
Hans-Georg Gadamer

TEKST IN INTERPRETACIJA¹

Problemi hermenevtike so bili sicer sprva razviti v okviru posameznih znanosti, še posebej teologije in jurisprudence, in nazadnje tudi v historičnih znanostih. Toda že nemška romantika je uvidela, da razumevanje in interpretiranje ne prihajata v igro le pri pisno fiksiranih življenjskih izrazih, kakor je to formuliral Dilthey, temveč zadevata splošno razmerje človeka do drugih ljudi in do sveta. To prihaja do izraza celo v izpeljanih besedah, kakršna je, denimo, ‚razumetje‘ {Verständnis}. V nemškem jeziku pomeni razumevanje tudi: ‚imeti razumevanje za nekaj‘ {für etwas Verständnis haben}. Sposobnost razumevanja je tako temeljna odlika človeka, ki nosi njegovo sobivanje z drugimi in se dogaja zlasti na poti prek jezika/govorice² in sožitja pogovora. V tem oziru je univerzalna zahteva her-

183

1 {Gadamer je besedilo napisal leta 1983, prvikrat je bilo objavljeno v zborniku z naslovom *Tekst in interpretacija. Nemško-francoska debata (Text und Interpretation. Deutsch-Französische Debatte)*; München 1984), ki ga je uredil P. Forget. Prevedeno je po objavi v drugem zvezku žepne izdaje Gadamerjevih *Zbranih del (Gesammelte Werke)*; Mohr Siebeck, Tübingen 1999). Opombe, ki jih je avtor sam dopisal ob pregledovanju besedila za izdajo v svojih zbranih spisih, so označene z oglatimi – □ –, prevajalčeve opombe, pojasnila in vstavki pa z zavitimi – {} – oklepaji.}

2 {Zapis, ki v (spornih) primerih, kjer kontekst dopušča obe možnosti, združuje besedi »jezik« (govorica kot sistem) in »govorica« (jezik kot govorjena beseda) – obe sta enako legitimni ustreznici za nemško besedo »die Sprache« – sledi prevodni rešitvi Toma Virka, prevajalca Gadamerjevega dela *Resnica in metoda (Wahrheit und Methode)*; prim. *Resnica in metoda*, prevedel T. Virk, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 2001.}

menevtike onkraj vsakega dvoma. Na drugi strani pomeni jezikovnost dogajanja sporazumevanja, ki se odigrava med ljudmi, naravnost neprestopno pregrado, ki jo je prav tako nemška romantika prva priznala v njenem metafizičnem pomenu. Formulira ga stavek: *Individuum est ineffabile*. Stavek formulira mejo antične ontologije (vendar ga ni mogoče niti enkrat izpričati za srednji vek). Za romantično zavest pa pomeni: govorica ne doseže poslednje, neukinljive skrivnosti individualne osebe. To ustrezno izraža življenjsko občutje romantične dobe in napotuje na lastno zakonitost jezikovnega izraza, ki ne določa le njegove meje, temveč tudi njegov pomen za izoblikovanje ljudi združujočega *common sense*.

Dobro je, da se spomnimo te predzgodovine našega današnjega spraševanja. Prebujajoča se metodična zavest historičnih znanosti, izhajajoča iz romantike, in pritisk, ki ga je izvajal zgled zmagovitih naravoslovnih znanosti, sta pripeljala do tega, da je filozofska refleksija splošnost hermenevtičnega izkustva zvedla na njeno znanstveno pojavno obliko. Niti Wilhelmu Diltheyu, ki je z zavestnim nadaljevanjem idej Friedricha Schleiermacherja in njegovih romantičnih prijateljev iskal utemeljitve duhoslovnih znanosti v njihovi zgodovinskosti, niti novokantovcem, ki so se v podobi svoje transcendentalne filozofije kulture in vrednot potegovali za spoznavnoteoretsko upravičenje duhoslovnih znanosti, se še ni razprl pogled na vso širino hermenevtičnega temeljnega izkustva. V domovini Kanta in transcendentalnega idealizma je nemara bilo tako celo še bolj kakor v deželah, v katerih v javnem življenju *les Lettres* igrajo določujočo vlogo. Toda navsezadnje se je filozofska refleksija povsod napotila v podobno smer.

184

S tem je bilo dano moje lastno izhodišče za kritiko idealizma in metodologizma v dobi spoznavne teorije. Zlasti Heideggrova poglobitev pojma razumevanja, njegovo povzdignjenje v eksistencial, tj. v temeljno kategorialno določilo človeške tubiti, je postala pomembna zame. To je bila spodbuda, ki me je pripravila do kritične prekoračitve razprave o metodi in do razširitve hermenevtičnega spraševanja, ki ni več upoštevalo samo znanosti, katere že koli, temveč tudi izkustvo umetnosti in izkustvo zgodovine. Za analizo razumevanja se je Heidegger s kritičnim in polemičnim namenom oprl na starejši govor o hermenevtičnem krogu in slednjega uveljavil v njegovi pozitivnosti in v svoji analitiki tubiti pripeljal do pojma. Vendar ne smemo pozabiti, da pri tem ne gre za krožnost kot metafizično metaforo, temveč za logični pojem, ki ima kot nauk o *circulus vitiosus* svoje pravo mesto v teoriji znanstvenega dokazovanja. Pojem hermenevtičnega kroga želi povedati, da na področju razumevanja ne more biti pretenzije po izpeljavi enega iz drugega, tako da logična dokazna napaka krožnosti tu ni nobena napaka v postopku, temveč predstavlja primeren opis strukture razumevanja. Tako je Dilthey, sledeč Schleiermacherju, govor o hermenevtičnem krogu vpeljal z namenom razmejitve od idealala logične konkluzivnosti. Če pri tem upoštevamo re-

snično širino, ki jo pojem razumevanja dobiva v jezikovni rabi, potem napotuje govor o hermenevtičnem krogu v resnici na strukturo biti-v-svetu same, tj. na odpravo razcepa med subjektom in objektom, ki je bila podlaga za Heideggrovo transcendentalno analitiko tubiti. Kakor tisti, ki se razume na uporabo orodja, orodja ne na napravi za objekt, temveč z njim rokuje, tako tudi razumevanje, v katerem se tubit razume v svoji biti in v svojem svetu, ni nobeno zadržanje do določenih spoznavnih objektov, temveč njena lastna bit-v-svetu sama. S tem se hermenevtični nauk o metodi Diltheyevega kova spremeni v ‚hermenevtiko fakticitete‘, ki vodi Heideggrovo vprašanje po biti in vključuje preverbo historizma in Diltheya.

Kot je znano, je Heidegger pojem hermenevtike kasneje popolnoma opustil, ker je videl, da na ta način ni mogel prebiti začaranega kroga transcendentalne refleksije. Njegovo filozofiranje, ki je hotelo odvrniti od pojma transcendentalnega izpeljati kot ‚okret‘, je s tem vse bolj padalo v takšno jezikovno stisko, da mnogi bralci v Heideggrovih delih vidijo bolj poezijo kot filozofsko mišljenje. Seveda se mi to zdi zmotno.³ Eden izmed mojih lastnih motivov je bil zato iskanje poti, na katerih lahko izpričamo Heideggrov govor o biti, ki ni bit bivajočega. To me je ponovno močneje pritegnilo k zgodovini klasične hermenevtike in me prisililo, da v kritiki nje same poskušam uveljaviti nekaj novega. Zdi se mi, da moj lastni uvid leži v tem, da nobena pojmovna govorica, tudi ne po Heideggru tako imenovana ‚govorica metafizike‘, ne pomeni neprebojnega uroka za mišljenje, če se misleči le zaupa govorici, in to pomeni, če se z drugimi mislečimi in z drugače mislečimi spusti v dialog. S popolnim pripoznanjem Heideggrove kritike pojma subjekta, za katerega je pokazal, da njegovo ozadje tvori misel o substanci, sem poskušal v dialogu zajeti izvorni fenomen govorice. To je obenem pomenilo ponovno hermenevtično preusmeritev dialektike, ki jo je nemški idealizem razvil kot spekulativno metodo, k umetnosti živega dialoga, v katerem se je izvrševalo sokratsko-platonsko miselno gibanje. Če se je grška dialektika vedno zavedala svoje temeljne nedovršljivosti, to ne pomeni, da je hotela biti zgolj negativna dialektika. Vendar predstavlja korektiv metodičnemu idealu novoveške dialektike, ki se je dovršil v idealizmu absolutnega. Iz enakega interesa hermenevtične strukture nisem najprej iskal v izkustvu, ki je predelano v znanosti, temveč v izkustvu umetnosti in zgodovine same, s katerima imajo kot s svojim predmetom opraviti tako imenovane duhoslovne znanosti. Za umetnino, kakorkoli že lahko vselej nastopa kot zgodovinska danost in s tem kot možni predmet znanstvenega raziskovanja, velja, da nam sama nekaj pove – in to tako, da njena izpoved nikdar ne more biti dokončno izčrpana v pojmu. Prav tako velja za izkustvo zgodovine, da

3 [Prim. zbirko mojih študij k Heideggrovemu poznemu delu 'Heideggers Wege', Tübingen 1983; Ges. Werke, 3. zv.].

je ideal objektivnosti zgodovinskega raziskovanja samo ena, celo samo sekundarna stran zadeve, medtem ko odlikovani izkaz zgodovinskega izkustva samega leži v tem, da stojimo v nekem dogajanju, ne da bi vedeli, kako se nam dogaja, in šele v retrospektivi dojamemo, kaj se je zgodilo. S tem se sklada, da mora zgodovino znova napisati vsaka nova sedanost.

Nazadnje velja enako temeljno izkustvo tudi za filozofijo in njeno zgodovino. Tega se ne naučimo lahko le od Platona, ki je pisal samo dialoge in ne dogmatičnih tekstov. Tudi tisto, kar Hegel v filozofiji imenuje spekulativno in kar utemeljuje njegovo lastno motrenje zgodovine filozofije, ostaja, kakor menim, stalen izziv za prizadevanje, da bi ga pripeljal do predstavitve v dialektični metodi. Tako sem skušal vztrajati prav pri nedovršljivosti vsega izkustva smisla in iz Heideggrovega uvida v osrednji pomen končnosti izpeljal sklepe za hermenevtiko.

Srečanje s francosko sceno pomeni zame v teh okoliščinah pravi izziv. Zlasti Derrida je uveljavil stališče, da pozni Heidegger ni resnično premagal *logocentrizma* metafizike. Kolikor sprašuje po bistvu resnice ali po smislu biti, naj bi Heidegger še vedno govoril govorico metafizike, ki tako rekoč vidi smisel kot nekaj navzočega in najdljivega. Nietzsche naj bi bil radikalnejši. Njegov pojem interpretacije naj ne bi pomenil najdevanja navzočega smisla, temveč postavljanje smisla v službi ‚volje do moči‘. S tem šele naj bi bil logocentrizem metafizike resnično premagan. V skladu s tem mora nadaljevanje Heideggrovih uvidov, ki ga je razvil predvsem Derrida in ki se razume kot njihova radikalizacija, povsem zavreči Heideggrovo lastno predstavitve in kritiko Nietzscheja. Nietzsche naj ne bi bil ekstrem pozabljenja biti, ki vršiči v pojmu vrednote in učinkovanja. Nasprotno, bil naj bi resnično prevladanje metafizike, v kateri naj bi Heidegger ostal ujet, kadar sprašuje po biti, po smislu biti kot po nekem najdljivem logosu. Jasno je, da je pozni Heidegger sam, da bi se izmaknil govorici metafizike, razvil svoj polpoetični posebni žargon, ki se od poskusa do poskusa zdi vsakič nov in ki nas postavlja pred nalogo, da sami zase nenehno postajamo dejavni kot prevajalci te govorice. Lahko je problematično, koliko komu uspe najti govorico zanjo – toda naloga je zastavljena. Gre za nalogo ‚razumevanja‘. Zavedam se – in to v popolni konfrontaciji s francoskimi nadaljevalci –, da moji lastni poskusi ‚prevajanja‘ Heideggrova izkazujejo moje meje in zlasti kažejo, kako močno sem sam zakoreninjen v romantični tradiciji duhoslovnih znanosti in njihovi humanistični dediščini. Toda prav do tradicije ‚historizma‘, ki me nosi, sem poskušal zavzeti kritično stališče. Leo Strauss je nekoč, v name naslovljenem in sedaj že objavljenem privatnem pismu⁴ s prstom pokazal na to, da je za Heideggrova Nietzsche in zame Dilthey ori-

4 [‘Correspondence concerning Wahrheit und Methode – Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer’. Independent Journal of Philosophy 2 (1978), str. 5–12].

entacijska točka kritike. Heideggrova radikalnost bi lahko bila v tem, da ga je njegova lastna kritika fenomenološkega novokantovstva Husserlovega kova nazadnje dejansko postavila na tisto raven, s katere je v Nietzscheju lahko spoznal ekstremno končno točko tistega, kar sam imenuje zgodovina pozabljenja biti. Toda to je eminentno kritična ugotovitev, ki vendarle ne pada nazaj za Nietzscheja, temveč ga presega. Pri francoskih zasledovalcih Nietzscheja pogrešam, da bi to, kar je v Nietzschejevem mišljenju skušnjavsko, zajeli v njegovem pomenu. Samo tako, se mi zdi, lahko pride do tega, da menijo, kako Nietzschejev ekstremizem v radikalnosti prekaša izkustvo biti, ki si ga Heidegger napreza razkriti za metafiziko. V resnici se v Heideggrovi podobi Nietzscheja izrisuje globoka dvoumnost, da mu sledi do poslednjega ekstrema in prav tam prepozna ne-bistvo metafizike na delu, kolikor v vrednotenju in prevrednotenju vseh vrednot bit sama v resnici postane vrednostni pojem v službi ‚volje do moči‘. Heideggrov poskus mišljenja biti daleč presega takšno raztapljanje metafizike v vrednostnem mišljenju ali bolje: gre nazaj za metafiziko samo, ne da bi se zadovoljil z ekstremom njene samorazrešitve kakor Nietzsche. Takšno vzvratno spraševanje ne odpravlja pojma logosa in njegovih metafizičnih implikacij, ampak spoznava njegovo enostranskost in nazadnje ‚površnost‘. Zato je odločilnega pomena, da bit ne poide v svojem sebe-kazanju, temveč se z enako izvornostjo, v kateri se kaže, tudi pridržuje in odteguje. To je pravzaprav tisti uvid, ki ga je proti Heglovemu logičnemu idealizmu prvi uveljavil Schelling. Heidegger ponovno povzame to vprašanje, vtem ko obenem zanj zastavi svojo pojmovno moč, ki je manjkala Schellingu.

S svoje strani sem si zato prizadeval, da ne bi pozabil meje, ki jo implicira vsako hermenevitično izkustvo smisla. Ko sem zapisal stavek: »Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govorica«,⁵ je bilo v tem vključeno, da tisto, kar je, nikoli ne more biti popolnoma razumljeno. Je vključeno v tem, kolikor vse, kar prinaša govoriča, še vedno napotuje čez tisto, kar prispe do izpovedbe. Ostaja, kot tisto, kar naj bi bilo razumljeno, to, kar spregovarja – toda seveda je vedno vzeto kot nekaj, je za-znano {wahr-genommen; db. vzeto-za/kot-resnično}. To je hermenevitična dimenzija, v kateri ‚se kaže‘ bit. ‚Hermenevitičnost‘ pomeni preobrazbo smisla hermenevtike. Seveda sem pri svojem poskusu opisa problemov, ki sem se ga lotil, povsem sledil vodenju izkustva smisla, ki ga lahko pridobimo iz govoriče, da bi na njej pokazal mejo, ki mu je postavljena. ‚Bit k tekstu‘, ob kateri sem se orientiral, se glede radikalnosti izkustva meje gotovo ne more kosati z ‚bitjo k smrti‘ in prav tako malo pomeni nedovršljivo vprašanje po smislu umetniškega dela ali po smislu zgodovine, ki se nam dogodeva, enako izvoren fenomen kot človeški tubiti zadano vprašanje njene lastne končnosti. Zato lahko razumem, za-

⁵ Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Ges. Werke, I. zv, str. 478). {Navedeno po slovenskem prevodu: Gadamer, *Resnica in metoda*, str. 384.}

kaj je pozni Heidegger (in Derrida bi se v tem verjetno strinjal z njim) menil, da začaranega kroga fenomenološke imanence, pri kateri je Husserl dosledno vztrajal in ki je utemeljevala tudi moje prvo oblikovanje v novokantovstvu, nisem resnično zapustil. Lahko tudi razumem, zakaj lahko kdo meni, da to metodično ‚imanenco‘ prepozna v vztrajanju pri hermenevtičnem krogu. Dejansko se mi zdi, da je zahteva po tem, da bi ga morali prebiti, neizvršljiva, da, celo absurdna. Kajti ta imanenca ni, sicer pa je enako tako pri Schleiermacherju kot pri njegovem nasledniku Diltheyu, nič drugega kot opis tistega, kar razumevanje je. Od Herderja dalje razpoznavamo v ‚razumevanju‘ več kot le metodični postopek, ki razkriva dani smisel. Spričo širine tistega, kar razumevanje je, lahko krožnost, ki se vrti med razumevajočim in tistim, kar razumeva, zase terja pravo univerzalnost in prav tu leži točka, v kateri, menim, sem sledil Heideggrovi kritiki fenomenološkega pojma imanence, ki ga implicira Husserlova dokončna transcendentalna utemeljitev.⁶ Dialoški značaj govornice, ki sem ga poskušal razdelati, opušča izhodišče v subjektiviteti subjekta, izrecno tudi izhodišče govornca v njegovi naperjenosti na smisel. Kar v govorjenju prihaja na plan, ni golo fiksiranje intendiranega smisla, temveč stalno preobražajoči se poskus ali bolje: nenehno ponavljajoča se skušnjava, da bi se spustili k nečemu in v odnos z nekom. To pa pomeni: izpostaviti se. Govorjenje je tako malo golo šopirjenje in uveljavljanje naših predsodkov, da jih, nasprotno, postavlja na kocko – prepušča se tako lastnemu dvomu kot odgovoru drugega. Kdo ne pozna izkustva – in predvsem nasproti drugemu, ki ga želimo prepričati –, kako se dobri razlogi, ki jih imamo, in še zlasti dobri razlogi, ki govorijo proti nekomu, silijo v besedo. Gola prezenca drugega, ki ga srečamo, še preden odpre usta v odgovor, pomaga razkriti in razpustiti lastno ujetost in ozkost. Kar nam tako postaja dialoško izkustvo, se ne omejuje na sfero razlogov in nasprotnih razlogov, v izmenjavi in združevanju katerih naj bi se dopolnil smisel vsakega spoprijema. Kakor kažejo opisana izkustva, leži, nasprotno, še nekaj drugega v tem, tako rekoč potencialnost drugobiti, ki še presega sporazumevanje v skupnem. To je meja, ki je Hegel ne prekorači. Sicer je prepoznal spekulativni princip, ki vlada v ‚logosu‘, in ga v dramatični konkrekciji celo pripeljal do izkazovanja. Razgrnil je strukturo samozavedanja in ‚samospoznanja v drugobiti‘ kot dialektiko pripoznavanja in jo zaostрил do boja na življenje in smrt. Podobno je Nietzschejev psihološko prodorni pogled v vsaki predanosti in samožrtvovanju ozavestil substrat ‚volje do moči‘: »Tudi v hlapcu je še volja do moči.« Da se ta napetost samoodpovedi in samoodnosa nadaljuje v sferi razlogov in nasprotnih razlogov in s tem v spoprijemanju z zadevo, je tako rekoč vložena vanj, predstavlja tisto točko, na kateri ostaja Heidegger zame določujoč prav zato, ker v njej prepozna ‚logocentrizem‘ grške ontologije.

6 [Že leta 1959 sem to poskušal pokazati v Heideggeru posvečenem sestavku 'Vom Zirkel des Verstehens'. Prim. Ges. Werke, 2. zv., str. 57 isl.]. {Slovenski prevod spisa se nahaja v knjigi: Hans-Georg Gadamer, *Izbrani spisi*, Nova revija, Ljubljana 1999, str. 35–43 (prevedel A. Košar).}

V tem lahko občutimo mejo grškega zgleada, na katero kritično opozarjajo Stara zaveza, Pavel, Luter in predvsem njihovi moderni preporoditelji. V slavnem odkritju sokratskega dialoga kot temeljne oblike mišljenja ta dimenzija dialoga sploh ni prišla do pojmovne zavesti. S tem se zelo dobro sklada, da je pisatelj s tako poetično imaginacijo in jezikovno močjo, kakršen je Platon, znal karizmatično figuro svojega Sokrata tako opisati, da resnično prihaja do izraza osebnost in erotična napetost, ki trepeta okrog nje. Toda, ko ta njegov Sokrat v svojem vodenju pogovora vztraja pri dajanju razlogov, drugim dokazuje njihovo navidezno vednost in jim celo pomaga, da bi prišli do samih sebe, hkrati vendarle vedno predpostavlja, da je logos vsem skupen in ne samo njegov. Globina dialoškega principa je, kakor sem že nakazal, šele v večernem somraku metafizike, v dobi nemške romantike, dospela do filozofske zavesti in se proti subjektivni ujetosti idealizma v našem stoletju na novo uveljavila. Na to sem se navezal in sprašujem, kako se skupnostnost smisla, ki se izgrajuje v pogovoru, in nepredirnost drugosti drugega medsebojno posredujeta in kaj navsezadnje jezikovnost je: most ali pregrada. Most, prek katerega lahko drug z drugim komuniciramo in v neprekinjenem toku drugosti izgrajujemo istosti, ali pregrada, ki omejuje našo samoodpoved in nas ograjuje od možnosti, da bi se sami kadar koli popolnoma izrekli in se zaupali drugemu.

V okviru tega splošnega spraševanja predstavlja pojem ‚teksta‘ izziv posebne vrste. Ponovno gre za nekaj, kar nas povezuje z našimi francoskimi kolegi ali morda tudi ločuje od njih. Vsekakor je bil to moj motiv, da se znova spoprimum s temo ‚tekst in interpretacija‘. Kakšen je odnos teksta do govornice? Kaj lahko iz govornice pride v tekst? Kaj je sporazumevanje med govornici in kaj pomeni, da nam je skupno lahko dano nekaj takega, kot so teksti, ali celo, da v medsebojnem sporazumevanju nastane nekaj, kar je kot tekst za nas eno in isto? Kako je lahko pojem teksta doživel tako univerzalno razširitev? Vsakomur, ki si predoči filozofske tendence našega stoletja, je očitno, da gre pri tej temi za več kot za refleksijo o metodiki filoloških znanosti. Tekst je več kot naslov za predmetno polje literarnega raziskovanja. Interpretacija je več kot tehnika znanstvenega razlaganja tekstov. Oba pojma sta v 20. stoletju temeljito spremenila svoji vrednostni mesti v celoti naše spoznavne in svetovne enačbe.

Gotovo je ta premik povezan z vlogo, ki jo je medtem v našem mišljenju prevzel fenomen govornice. Toda to je le tautološka izjava. Da si je govornica pridobila osrednji položaj v filozofski misli, je, nasprotno, povezano z zasukom, ki ga je filozofija izpeljala v teku zadnjih desetletij. Da je ideal znanstvenega spoznanja, ki mu sledi moderna znanost, izšel iz modela matematičnega zasnutka narave, kakor ga je prvi razvil Galilei v svoji mehaniki, je vendar pomenilo, da jezikovno razlaganje sveta, tj. v življenjskem svetu jezikovno sedimentirano izkustvo sveta,

ni več bilo izhodišče za spraševanje in hotenje po vedenju. Zdaj bistvo znanosti tvori tisto, kar lahko pojasnimo z racionalnimi zakoni in kar lahko iz njih konstruiramo. S tem je naravna govorica, četudi ohranja svoj lastni način videnja in govorjenja, izgubila svoj samoumevni primat. Dosledno nadaljevanje implikacij moderne matematične naravoslovne znanosti je bilo, da je ideal jezika/govorice v moderni logiki in teoriji znanosti nadomestil ideal enoznačne označitve. Tako se s sovisjem mejnih izkustev, ki so povezana z univerzalnostjo znanstvenega pristopa k svetu, sklada, če se je medtem naravna govorica kot nekaj ‚univerzalnega‘ vnovič prestavila v središče filozofije.

Seveda to ne pomeni golega povratka k življenjskosvetnim izkustvom in njihovi jezikovni sedimentaciji, ki jih poznamo kot vodilo grške metafizike in katerih logična analiza je vodila k aristotelški logiki in h *grammatica speculativa*. Zdaj gre, nasprotno, za ozavedenje govorice kot govorice in njenega shematiziranja pristopa k svetu kot takega in ne za njeno logično storitev in s tem se izvirne perspektive premaknejo. Znotraj nemške tradicije ozavedenje govorice predstavlja obnovevitev romantičnih idej – Schleglovih, Humboldtovih itd. Niti novokantovci niti prvi fenomenologi še niso upoštevali problema govorice. Šele druga generacija je tematizirala vmesni svet govorice, denimo Ernst Cassirer in še posebej Martin Heidegger, ki mu je sledil predvsem Hans Lipps. Podobno je v anglosaksonskem prostoru, po začetnem izhodišču pri Russllu, pokazal nadaljnji razvoj Wittgensteinove misli. Seveda nam zdaj ne gre toliko za filozofijo jezika/govorice, ki bi gradila na tleh primerjalnega jezikoslovja, ali za ideal konstrukcije jezika, ki se uvršča v splošno teorijo znaka, kakor za zagonetno sovisje med mišljenjem in govorjenjem.

190

Tako imamo na eni strani teorijo znaka in lingvistiko, ki sta pripeljali do novih spoznanj o načinu funkcioniranja in o izgradnji jezikovnih in znakovnih sistemov, in na drugi strani teorijo spoznanja, ki je ugotovila, da je govorica tisto, kar posreduje vsak pristop k svetu nasploh. Oboje součinkuje tako, da izhodišča filozofskega upravičenja znanstvenega pristopa k svetu zagledamo v novi luči. Njegova predpostavka je vendarle bila v tem, da se subjekt v metodični samogotovosti s sredstvi racionalne matematične konstrukcije polasti izkustvene resničnosti in jo izrazi v sodbenih stavkih. S tem naj bi se izpolnila njegova lastna spoznavna naloga in ta izpolnitev vršiči v matematičnem simboliziranju, v katerem se naravoslovje splošnoveljavno izraža. S to idejo je vmesni svet govorice potisnjen v stran. Kolikor si ga zdaj kot takega ozavestimo, se kaže kot primarna posredovanost vsakega pristopa k svetu. S tem se zjasni neprekoračljivost jezikovne sheme sveta. Mit samozavedanja, ki je bilo v njegovi apodiktični samogotovosti povzdignjeno v izvor in temelj upravičenja vse veljave in ideal dokončne utemeljitve nasploh, glede katerega se prepirata apriorizem in empirizem, izgubita svojo ve-

rodostojnost spričo prioritete in neizpodbitnosti sistema jezika, v katerem se artikulirata vse zavedanje in vse védenje. Od Nietzscheja smo se naučili dvomiti v utemeljevanje resnice v samogotovosti samozavedanja. S Freudom smo spoznali presenetljiva znanstvena odkritja, ki so ta dvom vzela zares, in s Heideggrovo temeljno kritiko pojma zavesti uvideli pojmovne pristranskosti, ki izvirajo iz grške filozofije logosa in so z zasukom v modernost pojem subjekta potisnile v središče. Vse to podeljuje primat ‚jezikovnosti‘ našega izkustva sveta. Vmesni svet jezika/govorice se tako nasproti iluzijam samozavedanja kot nasproti naivnosti pozitivističnega pojma dejstva izkazuje kot pristna dimenzija tistega, kar je dano.

Od tod lahko razumemo vzpon pojma interpretacije. To je beseda, ki se je izvorno nanašala na razmerje posredovanja, na funkcijo posrednika med govorcami različnih jezikov, tj. torej na prevajalca, in je bila nato prenesena na razklepanje težko razumljivih tekstov. V trenutku, v katerem se je vmesni svet govornice filozofski zavesti predstavil v svojem predeterminirajočem pomenu, je morala tudi interpretacija v filozofiji zavzeti neke vrste ključni položaj. Kariera besede se je začela z Nietzschejem in je tako rekoč postala izziv za vsak pozitivizem. Ali obstaja tisto dano kot gotovo izhodišče, s katerega lahko spoznanje išče tisto splošno, zakon, pravilo in v tem najde svojo izpolnitev? Ali ni tisto dano samo rezultat neke interpretacije? Interpretacija opravlja nikdar dovršljivo posredovanje med človekom in svetom in tolikanj je edina resnična neposrednost in danost to, da razumemo nekaj kot nekaj. Tudi v dunajskem krogu vera v protokolarne stavke kot fundament vsega spoznanja ni dolgo trajala.⁷ Utemeljevanje spoznanja se niti na področju naravoslovnih znanosti ne more izogniti hermenevitični konsekvenci, da tako imenovanega danega ni mogoče razločiti od interpretacije.⁸

Šele v luči interpretacije nekaj postane dejstvo in se neko opažanje izkaže za povedno. Še radikalneje je Heideggrova kritika razkrinkala dogmatičnost pojma zavesti v fenomenologiji in – podobno kot Scheler – pojma ‚čiste zaznave‘. V tako imenovanem zaznavanju samem je Heidegger razkril hermenevitično razumevanje-nečesa-kot-nečesa. To pa v poslednji konsekvenci pomeni, da interpretacija ni dodatna procedura spoznavanja, temveč tvori izvorno strukturo ‚biti-v-svetu‘.

Toda ali to pomeni, da je interpretacija *vlaganje* smisla in ne *najdevanje* smisla? To je očitno tisto vprašanje, ki ga je zastavil Nietzsche in ki odloča tako o rangi in dosegu hermenevtike kot o ugovorih njenih nasprotnikov. Vsekakor lahko vztrajamo pri tem, da se pojem teksta šele z vidika pojma interpretacije konstitui-

7 [Moritz Schlick, Über das Fundament der Erkenntnis, v: Gesammelte Aufsätze 1926–1936, Dunaj 1938, str. 290–295 in 300–309].

8 [V tem oziru bi lahko napotili na novejšo teorijo znanosti, na katero se sklicuje J. C. Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics – A Reading of Truth and Method (Yale 1985)].

ra kot osrednji pojem v strukturi jezikovnosti; pojem teksta vendar označuje prav to, da se samo v sovisju interpretacije in z njenega vidika predstavlja kot tisto, kar je pristno dano in kar je potrebno razumeti. To velja celo v dialoškem sporazumevanju, kolikor si sporne izjave lahko pustimo ponoviti in s tem sledimo naperjenosti na zavezujočo formulacijo, proces, ki potem kulminira v protokolarnem fiksiranju. V podobnem smislu interpret teksta sprašuje, kaj pravzaprav stoji v njem. To vprašanje lahko vedno najde nek, še tako pristranski in predsodkov poln odgovor, kolikor vsakdo, kdor tako sprašuje, terja neposredno potrditev njegovih lastnih podmen. Toda v takšnem sklicevanju na tisto, kar stoji tu, ostaja nasproti vprašljivosti, poljubnosti ali vsaj raznolikosti interpretativnih možnosti, ki se usmerjajo k tekstu, vendarle tekst sam trdna točka nanašanja.

Ponovno nam zgodovina besede ponuja potrditev tega. Pojem ‚tekst‘ je v moderne jezike bistveno prodril v dveh sovisjih. Na eni strani kot tekst Svetega pisma, ki ga razlagata pridiga in cerkveni nauk, tako da tekst predstavlja podlago za vso eksegezo, vsa eksegeza pa predpostavlja verske resnice. Drugo naravno rabo besede ‚tekst‘ srečamo v sovisju z glasbo. Tu pomeni tekst za petje, za glasbeno razlaganje besed in tolikanj tudi ne pomeni toliko nečesa preddanega kolikor nekaj, kar izhaja iz izvajanja petja. Oba ta naravna načina uporabe besede tekst napotujeta – bržkone oba – nazaj na jezikovno rabo poznoantičnih rimskih juristov, ki so po Justinijanovi kodifikaciji odlikovano poudarjali tekst zakona nasproti spornosti njegove razlage in aplikacije. Od tod se je beseda razširila vsepovsod, kjer se nekaj upira ureditvi v izkustvo in kjer naj bi povrnitev k domnevno danemu dala orientacijo za razumetje.

192

Metaforični govor o ‚knjigi narave‘ sloni na istem.⁹ To je knjiga, katere tekst je Bog zapisal s svojim prstom, in raziskovalec je poklican, da jo dešifrira oziroma s svojo razlago naredi berljivo in razumljivo. Tako najdemo vsepovsod – in samo tam, kjer se s primarnim domnevanjem smisla pristopa k neki danosti, ki se noče brez odpora vključiti v pričakovanje smisla, na delu hermenevtično nanašanje na pojem teksta. Kako tesno sta tekst in interpretacija medsebojno sprepletene, se popolnoma jasno prikaže v tem, da tudi z izročilom preneseni tekst ni vedno vnaprej dan za interpretacijo. Pogosto prav interpretacija vodi h kritični vzpostavitvi teksta. Če si razjasnimo to notranje razmerje interpretacije in teksta, dosežemo metodični dobitek.

Metodični dobitek, ki sledi iz opažanj v zvezi z govorico, je v tem, da moramo ‚tekst‘ razumeti kot hermenevtični pojem. To pomeni, da ne gledamo nanj s per-

9 [K temu prim. E. Rothacker, Das ‚Buch der Natur‘. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherengeschichte. Iz zapuščine izdal W. Perpeet. Bonn 1979].

spektive gramatike in lingvistike, tj. da ne vidimo v njem končnega produkta, na katerega se usmerja analiza njegove proizvodnje, z namenom pojasnitve mehanizma, po katerem deluje jezik kot tak, ne glede na vsebine, ki jih posreduje. S hermenevtičnega stališča – ki je stališče slehernega bralca – je tekst goli vmesni produkt, faza v dogajanju sporazumevanja, ki kot taka gotovo vključuje tudi določeno abstrakcijo, namreč izoliranje in fiksiranje prav te faze. Toda ta abstrakcija teče v popolnoma nasprotni smeri kot abstrakcija, ki jo poznajo lingvisti. Lingvist noče vstopiti v sporazumevanje o zadevi, ki v tekstu prihaja do besede, temveč želi osvetliti funkcioniranje jezika kot takega, ne glede na to, kaj bi hotel tekst povedati. Ne tematizira tistega, kar tekst sporoča, temveč to, kako je sploh mogoče sporočiti nekaj, s kakšnimi sredstvi postavljanja in podeljevanja znakov se to godi.

V nasprotju s tem je za hermenevtično motrenje najbistvenejše razumetje povedanega. Funkcioniranje govornice je goli predpogoj za to. Prva predpostavka je, da je izraz akustično razumljiv ali da je pisno fiksiranje mogoče dešifrirati, s tem je razumevanje povedanega ali v tekstu povedanega sploh šele možno. Tekst mora biti berljiv.

Jezikovna raba nam za to ponovno daje pomemben namig. O ‚berljivosti‘ nekega teksta govorimo tudi v zahtevnejšem smislu, kadar hočemo s tem podati najnižjo kvalifikacijo pri vrednotenju nekega stila ali pri presoji kakšnega prevoda. Seveda gre za preneseni pomen. Toda, kakor je pogosto pri takšnih prenosih, popolnoma pojasni stvar. Njegov negativni ustreznik je neberljivost, kar vedno pomeni, da tekst kot pisna izjava ne izpolnjuje svoje naloge, ki obstoji v tem, da ga lahko razumemo brez zagate. To potrjuje tudi dejstvo, da vedno že predvidevamo razumevanje v tekstu upovedanega. Šele od tod tekst sploh dojemamo in kvalificiramo kot berljiv.

Iz filološkega dela je to dobro poznano kot naloga vzpostavitve berljivega teksta. Vendar pa je jasno, da se ta naloga zastavlja samo tako, da se pri tem že izhaja iz nekega določenega razumetja teksta. Samo tam, kjer je tekst že dešifriran in kjer se dešifriranega teksta ne dá brez težav pretvoriti v razumljivost, temveč sproži zagato, sprašujemo po tem, kaj pravzaprav stoji v njem in če je bilo prebiranje izročila oz. izbrano tolmačenje pravilno. Filološka obravnava tekstov, ki poskuša vzpostaviti berljiv tekst, torej popolnoma ustreza dojemljanju, ki se godi pri neposrednem avditivnem prenašanju, a ni le akustično. Tedaj rečemo, da bi slišali, če bi lahko razumeli. Negotovost v akustičnem dojemljanju ustnega sporočila ustreza negotovosti nekega tolmačenja teksta. V obeh primerih je mogoče opaziti povratno delovanje. Predrazumetje, pričakovanje smisla in s tem najrazličnejše okoliščine, ki ne ležijo v tekstu kot takem, igrajo svoje vloge pri dojemljanju teksta. To

postane popolnoma razvidno, kadar gre za prevajanje iz tujih jezikov. Obvladanje tujega jezika je tu goli predpogoj. Če se v takem primeru sploh govori o ‚tekstu‘, je to zato, ker ga ravno ni potrebno le razumeti, temveč tudi prenesti v nek drug jezik. S tem postane ‚tekst‘, kajti upovedano ni le preprosto razumljeno, temveč postane ‚predmet‘ – stoji nasproti raznolikosti možnosti, kako menjeno ponovno podati v ‚ciljnem jeziku‘, in v tem ponovno tiči hermenevtični odnos. Sleherni prevod, celo tako imenovano dobesedno podajanje, je neke vrste interpretacija.

Povzemajoč lahko rečemo takole: kar tematizira lingvist, vtem ko sporazumevanje o zadevi pusti ob strani, predstavlja za sporazumevanje samo zgolj mejni primer možnosti opazovanja. V nasprotju z lingvistiko je tisto, kar nosi izvrševanje sporazumevanja, prav pozabljenje govornice, v katerega se govor ali tekst dobesedno ovija. Samo če je to pozabljenje moteno, tj. kjer razumetje noče uspjeti, sprašujemo po dikciji teksta in tu lahko vzpostavitev teksta postane posebna naloga. V jezikovni rabi sicer razločujemo med dikcijo in tekstom, vendar ni naključje, da lahko obe oznaki vedno nastopita tudi ena namesto druge. (Tudi v grščini se govorjenje in pisanje združujeta v pojmu *grammatikē*). Nasprotno, razširitev pojma teksta je hermenevtično dobro utemeljena. Bodisi ustnega bodisi pisnega, v vsakem primeru je razumetje teksta odvisno od komunikativnih pogojev, ki kot taki presegajo golo fiksirano smiselno vsebino upovedanega. Lahko bi rekli kar naravnost: da bi se sploh lahko povrnili k dikciji oz. k tekstu kot takemu, moramo vedno biti motivirani s posebnostjo situacije sporazumevanja.

194

Enako jasno lahko to izsledimo v današnji rabi besede 'tekst', kakor lahko pokažemo na njeni zgodovini. Brez dvoma obstaja neke vrste stopnja teksta, ki jo bomo gotovo le stežka imenovali 'tekst', denimo zapiske, ki si jih je kdo napravil za podporo spomina. Tu se bo vprašanje teksta zastavilo le tedaj, ko spominjanje ne bo uspelo, ko je zapisek tuj in nerazumljiv in zato sili k povrnitvi k obstoju znakov, torej k tekstu. Na splošno pa zapisek ni tekst, ker kot gola sled spominjanja poide v ponovni vrnitvi tistega, kar je bilo z zapisom menjeno.

Toda tudi nek drug ekstrem sporazumevanja na splošno ne motivira govora o 'tekstu'. Znanstveno poročilo, denimo, od vsega začetka predpostavlja določene pogoje sporazumevanja. To temelji v načinu njegovega nagovora. Namenjeno je strokovnjaku. Kakor je za zapisek veljalo, da je zgolj za mene samega, tako znanstveno poročilo, tudi če je objavljeno, ni za vse. Razumljivo hoče biti samo tistemu, ki se dobro spozna na raziskovalni položaj in jezik raziskovanja. Če je ta pogoj izpolnjen, se partner na splošno ne bo vračal k tekstu kot tekstu. To bo storil samo, če se mu bo izjavljeno mnenje zdelo vse preveč neverjetno in se bo moral vprašati: ali ne gre tu za nek nesporazum? – V drugačnem položaju pa je seveda zgodovinar znanosti, ki mu ista znanstvena pričevanja predstavljajo resnične te-

kste. Potrebno jih je interpretirati, kolikor interpret pri njih ni menjeni bralec in mora sam premostiti razdaljo, ki obstoji med njim in izvornim bralcem. Pojem 'izvornega bralca' je sicer, kakor sem poudaril na drugem mestu,¹⁰ zelo nejasen. Toda, denimo, v napredovanju raziskovanja ima svojo določenost. Iz istega razloga na splošno ne govorimo o tekstu pisma, če smo sami njegovi prejemniki. Tedaj se, če se ne zastavi posebna motnja v razumetju in nas prisili k temu, da se vrnemo k natančnemu tekstu, tako rekoč brez prelomov stopí s pisno situacijo pogovora. Pisni pogovor v temelju torej terja enak temeljni pogoj, ki velja tudi za ustno izmenjavo. Oba udeleženca imata dobro voljo, da drug drugega razumeta. Tako vsepovsod, kjer iščemo sporazumevanje, obstaja dobra volja. Zastavlja pa se vprašanje, v kolikšni meri so dane ta situacija in njene implikacije, če ni menjen noben določen naslovnik ali krog naslovnikov, temveč brezimni bralec – ali pač, če teksta ne želi razumeti menjeni naslovnik, temveč nek tujec. Pisanje pisma je kot kakšna druga oblika poskusa pogovarjanja in kakor v neposrednem jezikovnem kontaktu ali v vseh uigranih pragmatičnih situacijah delovanja bo samo motnja v sporazumevanju motivirala interes za natančno dikcijo.

Vsekakor poskuša pisec, enako kot tisti, ki se nahaja v pogovoru, sporočiti tisto, kar meni, in to vključuje vnaprejšnji pogled na drugega, s katerim si deli predpostavke in na čigar razumetje računa. Drugi jemlje povedano tako, kakor je menjeno, tj. razume na ta način, da povedano dopolni in konkretizira in ničesar ne jemlje dobesedno v njegovi abstraktni smiselni vsebini. V tem leži tudi razlog, zakaj v pismih, celo če so namenjena partnerju, s katerim smo zelo dobro seznanjeni, vendarle določenih stvari ne moremo upovedati tako kot v neposrednosti pogovorne situacije. Pri pisanju pisem je preveč tistega, kar bi odpadlo in kar v neposrednosti pogovora pripomore k pravemu razumetju, predvsem pa imamo v pogovoru vedno možnost, da na osnovi odgovora pojasnimo ali zagovarjamo, kako je bilo mišljeno. To še posebej poznamo iz platonskega dialoga in platonske kritike pisnosti. *Logoi*, ki se predstavljajo kot izločeni iz situacije sporazumevanja, in to seveda velja za pisno v celoti, so izpostavljeni zlorabi in nesporazumu, ker jim manjka samoumevna korektura živega pogovora.

Na tem mestu se vsiljuje bistveni sklep, ki je osrednjega pomena za hermenevtično teorijo. Če je sleherno pisno fiksiranje na ta način obrezano, potem to nekaj pomeni za intencijo pisanja samega. Ker se kot pisci zavedamo problematike vsakega pisnega fiksiranja, nas vedno vodi vnaprejšnji pogled na prejemnika, pri katerem želimo doseči smislu ustrežajoče razumetje. Kakor se dogaja v živem pogovoru, v katerem skušamo z govorom in odgovarjanjem priti do sporazumetja,

10 Prim. predvsem Ges. Werke, I. zv., str. 397 isl. in zlasti str. 399, kjer se tekst konča s formulacijo: »Pojem prvotnega bralca je poln neopažene idealizacije.« {Navedeno po slovenskem prevodu: Gadamer, *Resnica in metoda*, str. 322.}

to pa pomeni, da iščemo besede in jih spremljamo s poudarjanjem in z gestiko, od katerih pričakujemo, da bodo dosegli drugega, tako se mora pri pisanju, ki ne more po-deliti {mit-teilen; sporočiti} nobenega iskanja in najdevanja besed, tako rekoč v tekstu samem odpreti horizont razlage in razumetja, ki ga mora zapolniti bralec. ‚Pisanje‘ je več kot golo fiksiranje povedanega. Sleherno pisno fiksiranje sicer napotuje nazaj na izvorno povedano, vendar mora prav tako pogledovati naprej. Vse povedano je vedno že tudi usmerjeno k sporazumevanju in sozajema drugega.

Tako govorimo, denimo, o tekstu protokola, ker ga od vsega začetka menimo {pojmuje} kot dokument, in to pomeni, da se moramo povrniti k tistemu, kar je v njem fiksirano. Prav zato sta potrebna posebna označitev in podpis partnerja. Enako velja za vsako sklepanje pogodb v trgovanju in politiki.

S tem smo prispeli do povzemajočega pojma, ki leži v temelju vsake konstitucije tekstov in obenem razjasnjuje njeno vpetost v hermenevtično sovisje: sleherno vračanje k tekstu – ne glede na to, ali gre pri tem za resničen, pisno fiksiran tekst ali za golo ponovitev tistega, kar je bilo izjavljeno v pogovoru – méni ‚listino‘ { ‚Urkunde‘; ‚razglas‘}, tisto izvorno naznanjeno ali oznanjeno, kar naj bi veljalo kot nekaj smiselno identičnega. Kar vsem pisnim fiksiranjem predpisuje njihovo nalogo, je prav to, da naj bi ‚naznanilo‘ bilo razumljeno. Fiksirani tekst naj bi izvorno naznanjanje fiksiral tako, da bo njegov smisel enoznačno razumljiv. Nalogi pišočega ustreza naloga beročega, naslovnika, interpreta, da prispe do takšnega razumetja, tj. da pusti fiksiranemu tekstu ponovno spregovoriti. V tem oziru branje in razumevanje pomenita, da naznanilo zvedemo nazaj na njegovo izvorno avtentičnost. Naloga interpretacije se vedno zastavlja tedaj, kadar je smiselna vsebina fiksiranega sporna in si velja pridobiti pravilno razumetje ‚naznanila‘. ‚Naznanilo‘ pa ni tisto, kar je govoreči oz. pišoči izvorno rekel, temveč tisto, kar bi bil hotel rêči, če bi jaz bil njegov prvotni pogovorni partner. To poznamo, denimo, iz interpretacije ‚ukazov‘ kot hermenevtični problem, da naj bi jim sledili ‚po smislu‘ (in ne dobesedno). Glede na zadevo sámo to pojasnjuje ugotovitev, da tekst ni dani predmet, temveč faza v izvrševanju dogajanja sporazumevanja.

Splošno stanje zadev lahko posebej dobro ilustriramo z juristično kodifikacijo in, ustrežno temu, z juristično hermenevtiko. Juristična hermenevtika nima kar brez razloga neke vrste vzorčne funkcije. V njej sta pretvorba v pisno obliko in nenehno sklicevanje na tekst posebej očitna. Kar je postavljeno kot právo, služi vendar že od vsega začetka poravnavi ali preprečevanju spora. Tu je vračanje k tekstu vedno motivirano, tako za tiste, ki iščejo pravico, za stranke v sporu, kot tudi za tiste, ki pravico najdevajo, jo izrekajo, za sodnike. Prav zato je formuliranje zakonov, pravno veljavnih pogodb ali pravno veljavnih odločitev tako zahtevno,

njihovo pisno fiksiranje pa še posebej. Odločba naj bi bila formulirana tako, da njen pravni smisel enoznačno izhaja iz teksta in se izmika zlorabi ali izkrivljanju. ‚Dokumentacija‘ terja prav to, da mora uspeti avtentična interpretacija, četudi avtorji sami, zakonodajalci ali pogodbeni partnerji, niso dosegljivi. V tem leži razlog, da mora pisna formulacija že od vsega začetka upoštevati prostor možnosti različnih razlag, ki nastane za ‚bralca‘ teksta, ki ga mora aplicirati. Vselej – ni pomembno, ali pri ‚razglasitvi‘ ali pri ‚kodifikaciji‘ – gre za preprečevanje spora, za izključevanje nesporazumov in zlorabe, za omogočanje enoznačnega razumetja. V primerjavi z golo razglasitvijo zakona ali z aktualno sklenitvijo pogodbe naj bi pisno fiksiranje ustvarilo zgolj dodatno zagotovilo. V tem leži razlog za to, da tudi tu ostaja prostor za smiselno konkretiziranje, ki ga mora za praktično aplikacijo prispevati interpretacija.

Razlog za to, da je interpretacija kot nekakšen tekst, kodificiran ali ne, leži v zahtevi po veljavnosti zakonodajstva. Zakon, enako kot pravila, za praktično aplikacijo vselej potrebuje interpretacijo in to, če obrnemo pogled, pomeni, da je interpretacija že vstopila v sleherno praktično aplikacijo. Judikaturi, precedenčnim primerom ali doslejšnjemu postopanju zato vselej pritiče pravotvorna funkcija. V tem oziru se na jurističnem primeru z eksemplarično jasnostjo kaže, kako zelo se sleherno vzpostavljane teksta že vnaprej nanaša na interpretacijo, tj. na pravilno, smiselno aplikacijo. Velja vztrajati pri tem, da je hermenevtični problem pri ustnem in pri pisnem postopku v temelju isti. Pomislimo, denimo, na zasliševanje prič. Priče praviloma niso posvečene v sovisja preiskave in naporov pri iskanju razsodbe. Zastavljeno vprašanje jim zato prihaja nasproti z abstraktnostjo ‚teksta‘ in odgovor, ki naj bi ga dale, je enake vrste. To pomeni, da je kot nekakšna pisna izjava. To pokaže nezadovoljstvo, s katerim priča sama sprejema pisno protokoliranje lastne izpovedbe. Sama sicer ne more zanikati povedanega, ne želi pa ga tudi pustiti tako izoliranega in bi ga najraje sama takoj interpretirala. Naloga fiksiranja, torej pisanja protokola, to upošteva na ta način, da naj bi pri ponovitvi dejansko povedanega protokol čim pravilneje ustrezal smiselni intenciji govorečega. Če obrnemo pogled, se na danem primeru izpovedbe priče kaže, kako pisni postopek (oz. komponenta pisnosti v postopku) povratno deluje na obravnavo pogovora. Priča, izolirana glede na svojo izpovedbo, je tako rekoč že izolirana glede na pisno ugotavljanje rezultatov preiskave. Podobno očitno velja pri primerih, v katerih si pustimo zapisati, denimo, kakšno obljubo ali ukaz ali vprašanje: tudi tak zapis vsebuje izoliranje iz izvorne komunikativne situacije in mora na način pisnega fiksiranja izraziti izvorni smisel. Vzvratan nanašanje na izvorno situacijo sporočanja je v vseh teh primerih povsem očitno.

Z uporabo dodatne interpunkcije, kakor jo je medtem že našlo pisno fiksiranje, lažje omogočimo pravo razumetje. Tako je npr. vprašaj takšno napotilo na na-

čin, kako je dejansko potrebno artikulirati pisno fiksiran stavek. Odlična španska navada uokvirjanja vprašalnega stavka z dvema vprašajema na prepričljiv način razkriva to temeljno namero: tako že na začetku branja vemo, kako je zadevno frazo potrebno artikulirati. Na drugi strani pogrešljivost takšne interpunkcijske pomoči, ki je v mnogih starih kulturah sploh ni bilo, potrjuje, kako je razume-tje vendarle možno tudi zgolj s fiksim tekstom. Golo nizanje pisnih znakov enega za drugim in brez interpunkcije predstavlja tako rekoč ekstrem komuni-kativne abstrakcije.

198

Brez dvoma obstaja mnogo oblik komunikativnega jezikovnega obnašanja, ki ga ni mogoče podvreči tej finalnosti. Gre za tekste v tolikšni meri, kolikor jih lahko samoumevno imamo za tekste, če jih srečamo ločene od njihovega naslovnika – denimo v literarni predstavitvi. Toda ti teksti se v komunikativnem dogajanju sa-mem zoperstavljajo tekstiranju. Želim razlikovati tri oblike tovrstnih tekstov, da bi na njihovem ozadju izpostavil tekst, ki je v eminentnem smislu dostopen te-kstiranju, ne: tekst, ki svojo pristno določitev izpolnjuje v tekstni podobi. Te tri oblike so *antiteksti*, *pseudoteksti* in *preteksti*. Kot *antitekste* označujem takšne obli-ke govorjenja, ki se upirajo tekstiranju, ker je v njih dominantna situacija izvrše-vanja medsebojnosti pogovarjanja. Sem sodijo npr. vse oblike šale. V dogajanju komunikacije je utemeljeno, da nečesa ne menimo resno in pričakujemo, da bo razumljeno kot šala, in v njem tudi najde svoje signaliziranje: v načinu izgovorja-ve ali v spremljajoči gestiki ali v družbeni situaciji ali kakor že koli. Jasno pa je, da take trenutne šaljive opazke ni mogoče ponoviti. – Podobno velja za neko drugo, naravnost že klasično obliko vzajemnega sporazumevanja, namreč za ironijo. Ja-sna družbena predpostavka pri njej je skupno predsporazumetje, ki ga predposta-vlja uporaba ironije. Kdor reče nasprotje tistega, kar meni, a je lahko prepričan, da bo menjeno pri tem razumljeno, se nahaja v funkcionirajoči situaciji spora-zumevanja. V kolikšni meri je takšno ‚pretvarjanje‘, ki to ni, možno tudi po pi-sni poti, je odvisno od stopnje komunikativnega predsporazumetja in prevladu-jočega sporazumetja. Tako poznamo uporabo ironije npr. v zgodnji aristokratski družbi, gotovo v njej tudi brez preloma na prehodu v pisnost. V to sovisje sodi tudi uporaba klasičnih navedkov, pogosto v skaženi obliki. Tudi z njimi se stremi k družbeni solidarnosti, v tem primeru k vzvišenemu obvladovanju predpostavk omike {vzgoje}, torej k nekemu razrednemu interesu in k njegovi potrditvi. Kjer pa razmerja pogojev sporazumevanja niso na enak način jasna, je prenos v fiksira-no pisno obliko že problematičen. Uporaba ironije zato pogosto zastavlja izredno težko hermenevitično nalogo in podmeno, da gre za ironijo, je težko upravičiti. Ne rečemo brez utemeljitve, da interpretovo dojemanje česa kot ironično mišlje-nega pogosto ni nič drugega kot dejanje iz obupa. V občevanju gre, nasprotno, za eklatanten zlom sporazumetja, če uporaba ironije ni razumljena. Povsod, kjer naj bi šala ali ironija bili možni, je predpostavljeno prav neko *nosilno sporazume-*

tje. Sporazumevanje med ljudmi bi zatorej komajda bilo mogoče ponovno vzpostaviti, če bi kdo svoj ironični izrazni način prekoval v nedvoumne formulacije. Čeprav je to možno, na ta način poenostavljen smisel izpovedi vse preveč zaostaja za komunikativnim smislom ironičnega govora.

Drugi tip tekstu upirajočih se tekstov sem imenoval *pseudoteksti*. S tem mislim uporabo govora in tudi uporabo pisave, ki sta vase povzela elemente, ki sploh ne spadajo resnično k posredovanju smisla, temveč predstavljajo nekaj takega kot polnilni material za retorične premostitve govornega toka. Delež retorike lahko definiramo kar s tem, da je ona tisto v govoru, kar ne predstavlja zadevne vsebine izjav, torej smiselne vsebine, ki jo je mogoče pretvoriti v tekst, temveč tisto, kar ima v ustni oz. v pisni obliki čisto funkcionalno in ritualno funkcijo govorne izmenjave. Kar tu obravnavam kot pseudotekst, je tako rekoč pomena izpraznjeni sestavni del govora. Vsakdo pozna ta fenomen, denimo, v težavnosti, kako prepoznati in ustrezno obravnavati samoumevni polnilni material govora pri prevajanju teksta v drug jezik. V tem polnilnem materialu domneva prevajalec avtentični smisel in pri njegovem podajanju poruši pristni sporočilni tok teksta, ki mu je bil predan v prevajanje. To je težavnost, ki ji je izpostavljen sleherni prevajalec. Nočem tajiti, da bi se ekvivalent za takšen polnilni material gotovo lahko našel, toda naloga prevajanja v resnici meni le smiselnost teksta samega in zato resnična naloga smiselnega prevajanja obstoji v prepoznavanju in odpravljanju takšnega materiala, ki zapolnjuje prazna mesta. Pogledujoč naprej je seveda potrebno najaviti, da *za vse tekste resnične literarne kvalitete, ki jih imenujem eminentni teksti, kakor jih bomo še spoznali, velja nekaj povsem drugega*. Prav na tem sloni meja prevedljivosti literarnih tekstov, ki se kaže v najrazličnejših stopnjevanjih.

Kot tretjo obliko tekstu upirajočih se tekstov imam *pretekste* pred očmi. Tako imenujem vse takšne komunikativne izjave, katerih razumetje se ne izpolni v posredovanju smisla, ki je v njih intendirano, temveč tiste, v katerih prihaja nekaj maskiranega do izraza. Preteksti so torej takšni teksti, ki jih interpretiramo glede na nekaj, česar ravno ne menijo. Tisto, kar menijo, je gola pretveza, za katero se skriva ‚smisel‘, in s tem se zastavlja interpretativna naloga, da pogledamo skozi njo in posredujemo tisto, kar v njej resnično prihaja do izraza.

Takšni teksti nastopajo, denimo, pri oblikovanju javnega mnenja, ki izkazuje ideološki nadih. Pojem ideologije želi upovedati prav to, da ne gre za razširjanje nekega resničnega sporočila, temveč gre za interes, ki stoji za njim in kateremu tekst služi kot pretveza. Kritika ideologije se ukvarja z zvajanjem povedanega na maskirane interese, npr. na interese meščanskega razreda v kapitalističnem spopadu interesov. Tudi ideološko-kritično držo sámo bi na enak način lahko kritizirali kot ideološko, kolikor zastopa, denimo, protimeščanske ali katere že koli druge

interese in s tem maskira svojo lastno pretveznost. Zlom sporazumetja, tisto, kar Habermas imenuje popačenje komunikacije, bi lahko imeli za skupno motivacijo zvajanja na interes, ki leži v ozadju. Popačena komunikacija se prav tako torej kaže kot motnja možnega sporazumetja in možnega sporazumevanja in s tem motivira zvajanje na pravi smisel. Gre za nekakšno razvozlanje.

200 Drug primer interpretacije kot izpodbijanja pretveznega predstavlja vloga, ki jo v moderni globinski psihologiji zavzemajo sanje. Izkustva sanjskega življenja so vendar dejansko nekonsistentna. V sanjah je logika izkustvenega življenja v veliki meri razveljavljena. To ne izključuje, da lahko iz logike presenečenja v sanjskem življenju izhaja tudi neposreden smiselni dražljaj, ki je povsem primerljiv nelogiki pravljičice. Dejansko se je pripovedna literatura, npr. v nemški romantiki, posluževala tako žanra sanj kot žanra pravljičice. Toda pri tem gre za estetsko kvaliteto, ki jo lahko uživamo v igri sanjske fantazije in ki seveda lahko doživi literarnoestetsko interpretacijo. V nasprotju s tem postane isti fenomen sanj predmet interpretacije povsem drugačne vrste, če poskušamo za fragmenti sanjskega spomina razkriti resničen smisel, ki se maskira v sanjske fantazije in ki ga lahko razvozlamo. To sanjskemu spominu podarja neznanski pomen za psiho-analitsko obravnavo. S pomočjo interpretacije sanj sproži analiza asociativen pogovor in z njim doseže odpravo blokad in na koncu osvoboditev pacienta od njegove nevroze. Proces tako imenovane analize prehaja, kot je znano, komplicirane stadije rekonstrukcije izvornega teksta sanj in njegovega tolmačenja. Pri tem gre sicer za povsem drug smisel, kakor ga ‚meni‘ tisti, ki sanja, ali kakor so ga nekoč razbirali tolmači sanj, ki so vznemirljivost sanjskega izkustva razpletli v njihovem tolmačenju. Totalna motenost dogajanja sporazumevanja, ki sloni na sporazumetju, tisto, kar imenujemo nevroza, motivira vračanje nazaj, za ‚menjeno‘, in interpretacijo pretveze.

Psihopatologija vsakdanjega življenja, ki jo poznamo tudi zunaj specifične nevrotične motnje, ima enako strukturo. Spodrsrljajem v delovanju z njihovim zvajanjem na nezavedne vzgibe podeli nenadno razumljivost. Tu se, znova zaradi nekonsistence, tj. nedojemljivosti spodrsrljaja v delovanju, ponovi motivacija za zvajanje na nezavedno. Z razjasnitvijo postane nekonsistenca dojemljiva in s tem izgubi tisto, kar je v njej iritirajočega.

Sovisje med tekstom in interpretacijo, ki predstavlja témo te študije, se torej tu kaže v posebni obliki, ki jo Ricoeur imenuje hermenevtika suspekcije (*hermeneu-*

tics of suspicion). Zmotno je, če te primere popačene razumljivosti privilegiramo kot normalni primer razumevanja teksta.¹¹

Celotno doslejšnjo obravnavo velja zdaj usmeriti k njenemu cilju, k temu, da se sovisje med tekstom in interpretacijo temeljno spremeni, kadar gre za tako imenovane ‚literarne tekste‘. V vseh doslejšnjih primerih, v katerih se je prikazala motivacija za interpretacijo in se je v komunikativnem procesu nekaj konstituiralo kot tekst, smo interpretacijo, enako kot tako imenovani tekst sam, uvrstili v dogajanje sporazumevanja. To je ustrezalo dobeseednemu smislu izraza *interpres*, ki meni tistega, ki govori vmes, in s tem najprej prafunkcijo tolmača, ki stoji med govorcami različnih govoric in jih, medsebojno ločene, povezuje s svojim vmesnim govorjenjem. Kakor je bariera tujega jezika v takem primeru prevladana, tako je enako prevladovanje potrebno tudi, kadar v istem jeziku nastopijo motnje v sporazumevanju, pri čemer identiteta izpovedi nastaja v vračanju k njej in to potencialno pomeni, da jo obravnavamo kot tekst.

Interpretacija naj bi odpravila tisto, kar v tekstu sproža začudenje in ga dela nerazumljivega. Interpret govori vmes, kadar tekst (govor) ne zmore izpolniti svoje določitve, da ga slišimo in razumemo. Edina funkcija interpreta leži v tem, da popolnoma izgine v doseganju sporazumevanja. Interpretov govor potemtakem ni tekst, temveč *služi* tekstu. Toda to ne pomeni, da je prispevek interpreta popolnoma izginil v načinu prisluškovanja tekstu. Ta prispevek samó ni tematski, ni predmeten kot tekst, temveč je vstopil v tekst. S tem lahko v največji splošnosti karakteriziramo razmerje teksta in interpretacije. Kajti v tem prihaja na dan nek hermenevtični strukturni moment, ki zasluži poseben poudarek. To vmesno govorjenje samo ima dialoško strukturo. Tolmač, ki posreduje med dvema strankama, ne more drugače, kakor da svojo distanco nasproti obema izkusi kot neke vrste vzvišenost nad obojestransko ujetostjo. Njegova pomoč pri sporazumevanju se zato ne omejuje na čisto lingvistično raven, temveč vedno preide v zadevno posredovanje, ki poskuša medsebojno uravnotežiti pravico in meje obeh strank. Tisti, ki ‚govori vmes‘, postane ‚pogajalec‘. Zdi se mi, da analogno razmerje obstoji tudi med tekstom in bralcem. Če interpret prevlada tisto, kar v tekstu sproža začudenje, in s tem pripomore k bralčevemu razumetju, njegov lastni umik ne pomeni izginotja v negativnem smislu, temveč vstopanje v komunikacijo, tako da se napetost med horizontom teksta in horizontom bralca razrahlja – to sem imenoval *stapljanje horizontov*. Ločena horizonta kot različni stališči se pretopita drug v drugem. Razumetje teksta zato tendira k temu, da bi pridobilo bralca za tisto, kar upoveduje tekst, ki prav s tem sam izgine.

11 [Prim. avtorjev spis: *The Hermeneutics of Suspicion*, v: *Hermeneutics, Questions and Prospects* (ur. G. Shapiro in A. Sica), Amherst 1984, str. 54–65.]

Toda obenem obstaja *literatura*: teksti, ki ne izginejo, temveč se k vsakemu razumevanju obračajo z normativno zahtevo in čakajo vsako novo dopuščanje-govorjenja teksta. Kaj jih odlikuje? Kaj za vmesni govor interpretira pomeni, da so teksti lahko na ta način ,tu‘?¹²

Moja teza je: literarni teksti so vedno šele v vračanju k njim pristno tu. To pa pomeni, da so *tekst* v izvornem in pristnem smislu, so besede, ki so šele v ponovnem prihajanju k njim pristno ,tu‘, tako rekoč same iz sebe izpolnjujejo resnični smisel tekstov: govorijo. Literarni teksti so takšni teksti, ki jih moramo pri branju glasno slišati, četudi morda samo z notranjim ušesom, in ki jih, pri njihovem recitiranju, ne le poslušamo, temveč tudi sami notranje so-izgovarjamo. Resnično bivanje pridobijo, kadar jih kdo zna na pamet, *par coeur*. Tedaj živijo v spominu, v spominu rapsoda, zborista, liričnega pevca. Kakor bi bili zapisani v dušo, so na poti k pisnosti in zato sploh ni presenetljivo, da v bralnih kulturah tako odlikovane tekste imenujejo ,literatura‘.

202

Literarni tekst ni le fiksiranje izvršenega govora. Sploh ne napotuje nazaj na že izgovorjeno besedo. To ima hermenevitične konsekvence. Njegova interpretacija ni več golo sredstvo za ponovno posredovanje izvorne izjave. Literarni tekst je tekst v posebni meri prav s tem, da ne napotuje nazaj na izvorno govorno dejanje, temveč sam, s svoje strani, predpisuje ponovitve in govorna dejanja; nobeno govorjenje nikdar ne more izpolniti predpisa, ki ga predstavlja pesniški tekst. Pesniški tekst učinkuje z normativno funkcijo, ki ne napotuje niti nazaj na izvorni govor niti nazaj na intencijo govorečega, temveč izrašča iz njega samega in, denimo, v sreči uspele pesmi preseneti in prekosi celo pesnika samega.

Beseda ,literatura‘ ni brez razloga ohranila vrednostnega smisla, tako da pripadnost literaturi predstavlja posebno odliko. Tekst takšne vrste ne predstavlja golega fiksiranja govora, temveč poseduje svojo lastno avtentičnost. Če značaj govora sicer tvori dejstvo, da poslušajoči tako rekoč poslušajo skozenj in je popolnoma usmerjen k tistemu, kar mu govor sporoča, prihaja v literarnem tekstu govornica sama na pristen način do prikazovanja.

Te samoprezentacije besede ni lahko pravilno dojeti. Samoumevno je, da tudi v literarnem tekstu besede ohranjajo svoj pomen in nosijo smisel govora, ki nekaj meni. H kvaliteti literarnega teksta nujno sodi, da ne načenja primata zadevne vsebine, ki pritiče vsakemu govorjenju, da, celo nasprotno, tako zelo ga stopnjuje, da suspendira nanašanje njegove izpovedi na resničnost. Na drugi strani »kako« upovedanosti ne sme siliti v ospredje. V nasprotnem primeru ne govori-

12 [Prim. k temu predvsem razprave k literarni teoriji, zbrane v 8. zvezku Ges. Werke].

mo o umetnosti besede, temveč o izumetničenosti, ne o tonu, ki bi predpisoval način petja, temveč o poetizirajoči imitaciji, oz. ne govorimo o stilu, katerega nezamenljivo kvaliteto občudujemo, temveč o maniri, ki se daje moteče občutiti. Kljub temu literarni tekst terja, da postane prezenten v svojem jezikovnem prikazovanju in da ne izvršuje le svoje sporočilne funkcije. Ne le brati, tudi slišati ga moramo – četudi večinoma z notranjim ušesom.

Šele v literarnem tekstu tako beseda pridobi svojo polno *samoprezenco*. Ne prezentira le upovedanega, temveč tudi samo sebe v svoji prikazujoči se zvenski resničnosti. Kakor stil kot učinkujoči faktor sotvori dober tekst in vendarle ne sili v ospredje kot stilna umetnija, tako je tudi zvenska resničnost besed in govora nerazločljivo povezana s sporočanjem smisla. Toda če govor sicer določa predhajanje k smislu, tako da popolnoma mimo njegovega prikazovanja prislušujemo sporočenemu smislu in ga razbiramo, imata pri literarnem tekstu samoprikazovanje sleherne besede v njeni zvenskosti in zvenska melodija govora svoj pomen prav za tisto, kar besede upovedujejo. Nastane posebna napetost med smiselno naravnostjo govora in samoprezentacijo njegovega prikazovanja. Sleherni izmed členov govora, vsaka posamezna beseda, ki se podreja smiselni enotnosti stavka, sam predstavlja neke vrste smiselno enotnost, kolikor njegov pomen evocira nekaj menjenega. Kolikor se pri tem sam udejanji v svoji lastni enotnosti in ne učinkuje le kot sredstvo za smisel govora, ki ga je potrebno uganiti, dopusti, da se razgrne smiselna raznolikost njegove lastne imenovalne moči. Tako govorimo, če se beseda v literarnem tekstu prikaže v njenem pomenu, o konotacijah, ki spregovarjajo z njo.

Pri tem je posamezna beseda kot nosilec pomena teksta in kot sonosilec smisla govora samo abstraktni moment govora. Vse moramo videti v širši celoti *sintakse*. Seveda je res, da gre v literarnem tekstu za sintakso, ki ni brezpogojno in ni samo sintaksa običajne gramatike. Kakor govorec uživa v sintaktičnih svoboščinah, ki mu jih poslušalec priznava zato, ker potuje z vsemi modulacijami in gestikulacijami govorečega, poseduje tudi pesniški tekst – pri vseh stopnjevanjih, ki jih kaže – svoje lastne svoboščine. Pripisujemo jih zvenski resničnosti, ki pripomore k okrepljeni smiselni moči celote teksta. Gotovo velja že na področju navadne proze, da govor ni nobeno ‚pisanje‘ in predavanje ne prebiranje, tj. ni noben ‚paper‘. Vendar to še bolj velja za literaturo v eminentnem smislu besede. Abstraktnosti zapisanosti literatura ne prevladuje le tako, da je tekst berljiv, tj. razumljiv v njegovem smislu. Literarni tekst, nasprotno, poseduje poseben status. Kot tekst zahteva njegova jezikovna prezenca ponovitev originalne dikcije, toda tako, da ta ponovitev ne posega nazaj k izvornemu govorjenju, temveč pogleduje naprej k novemu, idealnemu govorjenju. Spreplet smiselnih odnosov se nikdar povsem ne izčrpa v relacijah, ki obstajajo med glavnimi pomeni besed. Prav sopozvanja-

joče pomenske relacije, ki niso povezane v teleologijo smisla, dajejo literarnemu stavku njegov volumen. Gotovo se ne bi prikazale, če se celota govora ne bi tako rekoč držala same sebe, vabila k zadrževanju pri njej in bralca ali poslušalca zadrževala {spodbujala, ustavljala}, da postane vedno bolj poslušajoč. Postati-poslušajoč pa kljub temu ostaja, kakor sleherno poslušanje, poslušanje nečesa, ki slišano zaznava kot smiselno podobo govora.

Težko je reči, kaj je tu vzrok in kaj posledica. Ali ta pridobitev volumna suspendira sporočilno funkcijo teksta in ga naredi za literarni tekst? Ali pa, nasprotno, prečrtanje postavljanja resničnosti tekst karakterizira kot pesništvo, tj. kot samoprikazovanje govorice, ki pusti, da z njenim celotnim volumnom pride na dan smiselna polnost govora? Oboje je očitno neločljivo in od vsakokratnega deleža prikazovanja jezika/govorice v celoti smisla je odvisno, kako se odmerjajo deleži, ki na različne načine zapolnjujejo prostor, raztezajoč se od umetniške proze vse do poésie pure.

204

Kako zapleteno je skladanje govora v enotnost in usklajevanje njegovih gradnikov, tj. besed, pojasnjuje ekstrem. Npr. kadar se beseda v njeni polivalenci razbohota v samostojnega nosilca smisla. Nekaj takega imenujemo *besedna igra*. Ni mogoče tajiti: pogostokrat rabljena zgolj kot okras govora, ki pusti, da zablesti duh govorca, a vendarle ostaja docela podrejena naperjenosti govora na smisel, se lahko besedna igra povzdigne do samostojnosti. To potem povzroči, da smiselna intencija govora kot celote nenadoma izgubi svojo enoznačnost. Za enotnostjo zvenskega prikazovanja se tedaj zasveti skrita enotnost raznovrstnih, da, celo nasprotujočih si pomenov. V takšnem sovisju je Hegel govoril o dialektičnem instinktu govorice in Heraklit je v besedni igri prepoznal eno izmed odličnejših prič za svoj temeljni uvid, da je tisto, kar si je postavljeno nasproti, v resnici eno in isto. Toda to je filozofski način govora. V takih primerih gre za prelamljanje naravnega pomenskega teka govora, ki je za filozofsko mišljenje prav zato produktivno, ker govornico prisili k temu, da se odpove svojemu neposrednemu objektnemu pomenu in pripomore k prikazovanju miselnih zrcaljenj. Večznačnosti besednih iger predstavljajo najgostejšo obliko prikazovanja spekulativnega, ki se eksplicira v medsebojno oporekajočih si sodbah. Dialektika je, kakor pravi Hegel, predstavitev spekulativnega.

V primeru literarnega teksta pa je drugače, prav iz enakega razloga. Funkcija besedne igre se ne sklada ravno najboljše z mnogopovedno mnogokratnostjo pesniške besede. Sopomeni, ki sozvenijo z glavnim pomenom, dajejo govorici sicer njen volumen, toda tako, da se podrejajo smiselni enotnosti govora in druge pomenne zgolj pustijo zazveneti, besedne igre niso enostavne igre mnogokratnosti ali polivalence besed, iz katerih nastaja pesniški govor – v njih se, nasprotno, medse-

bojno izigravajo samostojne smiselne enote. S tem besedna igra razbije enotnost govora in terja, da jo razumemo v višjem reflektiranem smiselnem odnosu. Prav zato uporaba besednih iger in besednih šal celo iritira, če se preveč kopičijo, ker razkraja enotnost govora. Le težka bi se izkazalo, da je razkrojni naboj besedne igre lahko učinkovit v kakšni popevki ali lirični pesmi, torej povsod tam, kjer prevladuje melodična figuracija govorce. Nekaj drugega je seveda primer dramatičnega govora, pri njem medsebojno nasprotovanje obvladuje sceno. Pomislimo na stihomitijo ali na samouničenje junaka, ki se v besedni igri naznani z lastnim imenom.¹³ Spet drugače je tam, kjer pesniški govor ne tvori niti toka pripovedovanja niti mirnega teka speva niti dramatičnega predstavljanja, temveč se zavestno podaja v igro refleksije; k njenim zrcalnim igram naravnost samoumevno spada razkrajanje pričakovanj. V zelo reflektirani liriki lahko tako besedna igra prevzame neko produktivno funkcijo. Pomislimo, denimo, na hermetično liriko Paula Celana. Vendar se moramo tudi tu vprašati, ali se pot takšnega refleksivnega polnjenja besed na koncu ne izgubi v brezpotju {v neprehodnosti}. Pozornost zbujajo že to, da, denimo, Mallarmé sicer uporablja besedne igre v proznih zasnutkih, kakršen je *Igitur*, vendar pa se tam, kjer gre za polno zvensko telo pesniške tvorbe, komajda igra z besedami. Verzi pesmi *Salut* so gotovo mnogoplastni in pričakovanje smisla izpolnjujejo na tako raznolikih ravneh, kakor sta zdravica in življenjska bilanca, vtem ko lebdijo med peno šampanjca v kozarcu in sledjo vala, ki nosi ladjo življenja. Toda obe smiselni dimenziji lahko kot isto melodično jezikovno kretnjo izsledimo v isti enotnosti govora.¹⁴

13 [Prim. M. Warburg, *Zwei Fragen zum ‚Kratylos‘*. (Neue philologische Untersuchungen 5) Berlin 1929.]

14 [Mallarméjev sonet, ki mu ob stran postavljam preprosto {kunstlose; brezumetniško} nemško parafrazo, se glasi:

Salut

Rien, cette écume, vierge vers
A ne désigner que la coupe;
Telle loin se noie une troupe
De sirènes mainte à l'envers.

Nous naviguons, ô mes divers
Amis, moi déjà sur la poupe
Vous l'avant fastueux qui coupe
Le flot de foudres et d'hivers;

Une ivresse belle m'engage
Sans craindre même son tangage
De porter debout ce salut

Solitude, récif, étoile
A n'importe ce qui valut
Le blanc souci de notre toile.

Gruß

Nichts, dieser Schaum, unschuldiger Vers
 Grad nur den Rand des Kelches zu zeichnen;
 In weiter Ferne taucht eine Schar
 Von Sirenen, meist abgewandt.

Wir fahren dahin, meine so ungleichen
 Freunde – ich schon am Heck
 Ihr vorn am stolzen Bug, der schneidet
 Die Flut der Schläge und der Stürme.

Eine schöne Berauschtigkeit läßt mich
 Ohne selbst ihr Schwanken zu scheuen
 Stehend zu entbieten als Gruß

Einsamkeit, Klippe, Stern
 Mag sein was immer es sei
 Wohin der Sorge blankes Segels uns führt.

{V prevodu Borisa A. Novaka zveni pesem tako:

206

Pozdrav

Nič, deviški stih iz pene,
 Označuje le pokal;
 Daleč stran od vseh obal
 Tonejo vznak sirene.

Jadramo, o družba divja,
 Jaz krmarim čez obzorje,
 Vaš razkošni kljun pa orje
 Val iz bliskov in iz ivja;

Od pijanosti ves veder,
 Brez strahu pred vrtoglavim padcem
 Vam nazdravljam s tem kozarcem

Za samoto, čer in zvezdo
 In za sleherno nevesto
 Belega nemira naših jader.

Navedeno po: Mallarmé, Stéphane, *Stéphane Mallarmé*, prevedel Boris A. Novak, Mladinska knjiga, Ljubljana 1989 (Zbirka Lirika), str. 5.}

P. Forget, urednik knjige Text und Interpretation, München 1984, citira k temu na strani 50: U. Japp, Hermeneutik, München 1977, str. 80 isl. Japp (v naslonitvi na Rastierja) razločuje tri ravni; tako zaostrí ‚nasičeno analizo‘ in *salut* ne razume več kot *pozdrav*, temveč tudi kot *rešitev* (*réci!*), in *belo skrb* {v Novakovem

Podobno velja motriti tudi *metaforo*. V pesmi je tako zelo vključena v igro zve-
nov, besednih smislov in smisla govora, da se sploh ne izkazuje kot metafora. Kaj-
ti v njej povsem umanjka proza običajnega govora. Celo v pesniški prozi meta-
fora skorajda nima funkcije. Tako rekoč izgine v prebuditvi duhovnega zrenja, ki
mu služi. Področje, ki ga metafora zares obvladuje je, nasprotno, retorika. V njej
uživamo v metafori kot metafori. V poetiki zasluži teorija metafore častno mesto
prav tako malo kot teorija besedne igre.

Ekskurz nas uči, kako mnogoplastno in kako diferencirano je sovisje zvoka in
smisla v govoru in pisavi, če gre za literaturo. Vprašanje je, kako v izvrševanje pe-
sniških tekstov sploh lahko vključimo vmesni govor interpreta. Odgovor na to
vprašanje je lahko samo zelo radikalen. V nasprotju z drugimi teksti vmesno go-
vorjenje interpreta literarnega teksta ne prekinja, temveč ga nepretrgoma spre-
mlja z svojim *udeleževanjem v pogovoru*. To lahko prikažemo s strukturo časov-
nosti, ki pritiče slehernemu govoru. Vsekakor označuje časovne kategorije, ki jih
uporabljamo v sovisju z govorom in jezikovno umetnostjo, posebna težavnost.
Govorimo o prezenci in, kakor sem zgoraj sam storil, celo o samoprezentaciji
pesniške besede. *Vendar pa gre za zmotno sklepanje, če želimo takšno prezenco ra-
zumeti z vidika govornice metafizike kot pričujočnost navzočega ali z vidika pojma
možnosti objektiviranja. To ni pričujočnost, ki pritiče literarnemu delu, da, taka pri-
čujočnost sploh ne pritiče nobenemu tekstu.* Govornica in pisava vedno obstajata v
svojem napotovanju. *Nista*, temveč *menita*, in to velja tudi še tedaj, če menjeno
ni nikjer drugje kakor v prikazujoči se besedi. Pesniški govor se izpolni samo v
izvrševanju govorjenja oz. branja samem in to pomeni, da ga ni tu, če ni bil ra-
zumljen.

207

Časovna struktura govorjenja in branja predstavlja v veliki meri neraziskano pro-
blemsko območje. Da čiste sheme sukcesije ni mogoče aplicirati na govorjenje in
branje, postane jasno takoj, ko uvidimo, da ne opisuje branja, temveč črkovanje.
Kdor mora črkovati, če želi brati, ravno ne zna brati. Podobno kot pri tihem bran-
ju velja tudi pri glasnem prebiranju. Nekomu nekaj dobro prebrati pomeni, da
soigro pomena in zvena drugemu posredujemo tako, da jo lahko zase in v sebi
obnovi. Nekomu prebiramo tekst in to pomeni, da se obračamo k njemu. Drugi
sodi zraven. Govorno nastopanje, enako kakor prebiranje, ostaja ‚dialoško‘. Celo
glasno branje, pri katerem nekaj prebiramo sami sebi, ostaja dialoško, kolikor
mora zvensko prikazovanje in zajetje smisla medsebojno čim bolj uglasti.

prevodu: beli nemir} kot *papir*, česar ne srečamo nikjer v tekstu, tudi ne v samonanašalnem *vierge vers*. To
je metoda brez resnice.]

Umetnost recitacije ni v temelju nič drugačna. Potrebna je samo posebna umetnost, kolikor so poslušalci anonimna množica in kolikor pesniški tekst kljub temu terja realizacijo v slehernem posameznem poslušalcu. Poznamo nekaj, kar v tem kontekstu ustreza črkovanju pri branju, namreč tako imenovano ponavljanje na pamet. Pri njem zopet ne gre za govorjenje, temveč za razvlečeno nizanje drobcev smisla v njihovi zaporednosti. V nemščini o tem govorimo, kadar se otroci naučijo verze na pamet in jih ‚recitirajo‘ v veselje staršev. Kdor resnično zna recitirati ali je umetnik recitacije, bo v nasprotju s tem prezentiral celoto jezikovne podobe, podobno kot igralec, ki mora besede svoje vloge podati tako, kakor da jih je našel v tistem trenutku. To ne sme biti niz delov govora, temveč celota iz smisla in zvena, ki ‚stoji‘ sama v sebi. Idealni govorec zatorej ne bo prezentiral samega sebe, temveč samo tekst, ki mora v polnosti doseči celo slepega, ki ne more videti njegove gestike. Goethe nekje pravi: »Ni višjega užitka in ne čistejšega, kakor da si pustimo, da nam kdo Shakespearjevo delo ne deklamira, temveč recitira z naravno pravilnim glasom.«¹⁵ Lahko se vprašamo, ali je recitacija možna pri vseh vrstah pesniških tekstov. Denimo, kadar gre za meditativno pesništvo? Tudi v zgodovini zvrsti lirike se zrcali ta problem. Zborska lirika in nasploh vse pesemsko, ki vabi k petju, se povsem razlikujeta od elegičnega tonskega načina. Za meditativno pesništvo se zdi, da je možno samo v samotni izpolnitvi.

208

Vsekakor je tu shema sukcesije popolnoma neprimerna. Spomnimo se tistega, kar se pri učenju latinske prozodije imenuje konstruiranje: učenec latinščine mora poiskati ‚glagol‘ in potem subjekt in nato artikulirati celotno besedno maso vse do nenadne združitve elementov, ki so se na začetku zdeli smiselno popolnoma dispartni. Aristotel nekje opiše zmrznjenje tekočine, če jo pretresemo, kot sunkovit preokret. Podobno je z nenadnostjo razumevanja, če se neurejeni besedni fragmenti izkristalizirajo v smiselno enotnost celote. Poslušanje in branje imata očitno enako časovno strukturo razumevanja in pripoznanje njegovega krožnega značaja sodi k najstarejšim spoznanjem retorike in hermenevtike.

To velja tako za sleherno poslušanje kot za branje. V primeru literarnih tekstov je stanje zadev še veliko bolj zapleteno. Pri njih vendarle ne gre samo za žetev informacij, ki jih posreduje tekst. Ne hitimo nepotrpežljivo in tako rekoč neomajno k smiselnemu koncu, z zajemom katerega dojamemo celoto sporočila. Gotovo tudi tu obstaja nekaj takega, kot je nenadno razumevanje, v katerem zasije enotnost tvorbe. Takšno razumevanje se pri pesniškem tekstu dogaja na povsem enak način kot pri umetniški sliki. Prepoznavamo – četudi morda le nejasno in

15 ‚Shakespeare und kein Ende‘, v: Johann Wolfgang Goethe, Sämtliche Werke, Artemis-Gedenkausgabe, 14. zv., str. 757. {Goethejev stavek se v izvorniku glasi: »Es gibt keinen höhern Genuß und keinen reinern, als sich mit geschloßnen Augen durch eine natürlich richtige Stimme ein Shakespearsches Stück nicht zu deklamieren, sondern rezitieren zu lassen.«}

fragmentarno – smiselne odnose. Toda v obeh primerih je nanašanje upodobitve na resničnost suspendirano. S svojimi smiselnimi odnosi ostaja tekst edino, kar je prezentno. Če izgovarjamo ali beremo literarne tekste, smo zatorej vrženi nazaj na relacije smisla in zvena, ki artikulirajo skladje celote, in to ne le enkrat, temveč vedno znova. Polistavamo tako tekoč nazaj, začenjamo znova, beremo znova, odkrivamo nove odnose smisla in tisto, kar stoji na koncu, ni gotova zavest, da smo zadevo zdaj razumeli, s katero sicer tekst pustimo za seboj. V resnici je ravno nasprotno. Vtem ko nam odnosi smisla in zvena vedno bolj vstopajo v zavest, prodiramo globlje in globlje. Teksta ne pustimo za seboj, temveč si dopustimo, da sami vstopimo vanj. Potem smo v njem tako, kakor je vsakdo, ki govori, v besedah, ki jih pove, in si jih ne drži na distanci, kakršna velja za tistega, ki uporablja orodja, jih jemlje in odlaga. Govor o apliciranju besed je zatorej posebno zgrešen. Ne zadeva resničnega govorjenja, temveč obravnava govorjenje bolj kot uporabo leksikona tujega jezika. Zato moramo govor o pravilih in predpisih načelno omejiti, kadar gre za resnično govorjenje. To pa še posebej velja za literarni tekst. Tak tekst ni pravilen zato, ker upoveduje tisto, kar bi rekel slehernik, temveč poseduje {db. ima} neko novo, edinstveno pravilnost, ki ga odlikuje kot umetnino. Slehera beseda ‚stoji‘ {sitzt; db. ‚sedi‘}, tako da se zdi, da je nenadomestljiva in do določene mere tudi resnično je nenadomestljiva.

V tem oziru je Dilthey z nadaljevanjem razvoja romantičnega idealizma podal prvo orientacijo. V obrambi pred sodobnim monopolizmom kavzalnega mišljenja je namesto o sovisju med vzrokom in učinkom govoril o *sovisju učinkovanja*, torej o sovisju, ki obstoji med učinkovanji samimi (ne glede na to, da vsi imajo svoje vzroke). Zanj je uporabil pojem, ki je bil pripoznan kasneje, namreč pojem ‚strukture‘, in pokazal, kako ima razumevanje struktur nujno krožno obliko. Izhajajoč iz glasbenega poslušanja, paradni primer katerega zaradi svoje ekstremne brezpojmovnosti predstavlja absolutna glasba, ker izključuje vsako teorijo odraza, je govoril o koncentriranju v središčni točki in tematiziral temporalno strukturo razumevanja. V estetiki govorimo v podobnem smislu, tako pri literarnem tekstu kot pri sliki, o ‚tvorbi‘ {von ‚Gebilde‘; o ‚upodobi‘}. V nedoločenem pomenu besede ‚tvorba‘ je vključeno, da nečesa ne razumemo glede na njegovo, vnaprej načrtovano dokončanost, temveč da se je tako rekoč od znotraj navzven izoblikovalo v lastno podobo in je morda še sredi nadaljnega oblikovanja. Tako se nam razjasni, da pristna naloga leži v tem, da nekaj tovrstnega razumemo. Naloga leži v tem, da tisto, kar je tvorba, izgradimo v sebi, da nekaj, kar ni ‚konstruirano‘, konstruiramo – in to vključuje, da se vsi poskusi konstruiranja ponovno umaknejo v ozadje. Medtem ko se enotnost razumevanja in branja sicer izvršuje v razumevajočem branju in pri tem jezikovno prikazovanje popolnoma pušča za seboj, pri literarnem tekstu nenehno spregovarja nekaj, kar napravlja izmenjavajoče se odnose smisla in zvena prezentne. Časovna struktura vzgibanosti, ki jo

imenujemo zadrževanje, dopolnjuje takšno prezenco, vanjo mora vstopiti vsak vmesni govor interpretacije. Brez pripravljenosti sprejemajočega, da je eno sólo uho, ne govori noben pesniški tekst.

Za zaključek naj kot ilustracija služi znameniti primer. Gre za sklep Mörikejeve pesmi *Auf eine Lampe* {*Svetilki*}.¹⁶ Verz se glasi: »Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.«

Verz je bil predmet diskusije med Emilom Staigerjem in Martinom Heideggrom. Tu nas zanima samo kot eksemplarični primer. V tem verzu srečamo besedno skupino, ki se na prvi pogled zdi kar najbolj trivialno vsakdanja: ‚scheint es‘ {zdi se‘}. To lahko razumemo kot ‚anscheinend‘ {navidezno‘}, ‚dokei‘, ‚videtur‘, ‚il semble‘, ‚it seems‘, ‚pare‘ itn. Takšno prozaično razumetje izraza ima smisel in je zato našlo svojega zagovornika. Vendar pa lahko vidimo: ne izpolni zakona verza. Lahko pokažemo, zakaj ‚scheint es‘ tu meni ‚es leuchtet‘ {sveti se, žari‘}, ‚splen-

16 Mörikejeva pesem se glasi:

210

Noch unverrückt, o schöne Lampe, schmückest du,
An leichten Ketten zierlich aufgehangen hier,
Die Decke des nun fast vergessnen Lustgemachs.
Auf deiner weißen Marmorschale, deren Rand
Der Efeukranz von goldengrünem Erz umflicht,
Schlingt fröhlich eine Kinderschar den Ringelreihn.
Wie reizend alles! lachend, und ein sanfter Geist
Des Ernstes doch ergossen um die ganze Form –
Ein Kunstgebild der echten Art. Wer achtet sein?
Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.

{V dobesednem, nepesniškem prevodu se pesem glasi:

Še nepremaknjena, o lepa svetilka, krasiš,
Ljubko obešena na lahkih verigah,
Strop skoraj že pozabljene sobane radosti.
Na tvoji beli marmorni skodeli, katere rob
opleta venec bršljana iz zlatozelenega bronca,
gruča otrok veselo pleše ringaraja.
Kako mikavno vse! smejoče, in blag duh
resnobe vendarle obliva vso obliko –
Resnična umetnina. Kdo jo zapazi? /Ali: Kdo jo ceni?/
Kar pa je lépo, blaženo se sveti v samem sebi. /Ali: Kar pa je lépo, se zdi blaženo sólo v sebi./}

Diskusija med Emilom Staigerjem in Martinom Heideggrom, na katero aludira nadaljevanje, je dokumentirana v: Emil Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, dtv Wissenschaftliche Reihe 4078 (1971, Lizenzausgabe des Atlantis Verlages, Zürich in Freiburg i. Br. 1955), str. 28–42.

det' {blešči se, sije'}. Najprej lahko tu apliciramo nek hermenevtični princip. V zagati odloča širše sovisje. Sleherna dvojna možnost razumevanja pa je zagata. V tem primeru je odločilnega pomena evidenca, da se lépo {das Schöne} nanaša na svetilko. To je izpovedba pesmi kot celote, ki jo je vsekakor potrebno razumeti. Svetilka, ki ne gori, ker staromodno in preteklo visi v ,sobani radosti' (,kdo jo zapazi?'), v pesmi pridobi svojstven lesk, ker je umetnina. Nobenega dvoma ni, da je svétenje izrečeno za svetilko, ki sije, četudi je nihče ne uporablja.

Leo Spitzer je v zelo učenem prispevku k tej diskusiji pobilžje opisal literarno zvrst takšnih predmetnih pesmi in prepričljivo označil njihovo literarnozgodovinsko mesto. Heidegger je s svoje strani upravičeno uveljavil pojmovno sovisje med ,lepim' in ,svétenjem', ki pozvanja v Heglovi znameniti sintagmi o čutnem svétenju ideje. Toda obstajajo tudi imanentni razlogi za zgornjo trditev. Prav iz součinkovanja zvena in pomena besed sledi naslednja jasna instanca odločitve. Glede na to, kako trdno tkanino v tem verzu tvorijo {»s{«}-glasovi (»was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst«) ali kako metrična modulacija verza konstituira melodično enotnost fraze (metrični poudarek je na schön, selig, scheint, in, selbst), ni nobenega mesta za refleksivno irupcijo, kakor bi jo predstavljal prozaični ,scheint es' {,zdi se'}. Pomenila bi, nasprotno, vdor pogovorne proze v govorico pesmi, odvrnitev od pesniškega razumevanja, ki nam vsem vedno grozi. Kajti na splošno govorimo prozo, kakor na lastno presenečenje izkusi Molièrov gospod Jourdain. Sodobno pesništvo je prav naprezanje, da bi se zavarovalo pred vdorom proze, vodilo k ekstremnim hermetičnim stilnim oblikam. Tu, v Mörikejevi pesmi, ni takšna odvrnitev nikoli prav daleč. Včasih se govorica te pesmi približa prozi (»kdo jo zapazi?«). Vendar daje mesto verza v celoti, namreč to, da je sklep pesmi, njemu samemu posebno gnomično težo. In dejansko, pesem s svojo lastno izpovedjo ilustrira, zakaj zlato tega verza ni nakazilo, kakor je bankovec ali informacija, temveč sámo poseduje svojo lastno vrednost. Svétenje ni le razumljeno, temveč žari v celoti prikazovanja te svetilke, ki nezapaženo visi v pozabljeni sobani in ne sije nikjer več razen v teh verzih. Notranje uho sliši ustrezanja med ,lepim' in ,blaženim' in ,svétenjem' in ,sebnostjo' – in ,selbst' {,sebi'}, s katerim se konča ritem in obmolkne, pusti, da obmolknjeno gibanje odmeva v našem notranjem ušesu. In pusti, da se v našem notranjem očesu prikaže tiho sebe-izžarevanje luči, ki ga imenujemo ,svétenje'. Tako naš razum ne razume le, kaj je v pesmi upovedanega o lepem in kaj izreka avtonomijo umetnine, ki ni odvisna od nobenega uporabnostnega sovisja – naše uho sliši in naš razum zazna sij lepega kot njegovo resnično bistvo. Interpret, ki bi predložil svoje razloge, izgine in tekst govori.

Prevedel *Andrej Božič*