

hove transformacije; tekst je uvijek transformacija neke druge transformacije.

Figuriranje je samo jedan od mogućih odnosa između tekstova; možemo ga promatrati samo u unutrašnjosti jednog individualnog djela: među djelima raznih autora govorilo bi se o plagijatu, djelatnosti koju naša kultura kažnjava. Ali odnosi djela među njima samima (čak i djela jednog autora) mogu biti drugačiji, i u tom slučaju vratimo se operaciji *superpozicije*. Razlikujemo na početku, unutar njih samih, odnose paradigmatskog tipa (gdje je drugi tekst odsutan, te nema povratnog djelovanja) i sintagmatske odnose, gdje drugi tekst aktivno reagira. U prvom slučaju, prema tome da li novo djelo potvrđuje ili obezvredjuje svojstva predašnjeg, radit će se o pojavi stilizacije ili parodije. Tinjanov, koji je prvi teoretski obradio tu problematiku, primjetio je već 1921: »Stilizacija je blizu parodije. Jedna i druga žive dvostrukim životom: onkraj djela ima još jedna razina, parodizirana ili stilizirana. Ali u parodiji obje razine moraju nužno biti u neskladu, premještene; parodija tragedije bit će komedija (malo je važno ako se radi o pretjeravanju tragičnog, ili o supstituiranju, za svaki od tih elemenata, komičnim); parodija komedije može biti tragedija. No kada se radi o stilizaciji, više nema tog istog nesklada, nego, nasuprot tome, sklada dvaju razina: onoga koji je *stiliziran*, a koji se nazire kroz njega.«

U slučaju sintagmatskih odnosa, strani tekst nije jednostavan model koji se može oponašati ili ismijati, on izaziva ili modifira sadašnju obradu; formula je to para-pitanje – odgovor, te se obično taj odnos označuje kao skrivena polemika. Jedan je od posljednjih formalista, Mihajlo Bahtin, do pojedinosti opisao tu pojavu kod Dostoevskog i pružio prvu – i za sada jedinu – teoriju intertekstualnih odnosa. Njegova je zasluga da je spoznao važnost vida djela o kojem su do tog vremena kritičari govorili s visoka. Ili, kao što je pisao Bahtin, »svaki književni govor osjeća, na manje ili više izrazit način, svog slušaoca, čitaoca, kritičara, i u samome sebi odražava te moguće primjedbe, ocjene, stavove«. Na taj način, ono što se do sada smatralo sekundarnim svojstvom i što se odnosilo kao na ograničen broj djela, u potpunosti je revalorizirano; u isto vrijeme, potvrđuje se da se tekst uvijek poziva, u pozitivnom ili negativnom smislu, na valjanu književnu tradiciju: »svaki stil posjeduje interni elementi polemike, razlika je samo u stupnju ili vrsti.«

Kako čitati? Pokušavajući odgovoriti na to pitanje dovedeni smo do toga da karakteriziramo u nizu nekoliko vrsta kritičkih obrada – projekciju, komentar, poetiku, čitanje. Premda se razlikuju, te vrste obrade imaju i zajedničke crte: sve su one heterogene samoj književnoj vrsti obrade. Koja je cijena tog izbora – čitati jedan jezik kroz neki drugi, simbolički sistem putem drugog posrednika? Freud je primijetio da san ne zna reći »ne«; zar sama književnost ne bi mogla imati neke elemente koje obični jezik ne zna reći?

Nedvojbeno postoji dio književnosti o kojem se *ne može teoritizirati* (da preuzmemmo termin Michela Deguya), a to je teorija pretpostavlja znanstveni jezik. Jedna od funkcija književnosti je rušenje tog istog jezika; zbog toga je izvanredno riskantno vjerovati da (književnost) možemo iscrpno čitati pomoću istog jezika koji ona dovodi u pitanje. Učiniti to isto je kao zahtijevati neuspjeh književnosti. U isto vrijeme, ta dilema je previše obuhvatna da bismo joj mogli izbjegći: kad smo pred nekom pjesmom, ne možemo a da se ne odvajamo na osiromašenje koje donosi jedan drugi jezik, ili, nestvarno rješenje, da napišemo drugu pjesmu. Nestvarno, jer će taj drugi tekst biti drugo djelo koje uvijek čeka čitanje: cijela autonomija oduzima kritici njezin *raison d'être*, kao što je njezina potčinenost svakodnevnom govoru čini na određeni način jalovom. Ostaje, razumije se, treće rješenje, a to je šutnja: da se o tome ne govoriti.

Budući da je metafora putovanja naročito uobičajena u svakom opisu čitanja, recimo da nas jedan od mogućih putova vodi onkraj teksta: drugi nas ostavlja s ove strane (treće rješenje se sastoji u tome da ne krenemo). Da ih dovedemo tako blizu jedan drugome kako je samo moguće: ne daje li nam to nadu da će se jednog dana spojiti?

•

Preveo: Miroslav Beker  
Naslov izvornika: »Comment lire?« Iz knjige  
»Poétique de la prose«,  
Seull, Pariz, 1971,  
str. 241-253.

Napomene:

1 Intratekstualan, intertekstualan, u okviru samog jednog teksta; u odnosu između sličnih, srodnih, tekstova iz prošlosti i sadašnjosti (Op. prevodioca).

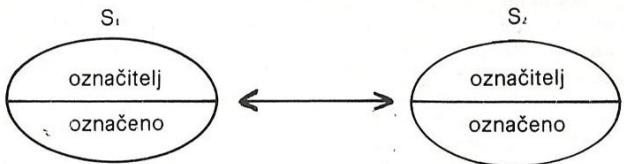
2 Oksimoron, stilistička figura u kojoj su sjednjena dva oprečna pojma, npr. hladna vrućina (Op. prevodioca).

Cvetan Todorov (rođen 1939. u Bugarskoj), poznati francuski strukturalistički teoretičar i kritičar. Glavna djela: »Li «Littérature et signification» (1967), »Grammaire du Décaméron« (1969), »Introduction à la littérature fantastique« (1970), »Poétique de la prose« (1971), »Les Genres du discours« (1978). U svom eseju »Kako čitati?« daje prednost tzv. figuriranju u čitanju, tj. otkrivanju karakterističnih uzoraka u djelu nekog autora.

# znak, simbol, tumačenje

## milorad belančić

1. Pad znaka u sferu vrednosne heteronomije – činom jedne *apsolutne semioloske odluke* – nije nešto što bi nas posebno iritiralo, ukoliko bi bila reč samo o lingvističkoj pojavi, ukoliko bi se pokazalo da smo mi već oduvek samo pasivno-inertne žrtve jedne jezičke elaboracije koja se bitno obavila pre nas i mimo nas. Sve to još ne bi bilo »strašno« kad se jezik, ovde, ne bi javljao u jednoj osobenoj, privilegovanoj ulozi – kao izvesna struktura dočeka, kao matrica, kao tle na kojem bivaju »verifikovani« i svi drugi, izvedeni, složeniji oblici (ideološkog) pervertovanja komunikacijske celishodnosti ili, što se svodi na isto, na kojem bivaju »blanco« overene sve heterološke usurpacije mogućeg mesta i moguće uloge subjekta u okružujućem označiteljskom praxisu. U tim uslovima pitanje bitne usmerenosti – u »levo« ili »desno« – tog »refleksivnog« pokreta heterološke usurpacije postaje sada, tako reći po pravilu, stvar izvesnog gatanja u pasulj, stvar proizvoljne odluke jednog semilogu, što samo znači: rezultanta njegovog slučajnog vaspitanja, slučajne kulture, moralnosti itd, a nipošto konsekvenca jedne prodbuljene samorefleksije. U tom smislu, moglo bi se reći da je strukturalni prosede od samog početka obeležen izvesnom *refleksivnom proizvoljnošću*. U čemu se ta proizvoljnost sastoji? Pogledajmo za trenutak poznatu Sosirovu strukturalnu shemu u nešto skraćenoj verziji:



Uklanjanje trećeg znaka nije ovde puka, nebitna omaška. Njime se simbolično otpisuje postulat o čistoj jezičkoj sinchroniji, kojim se širom otvara perspektiva refleksivne *proizvoljnosti*. U stvarnom govoru uvek imamo izvesnu zalančanost znakova. De Sosiru pojavu naziva linearnim obeležjem *označitelja*. Lančani karakter označitelja (pojavna strana znaka) postaje vidljiv, smatra De Sosir, odmah čim se označitelji predstave pismom, »čim se redosled u vremenu zameni prostornom linijom grafičkih znakova« (0, 88). To insistiranje na grafitumu nije tek bezazleno, tehničko ispolaganje da bi se prava priroda označiteljskog života lakše razjasnila. Reč je, zapravo, o implicitnoj afirmaciji postulata o čistoj jezičkoj sinchroniji. Jezička sinchronost, to i sam De Sosir tvrdi (0,91), moguća je kao takva tek unutar refleksije, kao njen učinak, njen postulatorno profiliranje. Dakle, ako refleksija omogućuje stanovište sinchronije, onda, isto tako, u jednom uzvratnom potezu, čista sinchronija širom otvara prostor za moguću refleksivnu proizvoljnost. Međutim, u zbiljskim uslovima oblikovanja govor – jezika, elementi jezičke sinchronije nisu nikada dati kao čista strukturalnost, već se uvek uspostavljaju počev od fundamentalnog dijahronijskog nastupa znakova, počev od njihovog pulsiranja. Š. u navedenoj shemi je aktuelno stanje znaka, a S<sub>1</sub> je pravac u kojem značenje nastupa; u tom smislu, između njih ne bi trebalo da stoji znak, već upravo znak. De Sosiru su zanimljivi samo učinci, rezultati tog nastupa, ukoliko su objektivirani (za refleksiju) u pismu ili ukoliko refleksija njima manipuliše kao da su dati u pismu. Stvar se onda nužno svodi na linearni sled *označitelja*, na puku pojavnost znaka, tako da ne samo što ono označeno ostaje praktično bez uloge, već znatno više od toga: sam živi, pulsirajući znak ili, bolje, sama značkovost znaka biva na taj način – izgubljena.

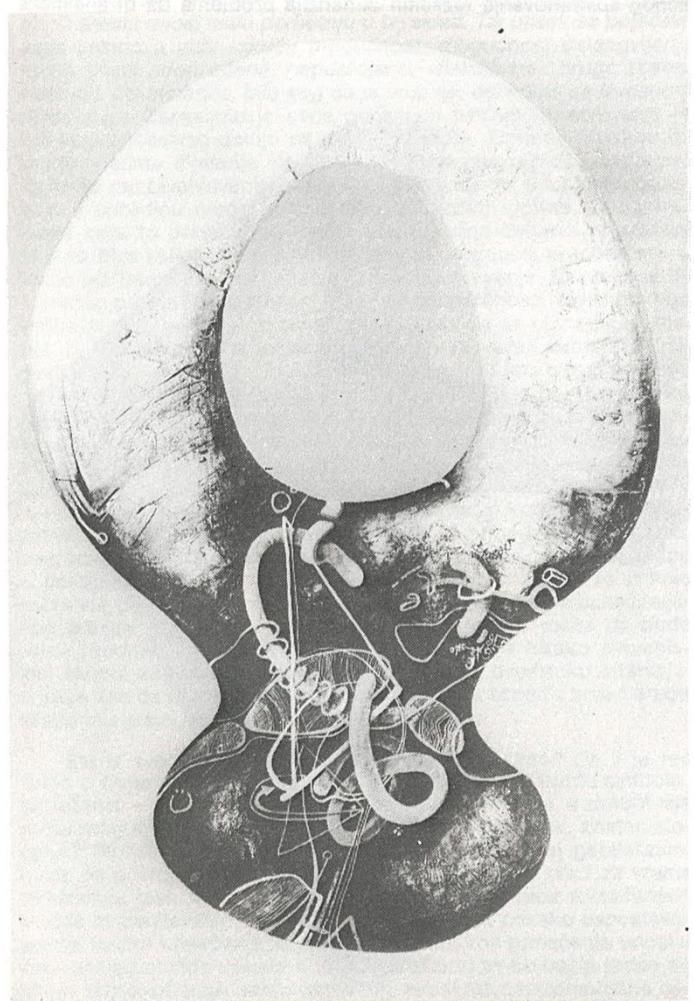
Međutim, S<sub>1</sub> → S<sub>2</sub> je moguće kao takvo samo zahvaljujući odlučujućoj i bitno dvostrinskoj (spoljašnjoj-unutrašnjoj) referencijskoj funkciji koju ima *označeno*. Ono označeno koje je unutrašnja referenca označitelja S<sub>1</sub>, ujedno je i spoljašnja referenca, ukoliko upućuje na S<sub>2</sub>. Odnos → u sklopu S<sub>1</sub> → S<sub>2</sub> ima funkciju poistovećivanja, identifikacije ili, u krajnjoj instanci, smeštanja govornih entiteta u jedinstvenu ravan intencionalne predmetnosti, na tle govornog sveta. Sada bi se moglo reći da ljudski govor, već u svom elementarnom liku koji se ovde simboliše shemom S<sub>1</sub> → S<sub>2</sub>, ima strukturu praxisa: on proizvodi svet ili, što se svodi na isto, proizvodi njegov smisao. To isto tako znači da je on izvestan *odnos* spoljašnjeg i unutrašnjeg. Kakav odnos? Sa *aktuelnog* stanovišta S<sub>1</sub>, ovo S<sub>2</sub> se pojavljuje kao spoljašnjost koja biva totalizovana, uvedena u intencionalno-predmetnu ravan. U tom smislu bi izgledalo da znak ukaže na aktivan, produktivan odnos, na suverenu, stvaralačku dimenziju govora. Ali, razume se, to nije jedina mogućnost ljudskog govora. Po svemu sudeći, shema S<sub>1</sub> → S<sub>2</sub> nije potpuna. Ako je govor neka vrsta praxisa, onda on, kao takav, mora da se, najšire, odredi

kao uzajamnost spoljašnjeg i unutrašnjeg. Nema robinzonskog praxis-govora; svaki praxis-govor se artikuliše vis-a-vis nekog drugog praxis-govora, izvesnim zahvatom u njegovo praktično područje. Taj „zahvat“ nije nikada *apsolutna kreacija*: u njemu se uvek trpi nešto od inercije onog zahvaćenog. Drugim rečima, S<sub>2</sub> (a razume se, i S<sub>1</sub> samo iz druge, antecedentne perspektive) jeste (znakovna) spoljašnjost kojoj ta inercija čuva izvestan integritet. Ukratko, nije reč o testu od kojega može bilo šta i bilo kako da se umesi. U tom smislu bi se onda moglo reći da je De Sosirova shema S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub> u stvari ispravna, da jasno ukazuje na pasivnu i aktivnu stranu ljudskog govora. Međutim, De Sosirove namere nisu išle u tom pravcu. Njemu je znak predstavljao samo jedan od mnogih diferencijalnih odnosa u jeziku koji se utvrđuje lingvističkom refleksijom.

2. U ovoj tački postaje ponovo aktuelno pitanje o pravoj prirodi semiološke, pa i hermeneutičke refleksije. Ako odbacimo hipotezu o nužnoj refleksivnoj proizvoljnosti, odmah se otvara problem strožeg definisanja samog *predmeta* tih refleksivnih „stilova.“ Reč je, razume se, o znaku i tumačenju (razumevanju), o njihovom odnosu, ali ovog puta u jednoj konkretnoj ravnini istraživanja.

Već je bilo reči o tome da se hermeneutika bavi tumačenjem i razumevanjem, ali isto tako i izvesnim *posebnim* znakovnim sklopovima koji se ovima »nude.« Sada vidimo da bi slično moglo da se kaže i za semiologiju. Samo, to nije bavljenje »posebnim« znakovnim sklopovima jer logična konsekvenca postulata od kojih ona polazi i u čijim okvirima se otvara polje specifične refleksivne proizvoljnosti, previše »slobodnog« modelovanja vlastitog istraživačkog predmeta. Da li ta teškoća podjednako pogoda i hermeneutiku? Da li je savremena hermeneutika, kako je, recimo, shvata Pol Riker, opterećena izvesnom proizvoljnošću onda kada svoj predmet ograničava na izvesne *posebne* znakovne sklopove, posebnu znakovnost?

U svojoj knjizi *O tumačenju* Riker izlaže shvatanje po kojem se problem tumačenja, pa prema tome i hermeneutike, ne postavlja počev od znakovne predmetnosti kao takve, već počev od specifične znakovne predmetnosti koja ima obeležje *simbolnog*. Svaki simbol je, razume se, ujedno i znak, ali obrnuto nije slučaj. U svom određenju simbola Riker polazi od toga da je uvek reč o *lingvističkom* izrazu. Zatim sledi tvrdnja da je to uvek izraz sa *dvostrukim* značenjem, odnosno intencionalni sklop koji ima dvostruki (ili više-struki) smisao. »Htetи reči drugo od onoga što se kaže, eto šta je



simbolička funkcija« (21). Tako shvaćeni svet simbola je privilegovan polje i predmet mogućeg tumačenja, a time se onda jasno određuje i opseg i domaćaj čitavog hermeneutičkog polja.

Riker odbacuje Kasirerovo (Ernst Cassirer) određenje simboličke funkcije kao *posredovanja* kojim duh, svest, stvara svoj svet percepcije i diskursa. Ono je preširoko, jer se u njemu, smatra Riker, briše razlike između jednoznačnih i više-značnih izraza; a upravo ta razlika je ono što uopšte i rađa hermeneutički problem. Tumačenja, a time i hermeneutički problem, vezuju se samo uz više-značne, dvosmislene izraze. »Ja neću reći da tumačim čulni znak onda kada shvatam šta on kaže. Tumačenje se vezuje uz intencionalnu strukturu drugog stupnja, koja prepostavlja da je prvi smisao već konstituisan tamo gde se na nešto kao prvo ciljalo, ali takode gde to nešto upućuje na drugo na što se cilja tek preko njega« (D, 21).

U svakom značenju, smatra Riker, imamo najpre *strukturalno* (u Sosirovom smislu) dvojstvo označitelja i označenog, a zatim *intencionalno* dvojstvo znaka i same stvari ili označenog predmeta. Ovo drugo (dvojstvo), razume se, nije moguće bez onog prvog. Simboličko značenje je, međutim, znatno složenije, jer ono pored strukturalnog i intencionalnog dvojstva poseduje i »dvojstvo ili, tačnije, dvosmisao smisla: »Ima nečega što treba da se odmota, rasplete u simbolu; reč je upravo o dvostrukom smislu, o intencionalnoj uputi drugog smisla u i preko prvog smisla, čime je razumevanje podstaknuto« (D,27). Nije, dakle, reč o tome da u simbolu postoje dve intencije koje bi bile jednostavno pridodate jedna drugoj, već je u *pitanju*, kao problem tumačenja i hermeneutike, poseban *odnos* između dve intencije. O kakvom je odnosu reč? Kako je moguće da jedna intencija ili jedno značenje u znaku upućuje na neko drugo? To pitanje je od ključnog značaja za Rikerovo shvatanje hermeneutike. Ubrzo ćemo videti zašto.

U ovom trenutku potrebno je ukazati na ono bitno što se ovde već »nagomilalo«, kao implicitni ili eksplisitni problem. Naime, očigledno je da Rikerovo svedenje mogućeg hermeneutičkog polja na lingvistički znak i, zatim, još uže, na (lingvistički) simbol, ne može da ne ostane bez teorijskih posledica. Doduše, čak i ako bi to sužavanje hermeneutičkog polja bilo sasvim očigledno neopravданo, Riker bi još uvek mogao da se »pravda« time da njega naprsto zanimaju samo određeni oblici tumačenja i njegove predmetnosti i da, u tim okvirima, njegovo istraživanje još uvek može da bude *plodno*. I to je sasvim tačno! Samo, ovde nije reč o »plodnosti« posebnih hermeneutičkih istraživanja, već o samom utemeljenju hermeneutike. Ako bismo mi ovde, od samog početka, išli na jedan (neopravданo) sužen model, smatrali, pri tom, da on upravo pokriva čitavo istraživačko polje, onda bi teorijske posledice takvog shvatanja u najmanju ruku bile »značajne«!

No, da bismo pouzdano znali da li Rikerovo insistiranje na simbolu kao privilegovanim predmetu tumačenja ima reduktivno obeležje, neophodno je postaviti pitanje o njegovom *shvatanju* simbola, odnosno o samoj prirodi simbola; a time se, odmah, dovodi u pitanje i sama priroda *odnosa* između dve intencije ili dva smisla u simbolu.

3. Riker s pravom smatra, ako bi se taj odnos odredio kao *isključivo analoški* odnos, da bi to onda suviše suzilo pojavnje polje simbolike. Razume se, mnogi simboli, naročito oni iz literarnog i mitskog stvaralaštva, imaju jasno analoško obeležje, ne u smislu argumentisanja i umovanja putem analogija (atributivnih i proporcionalnih): mada je pitanje koliko su one prve »legitimne«), već u smislu skraćenog (entimemičkog) otelovljenja analogije u simbolu. Ali bitno je to da analogija, po Rikeru, karakteriše samo *jedan* od mogućih odnosa između prvog i drugog, »manifestnog« i »latentnog« značenja u simbolu. Psihoanaliza je uviđa Riker, otkrila mnoge druge modele tog odnosa, koji se ne mogu svesti na analogiju. S druge strane, Marks i Niče su »ukazali na brojna lukavstva i krvotvorenja smisla«, gde isto tako nemamo analoški pomak smisla, već pre njegovo izvesno prikriveno, pritvorno »izobličenje« (D,26).

Ukratko, Riker se zalaže za jedno određenje simbola koje bi bilo uže od Kasirerovog, ali i šire od analoškog (literarnog simbolizma). Videćemo kasnije da te dve simbolske krajnosti – analoški pomak smisla i njegovo »izobličenje«, »iskriviljenje« – nimalo slučajno utemeljuju, po Rikeru, dva ključna hermeneutička stila: hermeneutiku vere i hermeneutiku sumnje. Mada se Riker, čitavim svojim delom, nedvosmisleno opredeljuje za ovu prvu, njemu je ipak ta ključna simbolska polarizacija bila dovoljan povod za jedno »neutralno«, »objektivno« određenje simbola: simbolom se može nazvati *svari* dvosmisleni (ili više-smisleni) lingvistički izraz koji se nudi radi tumačenja. »Ono što podstiče taj rad jeste jedna *intencionalna struktura* koja se ne sastoji u odnosu smisla prema stvari, već u jednoj arhitektonici smisla, u jednom odnosu smisla prema smislu, drugog smisla prema prvom smislu, bez obzira da li taj odnos jeste ili nije analogija, da li prvi smisao prikriva ili otkriva drugi smisao« (D,26 – 7). Sve ovo, bar na prvi pogled, deluje sasvim u redu. Ali ako bismo malo »zagrebalici« ispod samog površinskog i možda baš površnog »sklada« ovih misli, Rikerovo neutralno, objektivno određenje simbola bi, u najmanju ruku, postalo problematično!

Ono bitno što remeti čitalački mir pred tim mislima, sažima se u pitanju: možemo li mi uopšte za *svaki simbol*, bilo da je analoške prirode ili ne, reći da je u njemu na delu jedan manje ili više složen *intencionalni sklop*? Ili, drugim rečima: da li je »izobličenje«, »iskrivenje«, »krivotvorene«, »fetišiziranje« itd. smisla – *nužno* neka vrsta *intencionalnog* podvostručavanja, ili je, ipak, pojam intencionalnosti primenljiv isključivo na one vrste simbola koje u sebi, na ovaj ili onaj način, artikulišu analoški odnos dva smisla? U ovom drugom slučaju, Rikerovo »neutralno« određenje simbola bilo bi zapravo njegov implicitno sužavanje! – jer mada se *svim* – dakle, i onim ne-analoškim – simbolima priznaje, na rečima, pravo na egzistenciju, ipak, na izgled samorazumljivim i zapravo neproblematizovanim određenjem simbolne strukture kao bitno dvočlano (ili višečlano) *intencionalne*, svi simboli se brzim hodom smeštaju u Prokrustov krevetac analoškog modela! Njihova šansa da »prežive«, data je (kod Rikera) samo u toj tihoj igri preobražaja, prilagođavanja onom modelu koji u krajnjim instancama pogoduje ključnim postulatima hermeneutike vere! Zato kada Riker – uostalom, donekle s pravom – insistira na tome da simbol upućuje, poziva na tumačenje i da tumačenje nije njemu nikada nešto potpuno spoljašnje, ubrzo primećujemo da taj poziv poprima ontološke razmere... Pojavna tačka ili razumljivi minimum sastoji se u sledećoj tvrdnji: arhaični oblici analoškog mišljenja mogući su samo zato što u samom srcu svojih simboličkih struktura već sadrže izvesno »naivno« tumačenje. No, iz toga Riker ubrzano izvlači uopšteni zaključak da »svaki mit sadrži u sebi latentni logos koji traži da bude predočen. Eto zašto nema simbola bez početka tumačenja; tamo gde jedan čovek sanja, proriče ili poetiše, neki drugi ustaje da bi tumačio; tumačenje organski pripada simboličkoj misli, njenom dvostrukom smislu« (D.27). Evo zašto nema simbola bez makar prvog, početnog, još naivnog tumačenja... – time se sada dovodi ozbiljno u pitanje i sam pojam tumačenja! Na ovom stupnju analize očigledno je da samo dovodenje u pitanje pojma simbola, odmah, temeljno zahvata i u sam problem tumačenja, kao i obrnuto, postuliranjem jednog interpretativnog telosa, odmah imamo konsekvene na planu predmetnog domaćaja, simboličkog »identiteta«, ako tako može da se kaže, tog modela tumačenja.

4. Rikerovo vezivanje problematike tumačenja uz simbol shvaćen kao dvostruka intencionalnost (=analogija) bez sumnje je zanimljiv pokušaj utvrđivanja granica mogućeg hermeneutičkog polja, ili bar utvrđivanja onoga što se nudi kao privilegovani, kao najznačajniji domen hermeneutike. Ali, već smo videli da taj pokušaj nije lišen izvesnih teškoća ili, bar, nejasnoća. Ključna zamerka, s kojom stope ili padaju sve ostale, sledeća je. Onako kako se tu odreduje simbol, taj pojam postaje *preuzak* ukoliko se misli da on pokriva celinu predmetnog polja mogućeg tumačenja, a *preširok* ukoliko se misli da je svako postojeće i moguće tumačenje nužno tumačenje tako shvaćenog simbola.

Počev od te zamerke, rešenje bi moglo da se traži u dva osnovna pravca: (1) ili je Rikerovo određenje simbola loše, jer je nepotpuno, jer ne pokriva celinu predmetnog polja mogućeg tumačenja, mada simbol zaista jeste jedini predmet tumačenja; (2) ili je to određenje dobro, ali onda simbol nije jedini predmet tumačenja i postoje drugi znaci, drugačije konfiguracije smisla koje to takođe mogu da budu.

Između ova dva rešenja ne može da se lako ili olako odmah presudi... Po cenu paradoksa, moglo bi se reći da su mogući takvi »uslovi videnja« koji, u celoj stvari, podjednako legitimisu i prvo i drugo rešenje, ma koliko oni bili protivurečni! Da bi se to pokazalo, potrebno je poći pomalo izdaleka, od nečega što, na prvi pogled, deluje sasvim trivijalno.

Deluje, naime, trivijalno tvrdnja da jedan znak ne bi mogao da se konstituiše kao takav ukoliko ne bi u sebi aktuelizovao izvesnu intenciju. Kada nismo u stanju da utvrdimo, definišemo ili prevedemo intenciju nekog znaka, mi onda njega moramo da smatramo (bar za nas) »mrтvим«. Znak, onaj »živi«, uvek je znak »nečega«, jednog intencionalnog smisla; da li je ta intencija data u njemu samom, u njegovoj transcedentalnoj samoti, unutar čistog, samosvojnog odnosa označitelj-označeno, ili ona upućuje na nešto sasvim drugo, na potpuno spoljašnju »stvarnost«, na metafizičke reference – to pitanje, u ovom trenutku, može da se zanemari! Važno je samo to da je, kakva-takva, *intencionalnost* nesvodivo obeležje *svakog* znaka; bez obzira na njegovu referencijalnu veru ili naivnost. Ali to, razume se, još nije cela istina o znaku. Njegovo podjednako bitno i univerzalno obeležje jeste i to da on, znak, uvek poseduje i svoju ne-intencionalnu, svoju drugu, zakulisnu scenu. Ta scena bi mogla, takođe, da se nazove i *kodovnom* scenom. Bez obzira na to da li je reč o skrivenim »zahtevima« želje, o ideološkoj inerciji (označiteljskom habanju) ili, recimo, o intuitivno pounutreñim lingvističkim vrednostima (sintagmatskog ili paradigmatskog tipa), uvek je zapravo, formalno gledano, reč o *skupu pravila* pod kojima je ta značajna intencija delujuća. Ako prva scena nudi elemente za utvrđivanje konstitutivnog smisla (u semantičkoj ravnini) jedne značenjske konfiguracije, onda druga scena nudi elemente za utvrđivanje rjeđeg regulativnog smisla (u najšire shvaćenoj semiološkoj ravnini).

Ukratko, značenje je samo *prednji*, negde vredniji, negde manje vredan, *plan* ili *deo* znakovnog smisla. Imajući, dakle, u vidu tu temeljnu deobu znakovnog smisla između prve i drugе (n') scene, možda bi se moglo upravo reći da je *svaki* znak, već po tom svom važnom obeležju, bitno dvosmislen (ili višesmislen). Nije li onda taj dvosmisao nešto što omogućuje da svaki znak, bez obzira na to da li je u Rikerovom smislu jednoznačan ili više značan (tj. simbol), bude mogući predmet tumačenja?! Svaki znak u sebi sadrži izvesnu zagonetku smisla, bez obzira na svoju jasnu intencionalnu određenos, svoju semantičku prozračnost. Čak i onda kada bi kodovna scena samo funkcionalno omogućavala, stvarala racionalne uslove (kroz, recimo, gramatički, logički, stilistički itd. kod) za jednu semantičku samodovoljnost u kojoj se smisao svodi na ravan intencionalne predmetnosti, na »ono što se htelo reći« i ništa mimo ili preko toga, ipak, time se još uvek ne bi eliminisao problem tumačenja, jer mi nikada ne možemo znati *pre tumačenja* o kakvom je smislu tu reč; vrednostima nikada ne piše na čelu šta su. Stvar se posebno komplikuje onda kada imamo semantičke entitete koji su prividno samodovoljni, jer se, recimo, oslanjaju uz hipoteze o evidentiranju (gnoseološkoj, ontičkoj) *tačnosti* vlastitih značenjskih intencija, mada unutar jedne šire strategije vrednovanja, u kojoj bi imala prednost kritika ideoloških fenomena, oni odmah gube svoju samodovoljnost i, zapravo, postaju »masovni« objekt mogućeg kritičkog tumačenja. Čini se da takva ili slična sudbina zatiče i sve ono što je Riker kao jednoznačni, ne-simbolički izraz malo prebrzo otpisao kao hermeneutički problem.

Označiteljska praksa u celini, što znači i u svim svojim delovima, elementima, segmentima, insertima, na ovaj ili onaj način otelevljuje zagonetku druge scene i priziva moguća tumačenja. Razume se, ta tumačenja mogu da se, u ovom ili onom refleksivnom kontekstu, ograniče samo na intencionalni, odnosno, u Rikerovom smislu, *simbolički* plan... U temelju takvih hermeneutičkih projekata uvek bi se mogle naći određene fenomenološke pretpostavke, ukoliko, uostalom, fenomenologija nudi najrazvijeniji refleksivni model intencionalne analize. Ali, pri tom, ne bi nikada trebalo izgubiti iz vida da je tu reč samo o jednom ograničenom konceptu tumačenja i da, počev od njega, svaki pokušaj konstituisanja hermeneutike kao univerzalnog ili, bar, najopštijeg odgovora o mogućem smislu različitih problema i stilova tumačenja, nedvosmisleno biva suočen sa svojom *ograničenošću*. Drugim rečima, fenomenološko »stavljanje u zagrada« kodovnog plana ne može da ne bude *privre-meno*, a to znači ili sastavni deo jedne složenije strategije naizmeđinog apstrahovanja različitih dimenzija problema da bi analitički



zahvat bio izoštreniji, ili pak jedan postupak koji se rukovodi posebnim razlozima i zna da su to posebni razlozi! Možda bi se čak, na najvišem stupnju apstraktnosti, moglo tvrditi da i sama intencionalnost, u krajnjoj instanci, sebi samoj izmiče hermeneutički problem, odnosno njegovo jednosmerno i nedvosmisleno rešenje unutar nekakvog »univerzalnog« koncepta. Drugim rečima, čak i onaj znak koji je sav predstav svom semantičkom identitetu, koji ima savršeno jasnu i jednoznačnu intenciju, predstavlja uvek moguću zagonetku i izazov za tumačenje ne »samo« po svojoj nesvodivoj kodovnoj ravni, već i po samom smislu svog intencionalnog bivstovanja (kao bivstovanja smisla), ukoliko on uvek nekako izmiče svim bivstujućim, ontičkim određenjima.

5. U dosadašnjoj analizi, iz metodičkih razloga, pretežno se insistiralo na »topološkim« aspektima odnosa prve i druge scene, intencije i koda u znakovnom životu, tako da onda tu, u stvari, i nije bila reč o znakovnom životu, o dinamičnom, svrhovitom nastupu znaka na sceni povesnog smisla. Zato je mogao da se stvoriti utisak da je odnos prve i druge scene u jednom znaku odnos puke pridodanosti, susedstva ili, ako hoćete, odnos obradivih površina na kojima, eto, uspevaju sasvim različite kulture. Takva »sinhrona« i »topološka« strategija pristupa znaku favorizovala bi, razume se, jednu u suštini proizvoljnu metodologiju stalnog uravnovešenja – »sad malo ovog, sad malo onog« – gde bi temeljna zagonetka znakovnog nastupa na sceni povesnog smisla bila već unapred ispuštena iz vida, ako ne i potisнутa. Svoju pravu vrednost toploška (sinhrona) i dinamička (dijahrona) analiza dobijaju tek u kontekstu vlastite metodičke uzajamnosti, koja je, razume se, diktirana logikom konkretnog objekta analize.

Prva pretpostavka te metodičke uzajamnosti jeste razbijanje ili »relativizovanje« suviše čvrstih postavki o predmetnom domenu kodovne i intencionalne analize. Pogledajmo kako to izgleda unutar konkretnog primerā. Uzimamo, recimo, pitanje: šta znači bivstovanje? Odgovor se može dati u vidu neke od već utvrđenih (»definisanih«) ontoloških intencija tog znaka; na primer, bivstovanje je ono po čemu jeste sve što jeste. Međutim, odgovor na to pitanje je moguć i tako da se, u stvari, ima u vidu gramatički kôd tog znaka: bivstovanja je imenički oblik od glagola biti. To odmah otvara mali problem: da li je sada reč o značenju ili, zapravo, o (kodovnom) smislu tog znaka? Ostavimo, za trenutak, po strani to pitanje. Odnos između te dve značenjske (ili smisaone) instance može da bude, bar unutar nekih refleksivnih pristupa i »uglova«, sasvim čvrst i postojan, tako da, bez ikakve sumnje, pogoduje favorizovanoj topološkoj analizi. Već ovo, prethodno postavljeno, pitanje o značenju ili smisu unosi malu pometnju u taj sklad. Taj utisak se pojačava kada imamo u vidu tekuću mogućnost, mogućnost ustanovljenja jedne dosta neodređene, nepostojane, »fleksibilne« druge scene. Naravno, i ta istanca, bilo kog da je stupnja, određuje se izvesnom refleksijom. Zamislimo je ovde počev od tvrdnje: bivstovanje je reč koja opsesivno deluje na mnoge filozofe. Time se utvrđuje izvesno (»tačno« ili manje »tačno« – to ovdje nije važno) pravilo pod kojim se reč bivstovanje pojavljuje onda kada se, u isti mah, potiskuje u pozadinu njen intencionalni (ontološki) smisao. Onog trenutka kada to pravilo – po – sebi, taj praktično delujući regulativni smisao biva refleksivno osvetljen, on se ubuduće preobražava u jedno od (intencionalnih) značenja reči bivstovanje. Razume se da mera tog preobražaja, stupanj njegove poopštenosti, zavisi od toga koliko je dato refleksivno osvetljenje uspelo da se učvrsti kao značenje, tj. kao refleksivna instanca koja važi za »sve« subjekte. Očigledno je da gramatički, logički, leksički itd. kôd ima u tom pogledu prednost društveno verifikovanog znanja. Ali, time ne ostaje ništa manje zanimljivo pitanje o onom refleksivnom polju koje nema smisao i težinu institucionalne verifikovanosti, već je prepusto riziku samoodređivanja. Tek tu se postavlja pitanje o pravom smislu mogućeg preobražaja kodovnog u intencionalni smisao.

Vratimo se našem primeru. Da li preobražaj kodovnog u intencionalno može tu da ide čak dotele da bi se onda moglo reći kako bivstovanje postaje simbol (u Rikerovom smislu), simbol jedne »opsesije«? Očigledno je da pre tumačenja (refleksije) to pravilo može da bude samo nesvesna struktura (»opsesija«) označiteljskog praxisa; isto tako i za vreme tumačenja ono može da bude samo predmet spoljašnje refleksivne intencije, a nikako dvosmisleni simbol koji bi u samome sebi artikulisao dvostruku intenciju. Izgleda kao da je sve tako podešeno da deoba između prve i druge scene ima trajni, tako reći »sudbinski« smisao.

Šta iz svega toga možemo sada da zaključimo? Da li je reč samo o činjenici da ne postoji nikakav paralelizam između simbola i tumačenja – tumačenje nije uvek tumačenje simbola, a simbol nije jedini mogući predmet tumačenja? Ili je problem, ipak, znatno složeniji? Možda je baš u pitanju hipoteza po kojoj taj paralelizam, mada ne postoji odmah, od samog početka, dakle, pre i za vreme tumačenja, ipak može da se javi kao posledica rada tumačenja?! Možda se paralelizam simbola i tumačenja uvek nekako uspostavlja samim radom tumačenja, onim dinamizmom koji tumačenje unosi u život znaka; možda upravo u tom paralelizmu treba tražiti jedan od bitnih, istina još uvek samo formalnih, aspekata hermeneutičke ce-

lishodnosti! Nije li Rikerova greška jedino u tome što je odmah, od samog početka, postulirao taj paralelizam, dok on može da bude samo rezultat delatnosti tumačenja?! *Bilo šta da tumačimo, ono tumačeno poprima (ako već nema) strukturu simbola, tj. dvostruku ili višestruku intenciju.* Nije reč o tome da refleksija ima absolutnu nadmoć nad prerefleksivnim, u zbijli položenim, sedimentiranim smislom; da je ovaj drugi testo koje ona može da umesi po svojoj volji... Ne, jer ovde je u pitanju hermeneutička refleksija, ona koja arheološki i teleološki momenat stavlja u jedno; dakle, u pitanju je tumačenje koje svojim radom (praxisom) prevlada svaku apstraktну subjekt-objekt opreku, tako da ne može da se svede na puku tačnost ili koincidenciju sa sedimentiranim smisalom, već ujedno predstavlja ozbiljenje same biti tog smisla, njeno prevodenje iz modalitetu po – sebi u modalitet za – sebe; na taj način jedan divlji logos prerasta u artikulirani, izgovoren, simbolizovani logos, u istinu! Ili, bar, u moguću istinu. On dospeva, konačno, na tle na kojem su istine moguće. Druga, manje problematična i, svakako, očiglednija posledica tog rada tumačenja jeste akumulacija značenja, polisemija: kada se intencionalni aspekti simboličkog odnosa osamostale, kada bude simbol (tj. specifičan odnos između dve intencije) i postaje naprosti višezačna reč (reč sa više doslovnih značenja). Ta višezačnost može, zatim, da bude leksikalizovana (arhivirana) kao takva i, na taj način, društveno verifikovana... Prosta višezačnost naših reči nastaje procesom tumačenja – simbolizacije jednoznačnih reči ili, drugim rečima, ukoliko one refleksivno interiorizuju u ravni značenja ono što je doskora figuriralo kao nijehova (kodovna) senka. Naravno, to nije jedini, ali je, svakako najvažniji oblik značenjske akumulacije. No, upravo taj fenomen nagomilavanja polisemije otvara sada ovde jedan važan problem. Izgleda da tamo gde prestaje proces simbolizacije, gde se učvršćuje polisemika doslovnost, tu odmah prestaju i tumačenja, a samim tim i hermeneutički problem. Ubuduće kao da ne postoji ništa drugo smepričesno, društvenim, institucionalnim autoritetom verifikovano – znanje. Rečnikom se služimo samo da bismo imali jasan uvid u leksički kod jednog znaka. Onog trenutka kada je taj posao obavljen, mi odmah zatim upotrebljavamo raspoloživa značenja u našem spontanom, nerefleksivnom diskursu. Tu kao da se sasvim jasno postavlja granica hermeneutičkog problema. Ubuduće bilo kakav refleksivni izmak vis-a-vis te diskurzivne neposrednosti ne da nije moguć, već nije moguć u svom ograničenom liku, u liku tumačenja.

Da li je sve to baš tako jednostavno? Nije li problem ipak nešto složeniji? Očigledno je samo to da smisao hermeneutičke, semioloske, pa i svake druge refleksije bitno zavisi ne samo od njenog telosa već i od one sedimentirane smisaone (znakovne) predmetnosti koja obeležava arheološku stranu, arheološku ukorenjenost te refleksivne delatnosti. U tom pogledu Sosirovo, odnosno semiolosko shvatanje – »daleko od toga da predmet prethodi tački gledišta, reklo bi se da tačka gledišta stvara predmet« (0, 17) – deluje pomalo jednostrano. Predmet u isti mah prethodi tački gledišta onda kada ga ova (re)kreira, odnosno kada refleksivna celishodnost produkuje njegov smisao. To stanovište, do njegovih krajnjih konsekvensi, može da razvije, izgleda, jedino hermeneutička tačka gledišta!

6. Pogledajmo još jedared ključne momente ove analize, ukočiko se tiču mogućeg predmetnog polja hermeneutičke refleksije i njegovih granica. Paralelnom analizom znaka, simbola i tumačenja uspeli smo da bar donekle prevlada topički simplicizam u pravcu dinamičkog, razvojnog shvatanja znakovnog života. Pošto simbol i svaka simbolika nedvosmisleno padaju u moguće hermeneutičko polje, pitanje granica tog polja se nužno vezivalo uz same granične slučajeve. Tako je trebalo poći od prostog znaka, koji ima jedno jedino, doslovno značenje (intenciju). Taj ne-simbol je »morao« da u sebi, na ovaj ili onaj način, individualira zagonetku dvoznačnosti, pomaka smisla mimo, preko aktuelne intencije, pa i njegovog mogućeg iskrivljenja, izobličenja... Zatim smo imali tumačenje koje dešifruje taj dvoznačao, definiše njegovu pravilnost, regulativnost, i na taj način unosi intenciju, značenje u ono što je tu imalo prerefleksivnokodovni, a to zapravo znači striktno nesvesni smisao. Znak time postaje simbol. Tumačenje se javlja kao proces simbolizacije. Najzad imamo leksikalizaciju simboličkog značenja, gde ono onda postaje još jedno doslovno značenje tog više ne prostog već polisemičnog znaka. Razume se, poseban slučaj imamo onda kada simboličko (prenosno) značenje potpuno de-leksikalizuje (isključuje iz aktuelnog, živog jezika) ili prepušta etimologiji prvobitno doslovno značenje i zauzima njegovo mesto... Valja još i to napomenuti da se ova lingvistička terminologija (jezik, leksikalizacija, etimologija) ovde koristi ne zato da bi se tom fenomenu post-simboličke »normalizacije« značenja ponudilo suženo lingvističko objašnjenje, već zato što jezik paradijma ima ovde zaista paradigmatički smisao. Inače, u pitanju je celokupni kodovno-intencionalni ljudski praxis, zajedno sa svojim specifičnim strategijama i nivoima artikulacije kodovnog i intencionalnog plana, odnosno procesa simbolizacije i desimbalizacije.

Pretpostavimo, sada, da su osnovni pravci ovog razmatranja »ispravnici«. U tom slučaju postoje očigledno da simbol, iako može da se shvati kao najvažnije, privilegovano predmetno polje hermeneutike, ipak, po, svom položaju u razvoju znakovnog života, prima obeležje izvedenog, sekundarnog predmeta tumačenja. Tumačenje simbola je tumačenje iz druge ruke, jer svaki simbol, već u samom svom nastanku, pretpostavlja prethodna tumačenja i njihov učinak, simbolizaciju, tj. pretvaranje u simbol nekog znaka koji to naprsto nije bio. Zatim, reklo bi se da samo tumačenje simbola nema drugu svrhu nego da pripremi desimbolizaciju simbola, njegovo uvođenje u luku znanja, tako da se interpretativna i, u krajnjoj liniji, hermeneutička funkcija mora da shvati kao neophodno, ali ograničeno, posredovanje između prve i treće etape (prosti znak → simbol → prosti znak) u razvoju znakovnog života, u njegovom polisemiskom razmnožavanju i epistemološkom obogaćivanju.

Ali, neke od ovih činjenica znakovnog života koje smo naveli mogu da se tumače i u jednom sasvim drugačijem pravcu. U tom pogledu je posebno zanimljiva činjenica desimbolizacije činjenica da simboličko značenje može da preraste u doslovno, tako što ili rada polisemiju, ili ukida i potiskuje u etimologiju prvo bitno doslovno značenje. Ta činjenica dopušta i takvu interpretaciju po kojoj bi onda sva doslovna značenja, svi prosti znaci bili samo *nekadašnji simboli*. Simbolička funkcija, zajedno sa njoj immanentnim radom tumačenja, odjedared bi dobila odlučujući značaj za čitavu označiteljsku praksu. Ne samo što bi se ona sada javila kao nešto što bitno inicira, kao proizvodno načelo, okružujuće semantičke razlike, akumulira doslovnosti ili, ako hoćete, evidencije, heuristički proširuje domen znanja itd, već i nešto što preko te, u krajnjoj instanci, epistemološke celishodnosti cilja na jedno ameoboidno, prošireno-reproducirajuće *samopotvrđivanje* (simboličke funkcije) kao alfe i omega, arhea i telosa čitavog ljudskog označiteljskog praxisa. U tom slučaju, semantička i epistemološka funkcija bi se javila samo kao neophodno, ali ograničeno, posredovanje između prve i treće etape (simbol → prosti znak → simbol), koje su ovog puta etape *simbolizacije*.

Čisto formalno gledano, ova dva protiturečna interpretativna modela (o odnosu znanja i simbolizacije) mogu da se »izglađe«, »pomire« dosta jednostavnim sredstvom: time što bi im se osuđile univerzalističke ambicije. U različitim povesnim situacijama ti modeli različito rade... Pošto nema univerzalnog napretka, samim tim nismo prinudeni da biramo između simbola i prostog znaka, mita i znanja, poezije i proze-doslovnosti kao nečega što se aksiološki isključuje ili bar preferira. Ni jedna od tih alternativa nije sama – po – sebi bolja ili gora, a to ujedno znači da ni u nekom ontološkom ili bitno-pvesnom redosledu ne može da se javi kao »prva«, »temeljna«, »sveobuhvatna« itd.

Takva razmišljanja bi bila sasvim u redu ukoliko bi se za merilo njihove legitimnosti uzimala konkretnost, povesna konkretnost, ta okružujuća aksiološka nedoslednost, ne-ukalupljivost, ne-po-uzdanost povesnih vrednota. Samo, sa jednog drugog, uopštenijeg ili, ako hoćete, apstraktnijeg nivoa razmatranja, podjednako bi bila legitimna i pitanja koja, ovde, idu upravo na zaoštrevanje unutrašnje protiturečnosti tva dva interpretativna modela. Reč je, dakle, o pitanjima koja ne bi imala neko naročito uporište u konkretnom, ali bi zato imala svoje transcendentalne, logičke razloge.

7. Čitav problem mogao bi, onda da deluje kao stara, »prevezana« i već pomalo dosadna dilema: šta je prvo, kokoška ili jaje? znanje ili simbolizacija? Možda je to upravo taj slučaj! Ipak, valjalo bi imati u vidu sa kokoška-jaje analogijom nipošto ne apsolvira sam problem. Naprotiv, time se možda samo previše pesimistički naglašava njegova nerešiva narav! A filozofu pred takvim problemima nema isprike, olakšanja, dizanja ruku, već možda samo tegobnog opredelenja između Don Kihotovog i Sizifovog stava.

Vratimo se, dakle, još jedared ovom sad već sasvim otežalom problemu. Bar na prvi pogled, reklo bi se da izlaza nema. S jedne strane, izgleda da je znak moguć kao takav samo zato što je prethodno već bio simbol, zato što je na svojoj koži već osetio učinke simbolizacije. S druge strane, simbolizacija i njen rad – tumačenja moguć je samo zato što on već zatiče svoj predmet, prosti, nereflektovani, »naivni« znak kao svoju nužnu polaznu tačku. Krug se zatvara. Izlaza kao da – nema.

Možda ne bi bilo sasvim pogrešno ako bi se u tom »krugu« samo još jedared prepoznala individuacija onog opštег hermeneutičkog načela o kružnoj strukturi razumevanja: »ovo« se razumeva »onim«, a »ono« – »ovim«. U tom slučaju bi pitanje – šta je prvo, znak ili simbol? – dopuštaš, bar u toj trancendentalnoj ravnini razumevanja, izvestan »relativizam«, koji bi favorizovanje ovog ili onog momenta, u konkretnijim tokovima i projektima razumevanja, dopuštao, ali samo donekle, samo privremeno. Najzad, tako bi se opet, iznova, povesna empirija nametala kao bitno uporište i oslonac za procenu onoga što se tu ili tamo javlja kao primarni proces: simbolizacija ili epistemologizacija.

Pa ipak, čini se da je ulog u ispitivanju suviše velik da bi se zadovoljili ovim, pomalo oskudnim rezultatom! Izgleda, naime, da je

ovaj upitni radikalizam već u samom sebi nosio izvesnu smetnju, izvesno ograničenje. Evo o čemu je reč.

Mi smo pošli, sledeći u tom pogledu Rikera, od pretpostavke da se moguće hermeneutičko polje ako ne ograničava, onda bar bitno usmerava na (privilegovane) *lingvističke pojave*, na znak-simbol kao element (u jakom smislu te reči) *lingvističkog izraza*. Čitavo ispitivanje se do sada kretalo u tim suženim okvirima. Da li je to bitno uticalo na njegove rezultate? Da li smo sada dospeli do tačke kada je neophodno uesti u »igru« i nešto tako kao *ne-lingvistički znak*?

Pretpostavimo da »prvi« lingvistički simbol nastaje činom simbolizacije koji polazi od ne-lingvističkog znaka. Kako bi to uopšte bilo moguće? Ukoliko, u ovom trenutku, ne bismo ulazili u problem *prirode* tog ne-lingvističkog znaka, iako bismo, prema tome, uzeli zdravo za gotovo tu mogućnost ne-lingvističkog zasnivanja ove *inače* (a to znači u *ograničenoj* lingvističkoj ravnji) kružne hermeneutičke strukture, onda, po svemu sudeći, ne bismo više imali te teškoće s kojima smo se ranije sukobiljavali. Bar što se tiče lingvističke ravnji, *tu* kružne strukture više ne bi bilo, ona bi se »raspalila«. Proces simbolizacije imao bi jasan primat, jer njegova polazna tačka nije više prost lingvistički znak, već neodređeni ne-lingvistički znak. Njegovim tumačenjem rađao bi se simbol, koji bi opet, unutar jednog novog refleksivnog napora, bivao preobražen bilo u prosti, bilo u složeni (polisemnični) znak, u znak u užem smislu, koji bi zatim iznova bio objekt novih simboličkih, refleksivnih učinaka itd; na taj način značenja bi se menjala, brisala, umnožavala, a sam znak bi u fonetička, leksička, epistemološka doterivanja, profiliranja, obogaćivanja, sasvim spokojno živeo svoj značenjski život u nekom (opštem ili specijalnom) jeziku, gororu, pismu.

Samo, -očigledno je da teškoće nastaju upravo onda kada se postavi pitanje o prirodi tog ne-lingvističkog znaka. Kako je uopšte moguće njegov preobražaj u jezički simbol? Nije li reč o dve potpuno različite ravnji koje, zapravo, teško da mogu da imaju onih »dodirnih tačaka« gde bi onda taj blagi hod preobražaja našao svoje čvrsto zajedničko tle?! U stvari, simbolizacija jednog znaka, bilo kako da ga shvatimo, bilo gde da ga tražimo i nademo, uvek već nekako prepostavlja da je reč o *istom* znaku, istom označitelju koji, razume se, na *svojoj* koži trpi izvesne modifikacije, interiorizuje učinke tumačenja, a da pri tom ne ostane ništa manje to što je odvek i bio: taj znak. Unutar simboličkih preobražaja on može da se semiološki i semantički »doteruje«, ali nikako i da se preobrazi u nešto sasvim drugo od sebe samog. Ukratko, nemoguće je simbol (proizvod simbolizacije) koji bi u sebi upriličio dve označiteljske ravnji, dva označitelja, jer on, po definiciji, može da bude samo (osobeni) odnos dve intencije (označenosti) u jedinstvenom znaku (označitelju).

Uzmimo, na primer, jedan predmet koji, kao takav, ima samo izvesno ne-lingvističko značenje, recimo, »upotrebu vrednost«; možemo zatim da se dogovorimo, u igri, da nam on *simboliše* nešto drugo... Pored doslovog, on bi, na taj način, dobio i neko prenosno značenje. Samo, time se još uopšte ne bi dobio *lingvistički simbol*. Bilo bi, naime, neophodno da se on u igri *imenuje* i tek bi njegovo ime, kao prosti znak, moglo da se preobrazi u (lingvistički) simbol. Iz toga bi zatim sledilo da je, u najmanju ruku, problemačna zamisao po kojoj je moguće da se činom simbolizacije, koji polazi od ne-lingvističkog znaka, dobije nekakav lingvistički simbol.

8. Kako je moguće savladati tu teškoću? Možda je greška u tome što se za polaznu tačku uzima *predmetni znak*; možda bi trebalo uzeti ne bilo koji ne-lingvistički znak, već jedan sasvim poseban, koji bi u izvesnom smislu imao *pred-lingvističko* obeležje, koji bi bio u stanju da se »otvorii« ka svetu jeziku.

Sada vidimo da je hipoteza po kojoj »prvi« lingvistički simbol nastaje činom simbolizacije ne-lingvističkog znaka pomalo neodređena, jer ne precizira ono što je za njenu verodostojnost u stvari najvažnije: tu *posebnu vrstu* ne-lingvističkog znaka od koje polazi. O čemu bi tu mogla biti reč?

Navedena hipoteza pretpostavlja činjenicu da su znaci postojali i pre nastanka jezika i da mi jasno možemo da razlikujemo sferu lingvističke i sferu ne-lingvističke znakovnosti. Simbolizacija o kojoj je ovde reč trebalo bi da predstavlja neku vrstu premošćivanja eventualnog jaza, dualizma koji bi mogao da se umetne između te dve sfere. U tom smislu, hipoteza o jedinstvenom označitelju kao uslovu mogućnosti ove simbolizacije postaje od odlučujuće važnosti. Ona podrazumeva tezu da *pred-lingvističko* obeležje mogu da imaju samo oni znaci koji imaju *zvučnu* osnovu, koji se stvaraju *ustima*; na primer, krice (u lovnu) koji signaliziraju »opasnost«.

Kako bi jedan takav znak ili, bolje, signal mogao da postane simbol? Pretpostavimo, još uvek u tim »prvobitnim« uslovima, da se taj signal mogao upotrebiti i van svog »prirodnog«, neposredno-praktičnog konteksta (lov), recimo, u igri. U tom novom kontekstu on bi izgubio svoje »doslovno«, odnosno konkretno značenje opasnosti koja se približava na četiri noge i postao bi simbol (neke druge) »opasnosti«. Od kriče koji u lovnu upozorava na najneposredniju opasnost nastaje sada, u igri, reč koja ima istu fonetsku osnovu

kao i taj krik, ali koja, nošena promjenjenim praktičnim kontekstom, upravo od te označiteljske istovetnosti čini osnovu jednog simboličkog pomaka. To može da stvori utisak kao da je taj simbol »sam od sebe« nastao. Ali razlika, iako se *pojavljuje* kao pasivna mogućnost, mogla je biti konstituisana tek počev od jednog aktivnog *otkrivanja* njene zbilje.

Sada je, međutim, neophodno ovome što se do sada tvrdilo pridodati izvesnu rezervu. Naime, s povesne tačke gledišta vrlo je *verovatno* (kasnije ćemo videti i zašto) da je taj prvobitni proces artikulacije, oblikovanja ljudskog govora bio zapravo proces simbolizacije, te da je, prema tome, »prva« reč bila u stvari – simbol. Ali, u načelu gledano, taj proces je podjednako mogao da bude i proces konceptualizacije, stvaranja pojma, odnosno prostog (jednoznačnog) znaka.

Pogledajmo najpre ovu drugu mogućnost. U kom smislu bi se moglo reći da ta »prva« reč nije simbol? Bez sumnje, ona to ne bi bila ukoliko ne bi zadovoljavala uslove koji su neophodni da bi uopšte moglo biti reči o simbolu. Koji su to uslovi? Videli smo, navodeći Rikera, da simbol podrazumeva specifičan odnos dve intencije u jednom znaku. Ta intencionalna, značenjska razlika ima kvalitativno obeležje; to je razlika u semantičkom sadržaju. Što se, pak, tiče referencijalne funkcije, »prenosno« značenje u simbolu može da se poziva na »stvarnost« drugog stupnja, bitno različitu od one uz koju se vezuje »doslovno« značenje. Samo, te referencijalne razlike, odnosno konstituisanje referencijalnih instanci, mada je moguće, nije nužan uslov za pojavu simbola, jer on je moguć, na primer, kao metafora u običnom, svakodnevno-praktičnom govoru, i pod pretpostavkom da obe njegove intencije padaju u istu referencijalnu ravan. S druge strane, videli smo da prosti znak, za razliku od simbola, raspolaže samo jednim značenjem, ili pak s više, ukoliko se, u upotrebi, *isključuju* (drugo ime za jednostavnu polisemiconost u govoru je – zbrka). Ali kod prostog znaka je jasno naglašeno referencijalno dvojstvo, i to sasvim određenog tipa. Reč je o tome da taj znak upućuje u isti mah na pojam neke stvari i na samu stvar, na označenost kao unutrašnju referenciju i označeno kao *potpuno spoljašnju* referenciju (stvarnost). Mi smo ranije videli da je takvo shvaćanje referencijalnog dvojstva u izvesnom smislu »naivno«, da ono, fenomenološki rečeno, obeležava »prirodni« stav i da, prema tome, zasluguje izvesno »stavljanje u zagrade« činom ispravno shvaćene semiološke redukcije, da bi došla do izražaja prava priroda znaka. Taj program ostaje na snazi, ali na ovom stupnju analize, gde se uzima u obzir povesna tačka gledišta (pitanje »prvenstva«), značenjski fenomeni (ne samo prost znak, već i, to ćemo kasnije videti, sam simbol) moraju da se posmatraju u svoj složenosti bivstvovanja-za-sebe, dakle, uključujući i tu njihovu »naivnu« referencijalnu veru.

Ako se sada, počev od ovih preciziranja, ponovo vratimo problemu prvobitne artikulacije, videćemo odmah da je sasvim moguće da se taj proces (prvobitne artikulacije) javi u obliku konceptualizacije. To bi onda značilo da jedan signal (krik) može, prema kontekstu (lov>igra), da se preobrazi u nekakav (»primitivan«) prost lingvistički znak, *simonim* za »opasnost«. Drugim rečima, za razliku od ne-lingvističkog znaka, signala (krik) čija se intencionalnost javlja samo u ravni potpuno spoljašnjeg referiranja (pojava zveri), dakle, kao nagona reakcija, lingvistički znak podrazumeva referencijalno dvojstvo: samu stvar (zver) i njeno odsustvo, njen pojam. I ukoliko tu nije reč o simboolu, onda ne može biti govora ni o razlici u semantičkom sadržaju između tog signala i tog znaka. Jedina razlika među njima je u tipu referencijalne funkcije koju aktualiziraju. Dok se dvostruka referencijalnost prostog lingvističkog znaka, sa jednog razvijenog semiološkog i hermeneutičkog stanovišta, može nazvati »naivnom«, dotele se za referencijalnu *fiksaciju* signala (krik) može, u najboljem slučaju, reći da je – neartikulisana.

(nastavak u sledećem broju)

# problem transformacije pripovijedanja

## k. e. razlogov

Suvremena etapa razvitka duhovne kulture, velike izmjene kojima se ona podvrgava pod djelovanjem socijalnih procesa i razvoja znanstveno-tehničke revolucije, osobito oštro naglašava problem korelacije tradicije i novatorstva, stvaralačkog usvajanja klasičnog naslijeđa. Važno mjesto ovdje s pravom pripada različitim oblicima pripovijedanja, koji predstavljaju jedan od najstarijih načina misaonih organizacija i prijenosa nagomilanog iskustva kako svojim suvremenicima, tako i kasnijim generacijama. Komentirajući Morganovu knjigu »Drevno društvo«, K. Marx je primjetio: »Na nižem stupnju barbarstva počele su se razvijati više osobine čovjeka... Mašta, taj veliki dar, koji je toliko puno pomogao razvitku čovječanstva, počela je *stvarati nepisanu literaturu mitova, legendi i predaja*, te je tako ukazivala na njeno mogućno djelovanje na ljudski rod.«<sup>1</sup>

Iako istraživanje pripovijedanja ima dugu tradiciju, donedavno se ono ograničavalo uglavnom na sferu književnosti. U okvirima strukturalno-semantičkog pristupa učinjeni su pokušaji određivanja narativnosti kao takve, neovisno od grada njenog ostvarenja, a isto tako, počinjući od klasičnog rada V. J. Proppa »Morfologija bajke«, pokušale su se pokazati one tipološke oznake koje su zajedničke različitim pričama.<sup>2</sup>

U ovoj raspravi mi ćemo pokušati predložiti suprotan rakurs izučavanja pripovijedanja: predmet analize neće biti zajedničko u različitom, već postojeće razlike na koje nailazimo kod održavanja (u tom ili drugom stupnju) dogadjanje osnove priče – onoga što se pripovijeda – i varijacija njenih oblika.

O aktualnosti upravo takve organizacije pitanja svjedoči osobito činjenica da danas u književno-umjetničkoj kritici problemi dramatizacije i ekranizacije klasične i suvremene literature zauzimaju veoma značajno mjesto. Istina, razmatrajući teatarska, kinematografska, televizijska djela, prvenstveno u pravcu njihova ocjenjivanja, ili u najboljem slučaju poredbene povijesti i teorije umjetnosti, kritičari nisu uvjek svjesni da ta djela predstavljaju samo jedan od aspekata znatno šireg kruga pojava, uvjetovanih mjestom i ulogom različitih oblika pripovijedanja u duhovnoj kulturi, u osvajanju starih i građenju novih vrijednosti.

Zbog toga određivanje teoretskih osnova za proučavanje transformacija pripovijedanja postaje danas zadatkom veoma važnog i potrebnog filozofiskog pristupa, koji dopušta uvođenje analize strukture priče u kontekst logično-filozofiskih problema umjetničkog poznavanja i povezivanja specifičnosti njegove retranslacijske s univerzalnim zakonitostima istraživanja kulture, samim tim odvraćajući ga od rasprostranjene zablude da se u mnoštvu varijanata opaža, po svoj prilici, simptom siromaštva stvaralačkog potencijala suvremenosti. Doista, problematika koja se razmatra ne može se i ne mora smatrati isključivo vlasništvom sadašnjeg stoljeća. U prošlosti, ona se ticala ne samo književnih rasprava sličnih sadržaja, već i scenskih ostvarenja. Njen osobit, s te točke gledišta, relativno malo proučavan aspekt – »tematski« (morphologiski, religiozni itd.) jeste slikarstvo, grafika (u prvom redu ilustracije) i skulptura. U pretovijesti čovječanstva priča je predstavljala više značajnost međusobnih odnosa mita i rituala.<sup>3</sup> Za 10. st. svojstvena je nevidena ranija raznolikost varijanata i oštrena kolizija koje nastaju (nikako samo teoretskih), koje se upravo i sukobiljavaju s mišlju o tome da se svi ti fenomeni moraju promatrati kao elementi jednoga sistema, koji određuje zakonitosti transformacija pripovijedanja u procesu retranslacijske kulture.

Koje osobitosti čine pripovijedanje sposobno za transformacije? Pripovijedanje predstavlja specifičan oblik »teksta« u širem smislu riječi, odnosno bilo kojeg povezanoga znakovnog stvaranja. Između drugih »tekstova«, priča se odlikuje orientiranošću na vanjski, od njega odvijen u prostranstvu ili u vremenu redoslijed događaja, koji čine njegov objekt (predmet). Sami događaji mogu biti ili realni (dokumentarni žanrovi, reportaže, priča u svakodnevnom odnosu, strogo povijesna djela), ili pak izmišljeni (većina umjetničkih varijanata), odnosno u različitom stupnju događaja mogu spajati realnost i izmišljotinu (fikciju – op. Z. K.) (povijesni romani, kazališni komadi, filmovi).