

## ONSTRAN SMISLA IN RAZUMEVANJA

Navadili smo se, da peljemo hermenevtiko do filozofske časti prek različnih stopnic. Začne se relativno nedolžno, z večšino interpretiranja in razlaganja, nadaljuje se s filozofsko hermenevtiko, ki za metodično razumevanje in razlaganje pripravlja splošen spoznavno- in znanstvenoteoretični okvir, in se konča s hermenevtično filozofijo, v kateri sta tako filozofiranje kot tudi predfilozofsko življenje samo odločilno določeni kot razumevanje in sporazumevanje. Tej hermenevtični filozofiji se ni treba omejiti na hermenevtiko tekstov, lahko se razširi na hermenevtiko čutov, hermenevtiko podob in hermenevtiko ravnanj. Preizkusni kamen za ugotavljanje, kam hermenevtika vodi, nam bo tujost. Odločilno vprašanje se glasi: Ali je mogoče tujost premagati na hermenevtičnih tleh, ali bo ta postavila pod vprašaj tudi hermenevtiko samo? Pri obravnavanju tega vprašanja se sklicujemo v glavnem na tretjo od prej imenovanih faz, namreč na filozofsko jedro hermenevtične filozofije, ki je svoj najučinkovitejši izraz našla v Gadamerjevi *Resnici in metodi*. Da ta učinek ni nesporen, ne kaže le nemška razprava, v kateri starejša, »tradicionalna« hermenevtika z raznih koncev brani svoje pravice proti Gadamerjevemu poskusu preseganja, marveč je to razvidno tudi iz najrazličnejših verzij hermenevtike iz Italije.<sup>1</sup> Če se tako

<sup>1</sup> O razmerju med »tradicionalno in filozofsko hermenevtiko, ki se kaže v razpravi z Gadamerjem, prim. F. Rodi, *Spoznanje spoznanega. K hermenevtiki 19. in 20. stoletja* | Erkenntnis des Erkannten.

---

kot Jean Greisch odločimo, da bomo določili sodobnost kot »obdobje hermenevtičnega uma«, se prav lahko tudi izkaže, da se s tovrstno določitvijo naše dobe pokažejo tudi njene meje.

## 1. Polarnost znanega in tujega

V osnovnih razmišljanjih *Resnice in metode*<sup>2</sup> Gadamer hermenevtiki določi »položaj med tujim in znanim«: »V tej vmesnosti je pravi prostor hermenevtike« (str. 279). Ta umestitev pa udari tudi po strunah starejših predstav. Že Schleiermacher in Dilthey poudarjata, da bi se hermenevtika izkazala za nemogočo, če bi vse nasploh bilo tuje, in za nepotrebno, če ne bi bilo nič tujega.<sup>3</sup> Ta izničujoča alternativa spominja na znano aporijo iz Platonovega *Menona*, po kateri je iskanje nemogoče. Če vem, kaj iščem, je iskanje nepotrebno. Če tega ne vem, je iskanje nemogoče. Po naključju bi naletel na nekaj (prim. *Menon* 80 d 7: entychois), za kar ne bi vedel niti, ali je to to, kar sem pogrešal. Temu nasproti bi lahko navedli Picassov izzivalni stavek: »Jaz ne iščem, jaz najdem«, vendar se bomo zaenkrat držali smernic platonsko obarvane hermenevtike. Kakor za Sokrata obstaja iskanje v vedoči nevednosti, ki priznava svoje omejitve in jih s tem prekoračuje, tako bi tudi za hermenevtično razumevanje veljalo, da obstaja v razumevajočem nerazumevanju, ki izhaja iz implicitnega predrazumevanja in je usmerjeno proti izrecnemu razumevanju. Podob-

32

Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts (1990), posebno str. 89, ter Gadamerjevo repliko v *Philosophische Rundschau* 38 (1991), str. 161–177. O italijanski razpravi, ki postavlja pod vprašaj osrednje predpostavke hermenevtične filozofije onstran nasprotja resnice in metode, prim. knjigo, ki jo je izdal F. Bianco: *Prispevki k hermenevtiki iz Italije* | Beiträge zur Hermeneutik aus Italien | (1993); za moja razmišljanja so zanimivi predvsem prispevki F. Bianca, M. Ruggeninja in C. Sinija. Splošno sodobno opredelitev hermenevtike je mogoče končno najti pri J. Greischu v njegovih zgodovinsko zasnovanih predavanjih *Hermenevtika in metafizika* (1993), v katerih so upoštevani poleg nemških tudi nastavki novejše francoske misli. Celoten razpon sodobne hermenevtike pa je razviden iz zbirke sestavkov O. Pöggelerja: *Spisi o hermenevtični filozofiji* (1994). – Če si smem še sam dovoliti posebno kritično pripombo: vprašljivost *Resnice in metode* nasploh ne izvira tako zelo iz zoperstavitve učinkovanja resnice in metodičnega raziskovanja, katere enostranskost je Gadamer medtem sam pripravljen priznati. Huje se mi zdi to, da si izoblikovanje hermenevtičnega koncepta resnice in jezika skoraj popolnoma prihrani trenja z moderno logiko in lingvistiko. Tudi neostrina, ki izhaja iz neke zadeve, prepostavlja določeno mero ostrine.

<sup>2</sup> *Resnico in metodo* | Wahrheit und Methode citiram po drugi izdaji iz leta 1965 kot RM oz. samo z oznako strani.

<sup>3</sup> Prim. F. D. Schleiermacher, *Hermenevtika in kritika* | Hermeneutik und Kritik, izd. M. Frank (1977), str. 313 in naprej (prim. *Phainomena* 25–26, str. 225–250), pa tudi W. Dilthey, *Zbrani spisi* | Gesammelte Schriften, zv. VII, str. 225.

no kot Husserlova fenomenološka izkušnja se tudi hermenevtična izkušnja kaže kot forma implicitnega uma, ki ga je treba izraziti in razlagati, ki pa mu od zunaj ni česa dodati. Ob tem se lahko poudarek prenese bodisi v to ali ono smer. Tako Ricoeur znotraj loka, ki povezuje lastno in tuje in na ta način združuje v sebi pripadnost in odmik od lastne tradicije, pripisuje momentu kritičnega distanciranja in metodičnega preiskovanja tradicionalnega stanja večji pomen, kot je to pripravljen storiti Gadamer. Sklicujoč se na Haydena Whita, opozarja Ricoeur na to, da seznanjanju z neznanim nasprotno ustreza potujevanje znanega.<sup>4</sup> Pa tudi sicer ostaja polarnost znanega in neznanega ohranjena, tako da eno dopolnjuje drugo, ob tem pa gre tudi na račun drugega. Ta ekonomija smisla ostaja neproblematična toliko časa, dokler izhajamo iz neke skupnosti smisla in gledamo na resnico kot »skupno dobrino« (*Harmid* 166 d), ki presega razliko med lastnim in tujim. Mitično prefiguracijo te temeljne polarnosti znanega in tujega je mogoče najti v podobi Hestije in Hermesa.<sup>5</sup> Hestija varuje domače ognjišče in svojo hišo, ki ostane zaprta za vse tuje, razen za začasno gostoljubnost do njega. Nasprotno Hermes, ki je dejaven kot božji sel, bog trgovcev in tatov, pa tudi kot tolmač, vzdržuje javno občevanje. Tradicionalna razdelitev vlog spolov, ki se izpričuje v obeh božanstvih: Hestija za ognjiščem in Hermes na poti, polarnost še poudarja. Dokler sta obe figuri združeni v konfiguracijo, vlada med zunanostjo in notranostjo ravnovesje. Če pa ena od obeh enostransko prevlada, se hermenevtično izkustvo utrdi v nedostopnem hermetizmu ali pa, nasprotno, pride do tega, da se njuni obrisi porazgubijo v splošnem komunikacijskem toku. »Pravi kraj hermenevtike«, ki ga je imel v mislih Gadamer, bi bil hkrati kraj resnice, ki se dogaja v vzajemnem razumevanju in v sporazumevanju.

## 2. Preseganje tujega z razumevanjem

Polarno dopolnjevanje znanega in tujega predpostavlja posredujočo celost, znotraj katere se lastno nahaja v tujem in tuje v lastnem. Za hermenevtično filozofijo, ki se od začetka do konca predstavlja kot razumevanje in razlaganje

---

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Od teksta k akciji* | Du texte à l'action (1986), str. 101 in naprej, pa tudi *Čas in pripoved* | Temps et récit, zv. III (1985) str. 324. Ricoeurjevo korekturo je povzel F. Bianco (Bianco 1993, str. 130 in naprej).

<sup>5</sup> Prim. študijo »Hestia-Hermes. O verskem izražanju prostora in giba pri Grkih« | »Hestia-Hermes. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs« J.-P. Vernanta v: *Mit in misel pri Grkih* | *Mythe et pensée chez les Grecs* (1965) in še pripadajoči Greischov komentar (1993), poglavje II.

smisla in ki od tod prodira k razumetju kake zadeve in k sporazumetju o tej zadevi, je lahko ta celost le *celost smisla*. Rečeno platonsko, se naše razumevanje v govorjenju in poslušanju deleži nekega skupnega smisla. *To deleženje* celega ima obliko nekega vnaprejšnjega *soglasja*, ki ga je mogoče spremeniti in poglobiti, ne da pa se ga ukiniti. Brez takega soglasja ne bi mogli biti niti v nesoglasju o kaki stvari, saj bi živeli v različnih smiselni svetovih.

Tujost pomeni v tem oziru *nesporazumljenost* ali *nerazumljivost*. Nesporazum predstavlja nedolžnejšo možnost. Nesporazum je zmotna zaznava, ki se kot taka izkaže vselej šele za nazaj, ko je škoda že odpravljena. Izkaže se za produktivno, če z njenim odpravljanjem nastajajo nove smiselne povezave in zakonitosti. Jedro nesporazuma je v tem, da neko izjavo razumem drugače, kot bi jo moral razumeti. Drugače je z nerazumljivostjo. Tu je na kocki razumljivost sama in ne le ena njenih različic. Nerazumljivost se nikakor ne omejuje le na to, da je neka izjava nesmiselna, protislovnost ali preprosto napačna. Izjave, ki govorijo o »okroglem« ali o »štirikotnem krogu«, razumevanju ne povzročajo nobenih težav, kakor je pokazal Husserl v *Logičnih raziskavah*, dokler jih dojemamo kot odstopanje od ustreznih pomenskih zakonov. Tudi računsko napaka je vse drugo kot nerazumljiva. Nerazumljivost se začne šele tam, kjer naše prizadevanje za razumevanje naleti na oviro in ne pridemo naprej (primerjaj RM, str. 169).<sup>6</sup> Zaidemo v sfero tujega, v kateri se ne spoznamo in ne najdemo; dostop do mišljene zadeve nam je zaprt. Gledamo, pa ne vidimo, poslušamo, pa ne slišimo.

34

K temeljnim predpostavkam hermenevtične filozofije sodi, da tujost ni nepresegljiva. Gre zgolj za *relativno tujost za nas*, ne za *tujost v sami sebi*. Kar ni več razumljivo, še ni ali ni popolnoma razumljivo, vendarle ostaja razumljivosti odprto. Celu omenjene oblike nesmisla in protislovnosti predpostavljajo neki smisel, ki ga črtajo; prav zaradi tega ostanejo posredno razumljive. Preseganje tujosti ni nič, kar bi morali predpostaviti, zgodi se vselej, kadar v pogovoru ali pri branju nekaj razumemo in kadar se o kaki stvari sporazumemo. Celu tisti, ki je skeptičen do smisla, se ne bi mogel izraziti, ne da bi računal z razumevanjem. »Kdor odpre usta, bi bil rad razumljen,« odgovarja Gadamer Derri-

<sup>6</sup> Oviranje je neroden plen ne le hermenevtičnega, temveč tudi fenomenološkega nauka o pomenu; s tem v zvezi prim. analizo tega motiva pri U. Kaiserju, »*Motiv oviranja v Husserlovi fenomenologiji*« | *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie* (1997).

<sup>7</sup> Prim. Gadamerjevo repliko na Derridaja »*In vendarle: moč dobre volje*« | Und dennoch: Macht des guten Willens v: PH.Forget (ur.), *Text in interpretacija* | *Text und Interpretation* (1984), str. 59.

daju.<sup>7</sup> Zato ni čudno, da Gadamer, ki tu sledi Schleiermacherju, razglša preseganje tujosti za pravo nalogo hermenevtike (prim. str. 167, 368). Prav tako ne preseaneča, da pritruje Heglu, s tem ko razlaga: »V tujem prepoznati lastno, postati v njem domač, je temeljno gibanje duha, katerega bit je le povratak k sebi iz drugobiti« (str. 11). To preseganje tujosti pomeni *prisvajanje s ponovnim spoznanjem* [Wiedererkenntnis]. Seveda to ne pomeni, da se prilagajamo neki obstoječi lastnosti; pride do preobrazbe lastnega, »preobrazbe v skupnostno, v katerem ne ostanemo, kar smo bili« (str. 360). Ta dialoško-hermenevtična preobrazba se začne *tostran* lastnega in tujega in meri na *onostranstvo* lastnega in tujega. Heglu je očitati le, da dopolni »gibanje odtujevanja in razlastenja [Entfremdung, Enteignung]« v »popolni polastitvi substance«, se pravi v absolutni vednosti (str. 12), pa tudi, da bi rad njegov »Monolog mišljenja [...] vnaprej opravil to, kar v vsakem pravem pogovoru zori šele postopoma« (str. 351). Toda ali ne ostane polastitev polastitev tudi, če ne uspe popolnoma? Ali ne zadošča opozoriti na meje zmožnosti, da bi prelomili z »voljo do smisla«, s tisto uveljavitveno silo subjekta, ki ima svojo usodno poanto v »paradoksu usmrtljivo razumevanja«?<sup>8</sup>

Gadamer daje tu nedvoumno vedeti, proti čemu meri to poudarjanje razumevanja in sporazumevanja. Meri proti poizkusu, da bi stvarno sporazumevanje z drugimi ljudmi podvrgli merilom *objektivnega, enostranskega razumevanja*. V objektivnem razumevanju sporazum zavestno ukinjamo. Možni odgovor na vprašanje, ki nam ga zastavlja sogovornik ali besedilo, nadomesti »refleksivno vprašanje: Kako si je ustvaril svoje mnenje?« Zanimanje se šele sedaj preusmeri k individualnosti in svojskosti drugega. Pokaže se »tujost čisto drugačne vrste«, ki vključuje »odpoved skupnemu smislu« (str. 169). Te vrste tujosti neposredno ni mogoče premostiti; kajti golo zgodovinsko razumevanje in razjasnjevanje ne ustvari bližine in zaupnosti, prej nasprotno. Po drugi strani bi vživljanje, ki bi hotelo preskočiti prizadevanje za skupni cilj, ustvarilo le projekcije; kajti tuje *ni* lastno, lastno *ni* tuje, oboje se srečuje v vseskupnostnem.<sup>9</sup> Tujost je mogoče preseči samo s predhodnim »sporazumljenjem« (str. 408), ki z odprtjem skupnega smisla omogoči tekoče sporazumevanje. Zgo-

---

»Nemško-francoska razprava« o hermenevtiki, ki je dokumentirana v tem zvezku, se sicer zaključí na nikogaršnji zemlji med obema frontama, ampak poučna je vseeno. (Prim. *Phainomena* 27–28, str. 123–148.)

<sup>8</sup> Prim. T. Todorov, *Osvajanje Amerike | Die Eroberung Amerikas* (1985), str. 155.

<sup>9</sup> O razumevanju brez vživljanja primerjaj iz etnološkega zornega kota C. Geertz, *Zgoščen opis | Dichte Beschreibung* (1987), str. 290 in naprej.

dovinsko razumevanje se potem, spet v dobrem hegllovskem smislu, izkaže kot ovinek (str.170).

Vsekakor pa stvar s tem ni opravljena. Hermenevtični projekt premoščanja tujega se mora prebiti skozi celo trumo potujevanj. To najprej velja za *tujostni prepad med ustnim govorom in zapisanim tekstom*. Za Gadamerja pomenita pisava in literatura, podobno kot že za Wilhelma v. Humboldta, »v skrajno tujost povnanjeno razumljivost duha«; razbiranje in razlaganje morata izvesti »čudež« »preobrazbe nečesa tujega in mrtvega naravnost v hkratnost in zaupnost« (str. 156, prim. še str. 368). Gadamer izhaja tukaj, kakor smo že omenili, iz tradicije, ki sega nazaj vse do kritike Pavlovih in Lutrovih spisov in meri vse, kar je zapisanega, z močjo žive besede. Z metaforiko mrtve besede zavijemo tuje v mrtvaški prt. K temu se pridruži *mnoštvo jezikov*, ki terja prevod. Ta nikoli ne more povsem uspeti, zanj so potrebni kompromisi. Tolaži pa nas vendarle predstava, da bomo ta predprostor prej ali slej pustili za seboj. »Kjer obstaja razumevanje, tam ne prevajamo, temveč govorimo« (str. 362). navsezadnje obstaja cela vrsta »tekstu nasprotnih tekstov«, ki jih ni mogoče brez nadaljnega vključiti v dogajanje jezikovnega sporazumevanja. Gadamer pri tem misli na *antitekste*, kot sta šala in ironija, ki še prav posebno ostajata zavezana vršitveni situaciji pogovora. Potem misli še na *pseudotekste*, ki nas zalagajo z retoričnimi mašili. Najpomembnejši pa so *predteksti* [Prätexpte], kot so ideološke izjave, sanjske podobe ali nevrotični simptomi, ki pod krinko skrivajo svoj »pravi smisel«. Dogajanje hermenevtičnega sporazumevanja se tudi tukaj upre vdorom nerazumljivega, saj take primere obravnava kot »popačeno razumljivost«. <sup>10</sup> Prevlada hermenevtičnega sporazumevanja ostane ohranjena s tem, da potujevalnim podzvrstem pogovora postavi nasproti »resnični pogovor« kot praobliko. (str. 287). Podoben izhod si izbere jezikovna pragmatika Searla ali Habermasa. Toda ali nimamo morebiti opraviti zgolj s spretnim *coup de sens*?

36

### 3. V sklenjenem krogu vprašanja in odgovora

Preseganje tujega z razumevanjem se izkaže za nasilno dejanje, če tujost pove več kot relativna nerazumljivost. Domnevo, da bi utegnila tujost povedati več, vedno znova dopušča Gadamer sam. Njegova hermenevtika igra na več različnih registrov, ki niso zadostno uglašeni med seboj. Po Foucaultu lahko govo-

<sup>10</sup> Prim. Gadamerjeva pojasnila o tekstu in interpretaciji v: Forget 1984, str. 41–45.

rimo o »mešanem diskurzu«, ki pod roko vpleta v igro raznovrstne možnosti. Ta heterogenost se ne pojavlja občasno, temveč tiči v samem jedru podviga. Za osrednji del Gadamerjeve hermenevtike lahko imamo poizkus, kako razumevanje smisla vpeti v dialoško sporazumevanje in prepustiti smisel, ki ga je treba dognati, logiki vprašanja in odgovora. Hermenevtika uporablja znana sredstva platonske dialogike in Heglove dialektike, vendar le napol. To pripelje do tega, da se koncepcija in konstelacija vprašanja in odgovora kaže v različnih odtenkih.<sup>11</sup>

(1) Vpraševanje je sprva določeno kot *hoteti vedeti*, in nič se ne zdi bolj samo-umevno kot tole: »Da bi lahko vprašali, moramo hoteti vedeti, to pa pomeni: vedeti, da ne vemo« (str. 345). Če bi ta hoteti-vedeti prijeli pri besedi sami, bi se oddaljili od platonovske predloge; v igro bi spravili neko moderno obliko subjektivitete, ki bi nas pripeljala v Nietzschejevo bližino. Če pa bi se zadovoljili s tem, da bi razumeli hoteti-vedeti zgolj kot pripravljenost vpraševati ali kot *stremljenje* k vedenju,<sup>12</sup> bi zašli na znano pot *stremljivega vpraševanja*, ki se z najdenim odgovorom povrne samo k sebi. Tuje kot nerazumljivo se potem izkaže zgolj kot *prehod* znotraj ciljnega kroga. Radovednost pa ima, nasprotno,

<sup>11</sup> O Gadamerjevi dvomljivi orientaciji po logiki vprašanja in odgovora primerjaj moja izvajanja v: *Register odgovorov* | Antwortregister (1994), poglavje I, 13. – Vprašati bi se veljalo, v kolikšni meri je večpomenska premenljivost Gadamerjeve hermenevtike pogojena s tem, da išče Gadamer navdih pri Heideggru, ne da bi v zadostni meri pazil na premike poudarka, do katerih pride v Heideggrovem mišljenju in ki pripeljejo do vprašljivosti primata vprašanja. V zvezi s tem prim., J. Derrida, *O duhu. Heidegger in vprašanje* | De l'esprit. Heidegger et la question (1987, nemški prevod 1988, slovenski 1999, prev. Uroš Grilc). Mario Ruggenini, ki izčrpno sledi tem povezavam, upravičeno opozarja na to, da je imela »urbanizacija Heideggrove province« (tako se glasi vprašljiva hvala Jürgena Habermasa) za posledico tudi radikalno izrinjenje Nietzscheja (v: Bianco 1993, str. 233, italijansko: Ruggenini, *Fenomeni in besede* | I fenomeni e le parole, 1992, str. 229). V popolnoma drugo smer je uperjena kritika Hansa-Herberta Köglerja. Upravičeni ugovori proti hermenevtičnemu »jezikovnemu idealizmu«, ki se konča z »recipročno samodoločitvijo biti in jezika« (1992, str. 52) in s tem, kar je »podtalno skupno drugemu in lastnemu« (str. 122), merijo na radikalno dialoško hermenevtiko, ki pripisuje omejitvam razumevanja v podobi temeljnih simbolnih prepričanj, socialne praktike moči in individualnim vidikom smisla neprimerno večjo težo in nam na ta način dovoljuje, da »se od prav razumljenega drugega odslej naučimo sami sebe videti kot drugega« (str. 144). Toda »normativno pripoznanje enakosti drugega« (str. 126) obdrži na svoji strani tolikšno težo, da je drugost (o tujosti je komajda govor) konec koncev že spet zreducirana na *drugost enega smisla*, in to v precej neuspelih formulacijah, ki označijo »drugi smisel [...] kot to, kar mi v hermenevtičnem smislu stoji nasproti« in interpretira soočijo s »smiselno resničnostjo tega, kar mu stoji nasproti« (str. 295). Okvir smisla in razumevanja ostane torej, vsem vložkom navkljub, nedotaknjen.

<sup>12</sup> Prim. formulacije v *Menonu*: [ethelo ... dzetein (81 e 2), epóthesen tò eidénoi (84 c 6), epicheiresomen ... dzetein (100 b 6)].

spremenljiv karakter, pač glede na to, ali postavljamo v ospredje smisel za novo in nesluteno ali pa željo videti in slast uzrtja.

(1) Vpraševanje je nato določeno kot zastavljanje vprašanj. Ta podmena je mnogo bolj zapletena, kot se sprva dozdeva. Zastavljanje vprašanj pomeni, da sprašujemo tako *ali* tako, tako in *ne drugače*. Tu se odpira več možnosti. Vsako zastavljanje vprašanj loči vprašljivo od nevprašljivega. Vpraševanje se izkaže kot selektivno in ekskluzivno, in to velja tudi za vzpostavitev vprašalnega reda, diskurza v Foucaultovem smislu. Kar ne pride do besede, ni nerazumljivo, temveč prej ostane pod pragom pogovora, znotraj katerega se razumljivo uveljavi nasproti nerazumljivemu. Tuje je tukaj torej določeno kot *iz pogovora izključeno*. Opozarja na pristopne pogoje, ki ne odločajo, recimo, o tem, kakšen smisel kaka stvar ima, temveč o tem, kateri smisel se bo uveljavil. S tem smo dosegli razsežnosti politične hermenevtike, v kateri ne gre le za smisel, temveč tudi za moč. Gadamer vso to problematiko zabriše, s tem ko prizna vprašanju nedvoumen »smerni smisel« in s tem ko sam podvrže zastavljanje vprašanj binarni normi pravilnosti in napačnosti, bodisi da sega na področje »resničnostno odprtega« bodisi da tega ne naredi (str. 345 in naslednje). Gibljemo se na varnih tleh »resničnega pogovora«, ki zatajuje svoje kontingentne pogoje.

38

(2) V primeru zastavljanja vprašanj se poleg tega postavlja vprašanje, kdo vprašanje zastavlja in ali ga sploh kdo zastavlja. Gadamer zagotavlja z veliko odločnostjo, da ima zastavljanje vprašanj opraviti z *domisleki* [Einfälle]. Vprašanja prihajajo, postavljajo *se* in zastavljajo *se*, še preden jih *mi* postavimo. Nasprotno pademo in strmoglavimo sami v aporijo (primerjaj *Menon* 84 c 6: *katépesen*). Kot vse izkušanje, je tudi doživljanje vprašanja »bolj utrpevanje kot dejanje« (str. 348). Tak pogled pa vendarle omilimo, če na domislek gledamo le kot na »spodbudo«, ki spravi na pot naše lastno vpraševanje. Vprašanje, ki se zastavi, še preden ga mi postavimo, podobno, kot po Nietzscheju misli pridejo, ko to »one« hočejo, ne ko to hočemo »mi«, pusti, da tujost prodre v lastno. Mi nismo gospodarji lastnega vpraševanja. Vpraševanje je nam samim tuje, ne zato, ker ga ne bi razumeli, temveč ker je pred vsakršnim prizadevanjem za razumevanje. Vpraševanje, ki še ni postalo metodična vaja in ponavljajoča se rutina, pričjenja na nedostopnem kraju; pričjenja tam, kjer nikoli nismo bili in nikoli ne bomo. Tujost vprašanja kaže prek »resničnega kraja« pogovora na ne-kraj, na neki *atopos*, kaže na druga umeščanja, na heterotopije.<sup>13</sup> Domi-

<sup>13</sup> Prim. M. Foucault, predgovor k *Besede in stvari* | *Les mots et les choses* (1966, str. 9, nemški prevod, str. 20): »Heterotopije vznemirjajo, verjetno zato, ker na skrivaj minirajo jezik, ker prepre-



sleki, ki križajo pot našim pričakovanjem, imajo na sebi nekaj, kar rani; spominjajo na travmatska doživetja, ki po Freudu svoj učinek razvijejo šele za nazaj. Nezavedno, ki ga Gadamer podobno kot Habermas izrine na sam rob komunikacije, zastopa »ono pravi«, ki je v vsakem »jaz pravim« zapisano kot sled, ki je ni mogoče zatreti.

(1) Končno pride v Gadamerjevi hermenevtiki do *obrtnive razmerja med vprašanjem in odgovorom* (str. 355 in naslednje). Na začetku stoji nagovor ohranjenega besedila, ki nam zastavlja vprašanja. Že besedilo se predstavlja kot odgovor na neko vprašanje, in s tem ko interpret to vprašanje povzame in prenese v lastno vpraševanje, s svoje strani odgovarja na nagovor besedila, ki je usmerjen k njemu. Razumevajoče in razlagajoče *vpraševanje* se s tem samo razkrije kot *forma odgovarjanja*, ki ne zapolni le lukenj v znanju, temveč poslušaja tuji nagovor in se nanj odgovarjajoč odziva. Ta »obrat« preobrazi razumevanje v učinek, ki izhaja iz tradicije in ga umešča v *učinkovno dogajanje*. Iz tega je mogoče zaslutiti radikalno formo tujosti, ki se nas nagovarjajoč polašča ob tem, ko se hkrati odteguje našemu prijemu.

(2) Gadamer se izrecno sklicuje na hermenevtično *prednost poslušanja*. »Ne le, da je tisti, ki poslušaja, tako rekoč nagovorjen. Še več, kdor je nagovorjen, mora poslušati, če hoče ali ne. Ne more na isti način odvrniti sluha, kot lahko pri gledanju odvrnemo pogled od drugega tako, da ga usmerimo v neko določeno smer« (str. 438). Kaj pomeni to, da moramo slišati? Lahko sicer preslišimo, ampak tudi tisti, ki nekaj presliši, še vedno sliši. Slišanemu ostane izpostavljen, »če mu je prav ali ne«, se pravi, še preden hočemo karkoli vprašujoče vedeti. To, da moramo slišati, kar ima Gadamer v mislih, ne pomeni zgolj *slišati nekaj*, temveč *slišati neko nagovorjenost*. S tem stopi v igro tuj glas. Tujost tega glasu ne izhaja od tod, da ga jaz ne razumem. Tujost je utemeljena v tem, da ta glas prihaja od nekod drugod, da ponuja neko draž, nas izziva, postavlja pod vprašaj naše lastne možnosti, da nas zahtevajoč nagovarja. Prepad, ki zazija med tem tujim nagovorom in lastnim odgovorom, Gadamer premošča tako, da v razmisleku poveže poslušanje [das Hören] s pripadnostjo [Zugehörigkeit]. »Pripadajoče je to, kar nagovor tradicije doseže« (str. 438). Pripadnost tradiciji hkrati ustvarja *skupno pripadnost*, tako da se krog med vprašanjem in odgovorom slednjič spet sklene. »Razlaga je, tako kot pogovor,

čujejo, da postane to ali ono znano, ker razbijajo skupna imena ali pa jih prepletajo, ker vnaprej uničujejo 'skladnjo', in ne le te, ki konstruira stavke, temveč tisto manj očitno, ki omogoča, da se besede in stvari (prve pred in zraven drugih) 'držijo skupaj'.«

---

v dialektiko vprašanja in odgovora sklenjeni krog« (str. 366). Obrnitev razmerja med vprašanjem in odgovorom, v kateri slišanje oplazi eno od form *poslušnosti*,<sup>14</sup> na koncu najde pot nazaj k dialoški uravnoteženosti. Izlet na tujje in povratek k lastnemu sta v osnovi eno. Tudi tista tujost, ki izvira iz časovnega zeva, se porazgubi: »Vsak začetek je konec in vsak konec je začetek« (str. 448).

#### 4. Forme nerazumljivosti

Postavlja se vprašanje, kakšne bi lahko bile morebitne alternative? Hermenevtika se predstavlja kot filozofija smisla. Utemeljena je na razumevanju, ki prežema vse izraze in oblike življenja, s tem ko pač razumemo *nekaj kot nekaj*, torej v določenem smislu, in ta izvorno hermenevtični »kot« najde svojo razlago v hermenevtiki kot večini razlaganja in pojasnjevanja.<sup>15</sup> Kolikor smisla, ki prihaja tako na dan, ni mogoče zreducirati na subjektivna mnenja in namene, kaže stvarno razumevanje slej ko prej na sporazumevanje z drugim. Stvarna obzorja in socialna obzorja se prepletajo. Smisel lahko temu ustrezno določimo kot razumljivost tega, s čimer se srečujem, ko se srečujem z drugimi, in kar si z drugimi zastavim kot cilj in z njimi udejanim. Gre torej za hermenevtično vrsto umske igre, v kateri se red reči manifestira kot usmeritev življenjskega gibanja >k čemu< in >od kod< [Worauhin und Woher]. Kdor si upa trditi, da obstaja kaj, kar je v sebi nerazumljivo, se izpostavi očitku, da se predaja tisti vrsti iracionalizma, katerega zagovornik samega sebe postavlja na laž ali pa preprosto ne ve, kaj govori.<sup>16</sup>

40

<sup>14</sup> Prim. WM, str. 295: »Hermenevtika na področju filologije in zgodovinskih humanističnih ved ni nikakršno »gospodovalno védenje« [Herrschaftswissen] (v Schelerjevem smislu), tj. prisvajanje kot prilščanje, temveč se samó podreja zahtevi besedila po obvladovanju.« »Služnostne forme« [Dienstformen], ki niso »gospodovalne forme« [Herrschaftsformen], priznava tudi zgodovinski hermenevtiki. Radi bi vedeli, ali obstaja »prisvajanje«, ki se ne nagiba k prilščanju, in kako bi izgledalo »služenje«, v katerem se razmerje vladanja in posedovanja ne bi preprosto obrnilo. Polovičarsko poigravanje s Heglovimi koncepti ostaja ena od šibkih točk te hermenevtike. O problematiki prisvajanja in o njenih političnih posledicah glej 5. poglavje te knjige.

<sup>15</sup> V Husserlovi fenomenologiji je treba na podoben način razlikovati med delujočo [fungierende] intencionalnostjo in tematsko razlago njenega smisla, le da je tukaj – v neprestanem sklicevanju na »nastanek smisla ali na divji smisel« (Merleau-Ponty, 1964, oba izvoda, francoski in nemški str. 203), na »pred-smisel« (prav tam, str. 232, nem. str. 231) – »nečemu«, kar se pojavlja kot »nekaj«, pri tvorjenju smisla pripisan večji poudarek. To so vprašanja, ki si zaslužijo širšo obravnavo.

<sup>16</sup> V to argumentacijsko verigo spada tudi nenavaden, besedilno nepodprt očitek nekega fenomenološko-hermenevtičnega kritika, ki mi podtika, da zahtevam »razlaščujočo hermenevtiko«, kar lahko pomeni le, da zamenjamo domači, znani smisel z nekim »drugim smislom« (Lohmar 1997,

Toda preden se uklonimo pred temi že dolgo znanimi argumenti, bi bilo priporočljivo natančneje preveriti dvojni fenomen razumljivosti in nerazumljivosti. Nerazumljivost lahko pomeni marsikaj, in temu ustrezno različni so poskusi, kako jo preseči, z njo vred pa tudi tujust.

(1) Nerazumljivost pomeni najprej golo *nasprotje razumljivosti*. Predpona ne-pomeni v tem primeru čisto privacijo. To, česar ni, četudi le sprva, mogoče razumeti *kot nekaj*, namreč kot nekaj, kar ne izkazuje ponovljivih oblik in ni podvrženo nikakršnim pravilom, bi bilo iracionalno, kratkomalo *alogon* in *arretón*; bilo bi neupovedljivo, nedojemljivo, nekaj, česar ni mogoče misliti, in bi ga bilo zaradi njegove popolne nedoločljivosti treba enačiti z ničem kot ne-nečim. Značilen primer tega je znana oznaka kakega nerazumljivega tujega jezika kot »barbarskega«, se pravi, kot skupka nerazumljivih glasov. Že tukaj bi bilo mogoče ugovarjati, da bi popolnoma nerazumljivi glasovi izgubili lastnost jezikovnih glasov in bi se približali čistim šumom in celo ti šumi, kot sta sunek vetra in hrup prometa, bi imela svojo lastno formo znakovnosti. Če govorimo po Romanu Jacobsonu (1969, str. 26) o »divjih glasovih« ali z Merleau-Pontyjem o »divjem smislu«, se vendarle še vedno gibljemo na robu naraščajoče ali pojemajoče razumljivosti in ne, recimo, v nikogaršnji deželi čiste nerazumljivosti.<sup>17</sup>

(1) Nasprotje med razumljivostjo in nerazumljivostjo zaide v >semtertja< [Hin und Her] dialektičnega gibanja, ko nedoločeno nekaj mislimo kot še-ne-določeno, toda potrebno-določitve in ga s tem že vnaprej potegnemo v neki univerzalen določitveni proces. Nerazumljivost se s tem spremeni v *nižjo stopnjo ali zgodnejšo fazo razumljivosti*. Prvo velja za stopnjevitost vseobsegajočega

str. 202–205). V »hermenevtiki tujega«, ki je zmožna razumeti nerazumevanje zgolj kot smisel, »ki sem ga spregledal«, ali kot smisel, »ki se ni pokazal« (prav tam, str. 189), se vprašanje po tem, kaj leži onstran smisla in razumevanja, sploh ne zastavi. Temu ustrezno naš avtor prekuje Merleau-Pontyjevo podmeno »divje regije« znotraj lastne kulture, »prek katere smo povezani z drugimi kulturami« (*Od Mause do Levi Straussa* | »Von Maus zu Levi Strauss«), v fundamentalistično tezo, češ da obstaja nekakšna »kulturno neodvisna danost«, ki tvori »skupen temelj primerljivosti« različnih svetov, »temelj vzajemnega razumevanja« (prav tam str. 199 in naslednje). Prim. moje razlage v *Topografiji tujega* | *Die Topographie des Fremden*, str. 82, 100 in naslednje.

<sup>17</sup> Tukaj naj opozorim na svoja prejšnja razmišljanja o odprti dialektiki: »Totalno disociacijo smisla in dejanskosti je mogoče misliti edinole kot mejni primer. Smisel se lahko približa praznemu formalizmu, resničnost nerazumljivemu *kaosu*. [...] Vsak smisel je vezan vsaj na rezidualno dejanskost, vsaka dejanskost ima vsaj inhoativen smisel. (*Prostorje obnašanja* | *Der Spielraum des Verhaltens*, 1980, str. 91).

---

kozmosa, drugo za fazo poteka kakega prehodnega razvojnega dogajanja. Individualnozgodovinsko vodi pot od otroka do odraslega, kolektivnozgodovinsko od tako imenovanih primitivcev do civilizirancev in rodovnozgodovinsko od živali do človeka. Če razumemo zgodnejše kasnejšega, nižje izhajajoč iz višjega, se nerazumljivo skrči na *še-ne-razumljivo*. Česar v ta proces ni mogoče vključiti, kot, recimo, versko praznoverje ali blaznost, velja še naprej kot deficit, kot *ne-več-razumljivo* v smislu čiste privacije. Če se odpovemo temu, da gledamo na naravo *sámo* kot na zunajsebnost duha, kot na knjigo narave ali latentno sfero smisla, s tem preostale usedline smisla prepustimo kavzalni razlagi in kavzalni obravnavi, ki se omejujeta na naravne predpogoje tvorjenja smisla. Česar ni mogoče razumeti, to je mogoče vsaj pojasniti; s tem je ohranjena temeljna naravnost smisla.<sup>18</sup>

42

Nov pogled si utiramo, če nerazumljivost razumemo kot *mejo razumljivosti*, in sicer ne kot začasno mejo, temveč kot takšno mejo, ki se je ne da ukiniti. Da se jo premakniti, ne pa tudi izbrisati, tako kot to velja za senco, ki potuje z nami, kamorkoli že se obrnemo in zasučemo. Odločilen je pri tem uvid, da ostajata vsak smisel in vsaka forma razumljivosti vezana na določene življenjske oblike in ureditve sveta, ki se same zase izkažejo kot selektivne in ekskluzivne. Lastna kultura nastane obenem s tujimi kulturami, materni jezik obenem s tujimi jeziki. Razumljivost odstopi od *ozadja* nerazumljivega in vsak smisel prinaša s seboj bolj ali manj določene smiselne horizonte. Stara dialektika, ki se hrani s protislovji, odpove, če se kaj loči od česa drugega, ne da bi se mu zoperstavljalo. Zadeva se sama osenči, še preden sploh pridemo do tega, da bi senčno temino postavili nasproti osvetljenim podobam ali pa senco pojasnili kot od-slikavo. Ospredje in ozadje nikakor ne tvorita dveh plati ene zadeve, temveč zaznamujeta enostranskost pogleda, ki vselej vidi drugače in več, kot vidi, ne da bi ta več bilo mogoče pozitivno določiti. Hermenevtično razumevanje smiselnih izjav se na tej točki dotika fenomenološkega razlaganja smisla izkušenj, in koncepti kot sta vidik in horizont, vzpostavljajo neki določen kontinuum, ki sega od Nietzscheja prek Husserla do Gadamerja.

Te meje razumljivosti, ki so razumljivosti inherentne, pa spet dopuščajo različne oblike stopnjevanja, v katerih se tuje vidno radikalizira. *Meje zmoglosti* napotujejo na tuje v smislu nenaučenega, vendar principiелno naučljivega, tako

<sup>18</sup> Stara razprava, ki se je vrtela okrog nasprotja med razumeti in pojasniti, je z uporabo nad-regionalnih konceptov, kot so struktura, podoba, pravilo, znak ali koda, izgubila svojo dualistično ostrino.

recimo v primeru tujih jezikov ali tehnik ravnanja. Če pa na govoricu gledamo kot na izrazni element neke življenjske forme, s tem zapustimo območje praktične zmožnosti. Trčimo ob *meje etosa*, in tuje privzame formo nevajenega in neznanega, katerega prisvajanje ne širi zgolj naših sposobnosti, temveč nas same spreminja. O takih tradicijah, ki nam preidejo v meso in kri, Wittgenstein pravi (1977, str. 144): »Tradicija ni to, česar bi se lahko kdo naučil, ni nit, ki bi jo lahko kdo pobral, če bi mu bilo pogodu; to je enako nemogoče, kot izbrati si lastne prednike.«

Nazadnje trčimo na *meje eksistence*, ki nas soočijo s tujim kot iz-rednim. Iz-redno, ki razbije vsak obstoječi red, se napoveduje marsikje, na začetku in na koncu individualne in kolektivne eksistence, se pravi ob rojstvu in smrti, ob ustanovitvah in renesansah; v fenomenih rasti in staranja, v katerih življenje razodeva svoje nikoli do kraja ukrotljive sile in svoje slabosti, ki jih ni moč nikoli do kraja odpraviti; v travmatskih dogodkih, ki nas nebranjene zadenejo in se zavrtajo v našo telesno eksistenco, v ekstatičnih izkušnjah, kot je platon-ska manija, ki nas iztrga iz vajenega in preverjenega življenjskega okvira; v kontingenci slučajev, domislekov in nezgod, v katerih nas doleti tisto, kar zmoti obstoječi red, ga prekine in spremeni; ob izbruhih nasilja, ki sesujejo vsak red. V vseh teh primerih imamo opravka s tujostmi, ki se jih nikoli ne moremo priučiti in na katere se nikoli povsem ne navadimo. V teh skrajnih možnostih se najavlja peripetija, ki nas bo znova pripeljala nazaj k hermenevtiki in njenemu dvoumnemu postopanju s tujim.

## 5. Nerazumljivo v razumljivem

Začnimo s čudenjem, ki v platonizmu spada k ustanovitvi filozofije in ji podeljuje nadih iniciacije. Ali je čudenje zgolj začetek volje po vedenju, ki bi bilo v dovršenem vedenju ukinjeno? Ali pa je v igri več kot zgolj to, da je nekaj, *kar vzbuja čudenje*, in da tako kot vse, kar je, čaka na svojo določitev?<sup>19</sup> Vzemimo za primer prerekanje iz našega stoletja, v katerem je to vprašanje obravnavano našemu času primerno. V svojih *Mešanih opazkah | Vermischte Bemerkungen* 1977, str. 18 in naslednje) se Wittgenstein sklicuje na *Histoire du Peuple d'Israël* Ernesta Renana, kjer je zapisano: »La naissance, la ma-

---

<sup>19</sup> V zvezi z vprašanjem, pred čim nas je v strahu strah, s katerim Epikur začne filozofijo in ki, mimogrede, tudi pri Platonu ne manjka (prim. *Faidros* 77 e), na različne načine pa znova zaživi pri Kierkegaardu, Heideggru ali Blumenbergu, bi bilo mogoče razmišljati na podoben način.

ladie, la mort, le délire, la catalepsie, le sommeil, les rêves frappaient infiniment, et même aujourd'hui, il n'est donné qu'à un petit nombre de voir clairement que ces phénomènes ont leurs causes dans notre organisation.« Wittgenstein na to odgovarja z udarnim argumentom:

»Nasprotno, nobenega razloga ni, da bi se čudili tem rečem, ker so tako vsakdanje. Če se jim primitiven človek *mora* čuditi, koliko bolj se morata potem čuditi šele pes ali opica. Ali pa domnevamo, da so se ljudje kar nenadoma prebudili in da so te reči, ki so bile vselej že tukaj, zdaj nenadoma opazili in so bili potem razumljivo začudeni? – Da, nekaj podobnega bi lahko celo domnevali; ampak ne tega, da te reči prvokrat zaznavajo, temveč da se jim nenadoma začenjajo čuditi. To pa že spet nima nič opraviiti z njihovo primitivnostjo. [...] Da bi se čudil, se mora človek – in mogoče tudi ljudstva – prebuditi. Znanost je sredstvo, s katerim ga znova uspavamo.«

Sodbe zoper znanost, ki spominja na Heideggrov izrek »znanost ne misli«, bi tako kot marsikateri hermenevtik ne podpisal brez pridržka. Vse bi bilo odvisno od načina znanstvenega raziskovanja. Toda Wittgensteinovega argumenta to ne zadeva. Ne glede na to se zastavlja vprašanje, ali filozofija ne odgovarja velikokrat z mnogo bolj subtilnimi uspavalnimi sredstvi in ali ne bi bilo prav to splošno predpisano razumevanje.

44

Če pri poskusu, da bi filozofijo zbudili iz njenega hermenevtičnega dremeža, govorimo o tujem kot o nerazumljivem znotraj razumljivega, celo v tem še ostaja neko dvoumje. To izjavo bi lahko še vedno razumeli tako, kot da znotraj razumljivega obstaja nekaj, kar še ni našlo poti do svojega razumevanja, pa čeprav smo ga na pot razumevanja že spravili. Tujemu pa bi se lahko približali tudi čisto drugače, namreč kot kraju nemira, iz *katerega* je naše razumevanje vselej že nepreklicno izšlo, še preden se je pričel projekt razumevanja in še preden smo samo tuje poimenovali in o njem spregovorili. Ta časovni prostor tujega razbija vsak smiselni horizont in raztrga vsako besedilno tkivo. Poceni argument, ki se nam ponuja, namreč da smo povedali o tujem, ki mu odrekamo status nečesa določljivega, nekaj zares dobrega ali slabega, bi bilo mogoče prav tako dobro obrniti zoper druge osrednje filozofske pojme, zoper Platonovo idejo prav tako kot zoper kartezijski ego, Kantovo svobodo ali pa ravno zoper hermenevtično koncepcijo smisla. Pobeg v metajezik, za katerega upamo, da bomo z njim lahko ubežali tej aporiji, si lahko privoščimo le tako znanstveno raziskovanje, ki *sprejema* nekatere objektno-jezikovne predpostavke,

ne da bi jih kot take premislilo. Za filozofijo velja, da nenehno govori o nečem, kar se kaže le indirektno, medtem ko govorimo o tem in onem. V tem smislu se vsaka filozofska izjava izkaže za indirektno. Če se filozofsko vpraševanje nanaša posledično na nekaj, kar mu kot nekaj zdrse iz rok, spodrsne vpraševanju samemu. Tujost se prične v lastni hiši filozofije. Je integralna značilnost filozofiranja, ne pa začasno stanje filozofije.

Bilo bi zmotno domnevati, da bi tako mnogostransko izveden hermenevtik, kot je Gadamer, spregledal takšna vprašanja predstavitve filozofskih misli. Vprašanje je, ali je tuje, ki se tu pričinja in načinja vprašanje svoje upravičenosti, premišljeno dovolj radikalno.<sup>20</sup> Kot smo poskušali pokazati, je mišljenje, ki skuša najti oporo v vseobsegajoči smiselni sferi, pripravljeno tujemu prepustiti le omejen prostor. Tujost se pokaže kot proizvod *odtujitve*, to pomeni zatemitve in skrepenitve smisla, procesa, ki ga je treba s prisvajanjem zaobrniti. Pokaže se kot *stranski* ali *izločitveni proizvod* normalne komunikacije, recimo kot popačenje smisla, ki ga je treba z ustreznim pojasnjevalnim delom odstraniti. Ali pa se nazadnje pokaže kot *dialektični nasprotok* lastnega, kot »drugi del lastnega«, v katerem le-to samo sebe prepozna (str. 283). Skratka: tuje pomeni ali deficit, ki ga je treba odstraniti, ali pa relativni moment, ki bi bil v celoti vse preveč dobro odpravljen. Možnost radikalno tujega, ki se kaže kot tuje, s tem ko se izmika lastnemu prijemu, ki torej, rečeno s Husserlom, obstaja v »dostopnosti, ki je pravzaprav nedostopna, v modusu nerazumljivosti« (Hua XV, 631), tako sploh ne postane vidna.<sup>21</sup> Posledica tega je, da je kontingenca tega, da se nekaj daje [es gibt], da se daje smisel, razum in red, zabrisana v prid nekega vnaprej danega reda, ki kot *ratio sive traditio*, obsega

<sup>20</sup> So tudi hermenevtično usmerjeni kritiki, ki temu oporekajo. Hermenevtika se za »to, od koder razlaga [...] izhaja«, ne meni in molči o »problemu svoje lastne konstitucije«. Tako današnje hermenevtiko kritizira Carlo Sini (v: Bianco 1993, str. 141–143). Medtem ko poskuša Sini osvoboditi hermenevtiko iz njene lastne ujetosti, tako da se vrača k *dogajanju* razlaganja in *praksam* razlaganja, išče Mario Ruggenini *odprtje* hermenevtičnega dogajanja, navezujoč se na Heideggerja, v radikalni »drugačnosti«, ki nas poziva k odgovoru. (Prim. omenjeni prispevek v: Bianco 1993). Vprašanje pa je seveda, ali ne grozi tukaj vprašljivo hipostaziranje, če povzdignemo »alteriteto«, ki je hkrati zastavljena kot alteriteta sveta, biti, drugega in jezika, v instanco, s katero se »srečamo« v njeni nedosegljivosti in prisotnosti in ki nas sama »kliče gor« k sebi (prav tam, str. 243–246, 264–269 oz. it. str. 234–236, 247–249) v zvezi z dvoumnim spremenljivim značajem nagovora [Anspruch] (ali prigovora) in odgovarjanja [Entsprechen] pri Heideggerju prim. *Register odgovorov*, str. 578–582.

<sup>21</sup> Da Husserl nerazumljivost označi kot nekaj, kar je »pravzaprav« nedostopno, kaže na splošno orientacijo njegove fenomenologije smisla. Vprašanje bi se potemtakem glasilo, v kolikšni meri tuje to orientacijo »zmoti«.

---

vse. Špranje, skozi katere se tuje vriva in postane opazno kot iz-redno in neobičajno, vedno znova zapiramo; vendar jih zapreti ni mogoče, razen če za premo oči.

Meje tega mišljenja postanejo očitne, če na koncu povzamemo motiv nagovora, o katerem Gadamer tako rad govori in ki dejansko obeta tako obravnavanje tujega, ki bo prineslo odgovore in s katerim bo prekinjena in premoščena neizogibna tendenca k prisvajanju. Tak nagovor dejansko nima *nobenega smisla* in ni podvržen *nobenemu pravilu*, razen če se že ne gibljemo v nekem določenem redu, v katerem se nagovore razdeljuje kot vloge.<sup>22</sup>

Pristni nagovor je prav to, na kar odgovarjam, če rečem in storim nekaj, kar ima smisel in je podvrženo kakemu pravilu. Je nekaj, kar je treba reči in storiti. Odgovarjanje, ki se odzove na tuj nagovor, se ne omejuje niti na to, da neko tujo izjavo razumem, niti na to, da se z nekom drugim sporazumevam.

Nagovor in odgovor, povpraševanje in odvrnitev, prošnja in izpolnitev nastopata sicer kot dvojnosten dogodek, toda med obema dogodkoma ni nobenega vnaprejšnjega soglasja, ker prvi in drugi nimata istega cilja. Napačni vtis posredujočega skupnega, ki bi lahko premostilo razdaljo med lastnim in tujim, nastane šele tedaj, če pustimo, da se dajanje odgovora razgubi v danem odgovoru, rekanje v rečenem. Če naredimo to, zaidemo v izmenjevanje, pri katerem je v osnovi vseeno, kdo odgovore daje in kdo jih sprejema. Izjave, ki se sklicujejo na vsesplošno veljavnost, se lahko uštejejo. Preizkušnja smisla je utemeljena na ohranitvi smisla; vrednost postane valuta.

Tako preseganje tujosti plačamo z opiranjem na red, katerega poreklo izbrišemo kot pomanjkljivost. Brez radikalnega presežka tujosti, in to pomeni tudi:

<sup>22</sup> Gadamer lahko o nagovorih misli očitno le v okviru dialoških partnerstev. Še v svoji pozni repliki (glej prej, 1. opombo) se bori proti zožitvi dialoškega pogovora, ki se konča z znano problematiko, vezano na odnos jaz-ti, ali z intersubjektivnim – mi. Ti zastopa tukaj individualnost, ki si – kakor se temu reče že od nekdaj – ne da nič reči, ki tako rekoč pade skoz filter govornice. Brezdanji in izredni nagovor drugega, ki se v *rečenem* vzpostavi, ki odpre celo polje govorjenja in medsebojnega govorjenja in ga hkrati prekorači, na ta način izgine iz vidnega polja. V pojasnilih, ki pazijo na neko določeno »urbanizirajočo« razdaljo do Heideggra, je drugemu kot »partnerju pogovora«, kot deležniku smisla, namenjen »odgovor, ki leži še pred vsako besedo«, tako da se tako druga kot tretja oseba sesujeta vase. Uvid, da »naše lastno vpraševanje« prehiteva to, »da smo vprašani«, glede primata vprašanje nič ne spremeni: »Vključuje skupno, ki obstaja med obema partnerjema.« prim. *Philosophische Rundschau* 38 (1991), str. 168 in naslednje, str. 173, 176.



brez neke antihermenevtične protisile,<sup>23</sup> ki se zoperstavlja splošnemu prisvajanju, brez protitoka, ki se izmika smiselnim tokovom, se hermenevtika zniža zgolj v izraz neke obstoječe kulture, ki kroži okoli same sebe in samo sebe potrjuje. Pogovor, ki velja za kraj resnice, samega sebe razglasi za tisti pravi kraj, ki izključuje vsakršno heterotopijo in heterogenost. Če nekoliko spremenimo neko Foucaultovo formulacijo, bi lahko govorili o poskusu *penser du dedans*. Toda ta poskus je obsojen na neuspeh. Ko Nietzsche v *Veseli znanosti* (§ 381) ugotovi: »Kadar pišemo, ne želimo le, da bi nas razumeli, temveč prav tako tudi, da nas *ne* bi razumeli« (KSA, zv. 3, str. 633), opominja, da vsakršno tolmačenje, razlaganje in razumevanje, in s tem tudi vsako sporazumevanje, plačamo s tem, da *postavimo* za enako to, kar *ni* enako. To pa nikakor ne pomeni, da ima postavljanje poslednjo besedo. Če namreč mislimo enačenje kot čisto postavljanje in interpretiranje kot zgolj igro neke volje do moči, se tuje znova ujame v past hermenevtike, tokrat v hermenevtiko produkcije smisla. Od tujosti tako navsezadnje ne bi preostalo nič drugega, kot nedostopnost ustvarjalnega interpretiranja samega zase. *Nihil contra interpretationem nisi interpretatio ipsa*. Dostopna bi bila interpretacija neke nove interpretacije in tako naprej v neskončnost. Danes, ko se življenje samo približuje proizvodnemu procesu, bi bilo to stanje stvari mogoče sistematsko-teoretično opisati kot stalen premik pogleda s strani opazovalca in kot neprenehene *code switching*. Toda tako bi znova pozabili, da je nekaj, česar niti razlagajoč ne tolmačimo niti ga s tolmačenjem ne iznajdevamo: namreč to, na kar odgovarjamo, kadar kaj rečemo ali storimo. Vsako prisvajanje, brez katerega ni ničesar lastnega, predpostavlja nekaj, kar se tako kot naše rojstvo izmika prisvajanju in pollašcanju. Vsakemu *coup de sens* sledi *apres coup*, v njem imata svoje meje tako prisvajanje smisla kot tudi njegovo tvorjenje smisla.

*Prevedel Matej Šetnic*

---

<sup>23</sup> Antihermenevtika ima svojo politično ustreznico v *apolis* kot določeni obliki apolitije, ne-urbanosti; njena pravna ustreznica je to, čemur pravimo *outlaw*, kar je določena oblika anomalije. Naj še enkrat poudarimo, da so v vseh teh primerih polis, nomos kakor tudi smisel predpostavljeni; sicer se an-arhija sprevrže v novo obliko arhije.

## LITERATURA

- Bianco, F. (Hg.): *Beiträge zur Hermeneutik aus Italien*, Freiburg/München 1993.
- Derrida, I.: *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987.
- Dilthey, W.: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften VII, Stuttgart 1958.
- Forget, Ph. (Hg.): *Text und Interpretation*, München 1984.
- Foucault, M.: *Les mots et les choses*, Paris 1966.
- Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965.
- Gadamer, H.-G.: »Hermeneutik und die Diltheyschule«, *Philosophische Rundschau* 38 (1991), 161–177.
- Geertz, C.: *Dichte Beschreibung*, Frankfurt/M. 1987.
- Greisch, J.: *Hermeneutik und Metaphysik*, München 1993.
- Jacobson, R.: *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*, Frankfurt/M. 1969.
- Kaiser, U.: *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie*, München 1997.
- Kögler, H.-H.: *Die Macht des Dialogs*, Stuttgart 1992.
- Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*, Paris 1964.
- Nietzsche, F.: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1980.
- Pöggeler, O.: *Schriften zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg/München 1994.
- Ricoeur, P.: *Du texte à l'action*, Paris 1986.
- Ricoeur, P.: *Temps et récit III*, Paris 1985.
- Rodi, F.: *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1990.
- Scheleiermacher, F. D.: *Hermeneutik und Kritik*, hg. von M. Frank, Frankfurt/M. 1997.
- Todorov, T.: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M. 1985.
- Vernant, J.-P.: *Mythe et pensée chez Grecs*, Paris 1965.
- Waldenfels, B.: *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980.
- Waldenfels, B.: *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994.
- Waldenfels, B.: *Topographie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997.
- Wittgenstein, L.: *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt/M. 1977.