

# Konflikt interpretacij kot resnica soočanja različnih hermenevtičnih modelov

BORUT PIHLER

"Razlike rojevajo konflikte,  
konflikti rojevajo resnice."

Hermenevtični modeli kot modeli našega teoretskega bivanja motrijo tisto, kar je razumeti, znotraj ujetosti v fundamentalnejše filozofske in iz njih izpeljane metodološke modele, pri čemer se ravno kot modeli razumevanja vzpostavljajo skozi razliko: samó filozofsko, teoretsko in metodološko legitimna razlika jim podarja pogoje možnosti veljavnosti in smiselnosti znotraj bestiarija nasprotnikov in nasprotnic, od katerih pretendirajo nekateri oz. nekatere na status resnice brez difference. Usoda takšnih pretendentov vedno končuje v opciji totalitete oziroma totalitarni opciji. Heglovske sanje so postale sanjana realnost ideoloških modelov razumevanja v pričujočem stoletju, modelov, katerih neznosna lahkotnost je sežgala svojo razliko v Auschwitzu. Dozdeva se, da se iz te sanjane realnosti počasi prebujamo, to prebujanje pa je vezano na fundamentalno spoznanje, da je mišljenje lahko legitimno zgolj kot mišljenje razlike znotraj razlik, se pravi kot mišljenje razlike v ontološkem in ontičnem smislu: vzklik "vive la différence!" dobi nov pomen: razlika pomeni dobesedno možnost teoretskega dihanja znotraj različnih hermenevtičnih modelov, "la loi cruelle de la différence" pa dejansko dokončno slovo od krutosti že omenjenih pretendentov. Kdor prenese razliko, mora prenesti konflikt. kdor prenese konflikt, mora prenesti resnico. S to damo pa nikoli ni bilo lahko. Prenesti oz. vzdržati resnico pomeni tu dejansko slovo od nje: tisto, kar nam ostaja v rokah, so modeli resnic, ki se vzpostavljajo skozi razliko in razlike, modeli, ki se teoretsko osmišljajo skozi različne filozofske in metodološke performanse: odpre se obsežno polje teoretskega delovanja, katerega horizont je v principu nesklenjen; nesklenjenosti tega horizonta je strukturno homologna nesklenjenosti posameznih hermenevtičnih modelov, se pravi modelov umevanja in razumevanja tistega, kar je umeti in razumeti. Različni modeli rojevajo konflikte. In to ni nič slabega. Nasprotno. Znotraj sveta življenja se nekaj takega, kar se je nekoč imenovalo filozofija, takó sploh šele začelja; velja pa prav tako za področja posebnih znanosti (takó humanističnih kot naravoslovnih), kolikor tudi te poskušajo kaj razumeti in ne zgolj pojasniti.

Hermenevtično konkretizacijo opisanega stanja je poimenoval Paul Ricoeur s sintagmo "konflikt interpretacij", hkrati pa takó tudi naslovil knjigo, ki predstavlja sklop

večjega števila študij na to témo. Idejo pluralizma teoretskih konceptov povzame deset let pozneje Jean-Francois Lyotard v svojem kratkem zapisu, ki je izšel v obliki knjige z naslovom "La condition postmoderne" (Pariz, 1979), ne sklicujoč se neposredno na Paula Ricoeruja. Vendar to na tem mestu ni pomembno. Nas zanima že omenjena situacija konflikta interpretacij, tu zožena v dvojnostnem smislu: vezana po eni strani na zgodovino hermenevtike, po drugi strani orientirana ob sodobnih filozofskih modelih; avtor, ki nas bo predvsem zanimal: Paul Ricoeur / "Le conflit des interprétations" - Essais d'herméneutique, Editions du Seuil, Paris 1969 (zbirka študij, ki so izhajale v letih 1960-1969): sicer je Ricoeur avtor niza filozofskih del: "Gabriel Marcel et Karl Jaspers", "Karl Jaspers et la philosophie de l'existence", "Histoire et vérité", "De l'interprétation - Essai sur Freud", "Philosophie de la volonté" I, II, "Idéas directrices pour une phénoménologie d'Edmund Husserl", "La Métaphore vive", "Temps et Récit" I, II, III; in drugih./

Ricoeur vpelje problematiko hermenevtike skozi dvojno optiko: po eni strani je zanj zavezujoč trenutek, ko pride do medsebojnega povezovanja med hermenevtiko in fenomenologijo, po drugi strani ve, da je hermenevtika to, kar je, zgolj skozi dva tisoč pet stoletno zgodovino zahodnoevropske civilizacije. Konkretizacija vprašanja, ki ga zanima v študiji "Eksistenca in hermenevtika", zahteva tako hipen pogled v preteklost in bežno refleksijo mest, ki so za njegov problem pomembna. - Izvor hermenevtičnega fenomena v antični Grčiji; razvoj hermenevtične problematike na področju eksegeze (predvsem eksegeze biblije): osrednji problem eksegeze kot discipline je, kako razumeti nek tekst, dalje, problem interpretacije, ki se dogaja znotraj določenega komunikacijskega sklopa, ki zaobsega tradicijo in aktualno stanje duha; problem vnaprejšnjih sodb, predsodkov, dogem, avtoritete, pisave, ipd. Vprašanje, ki si ga moramo postaviti po Ricoerju, je naslednje; zakaj in v čem zadevajo bistvenostno eksegetska vprašanja filozofijo? Odgovor, ki ga tu Ricoeur delno preuranjeno ponudi, je naslednji: predvsem iz dveh razlogov:

(1) - eksegeza poseduje zaključeno teorijo znaka (signe) in pomena (signification); da jo lahko najdemo že v Avguštinovem delu "De doctrina christiana";

(2) - tej teoriji prirejeno komplementarno spoznanje, da lahko vsak tekst nosi v sebi potentialiter več pomenskih slojev.

Kar nadalje pomeni, da velja izdelati takšen pojem pomena, ki je mnogo kompleksnejši od pomena oz. teorije takoimenovanih enoznačnih znakov, ki jo zahteva logika deduktivnega dokazovanja (Le Conflit des Interprétations; Cdi, 8). Pri hermenevtiki kot metodološki hermenevtiki je tako prisoten splošen problem razumevanja, kar pomeni, da hermenevtika kot "hermenevtiké téchne" ni zgolj čista tehnika dešifracije smisla. Tak hermenevtični koncept ima po Ricoerju svoj izvor že pri Aristotelu, oziroma opredelitvi smisla besede hermenevtika, kot jo najdemo v njegovi "Peri Hermeneías" (eni od knjig "Organona"). Tu najde Ricoeur naslednje bistvene stvari: pri Aristotelu "hermeneia" ni omejena na alegorijo, ki kot taka zahteva razlago, tolmačenje oz. interpretacijo, pač pa je vezana na vsako smiselno govorjenje, celo smiselnostni govor sam je pri Aristotelu dojet kot "hermeneia", bolj enostavno povedano: že v tistem trenutku, ko izrekamo nekaj o nečem, interpretiramo dejanskost. Vsako govorjenje, da je "hermeneia" zato, ker posega izjava s posredovanjem smiselnostnih izjav po dejanskosti, ali celo poskuša postati zamena za njo. In konsekvence: izjava ni nikoli goli izvleček iz domenu nespornih čutnih vtisov, ki se

nanašajo neposredno na stvari. In ravno v tem najde Paul Ricoeur prvo in izvorno razmerje med konceptom interpretacije in konceptom razumevanja, izvorno razmerje, iz katerega sledijo pozneje tehnična vprašanja razlage tekstov, vprašanje različnih teorij pomena, lingvistična vprašanja in v nadaljnjem vse tisto, kar zaobsega "hermenevtični kozmos". Razvoj, zgodovinski razvoj, je bil na tem področju počasen, vendar zanesljiv; konceptualizacija tega razvoja je vedno odvisna od avtorja, ki ga tematizira: Ricoeur se tu obnaša tradicionalno: na prelomu iz osemnajstega v devetnajsto stoletje se iz eksegeze razvije splošna hermenevtika; pri Schleiermacherju se postavi vprašanje po razumevanju kot takem, medtem ko postane pri Diltheyu hermenevtični problem filozofski problem par excellence: samo zgodovinsko dogajanje postane hermenevtična stvar, svet dojet kot tekst, duhoslovne znanosti pa konceptualizirane s pomočjo hermenevtičnega metodološkega instrumentarija, ki se veže tu z njegovo filozofijo življenja, vse s ciljem, da bi pridobile duhoslovne znanosti isto rigorozno veljavnost, kot jo sicer poseduje naravoslovje.

Diltheyu je šlo za to, da se izdela takšna kritika zgodovinskega spoznanja, ki bi bila utemeljena in domišljena prav tako kot Kantova "Kritika čistega uma". Diltheyevemu načrtu "kritike historičnega uma" bi se naj podredili različni postopki klasične hermenevtike: tematiziranje notranje povezanosti teksta, problematika vzajemnega sklopa, aspekti zunanjih pogojev, ki so soprisotni v nastajanju teksta, psihološke predpostavke, soprisotne v nastajanju teksta idr.

Ricoeur izpostavi tu naslednje: pri Diltheyu prebije hermenevtični problem okvire spoznavne teorije: (raz)umevanje postane psihološki problem /izraz "razumevanje" uporabljamo kot metodološki pojem, izraz "umevanje", kadar govorimo o filozofski hermenevtiki, "(raz)umevanje", ko merimo na njuno hkratno prisotnost v določenem teoretskem konceptu/, kajti (raz)umevanje pomeni za končno bitje postaviti oz. vživeti ("einfühlen") se v neko drugo življenje, življenje z njegovimi kategorijami pa tematizira Dilthey v svoji "Lebensphilosophie". - Konceptualizacija zgodovinskosti (raz)umevanja pri Diltheyu proizvede nadaljnje probleme; paradoks zgodovinskosti: kako lahko zgodovinsko bitje zgodovinsko (raz)umeva zgodovino? Na kak način se življenje skozi proces izražanja objektivira? Kako je skozi proces objektiviziranja pomendajajoče in kaj je s tistim, ki te pomene razumeva? Hkrati postaja očitno, da je samo dogajanje moči življenja nekaj drugega kot (raz)umevanje proizvedenih pomenov i njihovo povezovanje v strukturirane smiselne sklope. (CdI, 9). Na tem mestu se zgodi nekaj, kar je sicer značilno za Ricoeurja in kar se sprva dozdeva kot prakticanje eklekticizma. Kaj se zgodi? - Ricoeur ravna tu dejansko zelo enostavno. Postavi si vprašanje: če življenje že v sami svoji osnovi ne bi bilo nosilec pomena, ne bi moglo (raz)umevanje nikjer začeti, in ali tako ni potrebno, da bi namreč lahko fiksirali izhodiščno točko za (raz)umevanje, vnesti v življenje samo tisti imanentni razvoj, ki ga je Hegel dojel kot razvoj pojma? Sledi sklep: na področju fenomenologije velja iskati teoretske reference, na kateri bi lahko navezali hermenevtični problem; hermenevtiko velja filozofsko utemeljiti v fenomenologiji. Vendar je zdaj tu že govor o fenomenologiji à la Heidegger in Gadamer, oziroma o njenih izvorih pri Husserlu. Milo rečeno, gre za razmišljanje en passant. Vendar je tu pomembnejše nekaj drugega: na tem mestu in na naslednjih postane razvidno, kako vpelje Paul Ricoeur različne filozofske modele kot hermenevtične modele, kako jih konceptualizira kot medsebojno dopolnjujoče se, namreč v tem smislu, da ima vsak hermenevtični model prav na svojem nivoju: torej pravi medsebojno koordiniran teoretski pluralizem, in veliko manj konflikt interpretacij. Vendar o tem nekaj več besed ob koncu naše študije.

Kako utemeljiti hermenevtiko v fenomenologiji? Ricoeur meni, da je to moč storiti na dva načina:

(1) - tako, da enostavno sestopimo na teren ontologije *umevanja* (Heidegger, Gadamer);

(2) - tako, da izberemo daljšo pot, ki vodi preko metodoloških refleksij *razumevanja* (in drugih hermenevtičnih kategorij) v eksegezi, zgodovini, psihoanalizi, Heglovi fenomenologiji duha, po poti, ki vodi tudi preko lingvističnih, semantičnih, etnoloških, strukturalnih in drugih problemov.

Tu se že začenja nakazovati "*hermenevtični kozmos*" v delu Paula Ricoeurja; tu, kot smo že nekje napisali, postane hermenevtika vse. To je edinstven hermenevtični koncept, vezan v veliki meri, ali celo izključno, na izjemno teoretsko erudicijo njegovega avtorja. Ricoeur je to počel že v časih, ko je bilo takšno početje za Sartra nekaj nezaslišanega, za strukturaliste in Lacana pa vsaj nekaj močno dvomljivega (en passant je Lacan pogubno kritiziral hermenevtiko), pa tudi za avtorja pričujoče študije nekaj, čemur bi se naj prava filozofija izognila. Tisto, kar je Paul Ricoeur pomembnega anticipiral, in to ne glede, ali se z njegovim konceptom strinjamo ali ne, je prezentiranje možnosti teoretskega sobivanja različnih filozofskih modelov, ki se lahko medsebojno dopolnjujejo, ali pa so med seboj v konfliktu, ki pa s svojo prisotno dejanskostjo potrjujejo možnosti pluralizma filozofskih modelov; in samo preko tega pluralizma filozofskih modelov je možen korak k dejanski "demokraciji mišljenja", demokracija mišljenja pa je pogoj možnosti našega konkretnega sobivanja na način demokracije. Čisto enostavno povedano: noben teoretski koncept ne more legitimno položiti roke na celoto; Heglove sanje so dokončno izsanjane, zanimivo, da Husserlove niso.

Kako kritizira Ricoeur možnost vzpostavitve direktne ontologije? Ontologija umevanja, kot jo še imenuje, ne jemlje v ozir problematike hermenevtične metode, prodre takoj v domeno ontologije končnega bivajočega, najde umevanje kot modus biti, kot temeljni način biti tubitü ("*Dasein*"). Namesto vprašanja: pod kakšnimi pogoji lahko spoznavajoči subjekt *razumeva* nek tekst ali zgodovino, je postavljeno vprašanje: kako je strukturirano bivajoče, katere bit je odlikovana z *umevanjem*? in še: hermenevtični problem postane tako delno področje analitike tistega bivajočega, tistega tubitno bivajočega, ki eksistira kot umevajoče. Ricoeur drugače: "Preden bom pojasnil, zakaj predlagam sledenje bolj vijugasti in težji poti posuti z lingvističnimi in semantičnimi razmišljanji, naj priznam polno legitimnost te ontologije umevanja." (CdI, 10). Odnos pa podrobneje fiksira takole: ontologija umevanja, da ni kontrarna možnost njegovi poziciji, da analitika tubitü ni drugi pol v alternativni, ki bi nas prisiljevala, da izbiramo med ontologijo umevanja in spoznavno teorijo interpretacije. Ricoeur se tako ne odreka refleksiji na nivoju ontologije, ne sprejema pa vzpostavitve takšne ontologije, ki se umika metodološki zahtevi in se dviguje nad krog interpretacije, ki ga sama teoretizira. Heideggrova in Gadamerjeva ontološka zahteva je tu postavljena pod vprašaj, vendar ne na tak način, kot je to storjeno pri Emiliju Bettiju, kjer je ontologija dejansko vržena čez krov.

Ontologija ostaja pri Ricoeurju cilj, je na koncu in ne na začetku poti; problem pa se tako postavi v obliki naslednjega vprašanja: kaj se zgodi s spoznavno teorijo interpretacije, ki izhaja iz refleksije o eksegezi, o metoditiki zgodovine, refleksije o psihoanalizi, o strukturalizmu idr., če je konfrontirana z ontologijo umevanja?

Poskušajmo premisliti z Ricoeurjem bistvene momente te ontologije umevanja. - Kako razumeti preobrat, ki postavlja na mesto spoznavne teorije interpretacije



*ontologijo umevanja*? Na začetku je potrebno preseči predvsem ‚po Ricoeurju, subjekt - objekt konstelacijo in postaviti v središče spraševanja bit sámo. Tubit kot "tu" vse biti se razkrije kot tisto bivajoče, ki eksistira v modusu umevanja biti. Umevanje ni več modus spoznanja, pač pa način biti tistega bivajočega, ki eksistira kot umevajoče. Po Ricoeurju je v principu v to smer prodiral že Dilthey; pomembneje pa je, ko gre za oblikovanje hermenevtike v ontoloških pojmi, kaj je v tej zvezi z relacijo Husserl - Heidegger, pri čemer da se pri tako zastavljenem vprašanju nujno znajdemo v situaciji, ko je potrebno Husserla interpretirati skozi Heideggrove pojme. Izhodiščno delo za tak pristop je Husserlova "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie". Tu se da najti marsikaj, kar imeuje Ricoeur "fenomenološka pobuda za ontologijo". Husserlov prispevek k hermenevtiki da ima dvojen značaj:

(1) - po eni strani izpeljuje v poslednji fazi fenomenologije kritiko objektivizma do njenih poslednjih konsekvenc;

(2) - po drugi strani se že pripravlja pot ontologiji umevanja; tematiziran je pojem "Lebenswelta", se pravi nivo izkustva, ki je pred vsakim subjekt-objekt odnosom.

Osnovo za to pa najde Ricoeur že v dejstvu, da tematizira Husserl "Logičnih raziskav" subjekt kot intencionalni pol, kot nosilca intencionalnosti, ki mu ne stoji nasproti kot korelat narava, pač pa polje pomenov. Fenomeni so korelati intencionalnega življenja, oziroma pomenske enote, ki izražajo iz intencionalnega življenja.

Pri Heideggru gredo stvari radikalno naprej in ker osnovne poteze njegovega poskusa že poznamo, zgolj še ta za Ricoeurja pomembna naznaka: vprašanje resnice se več ne postavlja kot problem metode, pač pa vprašanje po pojavljanju biti za bivajoče, ki eksistira v umevanju biti (CdI, 14). Od čiste ontološke zahteve pa se velja po Ricoeurju na vsak način distancirati. Zakaj? Ni v stanju odgovoriti na vsa tista vprašanja, ki predpostavljajo osnovni motiv Ricoeurjevega početja: kako oblikovati organon za eksegezo, orodje, metodloški aparat, ki bo omogočal njeno funkcioniranje? Kako utemeljiti humanistične znanosti nasproti naravoslovju? Na kakšni osnovi je možno dati ustrezno sodbo znotraj *konflikta interpretacij*, ki so uperjene na isti tekst ali isti zgodovinski dogodek (ključno vprašanje)?

Če Heidegger v metodološkem smislu ne daje nikakršnih konkretnih odgovorov, potem je po Ricoeurju primerneje začeti pri izpeljanih formah razumevanja in znotraj njih nakazati mesto njihovega izvora (CdI, 14). To nadalje pomeni, da velja začeti na tistem nivoju, kjer se razumevanje dogaja; področje dogajanja razumevanja pa je *jezik*. Teoretski interes se tako osredini ob tistih disciplinah, ki negujejo interpretacijo na metodloški način; resnica in metoda nista več ločevani. Kaj še ni tematizirano? Tisti, ki razumeva. Umevanje, ki rezultira iz analitike tubiti, za Ricoeurja ni sprejemljivo, vsaj na začetku ne. Pomeni zanj nadalje, da je potrebno izdelati novo problematiko eksistence, to pa da je možno zgolj na osnovi tistega pojma interpretacije, ki je skupen vsem hermenevtičnim disciplinam, oziroma bolje, na osnovi semantične konceptualizacije takšnega pojma interpretacije. Ta semantična konceptualizacija pri Ricoeurju pa živi, oziroma je strukturirana, iz osrednje teme oz. problematike *znakov z večkratnim smislom, simbolnih znakov z večkratnim smislom / "multiple sens" /* (CdI, 15).

Če poskušamo še na kratko pojasniti, kako tematizira Ricoeur pristop k vprašanju po eksistenci po poti semantike: semantična osvetlitev mora pokazati, da je razumevanje večznačnih ali simbolnih izražanj moment samorazumevanja: semantičnemu aspektu se tako pridruži reflektivni. Vendar to še ni vse: subjekt razumevanja postaja *eksistenca*, ki

odkriva skozi posredovanje razlage svojega življenja, da je postavljena kot nekaj bivajočega, še preden samo sebe postavlja: "Tako bi odkrila hermenevtika način eksistiranja, ki bi skoz in skoz ostajal *biti-interpretiran*. Samó refleksija, ki se sama ukinja kot refleksija, lahko vodi do ontoloških korenin razumevanja" (Cdl, 5). Tako se razgrejejo pred nami *semantični, refleksivni, eksistencialni in ontološki nivo*.

Za samo tematiziranje hermenevtičnega polja pa je odločilnega pomena *semantični nivo*: potrebno je namreč dojeti in sprejeti uvid, da se vsako ontično razumevanje ali ontološko umevanje izražata najprej in vedno v jeziku oz. skozi posredovanje jezikovnega fenomena. To pomeni nadalje za Ricoeurja, da je potrebno iskati v *semantiki* centralno os, na katero lahko naslonimo celotno hermenevtično polje, ki posredno in neposredno živi iz fundamentalnega Gadamerjevega spoznanja: "Bit, ki jo lahko (raz)umevamo, je jezik." - Če je semantika tako odločilnega pomena, potem velja izdelati tisto, kar imenuje Ricoeur "*semantični vozle hermenevtike*" ("le noeud sémantique"), ne glede na to, za kakšno hermenevtiko gre. S hermenevtiko so namreč težave že na samem začetku, ker je dejansko izredno kompleksen in razvejan fenomen: v osnovi počiva troje fundamentalnih možnosti: (1) - *filozofska hermenevtika*, (2) - hermenevtika kot *splošna teorija interpretacije* v metodološkem smislu, (3) - *specialne hermenevtike*. In tu se celo zgodba šele začne: obstajajo različni modeli filozofskih hermenevtik, splošnih teorij interpretacije je cel niz, medtem ko bi bilo potrebno za sistematiziranje specialnih hermenevtik, samó osnovno sistematiziranje, posebno znanstveno delo. To velja na tem mestu omeniti, ker se dogaja (tudi pri nas), da se recimo določena specialna hermenevtika ponuja kot "hermenevtika", ali pa da se posamezni interpretacijski problemi posebnih ved ponujajo kot "hermenevtični" problemi. Napredujoči posej filozofije in znanosti pa je ravno v subtilnem in preciznem razlikovanju fenomenov, ki jih poskušata dojeti in konceptualizirati; tu niso važne samó razlike, ampak celo nianse.

Ricoeurju gre za izdelvo fundamentalnih aspektov hermenevtike, in tisto, kar najpoprej najde kot skupen element v različnih hermenevtičnih disciplinah (kot jih on razume), od eksegeze do psihoanalize, je čisto določena *arhitektura smisla* ("architecture du sens"), ki da jo karakterizira eksistenca *dvojnega smisla* ("double sens") ali *večkratnega smisla* ("multiple sens"), kar vse je dejansko manifestacija strukture smisla ("structure du sens"), ki se vzpostavlja skozi dejstvo, da skoz in skoz nekaj razkriva in nekaj prikriva. Tako se analiza jezika pri Ricoeurju osredini v semantiki "razkritosti - prikritosti" ("montré-caché), v semantiki "razkrivanja-prikrivanja", ali drugače, v semantiki večznačnih izraznih form. Te večznačne izrazne forme poimenuje Ricoeur s skupnim izrazom *simbolika* ("la symbolique"). Kot bomo videli pozneje, daje Ricoeur pojmu simbola univerzalni pomen, po drugi strani pa to ni tisti pomen, ki ga daje pojmu simbola oz. pojmu simbolne forme Ernst Cassirer, ki je fenomen simbolnega povzel v samo definicijo človeka kot "animal symbolicum", oziroma kot "animal simbola formans". Cassirer pozna pet fundamentalnih simbolnih form (jezik, mit, religija, umetnost, znanost; v razpravi "Essay on Man" zadevo delno razširi), ki jih zgodovinsko in logično konceptualizira na tak način, da predstavlja njegovo izredno obsežno delo "Filozofija simbolnih form" I, II, III celoto človekovega simbolnega delovanja, celoto, ki jo Cassirer označuje kot celoto "*kulture*" (koncept kulture je tu specifično Cassirerjev), filozofijo simbolnih form pa kot *filozofijo kulture*. Pri Paulu Ricoeurju je stvar bistveno drugačna, čeprav gre tudi tudi pri njem za univerzalizacijo pojma

*simbola*; dobesedno označuje simbol takole: "Simbol je zame vsaka pomenska struktura, kjer označuje neposredni, primarni, dobesedni smisel, po vrhu še drugi, posredni, sekundarni, figurativni smisel, ki je lahko dojet samó preko primarnega. To področje izrazov z dvojnim smislom konstituira pristno hermenevitično polje" (CdI, 16). -Temu dojetju *simbola* ustrežno dobi tudi pojem *interpretacije* čisto določen pomen: "...; interpretacija, bomo rekli, je miselno delo, ki obstoji v dešifriranju prikritega smisla v prisotnem, v razvijanju pomenskih nivojev, ki jih implicira dobesedni pomen; ..." (CdI, 16). *Simbol* in *interpretacija* postaneta tako komplementarna oz. korelativna pojma: eden napotuje na drugega; z interpretacijo imamo opravka takrat, ko nam danost simbola prezentira večkratni smisel, in samo skozi interpretacijo se lahko tako večkratnost smisla razkrija. Simbol in interpretacija predstavljata fundamentum Ricoeurjevega hermenevitičnega kozmosa, po drugi strani pa reprezentirata dvojnostno omejitvev semantičnega polja; iz te omejitve pa rezultira po Ricoeurju vrsta nalog. Glede na simbolne izrazne forme se mu zdi naloga lingvistične analize dvojna:

(1)<sup>0</sup> - po eni strani je potrebno spraviti skupaj kar se da širok in popoln inventar simbolnih form. Za začetek takšne raziskave je po Ricoeurju induktivni postopek edina možna pot, če hoče odkriti *skupno strukturo* različnih oblik simbolnega izraza. Vsi simbolni izrazi so bistveno zavezani jeziku.

(2)<sup>0</sup> - Nastali inventar različnih oblik simbolnega izraza pa zahteva kot svojo dopolnitev "*kriteriologijo*" ("critériologie"), ki mora ugotoviti semantično konstitucijo sorodnih form: konstitucijo metafore, alegorije idr. Odgovoriti na vprašanje, kakšno vlogo igra alegorija pri prenosu smisla ("transfert du sens")? Ali je analogija edina možnost povezovanja enega smisla z drugim? Kako je možno intergrirati v konstitucijo simbolnega smisla tiste sanjske mehanizme, ki jih je odkril Freud? Ali jih lahko brez nadaljnega priključimo k retoričnim formam metafore in metonimije? In druga vprašanja, na katera mora odgovoriti, glede na problem inherentne strukture simbolov, *kriteriologija*.

Ta *kriteriologija*, kakor imenuje Ricoeur raziskovanje možnosti prenosov smisla, mora biti povezana z raziskavo *postopka interpretacije*. Kot namreč vemo, definira Ricoeur polje simbolnih izrazov v strogi korelaciji z metodami interpretacije. To nadalje pomeni, da je tudi narava problemov na obeh področjih korelativna. Problem različnih hermenevitičnih disciplin, ki se, denimo, lahko ukvajrajo z enim in istim tekstom: recimo, da nek tekst najprej razložimo z metodo fenomenologije religije, nato s psihoanalizo, pa s klasično strukturalno metodo, (očitno je, da bomo takó prišli do bistveno različnih konstitucij smisla), je Ricoeur rešil na tak način, da izpeljuje svoj pojem interpretacije iz *večkratne determinacije* simbolov ali njihove *naddoločenosti*. Vsaka posebna interpretacija aktualizira enega od aspektov večkratne determinacije in prevaja mnogoznačnost simbola s pomočjo določenega modela tolmačenja v svoj "kod". S tega zornega kota postane ena od nalog *kriteriologije* tudi tematiziranje odnosa oblike interpretacije do teoretske strukture vsakokratnega hermenevitičnega modela. To še nadalje pomeni: nikakor ne gre imeti omejene optike posameznega hermenevitičnega modela za njegov manko, ker je ravno izbor te optike njegov najpristnejši smisel. Hkrati pa to dejstvo posredno vzpostavlja polno legitimnost različnih hermenevitičnih modelov, tako da ne gre zgolj za *specialne*, ampak za *specialistične* modele, katerih rezultatski korelat je ustrežno konstituiran smisel. Še nadalje pa to pomeni, da je s tem hkrati onemogočena možnost vzpostavitve kakršnegakoli objestnega hermenevitičnega modela, ki bi si drznil položiti roko na celoto. In tako je prav.

Ena od konsekvenc Ricoeurjevega opredeljevanja semantične naloge hermenevtike je, da ni možno ločevati pojma resnice od pojma metode. To ni samo po sebi umevno: pri Gadamerju je na primer hermenevtično izkustvo resnice pred vsakim metodološkim dojetjem. Naslednja konsekvenca (pomembna je zaradi Ricoeurjevega siceršnjega odnosa do fenomenologije) je v razmejevanju nasproti "teoriji pomena" pri zgodnjem Husserlu, kjer je pomen dojet kot ireduktibilni ekvivokni pomen. Zato fenomenologija "Logičnih raziskav" ne more biti hermenevtična, lahko pa je po Ricoeurju fenomenologija poznega Husserla, se pravi fenomenologija "Lebenswelts", ki ga karakterizirata temeljna dvosmiselnost (CdI, 19). Vendar to početje hermenevtike, omejeno na polje semantike izrazov z multiplim smislom, tudi če se sklicuje na posamezne filozofe, še ni filozofsko, oziroma, kot pravi Ricoeur, ne zadošča, da bi označili hermenevtiko za filozofsko. Kako priti torej do filozofske hermenevtike?

Najpoprej pa je potrebno priznati, da je fenomen jezika funkcija nečesa drugega, da ga naddoloča neka druga bistvenost, da je ujet v čisto določena posredovanja, ki imajo nelingvistični karakter. Jezik je po Ricoeurju napoten na eksistenco, to pa da nas vrača k Heideggro. Preseganje lingvističnega nivoja motivira želja po ontologiji, vendar ta želja sama kot taka ne zadošča. Na tem mestu se Ricoeurju vrne že znan problem: kako povezati semantiko z ontologijo, ne da bi se izpostavili očitkom, ki so bili izrečeni Heideggrovi analitiki tubiti? Ricoeur odgovori enostavno in jasno: vmesna stopnja na poti do eksistence je refleksija, ki povezuje razumevanje znakov s samorazumevanjem. Ko je govor o refleksiji, smo takoj pri Husserlu: hermenevtiko velja ponovno cepiti na fenomenologijo: v modificirani obliki na teorijo pomena "logičnih raziskav", hkrati pa tudi na nivoju problematike cogita, ki jo Husserl razvija od "Idej ... I" do "Kartezijanskih meditacij". Kakšni so nadaljnji koraki?

Ricoeur jih naznači takole: vpeljava dvojnih pomenov na semantično polje pomeni opustitev ideala enoznačnosti, ki ga proklamirajo "Logične raziskave"; omejevanje dvosmiselnih pomenov s samospoznanjem pomeni hkrati fundamentalno spreminjanje problematike cogita; ta interna reforma refleksivne filozofije prinaša po Ricoeurju možnosti za odkritje nove dimenzije eksistence, hkrati pa pomeni razstrelitev cogita. Kaj to pomeni?

Ricoeur vpelje sintagmo "le soi de la compréhension de soi". Za ta "soi", "sebstvo", "das Selbst", "jaz", ne vemo vnaprej, ampak šele po interpretaciji, čeprav je to usvojitev vodila želja, da bi razumeli sami sebe. Zakaj je temu tako? Ali konkretno: zakaj se lahko "le soi", ki vodi interpretacijo, ponovno doseže zgolj kot rezultat interpretacije? - Po Ricoeurju iz dveh razlogov: kartezijanski cogito, ki se konstituira skozi preskus dvoma, je nična, čeprav nepresegljiva resnica. Kaj to konkretno pomeni?

Ricoeur razume zadevo na naslednji način: Descartesov cogito me cogitare je resnica, vendar resnica, ki sama sebe postavlja in se kot taka ne da niti verificirati niti deducirati. Hkrati postavlja bit in akt, eksistenco in dejanje duha: sem - mislim; eksistirati pomeni zato misliti: eksistiram, kolikor mislim. Ta resnica pa je nična, in to po Ricoeurju zaradi naslednjega: nična, ker predstavlja zgolj prvi korak, ki mu ne more slediti drugi tako dolgo, dokler se ego ega cogita ne najde ponovno (in šele sedaj dejansko zares) v ogledalu svojih objektov, svojih del in svojih dejanj: "Refleksija je slepa intuicija, če ni posredovana skozi tisto, kar je Dilthey imenoval izraze, v katerih se objektivira življenje" (CdI, 21). Izrazi, v katerih se objektivira življenje, pa so ravno tisto, kar je potrebno razumeti. Ricoeurjev "hermenevtični kozmos" živi iz tovrstnega



tematiziranja, čeprav pri njem ta sklop še ni do konca izčiščen oz. izkristaliziran. V nekem tekstu smo to poskušali narediti na naslednji način: *Lebenswelt* kot področje objektivacij življenja je domena *práxisa*, te objektivacije življenja, kot smiselnostno objektivirane objektivacije, predstavljajo področje *simbolnih form*, ki spadajo kot entia creata na področje *poíesisis*, medtem ko je *hermenevtična fenomenologija* /opredeljujemo jo kot razumevanje in razlaga tistega, kar se daje za zavest, v metodološkem smislu, pri čemer zaobsega pojem "hermeneúe" razumevanje in razlago, tisto pa, kar se daje za zavest so "phainómena"; kolikor stopi v ospredje interes za sam "lógos" teh fenomenov, dobi opredelitev hermenevtične fenomenologije novo razsežnost: postane *filozofija (raz)umevanja in razlaga tistega, kar se daje za zavest*. Izraz filozofija ohranjamo, ker ga je večina filozofov dvajsetega stoletja brez pravega razloga vrgla čez krov. Na tem mestu žal ne moremo v tej zvezi vzpostavljati odnosa do Heideggra, Gadamerja in drugih, ker bi že sám vzpostavljane razlike nasproti Heideggru, in 'to zgolj razlike, kar zadeva konceptualizacijo hermenevtične fenomenologije, zahtevalo posebno študijo. Po drugi strani smo tudi svoj koncept tu samó izhodiščno opredelili/, medtem ko je *hermenevtična fenomenologija* kot hermenevtika kot hermenevtiké téchne zavzeta ravno dimenziji tega *téchne*. - Ricoeur, kot rečeno, svojega hermenevtičnega kozmosa ne izčisti, kar je v veliki meri razumljivo; področja, na katera se je podal v svojih delih, so izjemno obsežna, po drugi strani pa je njegov interes v prvi vrsti teoretski, in šele potem filozofski. Recimo, da gre pri njem za teoretsko uporabo filozofije.

Kako je moč preseči refleksijo kot slepo intuicijo? Nekaj že vemo o tem preseganju, ki je po Ricoeurju tudi v tem: refleksija lahko zaobseže naš akt eksistence samó, kolikor predstavlja kritiko del in dejanj, ki so znaki ("signes") tega akta eksistence. Refleksija kot kritika, ne v Kantovskem smislu postavitve vprašanja po pogojih možnosti našega védenja, pač pa kritika v smislu jasnega ozavedenja, da je cogito ponovno dosegljiv zgolj, ali bolje: dejansko dosegljiv zgolj po poti interpretacije objektivacij življenja. Tako bi naj bila refleksija usvojitev našega stremljenja po eksistenci in naše želje po biti skozi dela in dejanja, ki pričajo o tem stremljenju in tej želji. Kartezijanski cogito pa ima še eno "napako": da ni samo nična in nepresegljiva resnica, hkrati je prostor, kot pravi Ricoeur, ki je od samega začetka napolnjen z napačno vsebino in je kot tak "napačni cogito", je cogito samoprevare. Kaj te hude stvari pomenijo? - Po eni strani so vse hermenevtične discipline odkrile (Hegel znotraj svojega koncepta "fenomenologije duha"), da je neposredna zavest predvsem napačna zavest ("conscience fausse"), po drugi strani so trije veliki "razdiralci mask" - Marx, Nietzsche, Freud - utemeljili metode, s pomočjo katerih je moč razkriti zvijačo kartezijskega cogita. S tega mesta vodi pot v tri različne smeri, oziroma tri obljubljeni dežele: *svet ekonomije, volja do moči, nezavedno*. Z aspekta Ricoeurjeve hermenevtične potrebe, ali bolje: hermenevtične zahteve, stopi v ospredje tretja: *nezavedno* in njegova psihoanalitska konceptualizacija; svet ekonomije in volja do moči sta s stališča hermenevtičnega motrenja v strogem pomenu besede že mejna fenomena. Psihoanaliza pa je že na samem začetku za hermenevtika predmet par excellence, oziroma bolje povedano: predmet in izhodišče psihoanalize je hermenevtični predmet par excellence: *jezik*; vendar kot bomo videli: na čisto določen način tematiziran jezik. Ricoeur naredi naslednje korake: najprej prizna kot neizpodbitno dejstvo eksistenco jezika, ki ni zreduciran na univokne pomene; zavest kot zavest je vezana na jezik kot simbolno formo v Ricoeurjevem smislu (če se

spomnimo: simbol je za Ricoeurju znak z dvojnimi ali večkratni smislom); želja kot potlačena želja se izraža skozi simbolne forme na nivoju sanj, v načinih govorjenja, v sagah, mitih. Jezik je dojet skozi optiko večkratnega smisla, sama hermenevtika pa poseduje po Ricoeurju svoj zadostni razlog zgolj, se pravi, da je utemeljena v radikalnem smislu zgolj, kolikor je moči najti v sami naravi refleksivnega mišljenja *logiko dvojnega smisla*. Takšna logika po Ricoeurju nima več formalnega, pač pa *transcendentalni* karakter: ukvarja se s pogoji možnosti, sicer ne s pogoji možnosti objektivnosti narave, pač pa, kot pravi Ricoeur, s pogoji možnosti usvajanja naše želje po biti. V tem smislu da lahko imenujemo logiko dvojnega smisla, ki je konstitutivna za hermenevtiko, transcendentalno. Da bi stvar še nadalje pojasnil, se Ricoeur takoj na začetku poskuša distancirati od potencialnih nesporazumov v zvezi z "logiko dvoumnosti": da je potrebno principielno razlikovati med dvoumnostjo, ki nastane zaradi *presežka smisla* in ki je predmet hermenevtike, in dvoumnostjo, ki nastane zaradi *konfuznosti smisla*, konfuznosti, ki jo odstranjuje in *mora* odstranjevati logika kot formalna logika. Še vprašanje, ki se takoj postavi: v čem je lahko ta razlika utemljena, če je očitno, da ne more biti utemeljena zgolj na semantičnem nivoju? "Samó problematika refleksije vzpostavlja kot legitimno semantiko dvojnega smisla" (CdI, 23).

Naslednji nivo je eksistencialni nivo; kako razume v tem kontekstu stvar Ricoeur? Nasproti Heideggru se ograjuje na naslednji način: *ontologija umevanja* à la Heidegger, ontologija kot rezultat neposrednega preobrata: "modus biti" ("mode d'être") je tu forsiran nasproti "modusu spoznanja" ("mode de connaître"), da lahko predstavlja za posredno in stopenjsko pot, samó horizont, bolj tendenco kot fakticiteto. Temu da je takó predvsem zaradi tega, ker da ni moč stopiti na tla neke ločene ontologije, ker da se bit razkriva zgolj skozi postopek interpretacije. Tako ostaja po Ricoeurju ontologija umevanja ujeta v metodologijo interpretacije, ki je kot interpretacija zavezana fenomenu hermenevtičnega, kot ga je tematiziral Heidegger. Heidegger proti Heideggru? - Na tem mestu nas to ne zanima; zanimive pa so v tej zvezi konsekvence, ki jih sicer potegne Ricoeur iz pravkar predstavljenih premis: samo skozi *konflikt različnih hermenevtik* se nam lahko razkrije slutnja *interpretirane biti*, in izza slutnje *resnica biti*. Konflikt, interpretacija, resnica - ti fenomeni so v Ricoeurjevem hermenevtičnem kozmosu na usoden način povezani med seboj. Konflikt pa velja tu razumeti v čisto določenem smislu: konflikt interpretacij je dejansko tu *igra razlik*, kolikor gre za samo bit, *ontološka igra razlik*, *ontološka igra krutega zakona razlike*. In samó znotraj tega *konflikta kot igre* je moč zaslutiti možnost ontologije. Toda kakšne ontologije?

Ricoeur je tu briljantno dosleden: vsaka posamezna hermenevtika, vsak posamezni hermenevtični model, vsak posamezni model interpretacije razkriva enega od aspektov eksistence (sic!), eksistence, ki utemeljuje njeno metodo, vendar to nikakor ne pomeni, da lahko dospemo s seštevanjem hermenevtičnih modelov do celote, ali vsaj do potencialne celote. Ne. Kaj je potem z možnostjo ontologije? Če nam je bit dostopna skozi različne interpretacijske modele v svoji razlomljenosti, nikoli kot cela bit, ali kot bit sama, potem je lahko ustrezen pendant tej ontološki situaciji zgolj *pre- in razlomljena ontologija*: "Implicitna ontologija, da še več, prelomljena ontologija - tudi to je že ontologija" (CdI, 23). Zato je rezultat konflikta interpretacij sproščujoč: nobena ontologija (tudi *ne* Adornova *negativna ontologija*) ne poseduje več legitimne pravice, da bi se vlegla s svojim truplom na ostale ontologije: vse so del, nobena ni celota; medsebojno pa se per definitionem ne dajo seštevati; spremenjen hermenevtični aspekt

pomeni opustitev prejšnjega. Tako kot se lahko poročimo z novo žensko šele, ko se ločimo od prejšnje, tako je tudi z našim odnosom do ontologije: ontološki harem ni možen. Lahko imamo ljubice, z vsem tveganjem, ki iz tega izvira. Vendar vse te stvari tu niso toliko pomembne; pomembno je, da si nobena ontologija ne more privoščiti več legitimno (res je, da lahko to stori s pomočjo nasilja) luksuza totalitete. V tem kontekstu dobivata misli "celota je neresnično" in "resnica je necela" nov pomen, sam antični rezultat takšne ontološke optike pa tisto, kar smo na začetku te študije označili s sintagmo "demokracija mišljenja": razlik se ni treba več bati, samo skozi razlike se sami sploh šele vzpostavljamo.

Slovo od ontologije, ki polaga svojo roko na celoto, pa pomeni hkrati slovo od kartezijanskega subjekta refleksije, ali bolj enostavno povedano jaz-a kot golega nosilca zavesti.

To operacijo se da izpeljati s pomočjo psihoanalitske hermenevtike. Kako to stori Ricoeur? Psihoanalitska interpretacija se skozi in skozi postavlja nasproti zahtevi zavesti, da je zavest kot zavest sama izvor smisla. Narcisoidni cogito kot zavest živi znotraj te fundamentalne samoprevare, temu ustrežno pa se obnaša filozof, ki meni, da poseduje izvor smisla. Odvzem ogledala narcisoidnemu jaz-u opisuje Ricoeur na naslednji način: "...; da odvzem predstavlja prav gotovoto še peripetijo refleksije; toda postati mora realna izguba tega najbolj arhaičnega objekta: jaz-a. O subjektu refleksije je torej potrebno reči, kar izreka evangelij o duši: potrebno jo je zgubiti, da bi jo lahko rešili" (CdI, 24). Prav tako govori psihoanaliza o izgubljenih objektih, ki jih je potrebno ponovno najti. To odkritje mora povzeti vase refleksivna filozofija "...; il faut perdre le moi pour trouver le je" (CdI, 24). Če to prevedemo na naslednji način "...; potrebno je zgubiti jaz, da bi našli sebe"; smisel stavka pa je naslednji: če predstavlja "moi" niz imaginarnih identifikacij jaz-a, bi naj predstavljal ta "je" dejanski oz. resnični jaz, jaz, ki ni narcisoidno travmatiziran. Vse to pomeni za Ricoeurja, da postane psihoanaliza neizogibljiv hermenevtični postopek za filozofijo, in to ne glede na to, kako jo opredelimo, kot filozofijo, kot filozofsko disciplino, ali kot disciplino za filozofijo. S hermenevtičnega aspekta postanejo pomembne naslednje stvari: dejstvo nezavednega razkriva strukturni sklop pomenov na nivoju, ki je v odnosu do neposredne zavesti potlačen; celo to postane očitno, da se dejansko izvorni pomenski sklopi organizirajo na mestu smisla, ki ga je potrebno ločevati od mesta, kjer se zadržuje neposredna zavest. Realizem nezavednega nam po Ricoeurju razkrije niz sklopov, ki so usodnega pomena za hermenevtiko, ki se je znebila predsodkov kartezijansko orientirane subjektivitete: topografski in ekonomski sloj predstav, fantazijskih slik, simptomov, simbolov, na nov način zastavljeno vprašanje odnosa med pomenom in željo, smislom in energijo, jezikom in nezavednim. V skrajni instanci to pomeni, da cogito ne postavlja več samega sebe, pač pa da je vpet na os želje. Nekaj deluje izza polja zavednega, in to delovanje konceptualizira tisto, kar imenuje Ricoeur *arheologija subjekta*: skozi to arheologijo postaja prezentna eksistenca, ki pa je sama vpeta v proces interpretacije, ki ga sproža.

Hermenevtičnemu modelu "arheologije subjekta" postavi Ricoeur nasproti komplementarni model hermenevtike in ga imenuje čisto enostavno *fenomenologija duha*; ta model da premesti izvor smisla: smisel ni več izza subjekta, pač pa pred njim: fenomenologija duha predstavlja tako dejansko *teleologijo subjekta*. Ricoeurjeva hermenevtika fenomenologije duha se neposredno zgleduje ob Heglovi, lahko bi rekli, da je hermenevtično aplicirana Heglova fenomenologija: "Psihoanaliza nam je

predlagala regresijo k arhaičnemu, fenomenologija duha nam predlaga gibanje, pri katerem najdeva vsaka figura svoj smisel, ne v tisti, ki je pred njo, pač pa v tisti, ki ji sledi, ..." (CdI, 25). Teleologijo subjekta označuje tako naslednja naravnost: zavest je vedno že sama pred samo seboj, usmerjena je na napredujoči smisel, ki ukinja vse njene prejšnje stopnje in jih ohranja v naslednji. Nekaj pa tu Ricoeur z aspekta svojega *hermenevtičnega interesa* še posebej izpostavi: najpomembneje da je, da se obe: tako arheologija subjekta kot teleologija subjekta, vzpostavljata zgolj v procesu *interpretacije same*, se pravi, da ne predstavljata vnaprejšnjih metodoloških monstrumov, sta branje skritega smisla. Eksistenca pa da postaja "un soi", človeški in zrel "soi", koliko dosega ta smisel, ki živi v delih, institucijah, kulturnih spomenikih, simbolnih formah, v katerih se je objektiviralo življenje.

V študiji "Eksistenca in hermenevtika" konceptualizira Ricoeur še hermenevtični model *fenomenologije religije* (Van der Leeuw, Mircea Eliade), ki se prav tako na svoj način ontološko orientira. Stvari ob koncu sistematizira takole: vsaka od teh treh hermenevtik da kaže na svoj način v smer ontoloških temeljev razumevanja, da razkriva odvisnost jaz-a od eksistence: (1) - psihoanaliza razkriva to odvisnost z arheologijo subjekta; (2) - fenomenologija duha s teleologijo oblik zavesti; (3) - fenomenologija religije v znakih svetega; sveto je ekskluzivno področje religije. Tisto, kar neposredno sledi iz Ricoeurjevega koncepta, je naslednje: ontologije ne moremo ločevati od interpretacijskih modelov; različne hermenevtične modele lahko dojamemo kot različne jezikovne igre, dokler ostajamo na lingvističnem nivoju; v trenutku, ko postane očitno, da je vsaka utemeljena v določeni eksistencialni funkciji, izgine začetna domnevna poljubnost "jezikovne igre". V tem smislu ima po Ricoeurju psihoanaliza svojo utemeljitev v *arheologiji subjekta*, fenomenologija duha v *teleologiji subjekta*, fenomenologija religije v *eshatologiji subjekta*. Enotna ontološka struktura, čeprav razlomljena, pa se razkriva ravno skozi sobivanje različnih rivalizirajočih hermenevtik, katerih število je znotraj Ricoeurjevega *hermenevtičnega kozmosa* principielno neomejeno: zato ni in ne more biti nikakršne ovire, da ne bi bili posamezni modeli *strukturalne analize* konceptualizirani kot hermenevtični modeli. V študiji "Struktura in hermenevtika" naredi Ricoeur ta korak.

Vpeljava strukturalizma pri Ricoeurju ni načelne, pač pa problemske narave. Ob vprašanju, kakšen je odnos med hermenevtiko in izročilom, se sproži še naslednje vprašanje: kakšen je odnos med časom izročila in časom interpretacije? Ne moremo se izogniti dejstvu, da interpretiramo vedno iz čisto določene točke, mesta, preko katerega ne moremo skočiti prav tako, kakor ne moremo skočiti preko svoje lastne sence, ko poskušamo pojasniti izročilo oz. tradicijo, znotraj katere samo živimo in dihamo. Pomeni za Ricoeurja: čas interpretacije mora pripadati času izročila, izročilo samo živi samo skozi interpretacijo, samo v mediju interpretacije najdeva svoje trajanje in svoje življenje. Na osnovi predpostavke, da ta vzajemna pripadnost obeh oblik časovnosti ni neposredno dana, sledi vprašanje: na kak način se srečuje interpretacija s časom izročila? Takorekoč forsirano stopi v ospredje ugotovitev, da bo očitno potrebna neka tretja oblika časovnosti, ki bi nastopila v funkciji mediacije med prvima dvema. Ricoeur jo vpelje na naslednji način: "Poskušam najti neko tretjo časovnost, globlji čas, ki bi bil vpisan v bogastvu smisla in ki bi omogočal križanje teh dveh časovnosti. Ta čas bi bil sam čas smisla. To bi bila neke vrste časovna nabitost, ki bi jo izvorno nosil nastop smisla" (CdI, 31). Ta časovna nabitost bi omogočala konfrontacijo in združitev prvih



dveh oblik časovnosti. Kaj to pomeni? Ricoeur je zelo jasen: ta časovna nabitost da je bistveno zavezana semantični konstituciji, se pravi simbolu in njegovi vsebinski opredelitvi, ki je vezana na soprisotnost dvojnega smisla. Kot to že vemo: simbol je po Ricoeurju semantično tako konstituiran, da posreduje skozi določen smisel še nek drugi smisel. Ali drugače: primarni, dobesedno, svetni, pogosto fizični smisel, napotuje na duhovni, eksistencialni, ontološki smisel. In v tem tiči ravno prava narava simbola: prisiljuje nas k interpretaciji ravno zato, ker govori več, kot neposredno izraža; in med tem *presežkom smisla in časovno nabitostjo* mora obstajati po Ricoeurju nek bistven odnos. Pojasnitev tega bistvenega odnosa pa je po Ricoeurju vezana na posamezne aspekte strukturalne metode.

Izhodiščna predpostavka je, da lahko lingvistični strukturalni model odnosov med sinhronijo in diahronijo pripomore k razumevanju posebne zgodovinskosti simbolov. Tisto, kar se da reči o teh odnosih oz. fundamentalnem odnosu, je, da gre za podreditev diahronije sinhroniji: diahronija poseduje svoj pomen samó v odnosu do sinhronije. Kar je še pomembno za Ricoeurja: lingvistični zakoni se nanašajo na nezavedno in v tem smislu nerefleksivno, nezgodovinsko področje duha. Ne na psihoanalitsko nezavedno želje, ampak transcendentalno nezavedno. Ta lingvistični model se je začel prenašati na strukturalno antropologijo in po Lévi-Straussu je fonološki preobrat na tem področju odigral isto vlogo kot jedrska fizika na področju naravoslovja. V čem je radikalnost fonološkega preobrata? V članku Trubeckojca "La phonologie actuelle", ki ima programatski karakter, najde Ricoeur štiri temeljne poteze fonološke metode, ki ga zanimajo: (1) - fonologija prehaja od študija zavestnih jezikovnih pojavov na njihove nezavedne infrastrukture; (2) - zavrača zahtevo, da bi izraze obravnavali kot neodvisne entitete in konceptualizira relacije med izrazi kot temelj svoje analize; (3) - uvaja pojem sistema; (4) - poskuša odkrivati splošne zakone, ki jih lahko najdemo bodisi s pomočjo indukcije bodisi s pomočjo logičnega deduciranja in vse to naj bi jim dajalo brezpogojni in apriorni karakter.

Lévi-Strauss, kot rečeno, transponira ta odnos na področje antropologije, Ricoeur pa si postavi vprašanje po tem, kaj pooblašča to prvo transpozicijo lingvističnega modela. In odgovor? Sistem sorodnosti je prav takó komunikacijski sistem kot jezik. Sorodnost med sistemom jezika in sistemom družbe se po Lévi-Straussu ("Strukturalna antropologija") razkriva kot najbližji analogon. Tudi sistem družbe predstavlja ustvarjen sistem predstav in ni konsekvence razvoja faktične situacije. Pravila poroke, oziroma kako zagotoviti cirkulacijo žensk znotraj določene socialne skupine, predstavljajo nadomestitev neposrednih bioloških odnosov s sociološkim sistemom zvez. Ricoeur pa najde mesto pri Lévi-Straussu, ki se mu zdi še posebej pomembno, na tem mestu razvija Lévi-Strauss misel, da pojasnjuje izvorni nagon po izmenjavi žensk, s tem da vzvratno deluje na izhodiščni lingvistični model, v določeni meri izvor jezika nasploh: ali ni potrebno, kakor v primeru zamenjave žensk, izvornega impulza, ki je ljudi prisilil, da izmenjujejo besede, iskati v dvojni predstavi, rezultatu simbolne funkcije pri njenem prvem pojavljanju? Tako postavljena zadeva je več kot zanimiva za Ricoeurja (CdI, 41): v trenutku, ko je glas dojet kot nekaj, kar ima neposredno vrednost za tistega, ki govori, in tistega, ki posluša, dobi protislovno naravo, katere nevtralizacija je možna samó preko menjave komplementarnih vrednosti, na katero se zreducira celotno socialno življenje.

Zakaj so te stvari za Ricoeurja pomembne? Neposredno pomenijo, da začenja strukturalizem dejansko na že konstituiranih tleh dvojne predstave kot rezultata

simbolne funkcije. Področje simbolnega in simbolne funkcije pa je Ricoeurjeva domena. Vendar je za Ricoeurja zanimivo še nekaj: da bi utemeljil Lévi-Strauss korelacijo med jezikom in kulturo, se sklicuje na tretji člen: človeški duh. Ta posrednik pa nas postavlja po Ricoeurju pred težke probleme: dojemanje tega duha da namreč ne moremo zreducirati zgolj na dojemanje s pomočjo strukturnih analogij oz. bolj homologij. Z drugimi besedami bi to pomenilo, da je ta tretji člen nekaj, kar ne spada več v domeno strukturalne racionalnosti, oziroma da gre tu za razumevanje, ki se več ne podreja fonološkimi principom. Vse to pa za Ricoeurja neposredno pomeni, da ima strukturalna metoda svoje meje in da je legitimna v tolikšni meri, kolikor je v stanju reflektirati pogoje možnosti svoje veljavnosti. Konsekvence so v tem smislu naslednje: homologij ne gre iskati med jezikom in načini obnašanja, pač pa med pravkar formaliziranimi homogenimi izrazi jezikovne strukture in ustrezno formaliziranimi socialno strukturiranimi vedenjskimi modeli (CdI, 42). Antropologija postane takó splošna teorija odnosov in s tem primerna za analizo družb na osnovi diferencialnih značilnosti, ki so lastne sistemom odnosov in ki definirajo ene in druge. Ricoeur opredeli tu svoj problem na nov način: "Moj problem se takó precizira: kakšno je mesto 'splošne teorije odnosov' znotraj splošne teorije smisla? Ko gre za umetnost in religijo, kaj razumevamo, ko razumevamo strukturo? In v kakšnem smislu je razumevanje strukture poučno za hermenevitično razumevanje, ki se obrača nasproti ponovnemu povzemanju signifikantnih intenc" (CdI, 42-43)?

Pri Lévi-Straussu pa zanima Ricoeurja še nekaj: v kolikšni meri je legitimna posplošitev strukturalnega raziskovanja, ki jo izpelje Lévi-Strauss v "Divji misli", ko se vendar tu giblje na posebnem področju mišljenja, "divjega mišljenja"? Določen model mišljenja je tu analiziran kot globalni fenomen, hkrati pa je divja oblika mišljenja v svoji osnovni strukturi tematizirana kot homologna sodobnemu znanstveno-logičnemu mišljenju: "...: njene razvejane klasifikacije, njeni precizni seznama imen, so klasifikatorično mišljenje samo, toda delujoče, kakor pravi Lévi-Strauss, na drugem strateškem nivoju, nivoju čutnega. Divja misel je misel reda, toda to je misel, ki se ne misli" (CdI, 43-44). Metodološko se ujema s strukturalizmom; kot povzema Ricoeur: divja misel predstavlja nezavedni red, ki ga lahko konceptualiziramo kot sistem razlik, kot sistem, ki raziskuje objektivno, neodvisno od opazovalca. Cilj takega razumevanja ni dojeti prisotnih intenc smisla, pač pa gre za iskanje modela racionalnosti določenega koda pravil transformacije, ki leži v temelju homologij med strukturami. Ta kod je prisoten na različnih nivojih: na nivoju organizacije plemena, seznama imen, klasifikacije živali in rastlin, na nivoju mitov, umetnosti. Osnovno karakteristiko te metode označuje Ricoeur na kratko takole: "...: to je odločitev za sintakso nasproti semantiki" (CdI, 44).

Še nekatere stvari zanimajo Ricoeurja pri Lévi-Straussu: njegova konceptualizacija odnosa med "strukturo" in "dogodkom" (izpeljana iz lingvističnih pojmov sinhronije in diahronije), izkustvo totemizma, da lahko forma strukture ostaja dalje, čeprav pade struktura sama kot žrtev dogodka (izkustvo, ki nas danes neposredno zadeva), mitska zgodovinskost je potegnjena v delo racionalnosti. In še dvojne nezadostnosti: Lévi-Strauss konceptualizira "divjo misel" na osnovi prednostnega primera, ki da predstavlja prej izjemo kot tipični primer; prehod od strukturalne znanosti do strukturalne filozofije ni niti koherenten niti zadosten.

Teoretska operacija strukturalne antropologije pa se razkrije po Ricoeurju v dovolj jasni luči šele, če ji postavimo nasproti kerigmatični tip hermenevtike. Ricoeur navaja

poglavje "Teologija zgodovinskih izročil Izraela" iz knjige Gerharda von Rada "Theologie des Alten Testaments", Bd. I, München 4 1962, kjer je razvita konceptualizacija, ki je nasprotna misli totemizma, tako da se odnos med sinhronijo in diahronijo postavlja ravno obratno: s tem pa dobiva po Ricoeurju problem razmerja med strukturalnim in hermenevtičnim razumevanjem še odločilnejši pomen. Pri kerigmi poseduje zgodovinskost izrazito prednost nasproti sistemu oz. strukturi; ali drugače povedano: diahroniji je priznana višja stopnja racionalnosti kot sinhroniji. Pomeni: aktualna postane problematizacija lingvističnega modela in s tem hkrati problematizacija dometa, teoretskega dometa, njegove etnološke aplikacije. Tisto, kar se da po Ricoeurju dobiti iz konfrontacije kerigme in totemizma, je hermenevtično spoznanje, da gre pri teh dveh modelih za dvoje skrajnih polov znotraj siceršnjega niza hermenevtičnih modelov: "V tej verigi tipov, tako označenih po svojih dveh polih, poseduje časovnost - časovnost tradicije in časovnost intepretacije - različno smer, odvisno od tega, ali je sinhronija važnejša od diahronije ali obratno: na enem ekstremu, ekstremu totemističnega tipa, imamo prelomljeno časovnost /.../ na drugem ekstremu, ekstremu kerigmatičnega tipa, pa je časovnost uravnana skozi kontinuirano povzemanje smisla v interpretirajoči tradiciji (CdI, 52-53). Pomen obeh teh tipov je v tem, ker kažeta vzajemno drug drugemu teoretske meje legitimnosti.

Na kakšen način je sedaj moč potegniti strukturalni teoretski model na področje hermenevtičnega kozmosa? Ricoeur je v tej zvezi jasen: strukturalno dešifriranje kodov je potrebno dojeti kot objektivno etapo na poti do razumevanja smisla, medtem ko lahko samo reflektivna filozofija kot hermenevtika združuje razumevanje drugega in njegovih znakov v različnih kulturah s samorazumevanjem. Še drugače to pomeni, da predstavlja strukturalni način teoretskega motrenja nujno etapo na poti vsakega hermenevtičnega razumevanja, in to kljub temu, da eksistirata hermenevtično in strukturalno razumevanje na dveh različnih nivojih: strukturalno *pojasnjevanje* se nanaša na (1) - nezavedni sistem, ki (2) - ki se konstituira skozi razlike in nasprotja (skozi signifikantne odmike), ki so (3) - neodvisna od opazovalca. Hermenevtično *razumevanje* smisla pa se dogaja (1) - skozi zavestno povzemanje (2) - naddeterminiranega simbolnega sporočila, (3) - skozi povzemanje, ki predstavlja delovanje interpreta in ki se napotuje neposredno na semantično polje in se tako zavezuje modelu hermenevtičnega kroga. Takó razmeji Ricoeur med seboj strukturalno pojasnjevanje od hermenevtičnega razumevanja, pri čemer pa predstavlja zanj dejanski problem, kako ta dva modela med seboj povezati.

Potrebna je ponovno vrnitev k Lévi-Straussu, oziroma k njegovemu tematiziranju dvojne predstave kot rezultate *simbolne funkcije* pri njenem prvem pojavljanju: protislovna narava te funkcije se lahko nevtralizirana samó skozi menjavo komplementarnih vrednosti, na katero se reducira celotno socialno življenje. In ravno opredelitev simbolne funkcije pri Lévi-Straussu omogoča po Ricoeurju legitimno povezovanje med hermenevtiko in strukturalizmom, oziroma, kot pravi Ricoeur, povezovanje, ki ne bi bilo eklekticizem (CdI, 58-59). - Kako je s tem pri Lévi-Straussu? Pri njem gre za podvojitev funkcije znaka in ne za tisto podvojitev, ki utemeljuje dvojni smisel simbolov. Toda tisto, kar velja za znak v njegovem primarnem smislu, velja po Ricoeurju šele za dvojni smisel simbolov; razumevanje tega dvojnega smisla pa ima v temelju hermenevtični karakter. Strukturalno razumevanje komplementarnih vrednosti pa po svoji strani predpostavlja razumevanje dvojnega smisla. To še nadalje pomeni, da lahko najdemo vedno v osnovi *strukturalnih homolgij semantične analogije*, ki sploh

še le omogočajo primerjavo z različnimi nivoji realnosti, katerih prevedljivost pa je zagotovljena v kodu (CdI, 59). V temelju koda leži ustrežanje, afiniteta vsebin (sic!), se pravi šifra: "Zaradi tega se strukturalno razumevanje nikoli ne dogaja brez določene stopnje hermenevtičnega razumevanja, tudi če le-to ni tematizirano" (CdI, 59).

Potrebno pa je po Ricoeurju opredeliti razmerje med filozofsko naravnano interpretacijo in strukturalnim pojasnjevanjem še z druge plati. Kaj to pomeni?

Po eni strani predstavlja *strukturalno pojasnjevanje* nujno stopnjo dojetja smisla, in sicer stopnjo znanstvene objektivnosti. Po drugi strani ni možno dojetje smisla brez minimuma *razumevanja struktur*. Hkrati pa ni strukturalne analize brez *hermenevtičnega razumevanja*: hermenevtično razumevanje je ujeto v okvir celote, ki omejuje pomene in smisel simbolov in jih artikulira znotraj strukturne in strukturirane celote: "Razumevanje struktur tedaj ni zunanje razumevanje, ki bi imelo za nalogo: misliti izhajajoč iz simbolov; v današnjem času je nujen posrednik med naivnostjo simbolnega mišljenja in hermenevtičnim razumevanjem" (CdI, 63).

Na tem mestu se takorekoč samo od sebe zastavlja nekaj vprašanj: Ali je s tem res razrešen odnos med hermenevtiko in strukturalizmom? Ali ne gre tu zgolj za hermenevtično uporabo Lévi-Straussove strukturalne antropologije? Kaj je s tistimi aspekti strukturalizma in poststrukturalizma (z aspekti, ki so za sam karakter strukturalizma osrednjega pomena), ki predstavljajo radikalno vrnitev k problematiki *pisave*? Kakšen je v tem kontekstu odnos med hermenevtiko in gramatologijo, če živi celotno gramatološko podjetje iz "krutega zakona razlike" nasproti hermenevtiki, če živi hermenevtika á la Ricoeur še vedno iz "subjekta interpretacije" (za katerega velja sicer reči, da je psihoanalitsko "očiščen"), medtem ko proklamira gramatologija "*T'éclipse irréversible du sujet*", če gre hermenevtiki še vedno za *smisel* ki res ni več smisel "an sich" oz. smisel z veliko začetnico, ampak skozi konkretni hermenevtični model posredovani smisel, medtem ko predstavlja gramatologija *pluralno igro mask*, izza katerih se je smisel dokončno poslovil, če insistira hermenevtika na *mediaciji* in *priznanju*, gramatologija pa na *dekonstrukciji* in *krutosti*, če gradi hermenevtika na "*bonne foi*", gramatologija na "*mauvaise foi*", če dopušča hermenevtika izhodiščno *napačno razumevanje*, medtem ko dopušča gramatologija *hoteno napačno razumevanje*, če je pozicija hermenevtike glede na njeno zahtevo po filozofski legitimnosti "*gigantomachia peri tes ousias*", medtem ko se postavlja za gramatologijo kot edino možna situacija "*topomachije*", če je vezana *zgodovina hermenevtike* na zgodovino metafizike in represijo, ki jo je metafizika izvajala, medtem ko je *apokrifna zgodovina gramatologije* vezana na subverzivno funkcijo pisave in represijo, ki je bila izvajana nad njo, če je tisto, kar je za hermenevtiko *Dilthey*, za gramatologijo *Nietzsche*, ali, če sprejmemo trditev Jeana Greischa, da označuje fundamentalno optiko hermenevtike *singulariteta*, medtem ko da bistveno označuje gramatologijo *pluralnost pozicij*? /Jean Greisch: "Herméneutique et grammatologie", Paris 1977/. - Potrebno je priznati, da se z aspekta "gramatološkega kozmosa" močno zamaje "hermenevtični kozmos", dozdevno pa se skozi nekatere razumevanjske modele Derridajeve misli takorekoč dokončno sesuje. Stvari niso dejansko tako hude, čeprav je radikalna subverzivna pozicija *pisave* očitna in čeprav se lahko strinjamo z Greischom, da predstavlja srečanje z gramatologijo kulturni šok ("choc culturel"), od katerega si še nismo opomogli. Dvoje velja v tej zvezi vzeti na znanje: ključno pozicijo zavzema tako znotraj tradicije hermenevtike kot znotraj tradicije gramatologije Martin Heidegger (če predstavlja zadnji del hermenevtične



naveze trojica: Dilthey, Husserl, Heidegger; zadnji del gramatološke naveze pa: Nietzsche, Heidegger, Levinas), kar pomeni, da sta hermenevtika in gramatologija v nekem usodnem zgodovinskem odnosu; po drugi strani pa se znotraj gramatološke dejavnosti zgodi še nekaj usodnega: razmišljanje o fenomenu moči ("Macht", "puissance") ni več farizejsko, kar pa nikakor ne pomeni, da je nihilistično. Fenomeni kot fenomen, se pravi tisto, kar se daje za zavest, se vzpostavljajo skozi *razliko* ("différence") in *moč* ("puissance"), in ravno to je tisto, kar je Martin Heidegger poimenoval z "sein-können" ("móči-bití"), ki pa je hkrati "sein-lassen" ("pustíti-bití") drugega /fenomena/, ki se vzpostavlja skozi razliko in svojim lastnim "sein-können". Fenomenu "močf" je potrebno vrniti nejegovo ontološko digniteto; moč kot moč sploh šele vzpostavlja fenomene v njihovi večji ali manjši intenzivnosti v smislu "sein-können", "móči-bití"; to pa ima določene posledice za sam fundamentalni kategorialni sklop, ki smo ga našli v tej študiji izza tistega, kar označujemo s sintagmo *hermenevtična fenomenologija*. Rekli smo, da nam pomeni hermenevtična fenomenologija *filozofsko (raz)umevanje in razlage tistega, kar se daje za zavest*, pri čemer so izhodiščno izskočili naslednji sklopi: tisto, kar se daje za zavest, je na eni strani *Lebenswelt*, ki je kot področje objektivacij življenja, domena "*prâxis*", na drugi strani svet *simbolnih form*, ki spadajo kot entia creata na področje "*poiesis*"; hermenevtika kot *hermeneutiké téchne* je funkcija tega "*téchne*", medtem ko je tisto, *po čemer se tisto, kar se daje za zavest, se pravi fenomen, vzpostavlja kot to, kar je, moč, "dýnamis"*. Konstelacija "*téchne - poiesis - prâxis*" dobi šele tu svojo poslednjo utemeljitev; kot legitimna se sedaj vzpostavlja v novi obliki: "*téchne - poiesis - prâxis - dýnamis*".

\*\*\*

Če naredimo na tem mestu nekaj korakov nazaj: gramatologija kakor da minira dokončno Ricoeurjev hermenevtični kozmos; z aspekta Ricoeurjeve konceptualizacije pa lahko rečemo, da predstavlja gramatologija nov hermenevtični model: gre ji za razumevanje in razlago fenomena pisave, usodo pisave in zgodovino njenega učinkovanja, pri čemer je res, da je Derridajeva "*l'écriture*" nekaj bistveno drugega kot recimo Luthrova "*sola scriptura*" (se pravi njegova zahteva po "zgolj pisavi" kot kriteriju razumevanja). Ni potrebno, kot se dozdeva, v zvezi s tem vprašanjem delati kompromisov; odreši nas gramatologija s svojim konceptom "topomahije": samó in edino znotraj te topomahije se da priti do "raztrganin" resnice (tudi resnice odnosa med hermenevtiko in gramatologijo). Hkrati pa si lahko postavimo še vprašanje: ali ni "topomahija" sinonim za "konflikt interpretacij", ali, ali ni celo resnica tega konflikta?

Če poskušamo na tem mestu nanizati še nekatere gramatološke zahteve, ki poskušajo skozi "kruti zakon difference" artikulirati razlike nasproti hermenevtiki: vprašanje po pisavi za gramatologijo ni sámó po sebi razumljivo vprašanje, zato ni naključje, da se v zvezi s tem postavlja vprašanje po tem, kakšnim pogojem mora biti zadoščeno, da bi lahko formulirali pristno filozofsko vprašanje po pisavi (HeG, 39)? Kakšne in katere filozofske geste so omogočile to vprašanje? Kaj je z zgodovino pozabe pisave? Kaj je s splošno znanostjo o pisavi? Kaj je z razliko med gramatološkim rezom in hermenevtičnim rezom? Zakaj postane osrednji del Derridajevega teoretskega interesa Rousseau? Kaj pomeni, da gramatologija ne more več zahtevati, da bi bila humanistična znanost, še manj da bi bila področna disciplina? V čem je vsebina

gramatološke zahteve po "le changement du terrain"? Sprememba terena zaradi tega, ker pomeni vsako ostajanje na področju metafizike za ta "changement" dejansko zgolj spreminjanje kombinacij znotraj danega oz. dejanskega, medtem ko se resnične spremembe dogajajo znotraj potencialnega. "Le changement du terrain" pomeni za Derridaja naslednje: odločiti se zapustiti dani teren na diskontinuuiran način, kot izpad, se brutalno nastaniti zunaj, potrjujoč prelom in razliko kot absolutna. To pa implicira vpotegnitev fenomena "moči" (v smislu "sein-können" in "sein-lassen"). Tako dobi stavek, ki smo ga nekoč zapisali: "tout comprendre pour tout changer" novo dimenzijo: "tout comprendre pour *pouvoir* tout changer". Tisto, kar bi lahko rekli ob koncu o razmerju med hermenevtiko in gramatologijo, in o njenem globalnem konfliktu, je naslednje: gramatologja gre z izdrto sabljo na metafizične sanjske ostanke ("Traumreste"), na katere je hermenevtika v veliki meri še navezana. Hermenevtika si izbira pozicijo smisla (središča), gramatologija pozicijo *roba* (metafizičnega prepada). In če privzamemo Nietzschejevo misel "kdor ni ptica, naj ne seda na robove prepadov", je to hkrati izziv gramatološkemu umu: Nietzsche je padel v prepad; kaj lahko stori gramatologija, da bi se izognila podobni usodi? Najbrž so to na tem mestu odvečna in prenagljena vprašanja, ker je gramatološko podjetje okupirano z nizom posebnih vprašanj (recimo temu: z aplikacijo gramatološke metode na posameznih posebnih področjih), tako da se ni treba bati, da bi doživelo Nietzschejevo usodo. Tudi v tem smislu je zelo blizu hermenevtičnemu početju, kot si ga predstavlja Paul Ricoeur; dekonstrukcija zgodovine zahodnoevropske misli kot zgodovine metafizike je dejansko zavezana tistemu, kar hoče dekonstruirati: če bi to poimenovali z *gramatološkim krogom*, bi se ta razlikoval od *hermenevtičnega* po tem, da je dal slovo naivnosti smisla in vzel nase usodo moči kot večnega vračanja enakega; amor fati in amor scripturae si podata roki, kot fenomena pa sta ujeta v *ontološki krog* moči.