističke ništa manje nego psihologističke (cf. Jakobson, Bühler)⁶, i fenomenološke analize akata svijesti neizbjegli su oslonac realističkog koncepta referencije. Odatle je ona u stanju analitički zaci iza leda spomenutom beskonačnom regresu u onoj točki u kojoj antirealističke teorije pozitivno računaju s njime. Naime njihova temeljna pretpostavka o tome da znakovni sistemi rekuriraju samo na druge znakovne sisteme, a ne na izvansimbolički supstrat, ima doduše kontraintuitivan karakter (prirodni je stav svijesti i jezičnog procesa da se na nešto odnose, da nešto intendiraju, odnosno da o nečemu govore, da imaju sadržaj, da reprezentiraju). Ta se kontraintuitivna narav relativističkih pozicija ne može međutim dokazati neposredno pukim pozivanjem na prirodni stav svijesti, jer im kulturna povijest čovječanstva daje za pravo. Teza o simboličkoj naravi svakog odnosa spram svijeta i povijesti dokazuje tako samu sebe; njezina cirkularnost prednost je relativista, ona uvjetuje nemogućnost metodičke samokontrole. Onog časa kad realist prizna autoreferencijalnost znakovnih sistema — a svaki prosvijetljeni realist to čini — on ne gubi samo izvansimbolički supstrat interpretacije, nego i metodičko tlo pod nogama. Zauzvrat on poseže za konceptom relativno shvaćenog »realnog svijeta«: to je svaki supstrat koji se da identificirati, bilo u smislu predmeta prirodnih znanosti, bilo u smislu simboličkog supstrata poput slike, teksta, verbalnih i neverbalnih komunikacijskih procesa — jednom riječju, u smislu poruke, informacije. Jezična reprezentacija stvari je u tom smislu u najmanju ruku isto toliko realna koliko i sama stvar, ako ne i realnija. Realistička teorija teksta, znanosti i jezika uopće se orijentira na tradicionalnom modelu

⁵ Cf. Günter Abel, *Interpretationswelten: Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993., v. takoder autor, Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin/New York: W. de Gruyter 1984.

⁶ Roman Jakobson, *Essays de linguistique générale*, Paris: Minuit 1963; Karl Buhler, Krise der Psychologie, Jena 1927, autor: Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache (1932) Stuttgart: 1982. Usp. takoder Elmar Holenstein/R. Jakobson, Von der Hintergebarkeit der Sprache, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.

komunikacije koji poznaje tri instancije (pošiljatelja, informaciju i primatelja), ali pri tome izričito odustaje od načela jednoznačnosti i nepromjenjivosti sadržaja poruke. Ta je dogma rane teorije komunikacije kao prijenosa poruke između emitenta i recipijenta doživjela tako radikalnu kritiku da bi jedva još mogla poslužiti za analizu procesa komunikacije u životinjskom svijetu. Napušteno u sukcesivnim nanosima sve radikalnije i obaveštenije kritike, osobito u neostrukturalističkom taboru, načelo jednoznačnosti danas ima samo status regulativne ideje: Mi ne možemo doduše izravno raspolagati tzv. prvotnim i originalnim značenjem teksta-poruke, ponajmanje onim koje bi bilo identično s intencijom emitenta. Ali ono ne mora ležati na strani autora, jer protiv dogme o suverenom pisanju i vladanju jezikom dosta govore spoznaje psihologije i psihoanalize. To prvotno značenje ne može ležati ni na strani recipijenta jer djelo prethodi recipijentu i ontološki i logički, koliko god psihologija i sociologija pisanja potvrđivale postojanje implicitne interpelacije recipijenta i u najklasičnijim djelima tradicije, kako europske tako i izvaneuropske. Izvorno i objektivno značenje nekog simboličkog supstrata, interpretanduma leži tamo gdje uopće jest obje-ktivirano naime u djelu. Po uzoru na model komunikacije u teoriji književnog teksta se u širokom spektru od hermeneutičke estetike do semiotike govori o »intencijama djela« koje su barem načelno različite od intencija autora ili primatelja. Radom na sistematski i historijski pomicnom terenu teorije kulture, teksta i značenja, zadobivena je konačno pozicija autonomije teksta, ali u sasvim suprotnom smjeru od očekivanog: nasuprot hermeneutičkom poimanju produkcije ili interpretacije teksta i znakovnih sistema, Eco je primjerice u traktatu svoga života za osnovicu autonomije teksta, ponajprije umjetničkog, postavio načelo otvorenosti, višesmrjerne tumačivosti.

To je stanovište daleko od svakog paradoksa, autonomnost otvorenog teksta kompatibilna je s tezom o tome da je sam tekst parametar svojih interpretacija. Ta se teza, kojoj je od strane radikalne hermeneutike i jezičnog pragmatizma predbačena konzervativna narav i pad ispod dosegnutog nivoa teorije interpretacije, brani negativističkim argumentom koji nije sasvim imun od prigovora banalnosti. Naime, tekst ili poruka jesu sami parametar svojih interpretacija utoliko što nije moguće reći koja je interpretacija prava ili koja je najbolja, što također nije moguće predvidjeti koliko i kakvih interpretacija jednog teksta ili poruke može uopće biti, ali je zauzvrat moguće procijeniti i odlučiti koja interpretacija je kriva, promašena, lažna ili pak samo djelomice pogodena. Ali ti minimalistički postavljeni kriteriji procjene interpretacija još uvijek nisu lišeni subjektivističkog i relativističkog sindroma beskonačne regresije. Tko naime odlučuje o toj, makar i najmanje problematičnoj, donjoj mjeri točnosti? Autor i njegova intencija? Ili pak recipijent i njegova intencija? Ali što su onda točno intencije autora, i koji to recipijent, i na osnovi čega, smije pretendirati na prednost svojih intencija pred drugim recipijentima?

Semiotička i hermeneutička teorija teksta polaze od srednje varijante, od intencije djela. No da bi se izbjegla eklatantna metaforička upotreba izraza »intencija« i s njome povezana personifikacija i subjektivizacija teksta, nužno je potrebna preciznija odredba značenja tog središnjeg termina realistički orientirane semiotike, hermeneutike i teorije znanosti. Izraz »intencija djela« ne označava toliko pozitivnu veličinu poput eksplicitne ili implicitne namjere autora koju interpretant treba identificirati i opisati, već uvjet interpretabilnosti teksta. Svaki tekst može naime sadržavati i implicitna i eksplicitna stajališta teorijske naravi. Sve to može biti medusobno kompatibilno ili pak isključivo, ali ne mora biti intencija djela. Obrnuto gledano, intencija djela može biti izričito drugačija od intencije autora: dok djelo slijedi perspektivu pluralizma, autor inzistira na ispravnosti jedne od unutrašnjih perspektiva, svoje vlastite, kako to egzercira Eco u *Foucaultovu njihalu*. Gdje je pak smještina intencija djela i kakav joj je sadržaj — to se može odlučiti samo u interakciji svih triju intencija (autorove, primateljeve i tekstualne), po načelu neproturječnosti. To načelo realizam formulira iz negativnog polazišta: intenciji djela, odnosno njegovu realnom narativnom svijetu, ne smijemo pripisati definitivnim ništa što bi na nekom drugom mjestu u narativnom tkivu bilo opovrgnuto ili kontradiktorno. To je negativno načelo formulirao još Augustin, ali je ono starijeg datuma: ono naime tvori

eksplicitno načelo dijalektičkog napredovanja u Platonovim dijalozima, a kao logičko pravilo neproturječnosti formulirano je definitivno kod Aristotela. Utoliko ono nije nikakva novina realistički nastojene semiotike ili historijske hermeneutike. Osim toga, ono se ne može opravdati terminom »intencija«, ukoliko ga ne shvatimo krajnje desubjektivistički u smislu unutrašnjeg naklonuća teksta, dakle dispozicija, što reflektiraju unutartekstualne i kontekstualne odnose. Nije dakle riječ o intencijama djela, već o intencijama recipijenta dovedenog u orbitu ili korelacije teksta, ili — ako smo spremni dati veće koncesije dekonstruktivizmu nasuprot realizmu: riječ je o *intencijama recipijenta stavljenog na raspolaganje tekstu*. Njegove intencije nisu premoćne spram dispozicija objekta. Samo tako se mogu pomiriti ili barem učiniti medusobno snošljivima realistička teza o tekstu kao parametru svojih interpretacija i dekonstruktivistička teza o otklonu između interpretacije i interpretiranog teksta. Ta teza, dovedena do paroksizma u formulaciji »svako tumačenje je nužno krvotumačenje«, nalazi svoju granicu u prigovoru nekontrolirane hiperinterpretacije.

Komunikacija između tih dvaju ekstremnih stajališta moguća je na zajednički dijeljenom iskustvu, ukoliko ga imaju, svih hermeneutičkih tehnika s poznatim fenomenom »otpora teksta«, odnosno na iskustvu realnog koje se, u lakanovskom opisu, ne da teoretizirati, odnosno objektivirati bez ostatka. Tako se intencija djela prikazuje kao funkcija s jedne strane nepoznatih dispozicija teksta — u kojima intencija autora može predstavljati u najboljem slučaju samo jedan realan moment, nikako nužno privilegiran; s druge strane kao funkcija čitateljevih intencija — pod uvjetom da je recipijent koliko-toliko konzistentna empirijska veličina, odnosno svjestan citatelj u rasponu od prosječnog konzumenta literature do stručnog i kompetentnog čitatelja. To znači da teorija i estetika recepcije utoliko već imaju pravo što prepostavljaju da svaka interpretacijska inicijativa polazi od primatelja, ne primarno od djela ili autora, bez obzira na njegovu strategiju pisanja, a djelo će biti dostatno interpretirano u onoj mjeri u kojoj recipijent uspije razraditi dispozicije tekstualnog objekta — u rasponu od djelimice uspjele interpretacije do kreativno izazovne hiperinterpretacije ili pak do neuspjele projekcije. Jedino se tako čini mogućim objasniti okolnost da radikalno nova metoda recepcije može otvoriti još neslućene, ali ipak vjerodostojne i realno moguće dimenzije nekog djela, kao što obrnuto, kanonske interpretacije mogu okončati njegovo povjesno djelovanje. Nadalje, samo otuda, iz te nesigurnosti polaznih perspektiva realizacije, crpi se i intuicija da hermeneutičke teorije i tehnike moraju pristati na polivalentne modele istine kao i na sektoralno razlikovanje unutar odnosa spram svijeta i razumijevanja povijesti — čak i po cijenu sinkretizma?⁷

Realizam što se oslanja na intenciju djela u prednosti je pred relativizmima upravo zbog svog sinkretičkog karaktera. On je učinak deradikalizacije dekonstruktivizma i estetike recepcije, s kojim dijeli interes za inicijativu recipijenta. S druge strane, on ne napušta nepovratno intenciju autora niti historizam metode, već je radije locira kao specifično realiziranu dispoziciju samog djela. Prisustvo autora se ne može ignorirati, ponajmanje onda ako njegova intencija ekscesivno zaostaje ili pada ispod dispozicija djela. Poznat je slučaj diskrepacije između Tolstojeve arhajsko-kršćanske ideologije i artističke dispozicije njegovih kasnih pripovjedaka (osobito »Kreuzerove sonate«), te u filozofiji primjerice između lijevog i desnog Hegela ili pak između egzistencijalističke analize u Heideggerovu *Bitku i vremenu* i nacrtu fundamentalne ontologije. Taj meduprostor čini integralni dio teksta zajedno s intencijama autora, on stvara dispoziciju u dvostrukom smislu: kao objekt interpretacije i kao njezin faktor.

•

Na toj se prepostavci temelji unutarhermeneutička kritika njemacke filozofske hermeneutike, pripremljena na filološkom i filozofsko-historijskom terenu platoničkih istraživanja i dugogodišnjoj raspravi o postojanju i sistematskoj vrijednosti Platonova nepisanog učenja naspram filozofije dijaloga. Usp. ovde uvršteni tekst Hansa Krämera, »Thesen zur philosophischen Hermeneutik«, u: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1, 1993.; također, autor: *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano 1982., osob. Kap. I.3, I.4 o Schleiermacherovim i kasnijim hermeneutičkim pretpostavkama razumijevanja Platonovih dijaloga. (amer. izd. 1990., *Plato and the Foundations of Metaphysics*, The New York State University Press 1990).

Realističkom tezom o intenciji, odnosno ireduktibilnim dispozicijama djela ograničava se beskonačni regres simbolizacije. On više ne može pružiti rajsко pribježište relativizmu i interpretacionističkim teorijama. U jakom smislu uzeta, teza o beskonačnoj rekurenčiji simboličkih sistema prikriva jednu od implikacija kao mogući argument protiv sebe. Naime, ukoliko znakovni sistemi ne referiraju ni na kakav vansimbolički supstrat, nego se uviđe odnose na druge, prethodne ili paralelno postojeće znakovne sisteme, onda je, protivno tezi o principijelnoj i beskonačnoj nepodudarnosti znakovnih sistema, jasno da znakovni sistemi interagiraju: rekurenčija podrazumijeva međusobnu kompatibilnost, kao što jezik, ukoliko je jezik, podrazumijeva prevodivost — makar i manjkavu.

Nemoguće je dakle govoriti o nesumjerljivosti i inkomunikabilnosti znakovnih sistema, jer sumjerljivi ili nesumjerljivi znakovni sistemi uopće mogu biti samo s obzirom na nešto treće, tj. s obzirom na referencijski supstrat, bio on simbolički ili vansimbolički. Štoviše, upravo ako oni sami tvore referencijski supstrat interpretacije, kao u slučaju tekstova, onda njihova beskonačna regeneracija može biti jedino učinak međusobnih interpretacija i referiranja. Ta je okolnost nepodnošljiva s Kuhnovom tezom o nesumjerljivosti heurističkih modela ili s Quineovom tezom o neprevodivosti prirodnih jezika, zatvorenih u vlastite ontologije.

46

rat
interpretacija

Daljnji moment teze da je svako tumačenje nužno krvotumačenje, odnosno da su referencije nesumjerljive, leži u implikaciji koja se ne može odbiti nikakvim argumentom: naime ako svi znakovni sistemi rekuriraju na druge znakovne sisteme (to je naime zajednička točka i realizma i relativizma), onda oni također i referiraju, odnosno imaju realan sadržaj. Tako pećinski crtež prikazuje realnu scenu lova, drama *uprizoruje* nemoguće, ali vjerodostojne odnose među ljudima i stvarima, konceptualističko umjetničko djelo sadrži realne predmete; iako apstrahirane iz uobičajenog konteksta, ili pak apstraktne figure; teorijsko djelo, čak i najneortodoksnije vrste, poput Derridinih eseja u *Marginama filozofije* ili *Limited Inc.* postavlja teze s ambicijom da obavežu.

Ipak, to uvjerenje da znakovni sistemi referiraju, osim što rekuriraju, ne može biti samo višak vrijednosti, odnosno parazitarni profit iz načelne greške antirealizma. Ona je prije refleksija prirodnog stava koji je u tradicionalnoj teoriji značenja izgubio drugu stranu Janusova lica karakterističnog za sve simboličke sisteme: dok naime moderni relativizmi polaze od jednostrane pretpostavke da znakovni sistemi samo rekuriraju, tradicionalna teorija značenja je polazila od teze da oni samo referiraju. Moderne linguističke teorije i semiotika grade na dvostukoj tezi: osim što intendiraju vansimbolički supstrat, znakovni sistemi su i autoreferencijski. Štoviše, te dvije dimenzije nisu indiferentni i paralelni procesi, nego se međusobno uvjetuju. Svaki naime jezik, odnosno znakovni sistem, može razviti svoj metajezik kao poseban idiom, a da ovaj ne postane apstraktni ili opći jezik s univerzalnom pretenzijom na važenje. Specifičnije rečeno, svaki, pa i najprimitivniji prirodni jezik u stanju je reprezentirati sama sebe, odnosno generirati metajezik kojim će rekurirati na sebe kao primarni jezik-objekt ili pak na druge jezike. Sredstvo prevođenja dakle nije i ne mora nužno biti neki treći, heterogeni znakovni sistem (poput formalnog logičkog jezika), jer se most sporazumijevanja (prevodivosti, sumjerljivosti) generira iz unutarjezičnih procesa poput semantičke refleksije, sintaktičke i retoričke analize znakovnog supstrata. Rekurenčija znakovnih sistema jednih na druge podrazumijeva dakle refleksiju o referenciji, odnosno zahtijeva matejezičnu razinu semantike, gramatike i retorike. Interpretacija i znanost su dakle ne samo kompatibilni procesi, već i međusobni logički implikati.

Međutim, spomenuti oblici refleksivnog rada sasvim su druge naravi od spekulativne samorefleksije transcendentalnog tipa. Problematičan je stoga zahtjev da kriterij autorefleksivnosti postane presuditeljem u sporu realizma

i antirealističkih struja u suvremenoj filozofiji⁸. Ukoliko filozofija hoće na apstraktnijem nivou od hermeneutičkih i semiotičkih teorija teksta razriješiti temeljna metodska i pragmatička pitanja svog teorijskog pogona, morat će, da bi izbjegla cikularnost transcendentalnih pretpostavki i rezultata, ponoviti lekciju klasičnih sistema: hermeneutiku je, u tehničkom smislu, zajedno s analitikom, logikom i retorikom instalirao Aristotel. Njihove strukture nisu međutim pojmljene kao zamjena za realni sadržaj. Zato je otada svaki pokušaj dogmatičkog razdvajanja rekurencije od referencije simboličkog medija filozofije povlačio za sobom ili nominalistički eks-tremizam ili pak zaborav jezika, odnosno pad u predrefleksivnom mitopoezu i jezične hiperstilizacije naivnog, heideggerijanskog ili pak sofističkog, derridijanskog tipa.



⁸ Usp. o tome kontroverzu unutar internalističke struje hermeneutike i jezičnog pragmatizma između R. Rortya i R. Bubnera. Dok naime Rorty iz nemoguće situacije internalizma, koji počiva na pretpostavci da su sve perspektive interne, jednakovrijedne i medusobno nesumjerljive, povlači konsekvensiju da se ne smije pasti u teorijski regres i traziti objektivističko uporište, nego pragmatički živjeti razlike, dotle Bubner pledira za mogućnost transcendentalnofilozofske legitimacije znanja koja više ne mora posezati za uvidom u viša načela; osnovica takve legitimacije leži u samoodnošajnosti transcendentalne spoznaje, odnosno u strukturi transcendentalnog argumenta. Argument je onda autorefleksivan kad se »otkrice nekog odnosa uvjetovanja eksplicitno podvrgne otkivenom odnosu«. Cf. R. Bubner, *Zur Struktur eines transzendentalen Arguments*, Kant-Studien, Sonderheft Teil I, 65, str. 15—27 (22). Takoder, autor: Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction, u: *The Review of Metaphysics* 28, 453—467; R. Rorty, Transcendental Arguments, Self-Reference and Pragmatism, u: *Transcendental Argument and Science*, ed. P. Bieri/R. P. Horstmann/L. Kruger, Dordrecht—Boston—London 1979., 77—103.