

KOMPLEKSNOST FILOZOFSKE HERMENEVTIKE

1.

209

Da je hermenevtika lahko postala ena od danes najpomembnejših filozofskih smeri, je povezano s spremembo filozofske države <Tugend>: na mesto, ki ga je nekoč zasedala modrost, je stopila skromnost. Bolj ko so se filozofi ozavestili impozantne zgodovine svojega početja, tem jasneje se je tudi pokazalo, da so vsa filozofska vprašanja na tak ali podoben način že bila postavljena in da so pogostokrat nanje odgovorili učinkoviteje, kot bi se mi sami lahko nadejali. Čim jasneje se je izoblikoval uvid, da je vse mišljenje in spoznavanje zaznamovano z govorico in potemtakem odvisno od njene mnogoznačnosti, tem bolj je tudi usihala vera, da je možno prodreti do zadnjih in enoznačno določljivih gotovosti. In končno: manj ko se je upoštevalo <bestritt> posebnost in omejenost vsakokratnih perspektiv mišljenja in spoznavanja, tem tišji je postajal filozofski zahtevek <Anspruch> po občeveljavnosti in enciklopedični sistematiki. Da je filozofija sposobna suvereno preseči svojo lastno zgodovino ali jo vsaj integrirati, danes najbrž nihče več ne verjame resno. Če natančneje pogledamo, je poslednja utemeljitev spoznavanja in delovanja prenačelnost – vsekakor je vprašljiva

odločitev, da samo proceduro jezikovnega sporazumevanja razglasimo za zanesljiv fundament. Težnje po občeveljavnosti so, če sploh, potem »kontrafaktične«, in kdor bo danes izdelal »sistem filozofije«, bo kot nekaj anahronističnega izpostavljen občudovanju, začudenju ali zasmehovanju. Potem ko smo se temeljito naučili različnih lekcij kritike uma, ni več mogoče resno dvomiti, da ima um meje. Hermenevtika pa je filozofija obmejenega uma. V tem je podtalno ali izrecno njena prepričevalnost. Hermenevtika je filozofija, ki upošteva zgodovinsko in jezikovno vezanost mišljenja in spoznavanja ter ne taji posebnosti in konkretnosti mišljenja in spoznavanja.

Filozofija obmejenega uma pa je kaj malo prepričljiva, kjer poudarja le omejenost in prav tako ne pokaže, da je tudi obmejeni um še zmeraj um. Natanko za to gre hermenevtiki. Da nobena misel ni popolnoma nova, marveč zgodovinsko posredovana, pa ne pomeni, da nam je dano le ponavljati, kar je bilo nekoč že bolje povedano; prejšnje pride nasploh do veljave le s tem, ko postane pričujoče in s tem drugače artikulirano. Da nobeno mišljenje ne doseže brezjezikovne jasnosti <sprachloser Klarheit>, temveč ga vedno obarvajo in skalijo ambivalentnosti, nepredvidljivosti govornice, še ne upravičuje zanikanja njene razpirajoče sile; govornica, če jo motrimo s hermenevtičnega vidika, ni gola igra osamosvojenih znakov – govornica ne le skriva, marveč tudi razkriva. In to, da ima vsako spoznanje svoje posebno in celo spreminjajoče se gledišče, še ne pomeni nujno njegove v ničemer utemeljene <haltlos> relativnosti; iz posebnih in spreminjajočih se gledišč lahko vendarle izkusimo sklop, ki ta spreminjajoča se gledišča vključuje.

210

2.

Ta koncepcija obmejenega in na ta način nečistega, a ravno v tem ne brezmejno relativiziranega uma, je nakazana v središčnem hermenevtičnem pojmu razumevanja: razumevanje je iz vsakokratne in posebne perspektive artikulirajoče se zgodovinsko spoznanje, katerega medij je neredko govornica.¹ Razumevanje je spoznanje, ki sklopa, v katerem se izvršuje, ne pre-

¹ Vprašanje po formah razumevanja, ki se ne izvršujejo, ali vsaj ne bistveno, prek jezikovne artikulacije, lahko tukaj ostane odprto, kajti naša tema je pač hermenevtični obrat filozofije, ki je napotena na govornico.

gleda popolnoma in ga nikoli ne izčrpa; je spoznanje, ki s svojimi artikulacijskimi možnostmi le omejeno razpolaga in je inovativno le s tem, da ustreza svojim predlogam.

Zakaj se lahko filozofija takšnega obmejenega uma artikulira kot hermenevtika, se nam verjetno še bolje razjasni, če omenjenc karakterizacije razumevanja postavimo v razmerje z zgodovino njenega nastajanja. Kot je znano, je filozofska hermenevtika nastala iz prvotno teološko in filološko, kasneje tudi juristično motivirane teorije interpretacije tekstov. In celo, ko je hermenevtika – če ne pozneje pa s Schleiermacherjevimi razmišljanji – bila zamišljena kot »obča večšina« razumevanja,² in celo potem, ko sta za Heidegggra v dvajsetih letih hermenevtika in filozofija dobili enak pomen³ – je interpretacija teksta kot model kljub temu ostala hermenevtično učinkovita in razjasnjujoča.⁴

Učinkovitost tega modela je povezana s tem, da je razumevanje bistveno naravnano na zgodovino in izročilo, ki sama po sebi vodita k interpretaciji teksta, saj sta zgodovina in izročilo, navzlic ustnemu posredovanju, dostopna primarno v tekstih. Model je razjasnjujoč, ker je na njem mogoče posebej pregnantno predočiti za razumevanje značilno sopripadanje predloge in aktualizacije, jezikovne mnogoznačnosti in razpirajoče silc ter so-

211

² Takoj na začetku svojih zapiskov o hermenevtiki Schleiermacher toži, da »hermenevtika kot večšina razumevanja [...] še ne obstaja splošno« (F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, izd. in ured. M. Frank, Frankfurt a. M. 1977, str. 75). – Jean Grondin v svoji knjigi *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (Darmstadt 1991) zatrjuje, da se je univerzalizacija hermenevtike začela že z J. C. Dannhauerjem. Vendar gre tu, kot pokaže Grondin sam, le za program splošne znanosti o tekstu in še ne za občo večšino razumevanja, kakor pozneje pri Schleiermacherju.

³ O tej temi je programsko pomembno Heideggrovo predavanje v letnem semestru leta 1923: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, izd. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1988 (Gesamtausgabe, 63, zv.).

⁴ Prim. Hans-Georg Gadamer, »Text und Interpretation« v: *Gesammelte Werke*, 2. zv, Tübingen 1986, str. 330–360. – Ironično je, da tudi Jacques Derrida favorizira model teksta v podobi pisave; v svoji »negativni hermenevtiki« oporeka obstoju česa takega, kot je identiteta razumevajoče zavesti <verstehenden Sinnes>, ter se pri tem sklicuje na istost <Selbigkeit> fiksirane govornice. Prim. *De la Grammatologie*, Paris 1967; nemški prevod: *Gramatologie*, prev. H.-J. Rheinberger in H. Zischler, Frankfurt a. M. ³1990.

pripadanje vsakokratnih perspektiv in njihovo povezanost v zaobsegajočem jih okviru. Ta model se torej splača malo podrobneje obravnavati in zato, da bi pojasnili razumevanje, ugotoviti, kaj je bistvo interpretacije.⁵

Nobena interpretacija si ne zasluži svojega imena, če ni vezana na predloženi tekst in če se nanj, tako rekoč na vsakem koraku, vedno znova ne navezuje. Ta povezanost s tekstom pa očitno ni v tem, da tekst zgolj podvojimo; naloga interpretacije je, da izkaže tekst v njegovi razumljivosti. Interpretacija mora zato biti več od teksta in drugačna od njega.

To neposredno vodi k temu, kaj je razumevanje po svojem jezikovnem bistvu. Če bi tekst lahko govoril sam zase, ga ne bi bilo treba izkazovati kot razumljivega. Toda noben tekst, ki se kot tekst sploh pojavi, ni enoznačen. Ne vzamemo ga na znanje zgolj takšnega, kakršen pač je; že najpreprostejše branje izbira, postavlja poudarke ter vzpostavlja sovisja. Po drugi plati si noben bralec svojega teksta ne izmišljuje <erfindet>, noben interpret iz brezmejno mnogoznačnega ne izoblikuje nečesa, kar ima potem za razumljivo. Torej tekst v vsej svoji mnogoznačnosti ponuja v razumevanje nekaj, česar brez teksta ne bi mogli artikulirati na način, kot ga kot interpreti artikuliramo.

212

Toda reči, kaj je to, kar tekst daje v razumevanje, je spet stvar interpreta. Več ko ima neki tekst pomenov in plasti, tem redkeje ga je mogoče prepričljivo <bündig> razjasniti. Enkrat za vselej se nikdar ni mogoče odločiti. Teksti, ki jih je treba interpretirati <interpretationsberdürftige>, dopuščajo mnoge interpretacije, na koncu najbrž neomejeno mnogo interpretacij. Te se med seboj razlikujejo po svoji posebni perspektivi – po tem, da na različne načine izbirajo, postavljajo različne akcente in sovisja <Zusammenhänge>, opirajo pa se tudi na različna predmnjenja in interese, ki jih želimo razjasniti; razlikujejo se po tem, da se artikulirajo na različne jezikovne načine in da so svojsko mnogoznačne <Vieldeutigkeit>. Kljub temu pa so si interpretacije kakega teksta tudi podobne – ravno v tem, da so interpretacije

⁵ Prim. o tem tudi moja knjigo: *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik – Ästhetik – Metaphysik*, Stuttgart / Weimar 1994, str. 7–19.

prav tega teksta. Kolikor spadajo v okvir interpretiranega teksta, jih moremo medsebojno primerjati – jih med seboj vsaj deloma uskladiti ali drugo drugi zoperstaviti. Pri tem se nato izkaže, da ni pravilnih ali napačnih interpretacij, pač pa le bolj ali manj razumljive ali nemožne interpretacije; in tiste razumljive so takšne le za interpreta, ki jih lahko sprejme za svoje in pri tem tudi izkusi zavezujoči nagovor <Anspruch> interpretiranega teksta.

Te skicirane opombe fenomena interpretacije teksta gotovo ne izčrpajo; predvsem pa puščajo še odprto, kako interpretacija teksta sploh lahko služi kot model za filozofijo obmejenega uma. Model je merodajen primer: merodajen v tem, da brez njega stvari sploh ne moremo videti ali pa jo vidimo le nedoločno; primer pa zato, ker nas le začasno orientira in izgubi pomen, brž ko stvar, katere primer je, nastopi sama. Hermenevtika pa postane filozofska šele s tem, da si na podlagi modela prizadeva za stvar, kar spet pomeni, da je naloga filozofske hermenevtike s pomočjo modela interpretacije teksta razviti pojem obmejenega uma. Z mejami takega uma mora hkrati poizkusiti določiti svojo možnost in torej, ob vsej skromnosti, h kateri jo zavezuje njena stvar, biti tako neskromna, kot je filozofija že od nekdaj bila in kot to bržkone spada k bistvu filozofije.

3.

Vprašanje po pojmu obmejenega uma je vprašanje po smislu razumevanja. To pa je spet dvoznačno vprašanje. Kajti po eni strani meri na *temelj* razumevanja, na smisel, ki ga moramo razumeti. Z vpraševanjem po temelju razumevanja bi radi vedeli, kaj je stvar razumevanja, h kateri se pri vsakem razumevanju vedno znova vračamo. Vprašujemo se, odkod in kam se razumevanje izvršuje. Po drugi strani pa gre za *izvrševanje* razumevanja, natančneje za to, kako je izvrševanje vsakokrat smiselno. Če gledamo oba aspekta skupaj, potem to pomeni: gre za vedno že razprto stvar in za to, kako se ta stvar *prikazuje* v izvrševanju ali skozi izvrševanje razumevanja, tako da izvrševanje lahko izkusimo kot razumetje – kot smiselno.

Vprašanje po smislu razumevanja lahko potemtakem s svojo dvoznačnostjo <Doppeldeutigkeit> nakazuje, da imamo tu opraviti z dvema aspektoma

istega. Kjer je nekaj razumljeno in izkušeno kot smiselno, tam se izraža temelj razumevanja; pojavlja se v izvrševanju razumevanja, od koder in glede na kaj se razumevanje izvršuje. Pa vendarle je primerno, da oba aspekta razlikujemo. Če se namreč temelj razumevanja v razumevanju prikazuje – zgolj prikazuje –, si razumevanje ne more zagotoviti svojega temelja; potem se temelj razumevanja v razumevanju kaže zmeraj le posredovano, vedno le na nečem drugem in nikdar na samem sebi. To lahko izrazimo tudi tako, da rečemo: v razumevanju je temelj ali stvar razumevanja *predočena*. Smiselno izvrševanje razumevanja je torej predočevanje smisla, ki ga ima to razumevanje, ne da bi smisel enostavno le neposredno izvršili. »Predočevanje« je temeljni pojem hermenevtične filozofije.

214 Kaj ti razmisleki pomenijo, bomo najbrž bolje dojeli, če še enkrat premislimo model interpretacije teksta. Pri tem se nam verjetno takoj posveti, kaj je temelj ali stvar razumevanja: tam kjer je tekst predpostavka interpretacije, se interpretacija izvršuje iz teksta in glede na tekst. Interpretaciji, ki jo tekst nagovori <angesprochen durch>, gre za to, da izkaže njegovo razumljivost. Kar se artikulira kot interpretacija, pa ni tekst sam, ampak njegovo prikazovanje <Erscheinung>; v svoji razumljivosti je interpretacija predočevanje <Darstellung> teksta. Interpretacija je smiselna, ker uveljavi tekst kot svoj smisel.

Model pa, ki smo ga tukaj načrtali, je model zgodovinske svobode in v skladu s tem je zgodovinska svoboda smisel razumevanja. Če je tekst model slednjega, mora biti možno na njem demonstrirati, kaj naj to pomeni; na njem kot merodajnem primeru zgodovinske svobode mora biti možno pojasniti svobodo in z njo smisel razumevanja.

Na to lahko najprej prav dobro navežemo misel, po kateri vsaka interpretacija spada v okvir interpretiranega teksta. Kolikor nam je neka interpretacija razumljiva <einleuchtet> ter se tako izkaže za možno, se tekst v njej prikaže v svoji razumljivosti, ne da bi bil ta način njegovega pojavljanja edini možen. Druge interpretacije bi lahko uveljavile tekst na drugačen način. V tem pogledu je interpret v mejah teksta svoboden glede tega, kako ga bo bral in kako bo svoje bralno izkustvo artikuliral.

Ta interpretova svoboda pa je pravzaprav svoboda teksta. Kajti tekst interpretovi samovolji ne postavlja zgolj mej, ki jih lahko prekoračimo le za to ceno, da kot interpreti nismo več verodostojni. Nasprotno, možnosti razumevanja, ki se uveljavljajo v interpretaciji, se lahko razprejo šele skozi tekst. Neizrecno ali izrecno se, ko beremo in interpretiramo, gibljemo na torišču teh možnosti razumevanja. Tekst je torej torišče, je prostor svobode svojih interpretacij in je na ta način, kot prostor svobode, interpretova svoboda. Kajpada mora interpret to svobodo uveljaviti. Prostor razumetja teksta ne govori sam zase, marveč zmeraj le skozi interpretacijo.

Zgodovinsko je torej ta svoboda teksta najpoprej v tem, da je zmeraj vzpostavljena v določenem času in pod posebnimi pogoji. Teksti so artefakti, ki le redko skrivajo okoliščine, v katerih so nastali; večinoma bolj ali manj razločno ubesedujejo določen svet, naj je tekst včasih še tako težko točno datirati. Za poznejšega bralca in interpreta so teksti v tem smislu materializiran spomin; v njih se je nakopičila zgodovina. To pa je bilo mogoče le, ker tekst spada v kontekst, ki ga presega: v kontekst določenega sveta, ki se potem v tekstu izraža. Tekst predočuje sovisje, v katerem je nastal, v določenih mejah šele omogoča, da ga izrecno izkusimo. Že izdelava teksta je potemtakem bila dosežek razumevanja.

215

To pa je seveda temeljnega pomena. To, da je zgodovino možno izrecno izkusiti šele skozi tekste in da je za poznejše nazadnje dostopna le skozi nje, nam otežuje, da bi tekste zgolj vmeščali v zgodovino. Kot rečeno, so teksti po svojem nastanku sicer zgodovinski, in zgodovinski so na ta način tudi v svoji posebnosti – v tem, kaj artikulirajo, in v tem, kako to počnejo. Njihova govorica pripada nekemu določenemu času. Vendar kolikor zgodovine ne moremo izkusiti brez tekstov, torišče tekstov hkrati tvori pojavni prostor zgodovine, zgodovinski svet. In tolikanj je zgodovinska svoboda tekstov hkrati šele svoboda zgodovine – svoboda, v kateri šele lahko vzpostavimo zgodovinski odnos in se vedemo zgodovinsko. Zgodovinski svet je mogoče izrecno izkusiti le v predočevanju. Zgodovinski svet mora biti *prezentiran*, da bi se v njem lahko vzdrževali v nekem kontekstu.

4.

Na zgodovinski svobodi se torej kaže časovnosti prav tako kot se kaže odvisnost časovnosti od upričevanja, ki s časovnim ne more biti identično, četudi se samo pojavlja le v času. Ali rečeno še splošneje: na zgodovinski svobodi se kaže sopripadnost časa in prezenca. In če razumevanje potrebuje njeno svobodo, njen prostor razumevanja, potem je smisel razumevanja v neki prezenci, katere bistvo je nečasovno – saj se časovno pojavi šele v njej. Pa vendar je smisel razumevanja prav tako časoven, kolikor prezenca ni zgrajena in premerjena <durchmessen> drugače kot v času – saj je ni možno predočiti drugače kot časovno.

Te svojske sopripadnosti časa in prezenca ni mogoče še nadalje utemeljevati in torej tudi ne razpustiti ali odpraviti v vvezajemajoči enotnosti. Ničesar ni, kar bi še lahko mislili kot enotnost, onkraj teh dveh sopripadajočih si momentov. To je po eni strani izpričano s samim fenomenom razumevanja: če bi bilo čas in prezenco mogoče dojeti v višji enotnosti, bi bilo s tem demantirano živo izvrševanje razumevanja, kajti časa in prezenca v njuni sopripadnosti bi ne bilo več treba iznesti <ausgetragen>. A ta iznos <Austrag> obstaja, in če ga hočemo upoštevati, je misel o enotnosti, v kateri iznosa ni več, brez pomena.

Na to, da si čas in prezenca v razumevanju zelo napeto sopripadata ter da ju ni mogoče poenotiti, kaže tudi pluralnost hermenevtičnih zasnutkov. Ne obstaja zgolj *ena* koncepcija razumevanja; filozofska hermenevtika se prezentira na raznotere načine, in če ima to svoj razlog v tem, da odnosa med časom in prezenco ni mogoče enoznačno določiti, to ni nikakršna pomanjkljivost in nikakršno prehodno stanje, marveč je to stanje utemeljeno v bistvu zadeve. Sicer bi bilo možno variirati kvečjemu izpeljavo in postavljali bi lahko zgolj različne akcente. A če bi bilo tako, bi različni hermenevtični zasnutki že zdavnaj medsebojno sovpadli, tako da bi preostal en sam. Če bi lahko obstajala ena sama in enotna teorija, bi jo, navezujoč se na enoten začetek in temelj razumevanja, že zdavnaj našli.

Pluralnost hermenevtičnih zasnutkov ter z njo kompleksnost filozofske her-

menevtike potemtakem dejansko izvirata iz sporne sopripadnosti časa in prezenca. Izvirata iz odprtosti vprašanja, kako naj interpretiramo časovnost razumevanja in njemu lastno nečasno prezenco. Bistveno odprto je to vprašanje lahko le, če so tu možne različne določitve in če lahko obstajajo druga poleg druge, ne da bi bile druga do druge zgolj ravnodušne. S priznanjem ravnodušnosti bi bila relevantna zadeva hermenevtike izgubljena; bolj regresiven ali veselejši, v vsakem primeru pa nepremišljeni pluralizem, bi ostal edino možno stališče. Če pa bi pustili, da postane dominanten eden izmed različnih hermenevtičnih zasnutkov, oziroma če bi hoteli druge celo zreducirati nanj, bi se spet padli nazaj za uvid, da je hermenevtika nujno pluralna. Sedaj ostane odprta le še možnost, da na različne zasnutke gledamo kot na komplementarne: bolj odločno kot sledimo enemu izmed njih, tem bolj drugi zbledijo – do izginotja; in hkrati je vsak izmed njih enostranski v tem smislu, da ga je potrebno dopolniti z drugimi, ne da bi jih lahko sprejel vase.

5.

217

Takšna razpravljanja spadajo v hermenevtično filozofijo, ki si prizadeva upoštevati kompleksnost filozofske hermenevtike. Kolikor vidim, si je načelno mogoče zamisliti tri hermenevtične določitve časa in prezenca: ker čas in prezenca tvorita zgodovinsko svobodo razumevanja, se lahko odločimo, da je vsako razumevanje predočevanje svoje lastne, v tekstu prezentirane zgodovine; na ta način se zgodovina prikazuje kot tradicija. Tradicija je potemtakem svobodni prostor razumevanja in, če bi hoteli biti dosledni, tudi prezenca, kamor razumevanje spada. Ali pa poudarjemo, da se zgodovina lahko pojavlja le skozi izvrševanje razumevanja, le skozi prezentirajočo se zmožnost razumevanja; tako se nastajajoče razumevanje pojavlja kot prezenca, ki šele izgrajuje svobodni prostor zgodovine. In nazadnje lahko razumevanje dojemamo zgodovinsko in obnemem rečemo, da se v razumevanju uveljavlja nezgodovinska, nečasovna prezenca; tako se zgodovina prikazuje kot časovno predočevanje brezčasne prezenca.

Te določitve je mogoče natančneje pojasniti ob treh različnih izrazih filozofske hermenevtike. Prvi izmed teh je hermenevtika zgodovinsko učin-

kujočega dogajanja, druga je hermenevtika perspektivne integracije, tretja je hermenevtika dogodevajočih se konstelacij. Ko bom v nadaljevanju skiciral te tri različice hermenevtike, bom zaradi sistematične preglednosti zanemaril, kakšni so ti izrazi v svoji izdelani formi, in se v skladu s tem tudi ne bom ukvarjal s filozofi, ki so jih razvili – s Hansom-Georgom Gadamerjem, Friedrichom Nietzschejem in Walterjem Benjaminom.⁶ Namesto tega bom bral Gadamerjeve, Nietzschejeve in Benjaminove koncepcije kot idealne tipe; to so vzorci za obravnavanje zgodovinske svobode.

6.

Hermenevtika učinkujoče zgodovine se orientira po uvidu, da zgodovine ne razumevamo od zunaj; podmena o neudcleženem pogledu je abstrakcija, ki zastira, da se v vsakem poizkusu razumevanja uveljavljajo njegovi lastni pogoji – seveda ne v celoti in poleg tega večinoma še nespregledani. Interpretacije tradiranih tekstov, na primer, se ne omejujejo zgolj na *njihovo* torišče, marveč aktualizirajo tradicijo, h kateri spadajo tudi sami teksti.

218 Interpretacijo vodijo predmenja, kategorije, razlikovanja, skratka miselni načini, ki so se inkorporirali v navado skozi to, kar smo že prebrali, ali pa po nejasnih poteh tega, kar smo prevzeli od drugih in dalje razvijali <Nach- und Weiterredens>. Tradicija, artikulirana zgodovina, kateri pripadamo, je

⁶ Pa vendar naj omenim tekste, ob katerih se bom v nadaljevanju pretežno orientiral. Svojo koncepcijo zgodovine učinkovanj je Gadamer razvil v drugem razdelku svojega glavnega dela *Resnica in metoda*. Prim. »Osnovne poteze teorije hermenevtičnega izkustva«, v: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986 (Gesammelte Werke, 1. zv.), posebej str. 270–312. Nietzschejevo hermenevtiko zgodovinskega razumevanja podaja drugo Nesodobno razmišljanje: »O koristi in škodljivosti zgodovine za življenje«, v: *Kritische Studienausgabe*, izd. G. Colli in M. Montinari, 1. zv., München / Berlin / New York 1988, str. 243–334. Podrobnejšo razlago perspektivne integracije, s posebnim ozirom na njene estetske vidike, sem podal v svoji knjigi o svobodi in sporu (glej op. 5), str. 73–91. Razmišljanja, ki se neposredno navezujejo na Walterja Benjamina, se nanašajo predvsem na njegove teze v delu: O pojmu zgodovine, *Gesammelte Schriften*, 1. zv. / 2; izd. R. Tiedemann in H. Schewepenhäuser, Frankfurt a. Main, 1974, str. 691–704. Ključnega pomena za Benjaminovo hermenevtiko je poleg tega še spis: Naloga prevajalca, v: *Gesammelte Schriften*, 4. zv./2; izd. T. Rexroth, Frankfurt a. Main 1972, str. 9–21. Prim. tudi moj sestavek *Konstelacija modernosti. Hermenevtika zgodovine Walterja Benjamina*, v: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* H. I (1993), str. 130–142.

potemtakem to, kar nam je najbližje in najsamoumevnejše. Je prezenca, v kateri že od nekdaj smo, ne da bi se tega jasno zavedali.

Smisel izvrševanja razumevanja je torej ta, da to jasnost vsaj deloma dosežemo, zategadelj pa moramo prelomiti s tem, kar nam je v tradiciji samoumevno. Se pravi: teksti in tudi druge oblike tradicije se nam morajo prikazati kot tuje, da bi se lahko začeli izrecno ukvarjati z njimi, kar obenem ponuja možnost razjasnitve lastnih predmenj. Ker gre pri tem za potujitev tradiranega in v tem smislu zgodovinskega, ki naj bi pripeljala do njegove izrecne prilastitve, mora sama potujitev imeti zgodovinski karakter. To se zgodi tedaj, kadar se nekaj pojavi kot produkt drugega, prejšnjega časa; historizacija izročila je torej nujni pogoj izrecnega razumevanja. Vzpostavlja distanco, s pomočjo katere se šele lahko začne pogovor s tradiranim tekstom.

Kjer ta pogovor uspe, pride ponovno do veljave to, kar je skupno tekstu in interpretu. Z razumevanjem nekega teksta odkrijemo, kar smo že zmeraj razumeli, in to hkrati odkrijemo na novo. Gibljemo se na torišču teksta in si ga, kjer razumevanje uspe, na novo predočimo – tovrstno dogajanje je zgodovina učinkovanja teksta. Odločilno pa je, da se na ta način tradicija, h kateri spada tudi tekst, pravzaprav nadaljuje in se v tem kaže kot to, kar je in kar je že zmeraj bila – kot dogajajoča se prezenca razumevanja: razumemo in že od nekdaj smo razumevali – tako kot človek po Aristotelu tudi vidi in je od nekdaj videl, misli in je od nekdaj mislil.⁷ Časovna oddaljenost teksta v historizaciji, na novo uspeli poizkus razumevanja – to sta momenta v sebi pomirjene vzgibanosti, s katero se zgodovina izročila izkazuje kot trajna prezenca. Čas je torej vključen v prezenco; njegov nemir omogoča, da se pokaže njen mir, na njenih prelomih izstopa tisto, kar je trajno <was sich durchhält>.

Hermenevtika učinkujoče zgodovine torej živi od zaupanja v zaključenost in kontinuiteto tradicij; živi od zaupanja v to, da je zgodovina kot izročilo že sama smisel, od katerega in h kateremu se izvršuje razumevanje. To

⁷ Prim. *Metaphysik*, 9,6, 1048 b 22–34.

zaupanje gotovo ni neutemeljeno. A če bi bilo zgodovino izročila kot smisla razumevanja mogoče premeriti in si jo zagotoviti, bi ne bilo le zaupanje. Vendar to ni mogoče; razumevanje kot raziskovanje lastnega izročila si tega izročila nikoli ne more dejansko prisvojiti ter razjasniti kot celoto. Dogajajoča se prezenca izročila ostane zasenčena kakor prostor, ki ga nikdar ne moremo celega pregledati in za katerega ne vemo, katera presenečenja še skriva.

Neizčrpnost izročila pa za hermenevtiko učinkujoče zgodovine ni zgolj manko. Nepremerljivost je, nasprotno, predpogoj, da se lahko izoblikujejo samoumevna in za razumevanje bistvena predmnjenja <Vormeinungen>. Tradicija bi bila s tem, da bi bila popolnoma prosojna, že tudi končana, saj bi ne bilo več niti mogoče niti potrebno, da bi jo izrazili v razumevanju in na ta način nadaljevali.

Vendar vloga izrecnega razumevanja za hermenevtiko učinkujoče zgodovine s tem spet temelji na zaupanju v kontinuiteto in zaključenost izročila. V povezavi s tem zaupanjem pa lastni dosežek tistega, ki razumeva, nujno stopi v ozadje. Zaradi neizmerljivosti zgodovine se lahko opremo na domnevo, da zaupanje igra pomembnejšo vlogo od tiste, ki mu jo je zmožna priznati hermenevtika učinkujoče zgodovine. Če si razumevanje ne more zagotoviti svojega temelja, se toliko bolj dozdeva, da je odvisno od samega sebe.

7.

To je izhodišče za hermenevtiko perspektivne intergracije. Njena središčna misel je, da izvrševanja razumevanja niso sklopi, ki bi hermenevtiko zajemali v tradicijskem smislu, marveč izvrševanja razumevanja takšne sklope šele izgrajujejo. V skladu s to mislijo je posebna zgodovinska izkušnja: zgodovina se tukaj pojavlja kot nepregledljiva raznolikost spominskih podob, kot arzenal reliktoev in pričevanj, v katerem nam preti nevarnost, da se izgubimo. Tako je neizmerljivost zgodovine postala dominantna, stopnjevala se je do tujosti: preostanki minulega in vedno znova minevajočega so pričujočemu vnanji. Pričujočnosti razodevajo neutrudno izginevanje v

času ter s tem ponovno, malodane srhljivo, privlačijo. Zdi se, da je kraljestvo senc preostalega edino, kar obstoji; toda tam, kjer se kraljestvu senc prepustimo, si zastremo lastno pričujočnost ter se izgubimo.

Takšni nevarnosti odtujitve se lahko zoperstavimo le tako, da to, kar je preostalo, inkorporiramo v pričujoče življenje; tako da spomine, relikte in pričevanja vključimo v sklop pričujočega življenja in jim na ta način šele podelimo smisel. Pričujočnost, in nič drugega, je smisel preteklega. Kjer se tega ovemo, postane tudi jasno, da preostalo pričujočnosti dolguje že svoj goli obstoj. Spominjanje samo je pričujoče, in kjer nekaj razumemo kot relikto ali pričevanje preteklega življenja, to temelji na zgodovini, ki se je spominjamo. Tako se pričujoče življenje v spominjanju vrača nazaj k sebi. In razločneje ko vidimo, kako je ves zgodovinski spomin odvisen od pričujočega interpretiranja, odločneje ko razumevanje nastopa kot neko narediti-si-nekaj-razumljivo, tem bolj je lahko tudi izvršeno kot možnost stopnjevanja pričujočega življenja. Življenje se izgrajuje, s tem da nekaj razumeva <sich verständlich machen>. V svoji vsakokratni izvrševanjski perspektivi si izgrajuje svoj lastni prostor svobode.

Kjer si pričujoče življenje na ta način pridobi prostor svobode, se izvršuje kot prezenca, ki je hkrati prezenca zgodovine. Kot zgodovino izkusimo to, kar je bilo integrirano v prostor svobode pričujočega življenja. Časovnost nasploh obstaja samo v tej prezenci, medtem ko je časovnost na sami sebi neprestano izginevanje. Nasproti temu je prezenca pričujočega življenja enostavna, brezčasna prezenca – a navzlic temu jo izključno časovno izvrševanje življenja izgrajuje in ohranja odprto.

Iz tega pa sledi nenavadna konsekvence: razumevajočemu življenju pripadajoče prezence, v kateri že zmeraj smo, ni mogoče izkusiti kot prezence, pa tudi spredeti ni mogoče njene iluzornosti; kar izkušamo, je samo proces razumevanja, dinamika neutrudnega integriranja. Prezenca tukaj prevzame vlogo nenehnega prezentiranja; smisel razumevanja je le še izvrševanjski smisel. S tem pa postane samo izvrševanje procesa razumevanja nedojemljivo: ne moremo več reči, v katerem kontekstu naj bo nekaj sploh razumljeno. Toda misli na takšen kontekst se tudi ne moremo odpovedati. Kajti v

skladu s konceptom hermenevtike perspektivne integracije moramo proces razumevanja pojmovati kot vključevanje, kot prevajanje tujega v lastno, ne da bi lastno lahko bilo drugačno od prevajanja samega.

Tu se ponuja misel na korekturo s strani hermenevtike učinkujoče zgodovine. Kajti z idejo tradicije je v njej dovolj jasno poudarjena vključenost izvrševanja razumevanja v neki sklop. Toda, če izročila ni mogoče premeriti, če si ne moremo zagotoviti dogajajoče se prezence zgodovine, potem ostane odprto tudi vprašanje, ali je zgodovina prostor svobode, ki ga razumevanje le predočuje, ali pa ni morda dostopna šele v prostoru svobode razumevanja tako, da ta prostor zagotavlja šele slednje. Ker mora hermenevtika učinkujoče zgodovine zaupati v kontinuiteto in zaključenost izročila, popolnoma druge podobe zgodovine, kakršna je bistvena za hermenevtiko perspektivne integracije, ne more ovreči. In s tem tudi ne ovreže domneve, da je razumevanje, kar zadeva njegov prostor svobode, odvisno povsem od sebe in od svojega lastnega izvrševanja. Potemtakem lahko korekturo pričakujemo le od koncepcije, ki lahko na izvrševanju razumevanja ponazori, na kakšen način pripada zajemajoči prezenci, ne da bi to prezenco znova mislila kot kontinuirano dogodevanje izročila.

8.

Hermenevtika dogodevajočih se konstelacij te pogoje izpolnjuje na domala vzoren način. Kajti njeno izhodišče je misel, da je prezenco, v katero spada razumevanje, mogoče predočiti že s prelomom kontinuitete, ki je bistvena za tradicijo. To je sicer podobno ideji zgodovinskega učinkovanja, po kateri mora to, kar je znano, postati tuje, da bi lahko bilo posebej razumljeno. Vendar pri konstelacijski hermenevtiki ne gre za to, da bi na tem, kar je postalo tuje, izrecno izkusili sklop lastne zgodovine. Nasprotno, v možnosti razumevanja, ki se nenadoma zasvetlika, naj bi izkusili prostor svobode, h kateremu v cnaki meri spadata lastno in tuje – ne zgolj potujeno. Kjer se neki tekst pokaže kot berljiv ter s tem v trenutku obeta neki smisel, se tekst in interpretet postavita v konstelacijo, s katero pride na dan, kar samo ni bilo vschovano v nobenem od obch in česar ni zagotavljalo nobeno izročilo. V trenutku se dogodi prostor svobode, v katerem se lahko tekst pokaže na

nov način in v katerem se lahko interpret na nov način artikulira. Oboje se predočuje vselej drugo na drugem: kjer interpret sledi smislu, ki ga obeta tekst, se spusti na torišče teksta, da bi to torišče predočil tako, kakor ga v tem trenutku zmore le on sam. Gotovo se pri tem uveljavljajo možnosti samega teksta; a, da jih je *mogoče* uveljaviti, se iz samega teksta ne da več razložiti. To možnost je v nekem pogledu mogoče pripisati le interpretu: s svojo interpretacijo vzpostavlja prostor svobode za pojavljanje teksta. Toda to je spet možno le na podlagi dogodevajoče se konstelacije zahteve po smislu <Sinnanspruch> in ustrezanja smislu <Sinnentsprechung>. Z njo se dogodeva svoboda, ki se izraža skozi interpretiranje.

Izhodiščna točka te koncepcije je pač lahko preverljivo dejstvo, da teksti niso v vseh časih razumljivi na enak način, da teksti v določenih dobah ničesar ne povedo, medtem ko se v drugih dobah odkrije njihovo pomembnost. Odločilna poanta je pri tem seveda *sočasnost* tega, kar se je združilo v konstelaciji. S sočasnostjo je red časa razveljavljen in izkusiti je mogoče brezčasno prezenco. To je brezčasna prezenca razumevanja in tega, kar je razumljivo. Če je to prezenco mogoče v dogodju hermenevtične konstelacije dejansko izkusiti, se ni treba zanašati na kontinuiteto tradicije. Nasprotno, prostor svobode razumevanja je priznan ravno s prekoračitvijo samoumevnega. Ne razumemo le tega, kar smo že razumeli, marveč izročeno šele rešimo v njegovo razumljivost.

223

To pa se spet razlikuje tudi od procesa razumevanja, v katerem se izročeno prevede v lastno. Predočevanje nekega teksta v interpretaciji se, nasprotno, vključi v prezenco razumljivega, podobno kot neki prevod pristopa k drugim prevodom in skupaj z njimi osvobodi smisel originala iz njegove zgodovinske in jezikovne posebnosti. K logiki te misli spada, da se to lahko zgodi zmeraj le v raznolikosti posebnega. Smisel zgodovine je brezčasna prezenca njenih tolmačenj.

Videti je torej, da lahko hermenevtika konstelacij v sebi združuje in odpravlja temeljne vidike obeh drugih hermenevtičnih koncepcij: upošteva tako to, da vsako razumevanje spada v prostor svobode, kot tudi svojsko pravico interpreta. Seveda pa to v njej ni upoštevano na tak način, kot v

obeh drugih hermenevtičnih zasnutkih. Če bi se torej hoteli ravnati le še po hermenevtiki konstelacije, bi se morali odpovedati aspektom zgodovinske svobode, brez katerih pa hermenevtike konstelacije ni mogoče razumeti v njenem bistvu. Kajti nihče ne more resno zanikati, da je izročila dejansko mogoče razumeti in razumevajoče predočevati kot prostore svobode. Brez zaupanja v kontinuiteto zgodovine se ne moremo doživljati kot pripadniki določene kulture ali načina življenja; in to zaupanje je utemeljeno le tedaj, če v razumevanju izkusimo, kaj in kako se je že od nekdaj razumevalo.

Prav tako pa se ne bomo mogli odpovedati hermenevtike perspektivne integracije. Tako, kot ne moremo resno zanikati kontinuitete življenjskih oblik, tudi ne smemo tajiti, da je treba prostore svobode razumevanja pogostokrat šele izgraditi ter jih z integrativno silo izdiferencirati in okrepiti. To velja zlasti takrat, ko življenjski sklopi kot taki dobijo izrecno podobo, ko jih je treba reprezentirati. Tega pa ni mogoče brez napora integracije; brez integracije ni tekstov in tvorb, na katerih se zgodovinsko učinkujoče razumevanje obnese prav tako, kot se obnese razumevanje v konstelaciji.

224**9.**

Razumevanje se torej po svojem bistvu izraža na več načinov. Tudi v tem se razumevanje izkaže kot obmejen um – morda celo zlasti v tem. Zaradi pluralnosti njegovih likov, ki jih ni mogoče odpraviti v vsezajemajočo enotnost, so namreč umu postavljene imanentne meje; meje, ki jih um ne more preseči, ne da bi izkusil, kako si pri tem v določenih vidikih sam uhaja. Um je potemtakem v svojem bistvu obmejen, ker pripada napetostnemu razmerju med časom in prezenco, ki ga ni mogoče dokončno določiti, dokončno uravnati. Zaradi tega lahko to razmerje imenujemo *spor*. Vsakokrat se lahko izrazi le *ena* možnost tega spora; a ta možnost lahko potem dejansko nastopi. Tako je obmejenost uma hkrati možnost njegove biti in njegovega učinkovanja.

Prevedel Robert Vouk
