

OD HERMENEVTIČNEGA K MISTIČNEMU KROGU

»Zlato« pravilo o hermenevtičnem krogu je staro toliko kot hermenevtika sama. Pravilo, da moramo pri razumevanju in razlaganju kakega besedila del razumeti iz celote in, narobe, celoto iz delov, lahko zgodovinsko »detektiramo« že v antični retoriki,¹ čeprav ga je iz retorike prenesel v hermenevtiko šele Melanchthon. Prvi, ki ga je teoretično utemeljil in s tem imenom tudi krstil, pa je bil za razliko Friedricha Schleiermacherja precej slabše znani romantični hermenevt, filolog in prav tako vélik poznavalec Platona, Friedrich Ast (1778–1841).² **103**

Hans-Georg Gadamer v *Resnici in metodi* pravi o njem takole: »Še eden Schleiermacherjevih neposrednih predhodnikov, filolog Friedrich Ast, je imel odločno vsebinsko razumevanje naloge hermenevtike, ko je zahteval, da mora vzpostaviti sporazumetje med antiko in krščanstvom, med na novo razumljeno pravo antiko in krščansko tradicijo. To je sicer nasproti razsvetljenstvu nekaj novega že zato, ker takšna hermenevtika tradicije ne meri in

1 Seveda pa to pravilo ni omejeno samo na grško-rimsko kulturo. Pozna ga tudi zgodnja rabinska eksegeza (t. i. pravilo *kelal u-perat, perat u-kelal*, »splošno in posebno, posebno in splošno«). Kaj podobnega bi verjetno našli tudi pri islamski eksegezi.

2 Morda je sodba o Schleiermacherju kot začetniku moderne hermenevtike oziroma kot klasiku hermenevtike predimenzionirana. Gl. Hendrik Birus, »Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik«, v: *Hermeneutische Positionen: Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*, ur. H. Birus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, str. 16. Kakor koli že Birus (str. 30) ugotavlja, da gre pri Astu »vsaj za genialno transpozicijo romantičnih umetnostnokritičnih idej in Schellingove filozofije identitete v disciplino filološke hermenevtike«.

zavrača več z merilom naravnega uma. Kolikor pa skuša obe tradiciji, katerima se čuti zavezana, povezati v smiselno ujemanje, načeloma vztraja pri nalogi vse dotedanje hermenevtike, da je treba pri razumevanju priti do *vsebinskega* sporazumetja.³ Gadamer je nadalje celo mnenja, da je bil Ast z ozirom na uvid v razlagalsko perspektivo sedanjosti celo bližje sodobni hermenevtiki kot pa Schleiermacher: »Zdi se mi, da takšen nauk o enotnosti antike in krščanstva pritrjuje resničnostnemu momentu hermenevtičnega fenomena, ki so ga Schleiermacher in njegovi nasledniki po krivici opustili. Ast se je s svojo spekulativno energijo obvaroval tega, da bi v zgodovini iskal golo preteklost, ne pa resnice sedanjosti.«

Toda oglejmo si raje Astovo besedilo samo. Ta v svojem temeljnem teoretičnem spisu *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* pravi:⁴ »Temeljni zakon vsakega razumevanja in spoznanja je v posamičnem najti duha celote in prek celote zajeti posamično; prvo je analitična, drugo sintetična metoda spoznavanja. Obe pa se prepletata, saj celote ne moremo misliti brez posamičnega kot njenega uda in posamičnega ne brez celote kot sfere, v kateri živi.« To ima seveda dovolj jasne posledice za preučevanje zgodovine: »Tako tudi ne more biti spoznan duh celotne davnine, če ga ne zajamemo v njegovih posamičnih razodetjih, v delih starih piscev, in narobe, duha posamičnih piscev ne moremo dojeti brez duha celotne davnine.«⁵

Ast temu temeljnemu hermenevtičnemu gibanju izrecno pravi »krog« (*Zirkel*). Tega pa lahko »razklenemo [*auszulösen*] samo tako, da izvorno enost posebnega in splošnega, posamičnega in celote, pripoznamo kot resnično življenje obojega.«⁶

3 Hans-Georg Gadamer, *Resnica in metoda*, prev. Tomo Virk, Ljubljana: LUD Literatura, 2001, str. 243–244.

4 O Astovi hermenevtiki lucidno razpravlja Péter Szondi v svojem vplivnem delu *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt na Majni: Suhrkamp, 1975, str. 139–154. Prim. še Agambenovo preinterpretacijo hermenevtičnega kroga v »paradigmatični krog«, preinterpretacija, ki je po svojem bistvu tipično foucaultovska in zato prisiljena. Takole pravi Agamben: »Ni nobene dvojnosti, tako kot pri Astu in Schleiermacherju, med »posameznim fenomenom« in »celoto«: celota izhaja zgolj iz paradigmatične ekspozicije posameznih primerov. In ni nobene krožnosti, tako kot pri Heideggerju, med »prej« in »poznej«, med pred-razumevanjem in interpretacijo: pri paradigmi umljivost ne predhaja fenomenu, ampak je, če tako rečemo, poleg (*para*) njega« (Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, franc. prev., Pariz: Librairie philosophique J. Vrin, 2008, str 30).

5 Prav tam. *Also kann auch nicht der Geist des gesamten Altherthums wahrhaft erkannt werden, wenn wir ihn nicht in seinen einzelnen Offenbarungen, in den Werken der Schriftsteller des Altherthums, begreifen, und umgekehrt kann der Geist eines Schriftstellers nicht ohne den Geist des gesamten Altherthums aufgefasst werden.*

6 Prav tam, str. 185–186. Prim. J. Grondin, *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*, 2. dopolj. izd, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, str. 101–102.

Ast potem svojo hermenevtiko naveže na tradicionalno krščansko eksegetično razlikovanje med črko in duhom. Hermenevtika črke (*Hermeneutik des Buchstaben*) je besedna in stvarna razlaga posamičnega, sledi hermenevtika smisla (*Hermeneutik des Sinnes*), ki to posamično uzira v sovisju vsakokratnega najožjega konteksta, potem, v zadnjem koraku, pa hermenevtika duha (*Hermeneutik des Geistes*) takšno razlago oziroma, dobesedno, pojasnitev (*Erklärung*) vpne v višjo in živejšo enovitost ideje celote, v kateri se stopi vse posamično.⁷ Toda v takšno metodično ravnanje se že vrine metafizika. To pa po mojem mnenju velja za vsako teorijo hermenevtičnega kroga, ki se noče nivelizirati v zgolj pravilo, se pravi instrumentalizirajočo metodiko. Ideja celote (Duha) je kot najvišja oblika enovitosti/enosti radikalno ločena od vsake mnogoterosti in končnosti. Gre torej za neskončnost celote, ki ni neskončna zato, ker se krog v nekakšni slabi neskončnosti nikoli ne razklene, ker je treba (literarno) delo tako zaradi njegovega neizčrpljivega smisla kot tudi zaradi končnega in omejenega duha razlagalca samega interpretirati znova in znova, temveč ker prodira v metafizično razumljeno transcendenco Duha, ki je življenje nad mnogoterostjo, končnostjo in časom: »Po ideji [celote, Duha, op. A. Š.] je zato vse povlečeno [bezogen] v Izvorno, Neskončno, v njej se končno razpuusti kot duhovna pojasnitev [Erklärung]. Prav tako tudi duh razvezuje stvari, ki jih povezuje z višjim svetom, iz katerega so prestopile v časno in končno, spone zemeljskega in je poveličan v svobodno življenje.«

Je Ast »idealistični« idealist, ki nemški, schellingovsko navdahnjeni filozofski idealizem »idealistično« (mišljeno povsem banalno v nasprotju s prizemljenim in o praktično-pragmatičnih problemih dobro obveščeni in kompetentnim realizmom) prenaša na splošno teorijo razumevanja in razlaganja, hermenevtiko, kot da bi bilo to sploh mogoče? Morda. Vendar naj opozorim, da takšna romantično-idealistična hermenevtika ni nastala iz nič, ampak je novoveški sediment stare (novo)platonске hermenevtike, ki je bila tako v antiki kot potem zlasti v (patrističnem in srednjeveškem) krščanstvu ne samo »teoretično«, se pravi »metafizično« izdelana, temveč tudi povsem praktično izkušana. Tu se je treba ozreti zlasti na krčansko mistiko, za katero je splošno znano, da se napajala iz (novo)platonizma. S te perspektive utegne biti vprašanje o »realističnih« možnostih »idealistične« hermenevtike še toliko kočljivejše, intrigantnejše in ne nazadnje nujnejše. Na tem mestu moramo seveda opustiti poskus celovite rekonstrukcije mistične hermenevtike, ki bi jo nemara lahko potem rehabilitirali oziroma transponirali, »prevedli« v terminologijo

7 Prim. Ast, n. d., str. 192.

sodobnih filozofskih in literarnovednih diskurzov. Zato bom v nadaljevanju na hitro orisal eksegetski potencial krščanske mistike in potem razliko oziroma distanco med tedanjim, srednjeveškim, in današnjim, »znanstveniškim«, »kritičnim« horizontom provizorično »dekonstruiral« z hermenevtiko, ki implicitno izhaja iz mističnih besedil samih.

106

Astova spekulativno-filološka tematizacija hermenevtičnega kroga, ki seveda še ne zahteva Schleiermacherjevega kongenialnega uvida (*Einsicht*) v posebnega duha kake dobe, da bi se dokopala do uvida v genialnega individualnega duha pisatelja, že implicitno nakazuje, da gre pri hermenevtiki za več kot samo za enačaj med *intelligere* in *explicare*, saj mora romantični hermenevt »predmet« svoje razumevajoče razlaga aplicirati nase kot na nekakšnega genija, ki ima z malone divinizacijskimi sposobnostmi tolmačenja uvid v sintetično enost antičnega in krščanskega izročila, čeprav mu je pri tem njegov *Lebenswelt* še vedno temačen. Kakor koli že, Astova romantična hermenevtika, katere temeljni ustroj je na neki način kljub metafizičnosti zavezujoč tudi za moderna oziroma sodobna hermenevtična premissljevanja, ni v svojem bistvu nič drugega kot novoplatonistični (metafizični) nauk o *explicatio*, naobrtnjen na *ars interpretandi* v novoveškem duhovnozgodovinskem drsenju proti čedalje večji sekularizaciji. Zgoščeno rečeno: metafizična eksplikacija (dobesedno »od-gubanje«, »od/raz-vitje«) je pogoj možnosti vsakršne druge, tudi hermenevtične eksplikacije, raz-lage.

V to smer je na neki način šla tudi moderna filozofska hermenevtika. Krog ne more biti (zgolj) »pravilo«, tu ne more iti samo za (naučljiv) »postopek«, »metodo«. Zato Gadamer pravi, da obstaja krog tudi med interpretom in tekstom: »Krožno gibanje pa je tudi med interpretom in njegovim tekstom. Interpret ne stoji zunaj, ampak »znotraj v življenju« (Rodi). Ni samo teoretični opazovalec, ampak pripada totaliteti življenja [*Lebenstotalität*], katere je deležen.« Z dialoškim razmerjem med tekstom in interpretom skuša Gadamer doseči konvergenco s svojim učiteljem Heideggerjem, ki je hermenevtičnemu krogu dal višje, ne samo filološko dostojanstvo. V *Biti in času* Heidegger zatrjuje, da ta krog ni nikakršen *circulus vitiosus* (»začaran krog«), ampak pravzaprav krog naše eksistence, v katerega se moramo scela potopiti.⁸ S to interpretacijo, ki nedvomno močno presega vsakršno retorično in metodično obzorje na splošno, je Heidegger pravzaprav »omehčal«, »razrahljal« oziroma, povejmo

8 Prim. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1963, str. 152 isl. Sl. prevod *Biti in čas*, prev. Tine Hribar et al., Ljubljana: Slovenska matica, 1997, str. 215 isl. Prim. tudi Gadamerjevo razpravljanje o pomembnosti Heideggerjeve predstrukture razumevanja in hermenevtičnega kroga, *Resnica in metoda*, str. 222.

to bolj heideggrovsko, destruiral romantični, v temelju metafizični koncept hermenevtičnega kroga. Treba pa bo narediti še nekaj duhovnozgodovinskih korakov nazaj v srednjeveško mistiko, da bi se prepričali, da je romantična hermenevtika sama že abreviatura radikalnejše filozofsko-teološke tematizacije hermenevtike, ki jo različni prikazi zgodovine hermenevtike navadno spregledajo.

Applicatio = explicatio

Najprej pa nekaj besed o hermenevtičnem pojmu aplikacije. Hans-Georg Gadamer v svojem epohalnem delu *Resnica in Metoda* reaktualizira (pra)staro hermenevtično témo aplikacije. Še več, naredil jo je za »osrednjo nalogo hermenevtike sploh«. ⁹ Pri tem se je navezal na pietistično eksegezo Svetega pisma, ki je razlaganje Biblije zajela v tri korake, razumljene kot »subtilnosti«, pretanjenosti, kar kajpak sugerira, da je šlo za večščino, ne metodiko. Gre za: *subtilitas intelligendi*, »pretanjenost razumevanja«, *subtilitas explicandi*, »pretanjenost razlaganja«, in – glede na to, da sta bila ta koraka standardni hermenevtični repertoar, ki naj bi mu pietisti dodali novo »subtilnost« – *subtilitas applicandi*, »pretanjenost naobrnitve nase«. Gadamer se sklicuje zlasti na vélikega pietističnega teologa in hermenevta 18. stoletja Johanna J. Rambacha, ¹⁰ čeprav mu ne gre za restitucijo pietistične eksegeze, saj naj bi ta te tri korake neupravičeno ločevala, ampak se, nasprotno, zavzema za to, da bi bila aplikacija »enako integralni sestavni del hermenevtičnega postopka kot razumevanje in razlaga« ¹¹. Tu Gadamer ni toliko prepričljiv, saj je malo verjetno, da bi pietisti (zlasti tisti mistične smeri, recimo, Tersteegen, Arndt in drugi) res sistematično ločevali te hermenevtične *subtilitas*. Pa vendar Gadamer opozori na nekaj, kar v hermenevtiki ni mogoče spregledati – na refleksijo pogojenega, vselej omejenega zgodovinskega položaja interpreta. Zato je »problem aplikacije [...] odločilen tudi za zapleteni položaj zgodovinskega razumevanja«. ¹²

Pri aplikaciji gre namreč, kot pove že samo ime (*applicatio*), za nekakšen subjektivni obrat, naobrnitev smisla besedila na razlagalca samega, torej za

9 Hans-Georg Gadamer, *Resnica in metoda*, prev. Tomo Virk, Ljubljana: LUD Literatura, 2001, str. 255.

10 Prim, prav tam.

11 Prav tam, str. 256.

12 Prav tam, str. 280. Gadamerju so tudi očitali, da je izraz *subtilitas applicandi* potvoril, saj ga ne najdemo ne pri Rambachu ne pri kakem drugem pietistu. Kljub temu gre za posrečeno formulacijo, ki je vendarle v sozvočju s pogloblitno orientacijo pietistične hermenevtike. Gl. o tem npr. Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, str. 92–93.

smisel, ki je, luthrovsko rečeno, *pro me*, »zame«. Zato je razumevanje (nečesa) vselej tudi že razumeti-se oziroma samo/sebe-razumevanje (*Sichverstehen*).¹³

O temeljni pomembnosti aplikacije, ki jo pogosteje imenuje tudi »apropriacija«, govori tudi Paul Ricoeur. V nasprotju z Gadamerjem, ki vedno poudarja hkratnost razumevanja, razlaganja in aplikacije, razločuje med razumevanjem in razlaganjem, s tem pa tudi aplikacijo oziroma apropiacijo implicitno razume kot samolasten korak. V fazi trilogije *Čas in pripoved* v hermenevtičnem loku (*l'arc herméneutique*) karseda počasi in sistematično razvija vse tri klasične »subtilnosti«, ki jih imenuje »mimezis I«, »mimezis II« in »mimezis III«, zadnja naj bi v smislu refiguracije pomenila na novo premišljeni koncept aplikacije. Večkrat imamo občutek, da se nekoliko izogiba izrazu aplikacija/apropriacija, ker ta preveč diši po subjektivizmu,¹⁴ čeprav je Gadamer z modelom teksta kot igre in zlasti s konceptom »stapljanja horizontov« (*Horizontverschmelzung*) vpeljal korenito neodločljivost med subjektivnim in objektivnim vložkom pri hermenevtičnem aktu.¹⁵

108 To je verjetno razlog, da Ricoeur razvije témo aplikacije v horizontu svoje narativne identitete. Ta je v nasprotju z ipseiteto v temelju nestabilna; obstaja vselej v dialektiki apropiacije in disapropriacije, neskončne igre prilščanja in razlaščanja. Ricoeur zahteva temeljit premislek o tem, h kateri subjektiviteti prihajamo prek interpretacije besedil. In njegov odgovor je, da če ne obtičimo zgolj na površju teksta, išoč strukture, ki proizvajajo iluzijo globine in navsezadnje tisto a-strukturalno strukture same (denimo lacanovsko *realno*), ali pa zavedne ali nezavedne psihološke namere za tekstom samim – takšna interpretacijska praksa namreč vselej vodi k egološko koncipiranemu kognitivskemu subjektu avtoprezenca, ki prihaja k sebi v sferi imaginarne čiste neposrednosti –, se po »dolgi« poti refleksije in posredovanosti prek brezna distanciacije znajdemo pri-laščeni v samo-lastnejši možnosti svoje subjektivitete: »Tako kot svet teksta ni realen, kolikor je fiktiven, je treba reči, da subjektiviteta bralca ne prihaja k sebi, kolikor je položena v suspenz, irrealizirana, potencializirana, enako kot svet sam, ki ga razgrinja tekst. Povedano drugače: če je fikcija temeljna razsežnost reference teksta, nima nič manj temeljne razsežnosti bralčeve subjektivitete.«¹⁶ Metamorfoza teksta je tako metamorfoza bralca, njego-

13 Hans-Georg Gadamer, *Resnica in metoda*, str. 218.

14 Prim. Paul Ricoeur, *Du texte a l'action: Essais d'herméneutique II*, Pariz: Seuil, 1986, str. 116 isl.

15 To Gadamerjevo odliko pohvali tudi Jean Grondin v *L'herméneutique*, Pariz: PUF, 2006, str. 59.

16 P. Ricoeur, n. d., str. 130–131.

ve subjektivitete, ki je, kolikor bralec prihaja k sebi prek fikcije, tudi »ludična metamorfoza *ega*«. Razumevajoče razlaganje nekega besedila je torej vselej že interpretativno prihajanje k sebi, dinamično, nikoli dokončano dejanje, ki prek brezna distanciacije v figurativnosti fikcijskega diskurza povzroča nenehno ludično refiguracijo bralčeve subjektivitete.

Toda katere subjektivitete natanko? Tu ne gre za kartezijanski *cogito* – ali husserlovski »čisti jaz« kot njegov poslednji derivat – in še manj za razbiti subjekt, ki ga je na sledi Nietzscheja razkrivala francoska »filozofija suma« – naj spomnim vsaj na »zloglasni« lacanovski subjekt kot *bric-à-brac* (»šaro«) imaginarnih identifikacij –, marveč za reflektivni *jaz* (*soi*), »ki, interpretirajoč znake, interpretira samega sebe [...], ki je postavljen v bit, še preden se postavi in se poseduje«. ¹⁷ Posledica tega je, da se hermenevitična izkušnja ne poraja toliko v samem aktu interpretacije, namreč v horizontu priučljive večšine, in sicer kot neka pretanjenejša oblika metodo-logije, ampak bolj – tu je Ricoeur po mojem mnenju radikalnejši od Gadamerja, čeprav tudi pri njem kljub poudarjanju nalog »hermenevitično *šolane* zavesti« ne manjka takšnih implikacij – v razkrivanju novega načina bivanja, ki je zajet v tem, kar sam imenuje *être-interprété*, »biti-interpretiran«.

Vendar se nam vsa aporetika ricoeurjevsko koncipirane subjektivitete – filozofija subjekta je, kot je opozoril neapeljski hermenevitični filozof Domenico Jervolino, ¹⁸ prisotna že v Ricoeurjevih najzgodnejših filozofskih delih, nastalih v okviru jasperovsko ¹⁹ navdahnjene fenomenologije volje – razkrije v njegovem nekoliko poznejšem delu s težko prevedljivim naslovom *Soi-même comme un autre*. Tu Ricoeur pokaže na notranjo dialektiko identitete in alteritete subjektivitete, ki jo je mogoče najti že v latinskih (in s tem *eo ipso* tudi v romanskih) izrazih *idem* (»isti«) in *ipse* (»sam«). Dialektika istosti in samosti

17 P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, Pariz: Seuil, 1969, str. 15.

18 Prim. njegov odlični uvod v Ricoeurjevo filozofijo v: *Ricoeur. L'amore difficile*, Rim: Studium 1995, str. 21–111; (predgovor je napisal Ricoeur sam). Jervolino opozarja tudi na interpretacijo Jeana Greischa, ki je riceourovski subjekt na podlagi dialektike delovanja in pretrpevanja oziroma kar trpljenja (v ozadju kajpak odmeva Aristotelov par *enérgeia* – *dýnamis*) imenoval *cogito blessé*, »ranjeni kogito«. Prim. zlasti n. d., str. 26–30.

19 Ricoeur pravi, da mu je bilo pozneje žal, da je navdušenje nad Heideggerjem pri njem zadržalo Jaspersov vpliv. Prim. P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Pariz: Esprit, 1995, str. 21. Malo najprej se pomenljivo vpraša: »Dandanašnji ne bi vedel povedati, na kateri točki me je v petdesetih fasciniral Jaspersova trilogija – *Philosophie* –, natančneje zadnje poglavje zvezka III, posvečeno »šifram« Transcendence: ali »dešifriranje« šifer ne konstituira popolnega modela filozofije transcendence, ki bi bila hkrati poetična?« (str. 25).

ga pripelje do eksplikacije znamenitega koncepta narativne identitete, ki ga je zasnoval že v zadnjem delu *Temps et Récit* (*Čas in pripoved*), v katerem je govor o vzpostavitvi dialektične identitete literarnih oseb (*personnages*) prek pripovednih konvencij. Gre kratko malo za transpozicijo temeljnega Ricoeurjevega uvida v posredovanost vsega, kar je, ne samo v narativne like znotraj pripovedi, ampak tudi v subjektiviteto bralca, ki prihaja k sebi prek narativnega diskurza – ta ima seveda vedno tudi konkretne etične in politične implikacije.²⁰

Čeprav je sodobna hermenevtika, zlasti v senci Ricoeurjeve in Gadamerjeve veje, temeljno obzorje, v kateri se giblje tudi vsakršna literarna hermenevtika, je vendarle vprašanje, ali je njen doseg dovolj širok za obravnavo »mejnih« besedil, kot so na primer mistična. O tem je mogoče upravičeno dvomiti že zato, ker imamo pri mistiki opraviti s predmodernimi, deloma še staroveškimi in antičnimi, zlasti pa srednjeveškimi besedili. Sodobna metoda, nesodobni predmet preučevanja – gre to dvoje skupaj?

110 Pri doslednem, stvari primernem in *iz stvari same* poglobljenem preiskovanju mistične literature oziroma pesništva je treba sodobno filozofsko in literarno hermenevtiko nujno konfrontirati z »mistično« hermenevtiko, ki jo po eni strani *implicite* zasnavlja sam korpus mističnih besedil, po drugi pa *explicito* njihova kontekstualna ukoreninjenost v sočasnih mističnih teologijah, bio-grafijah, tavnato-grafijah, hagio-grafijah, skratka, v kateri koli *pisavi* o mistični pisavi sami. V osredje mistične hermenevtike nas bo vpeljal največji zahodni *Meister*, ki je pustil včasih ne dovolj razvidne sledovi v romantični, zlasti pa v Heideggerjevi »eksistencialni« hermenevtiki. Gre seveda za Mojstra Eckharta, enega največjih spekulativnih glav krščanske mistike. Prisluhnimo njegovemu lastnemu homiletičnemu programu, ki ga najdemo na začetku 53. pridige:

Ko pridigam, si prizadevam govoriti o odmaknjenosti [*abegescheidenheit*] in o tem, da mora biti človek prost [*ledic*] samega sebe in vseh stvari. Drugič, da je treba biti znova vpodobljen [*îngebildet*] v enovito dobro, ki je Bog. Tretjič, da je treba misliti na veliko plemenitost [*edelkeit*], ki jo je Bog položil v dušo, tako da človek na čudežen način pride k Bogu. Četrto, o čistosti/jasnosti [*klârheit*] Božje narave – kakšen je sijaj v njej, da je neizrekljiva. Bog je Beseda, neizgovorjena/neizgovorljiva Beseda.²¹

20 Prim. zlasti. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Pariz: Seuil, 1990, str. 167–198.

21 Meister Eckhart, *Werke I*, izd. Niklaus Largier, Frankfurt ob Majni: Deutsche Klassiker-Verlag, 2007, str. 564. Te pridige v slovenskem prevodu žal ni.

Mistična hermenevtika,²² ki jo Eckhart tu tako koncizno zasnavlja, je torej vsa v službi mistagogije, vpeljevanja v misterij mistične izkušnje, ki je alfa in omega vsakršnega mističnega diskurza. Temeljni pogoj za takšno izkušnjo je torej biti-odmaknjen-od-vsega-kar-je, se pravi prost (*ledic*) in gol vsega ustvarjenega, vsega, kar ni Absolutno samo, kajti šele od tod je *gratia gratis data* mogoč prodor v Eno, in sicer kot trans-formacija oziroma trans-figuracija vsega mnogoterega, končnega, časnega itn. v eno, ki je, tako kot Eckhart pravi drugje, nad podobo (*uberbildlich*). V temelju gre za trans-figuracijo sebstva – in v tej eksistencialni transfiguraciji deležijo vse partikularne, tudi literarne kon-, de-, re-figuracije! –, ki mora prečkati brezno popolne – v eckhartovskem smislu gotovo ni pretirano, če rečemo kar absolutne – anihilacije samstva/sebstva/jaza (*abnegare proprium*) oziroma po srednjeveško *anime*, duše (t. i. *mors mystica*). Vse, o čemer govori Sveto pismo, takšna mistična hermenevtika naobrača na dušo (in njeno plemenitost, *edelkeit*) in Božjo naravo (njeno jasnost, *klårheit*). Duša in Bog sta torej temeljna *ale*-gorija (v izvornem pomenu *drugo*-govora) eckhartovske hermenevtike. *Ale*-gorija pa za Eckharta ni nikoli goethejanska racionalistična alegorika, ki nikoli ne doseže »globine« simbola, temveč je radikalno mistična. Drugi, nedobesedni, skriti smisel Svetega pisma je docela v območju absolutno nepodobnega – meontološkega:

111

Nihče nima tako preproste pameti, da ne bi v Pismu našel tega, kar mu je primerno; in spet ni nihče tako moder, da ne bi v njem vselej, ko ga hočemo doumeti, našel še več in še kaj globljega. V vsem, kar moremo tu slišati, in v vsem, kar nam je lahko rečeno, obstaja drugi, skriti smisel. Kajti vse, kar tukaj razumemo, je temu, kar je v sebi, in temu, kar je v Bogu, tako nepodobno, kot bi sploh ne bivalo.²³

Takšna mistična eksegeza je v srednjeveški mistiki univerzalna. Njena »metoda« oziroma, bolje rečeno, »resnica« zadeva vsakršno besedilo, kolikor se ima pravico imenovati mistično. Zato se mistična literatura (lirika, epika, dra-

22 Moj pristop je prav diametralno nasproten od tistega, ki ga ima John M. Connolly v članku »*Applicatio and Explicatio in Gadamer and Eckhart*« v *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, ur. Jeff Malpas et al., Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2002, str. 77–96. Če Connolly Eckhartovo hermenevtiko usklajuje z Gadamerjevo, pa po moji presoji Eckhartova mistična homiletika v temelju presega Gadamerjev filozofskohermenevtični okvir, ne glede na to, da je na neki način lahko razumemo kot njen delni sekularizat.

23 Meister Eckhart, *Werke I*, str. 540. Sl. prev. Mojster Eckhart, *Pridige in traktati*, Celje: Mohorjeva družba, 1995, str. 254. Prevod je rahlo spremenjen.

matika, če se zaradi udobnosti vendarle držimo uveljavljene novoveške literarnovrstne trihotomije) od druge, se pravi ne-mistične, loči natanko po tem, da je eksegezabilna oziroma interpretabilna v okviru mistične eksegeze, ki vso besedno materijo naobrača na alegorijo Duše in Boga. Ta eksegeza mora hkrati pokazati na temeljno »gibljivost«, dinamiko literarnega substrata, ki je tako na »formalni« kot »vsebinski« plati absorbirano v gibanje, ki ga od-mika od vsakršnega (tako posvetnega kot svetega) smisla. Prek rezila radikalne negativitete, ki kot taka ne more in ne sme biti odpravljena, ukinjena, torej negirana – ravno nasprotno kot pri dialektiki, katere kronski novoveški primer je kajpak Heglova, ki mora iz vsake negacije naposled narediti njeno lastno negacijo, negacijo negacije, kot novo tezo na višji stopnji –, oziroma prav v moči te najneprilastljivejše in zato absolutne negacije prodira onkraj literarnega, jezika, vsakršne mnogoterosti na splošno, onkraj same logike dialektike identitete in diference v Eno. Paradoks je seveda v tem, da se radikalna transcendenca Enega zrcali v mnogoterem. Oziroma natančneje: paradoks je tu celo podvojen tako, da se kaže in hkrati ne kaže, razodeva in nerazodeva, raz-laga in neraz-laga. Kot ne-fenomenološki *arcanum* je vselej v korelaciji z ne-hermenevtičnim *ádyton*. Mistično pesništvo je zato, kolikor je mistično neberljivo in neinterpretabilno.

S tem pa smo že tudi trčili ob vprašanje mistične »subjektivitete«. Kdo ali kaj je v mistični pesmi »jaz«? Skrajno kratek odgovor: »nič«. Jaz je v mistični »fikciji« zmeraj le maska, *persona* »nič«, ki ni nič takega kot (poststrukturalistični) diferencial, ki nas skuša prepričati o temeljni iluzornosti k sebi prihajajočega zavedanja, pa naj bo to na reflektivni ali predreflektivni ravni z vsem modusi telesnosti in »globočino« *Gemuth* vred. Tistega, ki lahko reče jaz, namreč ni. In vendar nekako je. Ta nič moramo pisati z veliko začetnico, kot Nič. Kajti tisti, ki lahko edini reče jaz, je, rečeno z Eckhartom, le nadbitno Eno – Nič. »Ego«, *daz wort »ich«*, *enist nieman eigen dan got aleine in sîner einicheit*, »Ego, beseda »jaz«, ni lastna nikomur drugemu kot Bogu samemu v njegovi enosti«. ²⁴ Jaz je *gotheit*. In vsak jaz, vsaka duša, vsak nič lahko reče jaz samo v enosti s tem Ničem.

Od tod je jasno, da je *applicatio* pri mistični literaturi skrajno paradokсна. Poglavitna hermenevtična struktura razumevanja kot samorazumevanja sicer še velja, vendar nas pripelje do brezpotja: *Nim dîn selbes war, und swâ dû dich vindest, dâ lâz dich*, »Usmeri pozornost nase in (za)pusti samega sebe prav tam, kjer si«. ²⁵ Tako se namreč glasi Eckartov *gnôthi seautón*. Bodi to, kar nisi. Bodi Nič. Bodi Jaz.

24 Meister Eckhart, *Werke I*, str. 322 in 324. Sl. prev., str. 289.

25 Meister Eckhart, *Werke I*, str. 340. Sl. prev., str. 54.

Hermenevtika mističnih besedil je radikalna hermenevtika nemogočega,²⁶ in sicer v najdobesednejšem in najemfatičnejšem pomenu te besede. Pri mistiki je treba razlagati nekaj, česar ni mogoče razložiti. Drugače povedano: hermenevtika mistike je mogoča samo kot radikalna ne-hermenevtika. Mistična literatura je hkrati literatura in več kot to. Hkrati vpeljuje in ne vpeljuje v Skrivnost. Vpeljuje lahko vsakogar, kolikor je literatura, in nikogar, kolikor je mistika. V zadnji posledici pa le tiste, ki so vselej že vpeljani. Od tod Eckhartove besede na koncu njegove najtemačnejše pridige *Beati pauperes spiritu*: »Kdor teh besed ne razume, naj si zavoljo tega ne obtežuje srca. Kajti kakor dolgo človek ni enak tej resnici enak [*glîch dirre wârheit*], teh besed ne bo razumel.«²⁷

V mistični hermenevtiki sta *applicatio* in *explicatio* eno in isto: nihče na nič ničesar ne naobrača, nihče ničesar ne razlaga. »Je« le nadumna in neizrekljiva samoraz-laga, avto-eksplikacija Niča, ki nič vse delne (nične) razlage. Ta Samorazlaga pa se raz-laga in ne-raz-laga.²⁸

Zato je »metoda« takšne paradoksne hermenevtike »brezpotni« mistični krog. V eni izmed psevdo-eckhartovskih pesmi, tj. pesmi, ki v pesniškem jeziku uporablja eckhartovske mistične spekulacije, najdemo upodobitev takšnega ahermenevtičnega mističnega kroga. Gre za pesem, ki se je ohranila v srednjeveški flamščini, in sicer pod imenom begine Hadewijch (13. stoletje), ene izmed največjih flamskih mistikinj.

Die crielkel der dinghe
moet werden inghe
ende te nieute gheleidet,
sal die crielkel bloet
werden wijt ende groet
in al ghebreidet.²⁹

Krog stvari
mora postati ožji

26 Ta nima nič skupnega s Caputovo dekonstrukcionistično »radikalno« hermenevtiko, ki se sicer tudi hoče učiti iz mistike. Gl. John D. Caputo, *Radikalnejša hermenevtika: o tem, da ne vemo, kdo smo*, prev. Martina Soldo, Ljubljana: Društvo Apokalipsa, 2007.

27 Meister Eckhart, *Werke I*, str. 562. Sl. prev., str. 295.

28 Mistična eksegeza evangelijski *eksegésein* razume tudi refleksivno: »Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Bog, ki biva v Oč etovem naročju, on (se) je razložil [*eksegésato*].«

29 Hadewijch, *Mengeldichten*, izd. Jan Van Mierlo, Antwerpen: N. V. Standaard boekhandel, 1952, str. 96.

in se izničiti,
če naj goli krog
postane širen in velik,
v vse razprostranjen.

Morda bi lahko v teh krogih prepoznali pesniški prikaz igre hermenevtičnega in mističnega kroga. Če se mora »krog stvari«, hermenevtični krog kot večina »hermenevtično šolane zavesti« ožiti in biti naposled odpravljen, je to zato, da bi morda lahko nastopil nepogojeni, ahermenevtični »goli krog«, ki nima mere in je onkraj razlage same. Da tu trčimo v samo brezno mistike je seveda jasno. Lekcija za »hermenevtično šolano zavest«, ki nam je edino dostopna, pa je, da je filozofsko in teološko gledano, vsakršna hermenevtika možna samo na ozadju svojega ahermenevtičnega jedra. Ta uvid je nepogrešljiv zlasti, ko imamo opraviti z mističnimi besedili, vendar gotovo prav tako s pesniškimi. Mistika in poezija sta namreč – če naj si sposodim heideggrovsko dikcijo – istoizvorna.