

HERMENEVTIČNI EROS

»Prvo, s čimer razumevanje začenja, je, da nas nekaj nagovori. To je najvišji vseh hermenevtičnih pogojev,« zapiše Gadamer v svojem razpravljanju o krogu razumevanja (Gadamer 1999, 42).¹ Krožna struktura hermenevtičnega izkustva se že izhodiščno sooča s prelomom izkustva (vprašanjem), ki se izpre v zgodovinsko razprtost. Razumevanje je zmeraj že nasledovano v to, čemur sledi in kar bi se moglo oglašati kot smisel. Smisel, to pove: jezikovnost, govorica, oglašanje, *hermeneia*, ki se ogleduje kot svetovnost, fenomenskost, *phainomena*. Nasledovanje in sled, govorica in svet, to hermenevtično sosledje je obrat *iz sebe*, ki pa lahko tudi odvrne *od sebe*, gre k drugemu ali pa stran od njega. Nikoli ne vemo že vnaprej, v katero smer, in to se pravi smisel, se bo odvrtil hermenevtični krog. Vendar smo vedno že vnaprej v tem gibanju, zgodovinski vmesnosti, presledku smisla, *ki da misliti*. Toda, kako je s tem, kar daje misliti, in v *tem smislu, da nagovorja*?. Če mišljenje jemljemo zgolj v njegovi reflektivni naravnosti k samemu sebi, potem to, kar daje misliti, povezujemo s predstavo uma. Umu pripisujemo ne le, da daje misliti, ampak da celo proizvaja mišljenje. To proizvedenost nato vzročno prenašamo z mišljenja na mišljeno stvarnost. S stvarnostjo tako vedno mislimo zgolj neko v

¹ Besedilo je bilo prvotno oblikovano kot predloga za uvodni del predavanj iz predmeta »Hermenevtika« v študijskem letu 1998/1999 na Filozofskem oddelku Filozofske fakultete v Ljubljani.

predstavi povzročeno proizvedenost. Pri tem se kazanje govornice v dvojnosti rekanja in izreklosti izkaže za odlikovano dejavo: dejati pomeni dejanje, praviti pomeni napraviti, reči pomeni reč.

Hermenevtično vzeto, se pravi mišljeno iz govornice, je umevanje določeno z raz-umevanjem. Umeti se pravi raz-umeti. Ni hermenevtičnega uma, obstaja le, kolikor obstaja, interpretativni um kot nasledek zgodovinskega uma. To posledično tudi pomeni, da sta razumevanje in sporazumevanje »pogoj« razumnosti in ne obratno. Problem racionalnosti in racionalne odgovornosti se tako kaže kot učinek govornice, ki je, kar je, kolikor nas nagovarja in ji odgovarjamo. V tem je hkrati vsebovana zgodovinska zaznamovanost filozofskega mišljenja nasploh, ki s tem da obhaja svoj krog, prihaja v razliko. Pri tem pa se sproži tudi vprašanje »naravnega« izhodišča filozofije, njene narave, torej izvora in bistva, ki ga povezujemo z rojstvom umnosti. Vendar pa zgodovinsko gibanje filozofskega uma ostaja problematično, vse dokler ne doumemo »naravnega nagiba« filozofskega umevanja, ki je po začetnem stavku Aristotelove *Metafizike* lasten človeškosti, in sicer na ta način, da jo v nekem smislu pobožanstvi. Filozofija po svoji naravi, kot ljubezen, in po svoji zgodovinskosti, kot modrost, božansko nagovarja prebivanje človeka, bitje govornice. Vendar pa se to mora, da bi se izkazovalo kot samo do sebe odgovorno, tako rekoč zagovarjati pred umom. Resnici na ljubo se mu že dolgo ni potrebno zagovarjati pred umom, ker njegova uniformno sprejeta predstava govori zase in dokazuje samo sebe v učinkih informiranja, iz katerih komaj še ali pa sploh ne razberemo več sporočilnosti, kaj šele izročila. Um je zgolj še predstava. Tako tudi ni nujno, da gre v tej predstavi sploh še za kako izročilo uma, kar narekuje posebno razumevanje, ki je drugačno od tega, kar si zgolj predstavljamo z mišljenjem v smislu subjektivne dispozicije. Je bolj znak nejevolje razumevanja kot pa volje za razumevanjem, ki si zadaja nalogo interpretacije. *Hermenevtično dogajanje*, da se znebimo predstave mišljenja, izhaja iz nemoči interpretacije, iz nemogoče situacije, ki jo ustvarja »stiska govornice«. To je očitno odvrčanje od nagovarjanja, zavračanje kot indiferenca v biti. Vsa informacija, vsa komunikacija in interpretacija, ki se danes predstavlja, podpira in pospešuje to indiferenco.

Zato je tudi vprašanje, ali je »sprejemanje nagovora« kot hermenevtično izkustvo samo nekaj, kar odgovarja situaciji današnje filozofije v njeni hermenevtični preizkušnji? Mogoče pa bi bilo primernejše reči: *po* njeni hermenevtični preizkušnji? Kajti to bi morda prej pomenilo neko postavitev pred vprašanje in pripravljenost za zgodovinsko mišljenje, ki se danes odmika v pozabo. In dan-

danes smo nemara na tem, da kratko malo odmislimo zgodovinskost filozofije kot načina mišljenja, ki odgovarja biti. Odtod tudi neustavljiva potreba, da kličemo filozofijo na odgovornost povsod, kjer ne dobimo odgovorov v zvezi z našo človeško situacijo – njena dramtizacija pa prikriva ničnost nagovora, iz katere naj bi odgovarjanje sploh izhajalo. To, da filozofija danes, vzeto v celoti, pogreša izhodišče, je dejstvo samega iz-hajanja, tj. zgodovinske ek-sistence, ki je potlačena s tistim, kar sproti prihaja. Ta se počuti svobodna v tem, da ni z ničemer pri-nujana, da ni nikakršne bistvene nuje razen breznujnosti, ki se ponuja vsepovsod. Ek-sistenca danes *ne izhaja iz ničesar* in tudi tega nič *ne more* narediti za izhodišče. Ek-sistenca je resnično postala *brezizhodiščna*, zato je v svoji brezrazpoloženjskosti razpoložljiva za karkoli, vse dokler je ne za-grabi panika, v kateri brezizhodiščnost terorizira, ne da bi postala očitna. Anonimnost eksistence je v zadovoljstvo vseh in v skladu s predstavo uma, ki je prisotna tudi tam, kjer se išče nekaj drugega, saj vse predstavlja predstavo. Panika ustvarja predvsem to, da v tem, kar se predstavlja, ni tistega, kar pred-hodi kot svet, v katerem se nahajamo.

Hermenevtični nagovor v tej »totalni paniki« izdaja predvsem neko komaj vzdržno *nenagovorjenost*, ki govoriči brez prestanka in se ima za »boga«. Nagovor lahko zlahka postane izgovor. Od kod sploh jemljemo neko pred-postavko hermenevtičnega nagovora v filozofiji in kaj nam omogoča, da ga sploh pričakujemo iz njene zgodovine? Vprašanje je v čudni povezavi z očit-kom, ki neredko leti na filozofsko hermenevtiko, češ da njenega sedanjega stanja ne moremo povezovati z njenim nastankom pri grških začetkih filozofije. Potemtakem bi hermenevtični problem zajemal le filozofijo v njeni zgodo-vinski poznosti, medtem ko je v njeni zgodnosti odsoten. To ne pomeni le, da kritika interpretativnega uma kot karakteristika sodobne filozofske hermenev-tike in večšina interpretacije, ki nosi ime hermenevtika, nimata ničesar skup-nega, marveč da so vnaprej izgubljeni tudi vsi poskusi povezovanja herme-nevtike in *hermeneia* kot neke zmožnosti, ki jo naklanja bog *Hermes*.

Ta očitek je že pred časom zelo neposredno izrazil H. E. Hasso Jaeger v svoji študiji o zgodnji zgodovini hermenevtike, ki je izšla leta 1974 v *Arhivu za pojmovno zgodovino* in ki jo sklene z naslednjo ugotovitvijo: »V idejnozgo-dovinskem pogledu je danes proklamirana hermenevtika absoluten *novum*, brez korenin v predkantovski filozofiji in s Kantom 'preseženem' klasičnem izročilu zahodnega mišljenja. Zato nima prababic: hermenevtika je brez tradicije.

Kljub vsem 'etimološkim' izsiljevanjem, ki jih je bila od Diltheya pa vse do danes deležna beseda 'hermeneia', ima današnje pojmovanje hermenevtike s *hermeneutica* zgodnjega časa skupno le ime.« (Jaeger 1974, 84.)

Ni naključje, da se Jaeger v svoji oceni kritično naslavlja prav na Diltheyev tekst »Nastanek hermenevtike«, ki je izšel leta 1900, prvotni zasnutek tega spisa pa je še štiri desetletja starejši. V njem Dilthey podaja prvi zgodovinski pregled hermenevtike kot večšine interpretacije z namenom hermenevtične utemeljitve duhoslovnih znanosti, oziroma humanistične vednosti sploh, kar je odprlo filozofsko perspektivo hermenevtike, resda sicer v retrospektivi kritike zgodovinskega uma. Sicer pa je neposredni očitek namenjen razpravam na temo izvora in izvornosti oznake »hermenevtika«, ki sta jih prispevala Kereny (1964) in Mayr (1968).

66 Takoj je treba sicer opozoriti na očitno nedoslednost Jaegerjeve študije, ki nejasno definira mesta, kjer hermenevtika merodajno vstopi v sodobno filozofijo, in sicer v zvezi z osrednjo problematiko celotne filozofske tradicije, ki zadeva vprašanje biti *kot vprašanje*. Ta vstop je strnjeno »zabeležen« v sklepnem delu sedmega, t. i. metodičnega paragrafa iz *Uvoda v Bit in čas*, kjer Heidegger povzame: »*Logos* fenomenologije tubiti ima karakter *hermeneuein*, v čemer se razumetju biti, ki sodi k tubiti sami, *oznanijo* samolastni smisel biti in temeljne strukture njene lastne biti. Fenomenologija tubiti je *hermenevtika* v izvornem pomenu besede, ki označuje razlagalni postopek.« (*Bit in čas*, 65.) Da Heidegger pri tem izhaja iz zgodnje tradicije filozofije, ni potrebno posebej poudarjati. Citirano mesto vrh tega povzema celotni program »hermenevtike fakticitete«, ki se ga je Heidegger lotil na začetku dvajsetih let prejšnjega stoletja; z njim je najbolj vplival na Hansa-Georga Gadamerja, ki je kot takratni Heideggrov učenec v Marburgu nase prevzel nalogo osnovanja filozofske hermenevtike. To mesto je vrhunec izpeljave metodičnega karakterja fenomenologije, ki sovpade z nalogo ontologije: »Ontologija je možna samo kot fenomenologija.« (*Bit in čas*, 62.)

Ta konstatacija ni zgolj formalno-metodična, marveč tudi vsebinsko-zadevna, kajti kot fenomenološka zadeva sama, kot odlikovani fenomen fenomenologije se je po predhodnem razmisleku pokazala *bit v svoji razliki do bivajočega*, ki hkrati strukturira bivajoče kot bivajoče. »To, kar pa ostaja *zakrito* v nekem izjemnem pomenu ali znova pada nazaj v zakritost ali se kaže le 'založeno', ni to ali ono bivajoče, marveč kakor so pokazale prejšnje preučitve, *bit* bivajo-

čega.« (*Bit in čas*, 62) Odstrtje ontološke diference hkrati soodstre razločujočo tenzijo v dojetju fenomenološko pojmovanega fenomena samega. Fenomen kot tisto samo-po-sebi-kazoče-se se kaže šele kot iztrgan neki skritosti, kot tisto *raz-skrito*. »Za fenomenologije po bistvu ne stoji nič drugega, pač pa more biti to, kar naj bo fenomen, zakrito. In prav zato, ker ti fenomeni najprej in največječe *niso* dani, je potrebna fenomenologija. Zakritost je protipojem 'fenomena'.« (*Bit in čas*, 63.) K temu je seveda treba dodati, da gre za »danost« grško razumljenega *phainomenon* in ne novoveško pojmovanje fenomena kot danosti za zavest. Gre tako rekoč za razliko med svetom in zavestjo sveta. Kaj daje razumeti ne-dajanje *phainomenon*-a, če s tem »daje razumeti« razumemo »*hermeneia*«?

Če se vprašamo, od kod Heidegger potegne na dan to določitev skritosti kot protipojma fenomena, potem se moramo nujno vrniti na sam začetek sedmega paragrafa, kjer Heidegger napoti h grškemu izrazu *phainomenon* in kjer začuda postavi *ta phainomena* v isti red s *ta onta*. Kaj Heideggru dovoljuje postaviti ta enačaj, ki tako rekoč ukinja razliko med bitjo in videzom? Sicer pa v *Uvodu* lahko tudi preberemo: kolikor videza, toliko biti. Pot k odgovoru nam nakazuje Heideggrovo drugo napotilo h grškemu izrazu »logos«, ki ga pomensko izpe-
 67
 ljuje kot »odkrivajoči govor«. Pri tem, ko se dotakne problema resničnosti ali napačnosti logosa, pravi: »Resničnost' *logos*-a kot *aletheueuein* pomeni: biva-
 joče, o katerem je govor, z *legein* kot *apophainesthai* potegniti iz zakritosti in ga pustiti videti, odkriti kot neskrto (*alethes*). Podobno pomeni 'napačnost', *pseudesthai*, toliko kot varati v smislu *zakriti*; postaviti (v smislu pustiti videti) nekaj pred nekaj ter ga tako *zakriti*...« (*Bit in čas*, 59.) Pseudonim, če pomi-
 slimo, res ne pomeni napačnega imena, marveč ime, pod katerim se nekdo skriva. *Aletheia*, neskrto, razkrto, odpozabljenje, je tisto polje (v smislu Platonovega govora o *to aletheias pedion* v *Phaidrosu*), ki Heideggru omogoča ne le izhodiščno enačenje *ta phainomena* in *ta onta*, marveč tudi – kar je seveda še daljnosežnejše – skusiti skivanje kot protipojem fenomena in določitev biti kot odlikovanega fenomenološkega fenomena, zadeve same, v razliki do biva-
 jočega. Z *odpozabljanjem indiference v biti se tako razgrne tudi vprašanje nagovorjenosti od biti* kot zadeva in prizadetost od govorice same. V izkustvu *aletheuein* je zato hkrati sozajeta določitev *hermeneuein* kot karakterja *fenomenološkega* logosa, ki se pusti nagovoriti od zadev samih. Hermenevtika zato ni zgolj nekaj drugega od logike niti zgolj druga logika, marveč je drugačna v drugačnosti razkrivanja resnice, ki samo ni nič drugega kot naznanjajoče raz-
 kivanje. Da Heidegger tudi v pogledu odstrtja *hermeneuein* napotuje k neki

konceptualni tradiciji, kaže celotna izvedba eksistencialov razumevanja, razlage, izjave in resnice v *Biti in času*; najbolj zgovorno je eno izmed osrednjih mest te izvedbe, kjer nakaže t.i. hermenevtični »kot«: »Izvorni 'kot' sprevidevno razumevajoče razlage (*hermeneia*) imenujemo eksistencialno-hermenevtični 'kot' v razliki od apofantičnega 'kota' izjave.« Tu je očitno, da Heidegger s *hermeneia* prevaja *pomenskost sveta, samo zgovornost sveta*, kar nedvomno pomeni odločilni korak k temu, da se drugače filozofsko določi celotni »jezikovni fenomen«, ki ni več obravnavan kot sredstvo prikazovanja nečesa, marveč kot sredina naznanjanja sveta samega. To pa hkrati zahteva, da se drugače, eksistencialno, dojame sam hermenevtični problem razumevanja in razlage, ki tvori eksistencialno ustrojstvo tubiti, ne pa zgolj neko večščino, ki pripada interpretirajočemu ali celo izjavljajočemu subjektu. To se pravi, da tudi utemeljitev filozofije sploh oziroma »izdelava pogojev možnosti vsakega ontološkega razumevanja« ne izhaja iz brezpogojne subjektivitete, marveč iz hermenevtične »pogojenosti« (fakticitete) eksistence. Šele v eksistencialnosti eksistence se nato ponuja možnost tega, kar »lahko le na izveden način imenujemo 'hermenevtika': metodologija historičnih duhovnih znanosti« (*Sein und Zeit*, 65). Tako, kakor se moramo po eni strani izogniti nevarnosti, da v težnji po vzpostavitvi duhovnih znanosti tako rekoč zgrešimo »ontološki problem« (kar je Heidegger izrecno očitil Diltheyu, *Bit in čas*, 289), pa po drugi strani ne smemo zaiti v past, da z ontološkega vidika prezremo zgodovinskost, ki je zakoreninjena v možnosti eksistence in zunaj spoznavnoteoretske opcije subjektivnosti in objektivnosti. Ta »svet pred spoznanjem«, ki ga spoznavana teorija vedno šele naknadno dosega, je transcendenca posebne vrste, in jo z vso pomensko navlako, ki se je tega izraza prejela, imenujemo *tradicija*. Tradicija kot svet, iz katerega izhajamo in odhajamo, v katerega smo ujeti, ki ga svobodno prehajamo, *svet prebivanja*. Tradicija je ta transcendenčni sklop preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, je ta sestav zgodovine, jezika in kulture, ki tako rekoč sama od sebe prekriva to, da se (lahko) vsak trenutek individualizira v mene in tebe v izpraznjenosti vprašanja »kdo sem«, »kdo si«, s katerim človek šele postane človek. Tradicija je preprosto to, kar gre od človeka do človeka ne le kot svojina človeškosti, marveč kot prebivanje samo, ki v lastni meri vključuje tudi razmerje z bogom. Človek naj bi namreč bil »od boga«, ki pa je tudi bog »za človeka«. Ta *pre-daja* zato ni navadno prelaganje z nečesa na nekaj. Je prenos, ki hkrati nosi, je *temelj* in obenem *gibanje*, je *izročilo* in *sporočilo*. V tem je hermenevtično dogajanje; to, čemur edino lahko pravimo zgodovinskost, vzgibanost sveta, svetovnost kot dogodevnost. Predaja je možnost za *prizadetost* od nečesa, ki je zadana prebivanju sploh, se pravi, da je v

njej prebivanje sploh možno kot prebivanje z nekom pri nečem. Tradicija je prizadetost od tega, da nas bitno zadeva svet. Tradicija je pre-našanje biti, kolikor je ta sama v sebi dogodevni raznos, ki kliče k ponovni zbranosti. To klicanje, ki gre od biti s človeka na človeka, je prvotno oglašanje govornice.

Prej omenjena Heideggrova določitev skrivanja kot protipojma fenomenu postane šele dodobra relevantna, če jo premišljamo z ozirom na zgodovinsko možnost eksistence, po kateri je tubit »vraščena v neko iz izročila sprejeto razlago tubiti« (*Bit in čas*, 42) in »zapada tudi svoji bolj ali manj izrecno privzeti tradiciji« (*Bit in čas*, 44). Izpeljava zgodovinskosti iz možnosti eksistence sovključuje navidez negativno dojetje tradicije v zastirajoče pollašajoči se tendenci, ki jo je treba podvreči destrukciji. Tubit lahko prihaja k sami sebi le, kolikor izhaja iz neke tradicije, hkrati pa, kolikor obtiči v njej, tako rekoč zaduši samo sebe. V oči torej pade konfliktnost razmerja v tradiciji in do te tradicije, ki pa je eksistentno obeležje te tradicije same, da prihaja do in izhaja od same sebe kot svojina svobode, se pravi, da iz njenega izročila prihaja tudi neko temeljno sporočilo za zgodovinsko eksistenco, v katerem lahko najdemo neko svojevrstno priporočilo za filozofsko mišljenje, ki se mu naznanja (*hermeneuein*) razkrivanje biti (*aletheuein*). Razkrivanje biti kot *hermeneuein* ni zvanje na bit ali celo na bivajoče, marveč njuno raz-biranje.

Heidegger je tako priporočilo podal v zapisu, ki se vzvratno dotika vpeljave hermenevtičnega vidika v filozofijo, kakor je prvič podan v *Biti in času*, in sicer v znanem pogovoru z Japoncem v *Na poti do govornice*, kjer govornica pravzaprav »stoji za« tradicijo. Tu se Heidegger ne brani, da bi ob vztrajanju japonskega gosta poskusil razjasniti »hermenevtični odnos« s sklicevanjem na boga Hermesa, ker mu to očitno na najboljši način približa ne le tradicijo hermenevtike, pač pa tudi razporni hermenevtični odnos do tradicije: »Izraz 'hermenevtično' je izpeljan iz grškega glagola *hermeneuein*. Ta se navezuje na samostalnik *hermeneus*, ki ga v igri mišljenja, ki je bolj zavezujoča kakor strogost znanosti, lahko povežemo z imenom boga *Hermesa*. Hermes je glasnik bogov. Prinaša naznanilo usode; *hermeneuein* pomeni tisto podajanje (Darlegen), ki oznanja, kolikor zmore slišati naznanilo. Tako podajanje postane razlaganje (Auslegen) tega, kar je povedano že prek pesnikov, ki po Sokratovih besedah v Platonovem dialogu *Ion* (534 e) – *hermenes eisin ton theon* – 'glasniki so bogov'.« (*Na poti do govornice*, 125–126) V primerjavi s prej podanimi mesti iz Uvoda v *Bit in čas*, Heidegger zdaj izrecno poudari podajanje »Darlegen« pred »Auslegen«, kar bi aletheiloško pomenilo, da privajanje iz skrivanja

v razkrivanje ni zvajanje *skrivajočega* se na razkrito, oziroma, kolikor upoštevamo pojmovnost ontološke diference iz *Uvoda v Bit in čas*, kjer je bit označena za od vsega najbolj skriti fenomen, zvajanje biti na bivajoče. Na Japončevo vprašanje, zakaj poudarja izvorni smisel *hermeneuein*, Heidegger odgovori: »Ker me je vzpodbudil, da sem z njegovo pomočjo označil fenomenološko mišljenje, ki mi je odprlo pot do *Biti in časa*. Veljalo je in še velja, da je na svetlo treba spraviti bit bivajočega, seveda ne več na način metafizike, temveč tako, da zasije bit sama. Bit sama – to pove prisostvovanje prisotnega, tj. razbor obeh iz njene ubranosti. Razbor je ta, ki narekuje človeka v njegovo bistvovanje.« (*Na poti do govorice*, 126) Narekovanje razbora je brezglasno oglašanje govorice, ki človeka rabi kot glasnika: »Potemtakem je govorica to, kar je v odnosu človeškega bistvovanja do razbora vladajoče in nosilno. Govorica določa hermenevtični odnos.« (*Na poti do govorice*, 127.)

To, da se Heidegger vrne k domnevno problematični vlogi Hermesa pri »vpe-ljavi« *»hermenevtičnega odnosa«*, je povezano s samo opredelitvijo značaja človeškega prebivanja kot glasništva, ki je poslušno oglašanju govorice. Vprašanje, ki ob tem nastopi je, kako se tu lahko razvije neko filozofsko mišljenje? **70** *Kaj v govorici stori, da se razvije mišljenje v govorici kot philo-sophia?* Govorica je to, kar praprvtotno daje misliti. Toda govorica mora hkrati nekako odreči svoje dajanje, da bi premolk dal misliti. Očitno se v tem vprašanju razpira neki hermenevtični krog, katerega razprtje je povezano z vprašanjem: kako govorica daje misliti v govorici? Govorica temu primerno očitno ni zgolj izraz ali sredstvo misli, ali pa jo moramo dobesedno vzeti kot izraznost in sredino. Bolj bi veljalo, da je mišljenje izraz govorice, tudi ko ji skuša ubežati, tedaj se namreč ujame v neslišnost in brezglasnost. Kakor mislimo molče in v premolkih, tako govorica najbolj govori iz tišine. Mišljenje zato potrebuje zase tišino, ker govorica daje misliti kot oglašanje tišine.

Heideggrova opredelitev človeškega prebivanja kot glasništva daje misliti iz neke zamolčane tradicije hermenevtike. Spravi nas pred samo hermenevtično izhodišče filozofije, in sicer ne v kakršnem koli pogledu razvijanja neke filozofske discipline oziroma večšine razumevanja in razlage, marveč v sosljuhu s samo *vestjo* in to pomeni z *glasom* človeškosti. Ta vest človeškosti je zamolčana tradicija hermenevtike v poudarjenem smislu, ki to človeškost samo individualizira v zmožnosti transcendence, s tem ko se v tradiciji utemeljuje tako, da jo prestopa kot temelj, da se potrjuje kot svoboda. Zato Heidegger prav v sklepu *Uvoda v Bit in čas* poudari, da je bit skrajna transcendenca in individuacija.

Isto, čeprav seveda ne enako, pove v razgovoru z Japoncem »hermenevtični odnos« iz naklanjanja biti, ki zavija v skrivnost. Zato se tradicija bitno izkazuje kot pritegovanje nazaj, ki nas vrne tja, od koder izhajamo in kamor prihajamo, kolikor to ne postane odvratno. In danes bi bilo skoraj treba reči: bit je postala od-vratna in od-vrača od same sebe. Zato je vračanje o njej vprašljivo, ne priteguje več niti kot vprašanje, še najmanj pa kot vprašanje, na katero je treba odgovoriti v odgovarjanju govorici, ki bi narekovalo tudi neko odgovornost prebivanja. Smo v stanju odvratne indifferenice biti. Pokazatelj tega stanja je odvratnost lepote, ki jo *reprezentira* oziroma *reproducira* umetnost danes. Ampak, da bi razumeli ta danes in se soočili z njegovo odvratnostjo, se moramo naučiti vračati k začetnemu spregovarjanju, s tem da iščemo odgovor. Tudi odgovarjanje je odvracanje, vendar tako, ki nas vrne nazaj k tistemu, od česar je sprejelo nagovor, četudi to tako rekoč zavrača razgovor in vztraja v svoji indiferentnosti, vzbuja resentment in spodbuja k prevratu stanja. Kaj pove prvobitni ljubeči nagovor, ki se umika pred pollaščanjem, bit kot nikogaršnja last in lastnost vsega?

Težava Jaegerjeve razprave, ki je sicer, glede obravnave zgodovine oblikovanja hermenevtike, predvsem pri Dannhauerju, vsekakor koristna, ni le v tem, da ne poda nobenih trdnejših argumentov za svojo zelo ostro podano ugotovitev, kako je današnja hermenevtika »brez tradicije«. Ključna težava je, da ne premisli hermenevtičnega razsežja tradicije same. Na Jaegerjev članek se je že dve leti za tem odzval Gadamer v zapisu »Logika ali retorika? Še enkrat o zgodnji zgodovini hermenevtike«, kjer opozori na univerzalno retorično in praktično osnovo hermenevtike, ki jo sicer obširno obravnava tudi v drugih sočasnih spisih, ki so leta 1986 izšli v drugem delu *Resnice in metode*. V svojem odgovoru ne spodbija Jaegerjevih novih ugotovitev glede Dannhauerjeve vpeljave termina »hermeneutica«, pač pa to, da na podlagi te ugotovitve tako rekoč odpravi antično tradicijo hermenevtike, pri čemer Gadamer ne vidi razlogov, zakaj bi kot neustrezno zavračali tako oznako *hermeneutike techné* v *Epinomis*, ki jo Platon uporabi v zvezi z človeškim občevanjem z bogovi in v tem pogledu poveže z mantiko, kakor tudi speljevanje oznake »hermenevtika« iz imena boga Hermes, ki ga je znotraj filologije spodbijal Benveniste. Čeprav filologija po Gadamerju v tem pogledu lahko marsikaj dokaže, ne more pokazati bistvenega, tj. hermenevtičnega problema samega. To pove, da vprašanja tradicije hermenevtike ni mogoče ločevati od hermenevtičnega ukvarjanja s tradicijo, ki je v smislu zgodovinskega prenosa postala filozofski problem.

Tradicija v smislu *prenosa* je nedvomno življenjski element hermenevtike. Hkrati pa je potrebno vprašati, ali je tej tradiciji že pri njenem izvoru vdahnen hermenevtični moment tradicije. Ta se kot izvor pomenljivo odteguje, toda prav v tem je njegovo sporočilo in izročilo, ki traja. Prav to pa je karakteristika hermenevtičnega izhodišča te tradicije, ki ne zadeva le interpretacije njenih »virov« in tudi ne vključuje samo njegove človeške komponente, marveč se v njej ta meri z božjo. Prav v upoštevanju tega »merjenja« je potrebno poudariti, da tradicije ni nikoli začel človek, marveč vselej neko božanstvo, pri čemer seveda zaenkrat puščamo odprto vprašanje, ali smo sedaj v neki tradiciji brisanja tradicije, ki jo domnevno začinjamo »mi«. Očitno je za nas postala »tradicija« problematična kot taka.

Zato nikakor ni odveč, da se, kljub temu da se zdi, kakor da k zgodbi ni več kaj pridati, še enkrat posvetimo začetkom in izvoru hermenevtike, ki se ga povezuje z grško besedo za govorico »*hermeneia*« ter grškim bogom govornišva *Hermesom*. Pri tem nam ni do tega, da bi kakorkoli dodatno upravičevali etimološko izpeljevanje »hermenevtike« iz »Hermesa«, ki ga filološka znanost spodbija, marveč za vprašanje tistega, kar prav v hermenevtičnem pogledu »zapelje« filozofijo samo. Nemara se je zato potrebno najprej vprašati, kaj je sploh božansko ime v grškem razumevanju in kdo je v tem kontekstu grški bog Hermes. Prvo vprašanje nedvomno zadeva grško »mitologijo« in »vero« nasploh, kolikor seveda sploh pristanemo, da gre za to dvoje, ali pa je tisto božje bistveno prizadevanje pesništva in zadeva mišljenja. V zvezi s tem bi lahko navedli besede Walterja Otta, ki jih posebej izpostavi tudi Friedrich Georg Jünger v predgovoru k njegovi knjigi *Theophania*, namreč: »Bogov si ne moremo iznajti ali si jih izmisliti ali predstavljati, marveč jih lahko samo izkusimo.« (*Theophania*, 7.) Kako ta izkušnja spada k božanskemu samemu? Tako, da že kaže kako in kaj je s tem božanskim samim oziroma podoba boga, v kateri se ta daruje človeškosti na ta način, da jo zgodovinsko oblikuje. Ta podoba (*Gestalt*) in oblikovanje (*Gestaltung*) opredeljujeta duha in duhovnost. »Božanstvo je lik, ki se vrača v vseh stvaritvah, smisel, ki jih vse drži skupaj, in daje v človeški podobi kot najsublimnejši med vsemi prepoznavati svojo duhovnost,« strne Otto svojo izkustvo grške božanstvenosti v delu *Bogovi Grčije* (213).

V tem pogledu nikakor ni odveč, da se opremo na Ottov opis Hermesa v tem delu (str. 134–162). Boga Hermesa, sina Zeusovega in Majinega, v skladu s Homerjevo himno označi kot »najprijaznejšega med bogovi« (134), ki ga posebej odlikuje »urnost« in »umetnost prikrivanja«. Častili so ga kot varuha

čred, vodnika umrlih, kot zaščitnika govorništva, kot izumitelja pisave in ga s tem izenačevali z egipčanskim bogom Theutom, pa kot božanstvo plodnosti, glasbe, astronomije, uteži in mer, trgovanja in gimnastike. Njegov zaščitni znak je »blagrov in bogastva čudovito polna palica, zlata trolista, zaščita pred sleherni škodo« (Grški bogovi, 139). K njegovi opravi spadajo še čelada s krili, plašč, popotniški klobuk in krilca na petah. Boga Hermesa najprej označuje bogastvo obdarovanja. Vse »najdeno« je Hermesov dar (*hermaion, koinos Hermes*). Pri tem je naklonjen tako govorcem kot molčečnejem, trgovcem in tatom, pastirjem in popotnikom, ljubimcem in osamljenim, je srednik med bogovi in ljudmi, med živimi in mrtvimi, med časnim in večnim, med moškim in ženskim. Njegovo bivanje je potovanje, njegov prostor je kraljestvo noči, njegov čas je trenutek. Paradoks njegove pristnosti je molk, ki nenadoma nastopi med najbolj bučnim pogovorom. Hermesovo premetenost najbolje kaže prigoda z Apolonom. Ukradel mu je vole, in ko ga je Apolon naposled uspel izslediti, ga je premamil z očarljivim igranjem na liro, ki jo je oblikoval iz želve, ki jo je našel pri vhodu v svojo rojstno votlino gore Kilene v Arkadiji.

Samo ime Hermes naj bi bilo povezano s hermami. V Stollovi *Grški mytologiji* lahko preberemo: »Prej ko ne izpeljano od besede *eiro*, stakniti, *ermai*, to, kar je staknjeno. Običavali so namreč na potih bogu nakopičiti kamenje (*Epmaioi lopho* Od 6, 471), simbol tega, kar je staknjeno, takim kamenenim kupom moral je vsaki mimogredoči dodjati kamen. Takemu iz kamenov sestavljenemu steburu nasadili so potem glavo, in tako nastali so Hermi, Hermovi stebri.« (*Grška mytologija*, 65). Prav ta izpeljava imena Hermes iz glagola »eiro«, ki jo zagovarja tudi Kerény, skriva v sebi veliko dvoznačnost, ki jo je nasledovala tudi »hermenevtika«. Glagol »eiro« (isti koren kot lat. sero, series), v pomenu spajam, spletam, zadržujem, nabiram, nanizam, nam govori o neverjetni bližini z glagolom *eiro* (et. kor. were (i), govoriti, rekati, slov. vrač, rota, lat. verbum, nem Wort, grš. *rhema, rhetra, rhetor*), v pomenu govorim, rečem, pripovedujem, obveščam, naznanjam, obetam, zagotavljam. Ta bližina je še toliko bolj zgovorna, če pomislimo, da se v govorici dogaja neko stikanje in raz-stikanje, povezovanje in razvezovanje, zbiranje in razbiranje, ki so ga Grki imenovali »legein« oziroma »logos«, v katerem se prvotno izreka samo reklo bistvo biti. Ta god biti je tudi prigoda Hermesovega božanstva pri začetkih filozofije. Filozofija se zloži kot zgodba govorice, kar se neustrezno predstavlja kot prehod od *mythos*-a k *logos*-u; že to bi nam lahko dalo misliti, da sta to obe besedi za govorico in mišljenje, beseda *mythos* naj bi bila celo v neposredni etimološki povezavi z »mišljenjem« in »modrostjo«.

Lahko bi tvegali trditev, da je Hermes kot stikatelj in srednik božansko *bivanje govornice, besede*. Hermes je *božanskost* tega, kar Grki imenujejo *hermeneia* in kar bi danes lahko še najbolj ustrezno zajeli kot »artikuliran govor«, če seveda upoštevamo celotno svetno razsežje »artikulacije«. S tem lahko razumemo »razlago«, »tolmačenje«, »objavljanje«, »naznanilo«, »oznanilo«, »sporočilo«, »prevod« in še kaj. Vendar z naštevanjem teh pomenov bistveno ne razjasnimo grške besede *hermeneia*, vse dokler ne premislimo hermenevtično obeležje tistega, kar smo uvodoma naznačili kot *tradicijo* v smislu »prenosa« in to prav v zvezi s Hermesovim božanstvom. To, da imamo kot dediči »grške kulture« neko tradicijo, predpostavlja tudi osvoboditev te tradicije v smislu nosilnosti in prenosa, izročila in sporočila. V tem smislu je celo nujno premisliti Hermesa kot božanstvo govornice z ozirom na tista poimenovanja, ki, recimo, pri Platonu (*Epinomis, Politikos, Ion*) stopajo med *Hermesa* in *hermeneia*: *technē hermeneutike, hermeneutes, hermeneus*.

74 Če je Platon gotovo tisti, ki v filozofskem pogledu napotuje k povezavi Hermesa in hermenevtične veščine, pa je na prvi pogled, če ne celo nemogoče težko trditi, da je pri njem ta povezava kakor koli pomembna glede samega izvora filozofije, prej bi lahko trdili narobe. Vendar pa moramo tudi pomisliti, ali sta nam izvor in izvornost filozofije že vnaprej znani. Še to ni odločeno, ali naj ta izvor iščemo pri človeku ali pri bogu, ali pa je treba izhajati iz tega, da se izvor filozofije nemara skriva nekje vmes? In mar ni ravno *hermeneia* neka odlikovana *vmesnost* in *posredovanje*? Vendar, ali je lahko sredina izvor? Ali pa je prav za filozofijo sredina tisto izvorno?

Opredelitev Hermesa kot božanskega bistva govornice pa je problematična še iz drugega vidika, kolikor namreč govornico skupaj s Heideggrom dojamemo kot »hišo biti«. Hermes je ravno nasprotje tistega, kar bi lahko predstavljalo domovanje in domačnost. Slednje je v grški teofaniji povezano s čaščenjem boginje Hestije. Toda v Stollovi *Grški mytologiji* lahko, presenetljivo ali ne, preberemo: »Ognjišče je središče vsake hiše, ki rodbinske ude v ljubezni družī, in Hestija je boginja domače sloge; ona daje domu varnost, mir in blagoslov. Ker se na ognjišču daruje, je Hestija tudi načelnica daritve in svetega daritvenega ognja; za tega del njej darujejo pri daritvenih obedih v začetku in na koncu sveta darila, ter se časti tudi v svetiščih drugih bogov. Iz istega razloga je združena s Hermom, iznajdnikom daritve.« (*Grška mytologija*, 85). Ta skupno naslavljanje Hermesa in Hestije se sprva zdi protislovno, vendar so protislovja lastna sami bistveni naravi grških bogov, še posebej Hermesa. Dar je nekaj prenosljivega

in nekaj, kar se prinaša z ljubeznijo in naklonjenostjo, dar pa je tudi tisto, kar ostane.

Hermes se po najstarejšem izročilu odlikuje kot »dobri pastir«. Homerjeva himna Hermesu posebej omenja Hermesa kot zavetnika in varuha črede (*nomios*), ki je hkrati vir bogastva. Hermes nastopa v vlogi dobrega pastirja tudi ko gre za »višji smisel«. V Protagorovem mitu o nastanku kulture je Hermes ta, ki po Zeusovem naročilu prinese ljudem *dike* in *aidos*, običaj pravice in strahospoštovanje, ki naj pripada vsakomur kot nekaj bitnega, s tem da ga uzakoni v njegovem bistvu, *physis* kot izvorno zadanemu *nomos*-u. »*Nomos*« v pomenu pašnika in bivališča se povezuje s pomenom *nomos*-a kot običaja, šege, navade, postave zakona, melodije. Ta *nomos* je sopripaden *physis*, šele naknadno se iz tega razvije znameniti spor med »zgodovino« in »naravo«. »*Nemo*« (et. koren *nem, dodeliti, vzeti šteti, nem. nehmen, lat. numerus) pomeni: delim, razdelim, jemljem, imam, obdelujem, smatram, pasem, razširjam. Odtod tudi beseda »nomad«. Hermesovo »nomadstvo« je povezano z naseljenostjo človeka v govorici, ki jo prevzema kot svojo zgodovinsko premično naravnost. Nekaj pa je lahko premično le v razmerju do tistega, kar stoji zase kot narava vsega, se pravi kot narava, od katere vse izhaja. Soodnos med Hermesom in Hestijo pokaže svoje pravo razsežje šele ob upoštevanju uvodoma nakazanega problema tradicije, kajti tradicija je tisto nosilno in prenos hkrati, je to, kar ostaja in vztraja in to, kar se prenaša in posreduje, izročilo in sporočilo hkrati. Morda nam odnos med Hestijo in Hermesom kaže v izvor te tradicije, ki se kot izvor odteguje in v tem ostaja izvor in sproža neko nedomačno domačnost, kakor jo, recimo, razkriva zborovska pesem iz Antigone. Zato je vse naše bivanjsko izkustvo v svoji sredini izkustvo *med* lastnim in tujim.

Na to je v zadnjem času opozoril Jean Greisch v zapisu »Hermes in Hestia. Tujost in domačnost kot temeljna polarnost hermenevtičnega izkustva«, ki je vključen tudi v delo *Hermenevtika in Metafizika*. Tudi on je sicer kritičen do obravnav Hermesa in hermenevtike, ki sta jih prispevala Kerényi in Mayr, vendar pa se še manj strinja z Jaegerjevo tezo, da je sodobna hermenevtika »brez tradicije«. Pomembno pa je, da se v svojem zapisu opre na študijo Jeana-Pierra Vernanta »Hestia-Hermes. O religioznem izražanju prostora in gibanja pri Grkih« v delu *Mit in misel pri Grkih* (1964), ki obravnava protislovno sopripadnost statičnosti Hestije kot grške boginje domačega ognjišča, biti v primarnem pomenu nastanjenosti, in gibljivosti Hermesa, ki mu ni tuja nobena

tujost. To razmerje med domačnostjo in tujostjo je vsekakor določilno za tradicijo hermenevtike kot večšine interpretacije, hkrati pa dobi svojo posebno relevantnost v sodobni filozofiji. Vernant posebej opozarja, da na Fidijevi kiparski upodobitvi dvanajstih olimpijskih bogov na podnožju velikega Zeusovega kipa v Olimpiji Hermes in Hestija nastopata v paru podobno kot Zeus in Hera, Apolon in Artemis, Eros in Afrodit, čeprav nista ne mož in žena, ne brat in sestra.

Vernant s posebnom žarom opisuje obred v mestu Fharesu pri Patrasu, kakor ga je posredoval Pauzanas. Sredi tamkajšnje agore je stal kip Hermesa, ki imel vzdevek *agoraios*, s katerim je bil povezan orakelj. Nasproti njemu je bilo postavljeno ognjišče, domovanje Hestije. Ta, ki naj bi boga Hermesa vprašal za svet, je proti večeru stopil na agoro in se najprej odpravil k ognjišču, domovanju Hestije. Tu je prižgal kadilo in oljenke ter pustil kovanec za plačilo. Potem se je obrnil k Hermesu in mu v uho zašepetal vprašanje, ki mu ga je želel postaviti. Nato si je z rokami pokril ušesa in odšel; brž ko je prestopil peribolo, je umaknil roke z ušes in prvi glas, ki ga je slišal na svoji poti, mu je priskrbel odgovor boga. Nedvomno, zelo »hermenevtični« obhod.

76

Vsekakor velja pritrditi Vernantu, da se v polarnosti Hestije in Hermesa skriva dvojnost »temelja in gibanja«, »identitete« in »mediacije«, ki določa grško vzniklo duhovnost sploh, in s tem tvori tudi tisto zgodovinsko določenost filozofije, za katero se je zgubila sled, čeprav smo njeni nasledniki. Zato jo velja priklicati v spomin, kar se je v filozofiji pravzaprav zgodilo že takoj, ko prične svojo pot. Prav to zgodovinsko napotilo filozofije je ena ključnih in pogosto pozabljenih razsežnosti Platonove misli in tudi eden razlogov, zakaj se vanjo nenehno meša pripovedovanje zgodb. Te zgodbe vse po vrsti pripovedujejo zgodbo o začetku, lahko bi tudi rekli iztirjenem začetku, kajti to, kar naj bi filozofiji utiralo pot, nas po Platonu najprej šele iztiri.

Greisch sam opozarja na mesta iz dialoga *Kratil*, kjer Platon podaja »etimologiji« imen Hestije in Hermesa, ne da bi ju pri tem izrecno postavljav v razvidni soodnos. O Hestiji, o kateri se spodobi spregovoriti kot o prvi od božanstev (*Kratil* 401b), pravi: »Tako imenujemo npr. to, kar mi kličemo 'ousia' (bitnost), nekateri 'essia', drugi pa spet 'osia'. Predvsem po drugem teh besed je upravičeno, da se pač imenuje bitnost vseh stvari 'Hestia' in da spet tudi mi (Atičani) tistemu, kar je udeleženo pri bitnosti (iousia) pravimo 'Hestia' in je potemtakem 'Hestia' pravilno poimenovanje. Zakaj tudi mi smo se navadili imenovati po

starem 'ousia' – 'essia' (bitnost). Dalje, če to preudarimo še glede na žrtev, bi pač sodili, da so imeli tisti, ki so ime vzdeli, v mislih tole: Spodobi se, da žrtvujemo izmed bogov najprej Hestiji tisti, ki sopoimenovali bitnost vsega Hestija. Tisti, ki so dejali 'osia', sodijo pač spet skoraj kakor Heraklit, da se vsa bitja gibljejo in ne ostaja nič na mestu, njihov vzrok in vodilo je torej 'to othoun' (potiskanje, po katerem je to prav imenovano 'osia'. A o tem bodi za tiste, ki nič ne vedo, zadosti povedano.« (*Kratilos*, 401b-d.) Platon pri karakterizaciji Hestije-bitnosti ne navaja le stalnosti in ostajanja, marveč ji pripíše tudi počelo gibanja. To posredno kaže, da Hermes in Hestija nista zgolj nasprotje, ampak dvojnost istega v bivanju. In verjetno je šele v tej dvojnosti istega tisto določilo hermenevtičnega pri samem izvoru filozofije, pri čemer smo napoteni na samo poreklo govornice (*hermeneia*). Zato je zelo zanimivo, kako stalnost in gibanje v bivanju, ta govornica sveta, pride na dan ob Platonovi »etimološki« razjasnitvi Hermesovega imena v *Kratilu*, ki se ga je prepogosto zanemarjalo.

Najprej je seveda pomenljivo, da se Sokratov sogovornik Hermogenes v tem dialogu, ki govori o izvoru besed, sam okliče za Hermesovega potomca, in da izrecno zahteva od Sokrata, naj razjasni njegovo ime, kljub temu da ga je strah govoriti o bogovih.

Sokrata ob imenu Hermes navdihne: »Kajpak se ime Hermes nanaša na nekaj iz govora in to, da je tolmač (*hermeneus*), glasnik pa tatinski in varljivi v besedah in trgovsko spreten. Vendar je vsa ta dejavnost v govorni moči. Kot sva namreč že poprej dejala, je govoriti (*'eirein'*) raba govora in to je, kakor pravi na več mestih tudi Homer, da je kdo snoval (*'emesato'*), kar pomeni iznajti. O obeh teh sestavinah tedaj, od govoriti in govor zasnovati (saj govoriti *'legein'* je *'eirein'*) nam veleva zakonodavec o tem bogu, lahko rečemo tole: »Ljudje, tistega, ki je zasnoval govor (*to eirein emesato*), bi vi po pravici klicali *'Eiremes'*.« Zdaj pa po svoji presoji ime polepšujemo in imenujemo boga Hermes. A tudi Iris je, tako kaže, dobila ime po *'eirein'*, ker je bila glasnica.« (*Kratilos*, 407e-408b) V tem kratkem odlomku imamo pravzaprav neposredno podano definicijo Hermes kot božanstva govornice, ki posreduje med vsem in vsakim. Tako je omenjena tudi Iris, hči Thaumata (Čuda) in Elektre (Svetlosti). Je boginja mavrice, ki veže nebo in zemljo. Kot Hermes je tudi ona hitronoga božja odposlanka. Govornica, Hermesova govornica, je *širjenje glasu*. Glas je ta, ki gre naokrog in se prenaša kot božje in človeško in kot vmesje obojega. V zvezi s tem je pomembno, da Sokrat postavi tezo o dvojnosti govornice, namreč o »gladki božji« in »kosmati človeški«, kar vključuje tudi

»bajanje« tragiške umetnosti. Hermogenesa prej podana Sokratova izpeljava imena Hermes spravi nekoliko v paniko:

»Hermogenes: Pri Zeusu, Kratilos, torej se mi zdi prav, da jaz nisem Hermogenes, saj nikakor nisem iznajdljiv v govoru.

Sokrates: Kaže tudi, da ima Hermesov sin Pan dvojno naravo, tovariš.

Hermogenes: Kako to?

Sokrates: Potemtakem je resnični del govora uglajen in božanski in prebiva zgoraj med bogovi, lažnivi pa spodaj med množico ljudi ter je grob in kozlovski ('tragikon'). Od tod namreč večina bajk in laži na področju tragike.

Hermogenes: Povsem tako.

Sokrates: Potemtakem naj bi bil po pravici tisti, ki vse ('*pan*') obvešča in venomer razgibava (*aei polon*') '*Pan aipolos*' (Pan, kozji pastir), Hermesov sin z dvojno naravo, zgoraj gladek, spodaj pa grob in kozlu podoben. In Pan je seveda, če je res Hermesov sin, govor ali govoru brat. Da pa je brat bratu podoben, sploh ni čudno. Toda, dragec, kakor sem dejal, otesiva se vendar bogov!« (*Kratilos*, 49)

Če si Hestija kot bitnost vsega in vse potiskujoče gibalo zasluži, da nastopi kot prvoimenovana, potem se tudi spodobi, da se govor o božjih imenih sklene s Hermesom kot gibanjem govorice. Kaj napenja ta lok med Hestijo in Hermesom, kaj ju medsebojno povezuje in razdvaja? To povezovanje in razdvajanje se nam razodeva v neki *blazni sili*, ki jo Platon v Kratilu neposredno postavi v neposredni odnos z govorico, hkrati pa tudi v razmerje s tistim demonskim in herojskim. Pri opredelitvi herojskosti, ki sledi opredelitvi demon-skosti, se Platon namreč najprej sklicuje na Erosa, nato pa na govorico:

»Hermogenes: Kaj pa naj bi bil heroj ('heros')?

Sokrates: Tega pa ni prav težko doumeti. Njegov naziv je sicer malce popačen in kaže na njegov nastanek iz ljubezni ('eros').

Hermogenes: Kako to misliš?

Sokrates: Ne veš, da so heroji polbogovi?

Hermogenes: No, in kaj?

Sokrates: Vsi so se nedvomno rodili, ker se je vdal ljubezni bodisi bog s smrtnico ali smrtnik z boginjo. Če pa še to besedo pogledaš v luči stare atiške izgovorjave, boš bolje poučen. Postalo ti bo namreč jasno, da beseda prihaja iz ljubezni ('eros'), iz katere so se rodili heroji, in zaradi oblike malce odmika od nje. In zares pravi o herojih to, da so bili prav tako modri in siloviti govorniki in dialektiki, izvedeni v postavljanju vprašanj (in v govorjenju). 'Eirein' pomeni namreč govoriti. In kakor sva pravkar rekla, so heroji, izgovorjeni v atiškem narečju tudi nekakšni govorniki in spraševalci, tako da postane rod herojev ceh govornikov pa sofistov.« (*Kratilos*, 398d)

Ta povezava herojskosti z erosom in z izvedenostjo v govoricu je sprva nadvse čudna, tudi to, zakaj bi bila tako visoko postavljena večšina spraševanja. Heroje namreč povezujemo z deli, ki so jih izvršili, govorjenje pa nas bolj spominja na bahanje in podobno. Toda to, kar napravimo z besedo, je lahko najvišje delo. Postavljanju-v-delo so Grki rekli *poiesis*, kar bi lahko prevedli kot proizvajanje, v ožjem pomenu pa *poiesis* označuje pesništvo. To, da se proizvajanje zoži na pesniško zmožnost govornice, pa verjetno izhaja iz tistega erotičnega bistva pesništva, ki ga povezuje z lepoto. Pesništvo je namreč proizvajanje (iz ljubezni do) lepote, je tisto porajanje lepote, ki prihaja iz čiste ljubezni, zato pesništvo samo očiščuje. Drugič pa moramo biti pri »prevajanju« *poiesis* kot »proizvajanja« pozorni na Platonovo omembo vpraševanja kot karakteristike herojskosti, ki se verjetno pripeti zaradi bližine grških besed *eros*, *erotao* (sprašujem, poizvedujem), *eros* in *heros*. Svojstvo vpraševanja se nam nakaže, če pomislimo, da ljubezen in lepota vdreta v nas kot vprašanje, ki išče odgovor. Vprašanje ni torej le določen tip stavka, marveč sam način naše postavljenosti v biti, kolikor se nam ta sporoča in izroča v mišljenju in delovanju.

V *Kratilu* najdemo še eno pojasnitev besede *eros*: »Eros (ljubezen) pa je po tem, kar prihaja od zunaj, in ta tok ni lasten tistemu, ki ga ima, temveč je vpeljan od zunaj skozi oči; zategadelj so ga klicali po starem 'esros' od 'esrein' (teči v) ...« (*Kratilos*, 69). To, kar na ta način prihaja od zunaj, je lepota, v lepoti pa so Grki mislili samo bit kot tisto vse stikajoče-raztikajoče. Bit je to, v čemer vsako in vse sebe najde v povezavi z vsakim in vsem. Toda prav v tem, da se dotika vsega, je bit nedotakljiva ter tisto tuje, skrivnostno in začudujoče, tako da spravlja razumevanje v zadrego, kolikor ostaja nerazložljiva.

Eros je tu obravnavam kot nagovorenost po drugem, ki nam zamegli vid in zmeša glavo. Tu bi seveda lahko našli neko osnovo za trditev, da je ljubezen

слепа, ker nas zaslepi že s tem, da vstopa skozi oči. Eros je neke vrste obsedenost, ki sproži v nas trganje in bolečino in nas lahko povsem iztiri. V tem smislu pa je eros to, kar dopušča prizadetost od nečesa, tradicijo v smislu prenašanja biti, ki nas nastanja v prebivanju, in zato torej tudi prizadetost od zadeve biti same. Bit se razkriva po neki iztirjenosti ali pa se sploh ne, čeprav je seveda možno dajati zelo kategorične izjave o njej. Iztirjenost razodeva govorica, v kateri naj spregovarja bit, s tem da ustvarja lepoto. Tak govor je pesništvo, ki se nam vedno zdi »iztirjeno«, čeprav je njegov tir strogo določen, celo strožje od matematike, in naravnost božanski. Zdi se, da je to »zgubljanje na poti«, ki zaznamuje pesništvo in mišljenje, najlepše izpričuje Platonovo navdihnjenje ob besedi *aletheia* v *Kratilu*: »A resnica ('aletheia') – tudi ta je kakor druge – mislim, zložena; s tem izrazom je namreč izpovedano božje gibanje bitja, se pravi, da je 'aletheia' blodnja božja ('ale theia') – laž ('pseudos') pa je nasprotje gibanju; in pri tem prihaja spet do graje za to, kar je zaustavljeno in primorano mirovati, ter se vsiljuje prispodoba s spečimi ('kath/euddousi'). 'Psei' (psi, ps) pa je bil dodan in prikriva pravi pomen besede. Bitje ('on') in bistvo ('ousia') soglašata z resničnim ('alethes'), če sta ob joto (i); 'on' pomeni namreč 'ion' (idoče), a nebitje ('ouk on') spet kakor ga nekateri tudi imenujejo, neidoče (ouk ion).« (*Kratilos*, 421 b-c.)

80

Takšno *ale theia*, potovanje bogov, nam Platon poda v veličastnem mitu, dialogu *Fajdros*, prav ob poskusu, da prizna in dozna filozofsko veličino Erosa v širini, ki jo narekuje *aletheia*. Platonovo »pleteničenje« v *Kratilu* moramo seveda vzeti resno do tiste mere, ki si jo sam postavlja Platon z vprašanjem, ali so govor, beseda, črka zvesti posnetki tistega, kar govorijo, ubesedujejo, črkujejo, ali pa je za spoznanje tistega, o čemer je govor, beseda in črka, potrebno nekako zaobiti govorico kot posnetek? Toda kaj je pravzaprav govorica kot posnetek in posnemanje? »Če ne bi imeli ne glasu ne jezika, a bi hoteli drug drugemu stvari prikazati, ali jih ne bi poskušali, kakor sedaj mutci, pač zaznamovati z rokami, z glavo in ostalim životom?« (422E) Iz vprašanja je razvidno, da določena težnja po razlaganju obvladuje samo bistvo človeškosti. Težava je v tem, kako si razlagati samo to težnjo po razlaganju? V prav nič manj ali pa celo v bistveno večji zadregi se znajde erotična filozofska duša v prizadevanju, da bi dosegla tisto, kar jo dosega kot bistvo nečesa, o čemer Platon spregovori na začetku razpravljanja o naravi filozofa v šesti knjigi *Politeje*. Za tega, ki si iz lastne narave živo prizadeva za to, kar je, pravi Platon, da eros, ki je v taki duši, ne odneha (*oud' apolegoi tou erotos*) prej, preden se ne

dotakne narave tega, kar sleherno posamezno je, in sicer s tisto zmožnostjo duše, ki ji pritiče zajetje tega bistva, kolikor je z njim soizvorna. In s tem se zbliža in združi z bivajočno bivajočim (*Politeia*, 490b). Doseže, da se porajata um in resnica, pride do spoznanja, resničnega življenja ter samopovzdignjenja; šele tedaj preneha njegova bolečina, prej ne (*Politeia*, 490b).

Po tej opredelitvi lahko rečemo, da je eros iztirjajoča sila transcendence, ki nastopi, ko neka svetlost vdre skozi oči, kakor se to pripeti osvobodjencu v Platonovi prispodobni o votlini, in ga potem od znotraj žene, da se spoji s to svetlostjo. Očitno gre tu za neki imanentni prenos in predajo, ki nas iztrga danemu in nas prav s tem vrne k sebi. Šele obsedenost nam da občutiti sebe, daje na nek način misliti, s tem da poraja resnico in um, kakor pravi Platon. Tak eros je očitno lasten tudi pesništvu, ne le kolikor to opeva ljubezen, marveč kolikor prihaja prav iz govornice same. Magnetizem erosa je v nekem čudnem soglasju z magnetičnostjo govornice, ki nas prav tako lahko prevzame vse do božanske obsedenosti. Ta božanska obsedenost je lastna pesniški govornici, povezujejo jo z Muzami, ki poklanjajo navdih. Prav to je izhodišče Platonovega dialoga *Ion*, kjer Platon poda svojo znamenito opredelitev pesnikov kot hermenevtov, glasnikov bogov. Očitno tu meni samo muzičnost, ki je prisotna v pesniškem navdihnjenju, o *enthousiasmos*, in v »tolmačenju« pesniško navdahnjenega pri rapsodih. To tolmačenje (eksegeza, hermeneia) ne temelji niti na vednosti (episteme) niti na veščini (techne), mora pa poznati pesnikovo misel (dianoia). Od kod se naznanja tako poznavanje? Sokratov odgovor sogovorniku rapsodu Ionu je naslednji: »Tvoj dar, da izvrstno govoriš o Homerju, ni umetnost, kakor sem otodi dejal, ampak božanska sila, ki žene, prav kakor pri kamnu, ki ga je Evripides imenoval magnet, bolj znan pa je pod imenom heraklejskega kamna. Ta kamen, ne le da sam privlačuje železne prstane, temveč podeljuje tudi njim moč, da delujejo podobno kakor magnet in privlačujejo druge prstane. Tako se naredi včasih kar cela veriga železnih obročkov, ki vise drug od drugega; in vsi dobivajo privlačnost od istega kamna.« Ion seveda lahko samo pritrdi: »Tvoje besede Sokrates, mi segajo do srca in prepričan sem, da nam dobri pesniki po božjem navdihnjenju tolmačijo božje reči.« Sovre z »božje navdahnjenje« prevaja *theia moira* (gottliche Schickung). Sokrat mu sledi: In vi rapsodje tolmačite pesnike, jeli? ... Potemtakem ste tolmači tolmačev«. *Hermeneon hermenes*, tolmači tolmačev, je zvijačna Sokratova opredelitev poklica rapsodov. Sokrat imenuje pesnika in rapsoda tudi srednik (*hō mesos*), prek katerih bog prenaša svojo moč na človeške duše.

Morda tu ni odveč opozoriti, da oznako *hermeneus* v zelo podobnem kontekstu srečamo že pri Pindarju in Ajshilu (Agamemnon (1062)). V drugi olimpijski odi (E 85–86) pesni Pindar o hitrih strelicah, ki jih ima v tulcu, in ki govorijo umevajočim (*phonaenta synetoisin*), t.j. tistim, ki jim sledijo in jih za-čutijo (gl. *syniemi*). Za cel svet (es *to pan*, Kerény 1964, 5) pa potrebujejo tolmačal/glasnika (*hermaneon*). Morda je Platon svojo rabo oznake *hermeneus* v *Ionu* povzel po Pindarju.

Skoraj odkriti zafrkanški ton, ki spremlja Sokratovo razkrinkavanje dejavnosti rapsodov, nedvomno zaostrojuje vprašanje hermenevtičnega vidika samega začetka filozofije, kajti ta ne more biti brezumen. In vendar spremlja filozofijo na začetku neko brezumje. Božje navdahnjenje kot osrednja tematika dialoga *Ion* je še bolj širokopotezno obravnavano v Fajdrosu. Ta dialog je izhodiščno povezan z diskusijo o Helenini krivdi za trojansko vojno. Ljubezen ni nič namernega in preračunljivega, torej razumnega, zato Heleni ni mogoče naprtiti krivde, da se je Paris pustil zapeljati od nje. Če je ljubezen slepa in nerazumna, potem si je po Sokratu ni pametno prepuščati. Vendar pa se Sokrat tudi spomni, da o se božanskem Erosu vendar ne spodobi tako govoriti. Nakar sledi naravnost neverjeten preobrat, ko se Sokrat odloči, da bo spregovori o posebnih vrstah božanske obsedenosti, o manijah izpolnjenih z entuzijazmom. Platon našteje tri dobre manije, ki jih podarjajo bogovi, dar prerokovanja (Apolon), obrede očiščevanja (Dioniz), pesništvo (Muze), da bi naposled prišel do četrte, lahko bi rekli filozofske manije, ki jo naklanja bog Eros in ta je očitno povezana s filozofijo. Sokrat poda veličasten mit o nebesnem potovanju potovanju olimpijskih bogov, kjer Zeus vodi procesijo, Hestija pa ostane doma. To potovanje je *ale theia* v najčistejšem smislu in pot do »čiste resnice«. Eros se vmeša kot ta, ki človeški duši pomaga, da prejme božanski polet in tako lahko sledi potovanju bogov (*aletheia*). S tem ko ji da krila, hkrati sproži v njej neznansko bolečino:

»Zato v duši vse vre, ko dobiva nova peresa, in kar čutijo tisti, ki dobivajo prve zobe, namreč srbenje in болоčenino na dlesnah, isto čuti duša, ki začenja dobivati perje. Vre in čuti bolečino in ščegeče jo, ko ji rastejo peresa. Kadar torej gleda lepoto dečka, sprejema vase od tam prihajajoče in izžarevajoče delce, ki se prav zato imenujejo ljubezenski dražljaji. To jo ovlažuje in ogreva; duša se oddahne od bolečine in je zopet vesela. Če pa se odloči in postane suha, se skrčijo odprtine, skozi katere poganjajo peresa, se zapro in perje ne more rasti. Peresni poganjek pa, ki je znotraj zaprt s poželenjem po ljubezni, skače kakor

žile utripalnice, sili proti najbližjemu izhodu in zbada dušo krog in krog, tako da duša besni od bolečine; kakor hitro pa se spomni na lepoto, ki jo je videla, je zopet vesela. Zaradi tega dvojnega občutja jo je groza v tem čudnem stanju in, ker si ne zna pomagati, zopet besni in ne more ne ponoči spati, ne podnevi ostati tam, kjer je, ampak iz goreče želje drvi tja, kjer misli, da bo mogla videti tistega, ki je tako lep. Ko pa ga je videla in jo je prevzela ljubezen, se oddahne, nič več je ne zbada, nič ne boli, zopet za trenutek uživa najslajšo slast. Zato ne odneha, kolikor je odvisno od njene volje, in nobenega više ne ceni kakor tistega lepega, ampak pozabi na mater in brata in na vse tovariše ter ji je vseeno, če pride zaradi malomarnosti premoženje na nič. Ne meni se za navade in za spodobnost, s čimer se je prej ponašala; vse to prezira in je samo pripravljena služiti in ležati pred nogami tistemu, ki je predmet njenega hrepenenja; zakaj razen tega, da jo obhaja nekak sveti strah pred njim, ki je lep, vidi v njem tudi zdravnika za najhujše boli. (*Fajdros*, 38–39)

Eros je *vzdraženost* človeškosti sploh. Bogovom ta vzdraženost ni potrebna. Je pa sama nekaj božanskega, kolikor nam razodeva *draž* kot tako, ki vbuja občutek, da bi pred njo pokleknil »In če se ne bi bal očitka, da je preveč blazen bi ljubljencu daroval kakor božjemu kipu in bogu.« (*Fajdros*, 37). Če se hočemo spustiti v tu obravnavano razsežje, potem je ključna Platonova opredelitev, da se duša, ki ni uzrla draži gledanja na *aletheia*, resnico, ne more vzdražiti kot človeška. Duša je prav spričo te vzdraženosti od draži človeška oziroma v tej meri lastna človeškemu, da ga vzdraži do božanskosti. Tisto, kar tu posebej izstopi v tem merjenju-draženju človeškega in božjega je ta *razlika*, ki daje lik in obliko enemu in drugemu oziroma božjemu kot enemu in človeškemu kot drugemu. Bog je lahko eno v enem, človek pa je drugo v drugem, ki je v razmerju do tega enega kot onega drugega. Človek in bog sta v istem razmerju, vendar kot eden in drug. Gre za razmerje v razkrivanja biti, v *aletheia* kot *aletheia* in *a-letheia*. Platon posebej nam posebej naslika prizadevanje duše, da bi se dvignila na *to aletheias pedion*, poljano resnice : »S te poljane dobiva najplemenitejši del duše sebi primerno hrano; to hrano zahteva narava peruti, s katero se duša dviga. Je tudi zakon Adrasteje: vsaka duša, ki je spremstvu boga zagledala nekaj tega, kar je resnično, ostane do drugega kroženja brez boli in če more to zmeraj doseči, je tudi vedno brez nevarnosti. Če pa mu ne more slediti in ničesar ne vidi, ampak jo zadene kaka nezgoda ter postane pozabljiva in nespretna, izgubi peruti in pade na zemljo« (*Fajdros*, 34) Poljana *Aletheie* je tu omenjena skupaj z *lethe*, pozabo (o poljani *Lethe* sicer Platon pripoveduje v mitu o Eru v *Politeiji*).

Tu seveda nastopi vprašanje kot *kdo* in v *čem* se razkriva človek po silnem vzdraženju erosa, ki vstopa med ene in druge, ki pravzaprav iz svoje sredine šele vzpostavlja razliko enega in drugo? Očitna je *prav taka* dvojnost in razdvojenost med človeškim in božjim med nebesnim in zemeljskim duhovnim in čutnim, med dušnim in telesnim, med telesnim med moškim in ženskim, med resnico in videzem, torej dvojnosti in razdvojenost, ki nenazadnje pomeni *razliko biti same* kot jo posreduje eros. Vse to pa bistveno zadeva filozofijo v njenem temeljnem prizadevanju (*philia*), ki hkrati izkazuje njeno hermenevtično poreklo, kolikor naj je razlika biti *posredovana*. Ravno to posredovanje pa je veliki problem, saj je razlika lahko razlika le kot *neposredna*. Ali pa je razlika razločna po tem, kar v njem posredovanju ostaja neposredovano? Toda to, kar tako ostane, se ne nahaja neznano kje za njo, marveč je prav ona sama in ji v tem smislu Grki rečejo *aletheia*. Kdo je potem človek kot njen srednik in glasnik?

84

Eros v povezavi s tem vprašanjem in vprašanjem smisla filozofije nastopi kot posebna tema razgovora v *Simposionu*, gotovo najlepšem Platonovem dialogu in morda najlepšem filozofskem besedilu sploh. Prav zanimivo je, kako je bil ta dialog doslej malo upoštevan pri vseh tistih, ki so obravnavali začetke hermenevtike v grški misli. Prej omenjena razdvojenost, ki izstopi v zvezi z erotičnim razumevanjem človeškosti, je tu zajeta v mit o *hermafroditiski* naravi prvotnih ljudi. *Herma-phroditos* je ime Hermesovega in Afroditinega sina, ki se je po naredbi bogov združil z nimfo v eno bitje. Kot nam pripoveduje Platon v *Simposionu*, je Zeus prvotne androgine zaradi objesnosti razsekal na dvoje ter jih potem iz usmiljenja spet omogočil spolno združitev v eno, vendar šele kot dvoje v enem: »Tako dolgo je torej že, odkar živi v človeku Eros, ki neti v srcih medsebojno kopnenje, ki spaja prvotne bitnosti, ki dela iz dvoje eno in zdravi človeško naravo. Sleherni izmed nas je sam zase samo ena plat človeka, ker smo prerezani na dva kosa kakor kambala. In sleherni nenehoma išče ustrezno svojo polovico.« (*Simposion*, 191 c-d) Eros je tu preprosto označen kot »hlepenje po celoti«, (194 e). Vsekakor si celote tu ne smemo predstavljati substancialno, kar velja tudi za telesnost. Celota je tu mišljenja z ozirom na tisto, iz česar človek jemlje svoje poreklo, to pa je po Platonovih besedah iz Fajdra *aletheia*. Celota je dejavnost izpolnitve človeškosti, pri kateri Eros sodeluje hkrati kot celitelj in ranitelj. Tako postane tehtno vprašanje, kaj je Eros kot ta (so)delujoča sila v pogledu izpolnitve človeškosti, ki ga Platon tudi sam izrecno postavi v *Simposionu* (206 b 1).

Z razgrnitvijo tega vprašanja se je podrobneje ubadal Hartmut Buchner v svoji študiji *Eros in Bit. Razmišljanja ob Platonovem Simposionu*, kjer skušal pokazati, da je Platonovo dojetje erosa v najtesnejši povezavi z njegovim razumevanjem razkrivanje biti v lepem in dobrem. Da bi se življenje ohranjalo v lepem in dobrem je potreben eros, ki šele omogoča izpolnitev biti. Za naše razpravljanje pa je posebej pomembno, da Buchner motri dejavnost erosa v kontekstu »Überlieferung«, izročila, predaje, tradicije, kot za in ob-drževanje v biti in njeno prenašanje, kot prebivanje. »Überlieferung« je kot *težnja prenašanja* hkrati *želja prestopanja*, ki se nikoli ne ustavi in sega do večnosti, ne da bi pri tem preseгла čas, marveč kaže v razliko večnosti in časa, in v to, kar traja in vztraja vmes kot tisto dobro in pravo.

Eros kot želja po trajni posesti dobrega (*Simposion*, 206 a), pri čemer je treba biti pozoren, da je eros prisoten v slehernem človeškem ravnanju, se tako izkazuje v prenašanju tega dobrega s človeka na človeka v smislu samega omogočanja človeškosti. Zato Buchner povsem ustrezno razloži eros kot dogajanje človekosti (*Eros und Sein*, 131). Eros je potemtakem tradicija človeškosti kot sama v sebi dogajajoča se transcendenca in zato »transcendentalna svoboda«. Oznake »tradicija«, »transcendenca«. »transcendentalno« so tu seveda rabljene »pogojno«, tako da pokažemo v sam njihov izvor, s tem pa tudi v hermenevtično poreklo filozofije kot transcendentnega dogajanja transcendentalne svobode. Tu najde svoj temelj ali pa breztemeljnost Platonov nauk o ideji dobrega, ki se ga dotakne tudi Greisch v prej omenjenem razpravljanju o hermenevtiki in metafiziki, pri čemer pa tudi on, tako kot že mnogi pred njim povsem preskoči ključno hermenevtično določilo erosa v *Simposionu*, ki ga poda Diotima v svojem govoru. Diotima počasti Erosa kot velikega demona, ki se tako kot vse demonsko nahaja sredi med bogom in umrljivim. Ko jo Sokrat povpraša, kako moč le ima, mu Diotima odgovori: »Da vzdržuje zvezo med bogovi in ljudmi: da prenaša in tolmači bogovom človeške molitve in daritve, ljudem pa božje odgovore in zapovedi. In ker stoji na sredi med obojimi, prepenja brezno, ki zija med njimi, ter povezuje tostranski in onostranski svet v zaokroženo celoto.« (*Simposion* 202d.) Eros prejme svojo osrednje določilo v *hermeneuein* in *diaporthmeuein*, oznanjevanju in prenašanju ter ... *en meso de on amfoteron, sypleroi hoste to pan auto hauto xyndedestai*, ta drugi del določila je pri Sovretu zelo poljubno preveden; Platon pravi, da je eros, s tem ko je »sredi med obojimi, izpolnjuje tako, da se celota povezuje v sami sebi«. Toda tudi ta prevod pove malo, če se ne zavemo, da gre tu za izpolnjevanje celote *aletheia*, kar je v Sovre sicer poljubnem prevodu celo nekako naznačeno. Za

vpeljavo hermenevtičnega erosa in izhodišče filozofije kot ljubezni do modrosti je nadalje pomembno, da je, sledeč Platonovi opredelitvi, *Eros kot srednik sam filozof* »Stoji sredi med modrostjo in nevednostjo. Stvar je namreč taka, da noben bog ni filozof in si ne prizadeva, da bi postal moder, ker že je. Prav tako nikdo drug ali ni moder ne išče modrosti. Pa tudi nevedneži ne iščejo modrosti in si ne želijo biti modri: zakaj to je ravno slabo pri nevednosti, da je človek, ki ni ne lep ne dober, nerazumen in zadovoljen sam s seboj. Tak domišljavec ničesar ne pogreša zato tudi ne čuti želje po tem, kar misli, da mu ne manjka.« (*Simposion*, 203e-204a.)

Na to, kdo so filozofi, bi po Diotiminem zagotovilu znali odgovoriti celo otroci: »Tisti, ki stoje med obojimi. In med njimi je Eros. Modrost sodi med najlepše reči, Eros pa je ljubezen do lepega: zato mora nujno biti filozof, to je ljubitelj modrosti, a kot tak stoji med modrostjo in nevednostjo. Tudi temu je vzrok njegov rod: saj je sin modrega in bogatega očeta pa nevedne in siromašne matere.« (*Simposion*, 203e-204a.) Ta opredelitev je podana v povezavi z zgodbo o rojstvu Erosa na praznovanju Afroditinega rojstnega dne, kjer je Penija, boginja bede, zapeljala Porosa, boga obilja, tako da je Eros prevzel lastnosti enega in drugega, po materi je neveden in siromašen po očetu pa moder in bogat. Šele to nasprotje, ta dvojnost, to protislovje uboštva in bogastva nam kaže globino in površino, ožino in širino in to pove transcendenco grškega prenašanja (tradicije) razkrivanja biti, ki ga daje razumeti hermenevtični eros in sicer tako, da se je v ne da docela razložiti. Celota razkrivanja (*aletheia*) ni nikoli razkrita celota. Pri tem ni pomembna nasprotnost, dvojnost in protislovje, marveč to, kar se odpira vmes in spravlja v temeljno gibanje, tj. postaja govorica, poudarjeno govorica filo-zofije. Kajti govorico filozofije očitna nastopa le med ljudmi in seže do sredine, ki razločuje ljudi in bogove, ne da bi jih kot sredina kdajkoli ločila – oboji so razgovor v celoti razkrivanja biti, kar vemo edino iz posredovanja sredine.

Hermenevtični značaj erosa in s tem filozofije kot ljubezni do modrosti je posredovanje med umrljivim in neumrljivim, med božjim in človeškim, med nevednostjo in vednostjo, pri čemer je ključno samo mesto v sredini, lahko bi rekli doseganje same te sredine, ki daje misliti. Hermenevtično poreklo erosa kot tradicije filozofije v doseganje človeške mere v merjenju z bogom se pokaže na podlagi mesta v *Simposionu*, kjer Sokrat razvije misel, da je celo pri posameznem bitju opaziti premenljivost v istovetnosti, ki ne velja le za telo, »isto

velja tudi glede duš: navade, nazori, mišljenje, želje užitki, skrbi in strahovi – nič tega ni v istem človeku venomer isto, temveč eno nastaja, drugo prestaja. Še bolj čudno pa je, da nam celo vednosti ne samo v splošnem prihajajo in prehajajo in torej nikar po znanju nismo nikoli isti, temveč da je tudi sleherni posamezna vrednost pod vplivom premene. Kar imenujemo namreč premišljevanje, ni nič drugega kakor usihanje vednosti; vednost upada po pozabljenju, premišljevanje pa ustvarja namesto ugaslega spomina novega ter obvaruje znanje, tako da ostane na videz isto« (*Simposion*, 207e-208a). V dokaj svobodnem Sovretovem prevodu nam uide ključna beseda *melete* za premišljanje, kakor tudi *episteme* za vednost in znanje ter *poiesis* za oblikovanje tistega novega, ki ohranja in obvarja ne le vednost, marveč živeče sploh, kolikor ga obvladuje nenehna spremenljivost nastajanja in minevanja. *Melete* je tu potrebno razumeti v smislu eksistencialnega ustrojstva *skrbi iz Biti in časa*, ki tvori tudi intencionalno ustrojstvo mišljenja kot menjenja, pomenjenja in spominjanja. V tej *melete*, ki prek mneme prihaja v razmerje do *episteme* na način *poiesis* je namreč vsebovana *tradicija* v območju tega, kar nakazuje *aletheia*. Vemo, da se pomen besede »poiesis« prenesel s področja »narave«, ki v sebi nosi princip gibanja, na ustvarjanje človeka. V resnici gre tu za veliko več kot običajen prenos, gre za pre-nos kot tradicijo v najboljšem smislu *zgodovinskosti*, ki odpre tudi in predvsem naravo. Ta odprta-odpirajoča »narava« (*chaos*) je eros in je – človeškost.

Povezava hermenevtičnega erosa s *poiesis* je v *Simposionu* tako rekoč mimo-grede vpeljana s tem, ko Sokrat opredeli *poiesis* kot »sleherni vzrok za prehajanje iz nebivanja v kakršnokoli bivanje« (*Simposion*, 205b). V ožjem pomenu pa, kot poudari Sokrat, s »poiesis« menimo pesništvo. Prav tako govorimo v splošnem in posebnem smislu o erosu. Eros posebej nastopa v stanju zaljubljenosti, v splošnem pa je »veliki in zvijačni« eros »skupni imenovalec vsega poželenja po dobrem in po blaginji (205d) Kot ta »želja po trajni posesti dobrega« je eros ljubezen do »ploditve in porajanja v lepem« (206) in »teženje za nesmrtnostjo«. To stopnjevano opredelitev erosa lahko seveda označimo kot »metafizično« in celo kot »metafizično potrebo«, vendar moramo pred tem imeti pred očmi sopripadnost ali celo soslišje erosa in *poiesis* in premisliti kaj so »dobro«, »lepo« in »eno« kot transcendensi, še preden ju ponizamo v »metafizični kategoriji«. Da pa se tu dejansko naznanja neko izhodišče in hod metafizike, kaže znana Aristotelova opredelitev prvega gibala iz XII. knjige *Metafizike* (1072b), ki giblje kot *eromenon* (ljubljenjo).

Hermenevtično izhodišče »metafizike« se pokaže, kolikor ostajamo v okviru Platonovega opredelitve transcendentsov enega, dobrega in lepega, se pravi transcendence biti (*epeikeina tes ousias*), kot *razpoka* v govoricu, podrobneje v govoricu filozofije, ki je v Faidrosu razvita v okviru ločitve med retoriko in dialektiko. Ta ločitev zagrne izvorno sopripadnost mišljenja in pesništva in njun sovpad v govoricu, ki je podan v spominjanju na celoto *aletheia*. V luči oziroma soncu tega spominjanja bo Plotin v očitnem opiranju na platonsko metaforiko podal tudi oznako *psyche hermeneutike*, ki vzajemno posreduje med intelgebilnim in zemeljskim soncem (*Eneade* 4,3, 11, 14–21).

Izhodišče »metafizike« pričnemo dojemati šele, ko se ovemo, da imata filozofija in poezija v skladu s svojim poreklom v hermenevtičnem erosu isti izvor. Čeprav se njuna tokova razločujeta, se vendar nikoli ne povsem ločita. Sta le primera stopnjevanja, tj. dvigovanja in spuščanja glasu v govoricu? Mar ni, upoštevajoč Platona ali pa na drugi strani Nietzscheju to stopnjevanje zgolj uglasitev v razmerje, preko katerega stopita v pogovor z ene strani božja in z druge strani človeška govoricu? In mar ni zato merodajen pesnik možnosti tega razgovora Hölderlin, ki v nekem zasnutku nedokončane pesmi, pravi: »Mnogo izkusil je človek. / Nebeščanov mnogo poimenoval, / Odkar smo pogovor odkar smo pogovor in poslušati moremo drugi od drugega«?

88

Morda je vse, kar mora danes storiti filozofsko mišljenje zbrano v tem, da ostane v mejah govoricu s tem, da misli na to razmejitev človeškega in božjega. Hermenevtika je mišljenje v govoricu, s tem pa ne le, da ni »ima« tradicije marveč je ta tradicija sama v svojem zgodovinskem dogodevanju.

Merjenje med človekom in bogom se dogaja v razmerju do celote, s čimer je mišljeno izkustvo *aletheia*, ki ga Platon poskuša dojeti predvsem preko mitov oziroma preko izkustva *mythosa* kot govoricu. Šele na podlagi spomnjenja na poljano *aletheia* nastopi pri Platonu stavčno razmerje do resnice in s tem »problem«, kdaj je logos (govor, izjava, stavek, sodba) resničen. Šele v tem se pojavi um kot veliki postavljalca in sestavljalca resnice. Ta situacije ni izpričana le pri Platonu, ampak ravno tako pri Aristotelu, ki prav tako izhaja iz tistega, kar duša pomni kot *aletheuein*, kot razkrivanje. Relevantno mesto o tem najdemo v 6. knjigi *Nikomahove etike* in v spisu *Peri hermeneias*. *Aletheuein* tu nikakor ne moremo obravnavati zgolj kot razsojanje glede na resnico ali kot izrekanje oziroma neizrekanje resnice, marveč kot razkrivanje v govoricu, ki prireka (*kataphanai*) in odreka (*apophanai*) v načinu biti same. *Aletheuein* je, kot

ustrezno izpričuje 6. knjiga *Nikomahove etike* povezano s t.i. dianoetičnimi vrlinami; Aristotel jih našteje pet : *sophia*, *nous*, *episteme*, *phronesis* in *techne* (*Nikomahova etika*, 1139b). Tu ne najdemo le osnovo za delitev celotnega polja znanosti v teoretične, praktične in poietične, marveč hkrati tudi osnutek za to, kar Aristotel izbere za prote *philo-sophia*, prvo filozofijo (prote *philosophia*). Pri poudarjanju ekskluzivistične »teoretske narave« prve filozofije ne smemo pozabiti, da Aristotel misli *philo-sophia* iz »naravne naravnosti« tiste »težnje«, ki jo označuje grška beseda *philia* in ki jo prevajamo z nagnjenostjo, naklonjenostjo, ljubeznijo in prijateljstvom.. Tako Aristotelovo razmišljanje o *philia* v *Nikomahovi etiki*, ustreza prej podanim Platonovim premišljanjem o Erosu. Če je Platonov eros entuzijastičen, lahko rečemo, da je Aristotelova *philia* sinestetična. Aristotel namreč poda hermenevtično bistvo *philia* je prav ob vpeljavi koncepta *synaistheisis*, soznavanja, ki je soroden s *syneidesis*, s *s-vestjo*. Bit je zaželena tistemu, kdor se zaveda, da je dober, kajti takšna zavest je že sama po sebi prijetna. Zato se mora vsakdo sozavedati, da je takšen tudi njegov prijatelj, to pa se da doseči le ob sožitju, tj. le ob skupnih razgovorih in razmišljanjih. Zakaj pri ljudeh je treba pod 'sožitjem' razumeti razgovarjanje, ne pa – tako kot pri živini – pašo na istem pašniku.« (*Nikomahova etika*, 292.) Daljnosežnost Aristotelovega poudarjanja prijateljjevanja in druženja v filozofiji na podlagi odprtosti za razgovor, kaže njegova opredelitev človeka kot *politikon zoon* v *Politiki*, ki sledi iz tega, da je človek »edino živeče, ki mu pripada govor (*logos*)«: »Medtem ko je glas (*phone*) znamenje (*semeion*) bolečine ali ugodja, in ga zato najdemo tudi pri drugemu živečemu (do tod namreč seže njihova narava, da zaznavajo bolečino in ugodje in to lahko drug drugemu naznanja (*semainein*), pa govor (*logos*) lahko razkriva kaj je koristno in slabo, kaj je dobro in zlo. Ljudem je namreč v primerjavi z drugim živečim lastno, da jim edinim pripada zaznava dobrega in zlega, pravičnega in nepravičnega.« (*Politika*, 1253a). Ta ugotovitev izdaja neko dojemanje glasu, po katerem ga ni mogoče izenačevati z zvokom. Glas se širi kot govorica, glas sam je lahko dober ali slab, glas lahko pomeni soglašanje ali nesoglašanje z nečim, glas lahko razodeva uglašnost ali razglašnost. Glas je, hermenevtično vzeto, *eros* in *philia*, in to morda še neprimerno bolj kot telesnost, ki jo uglašča kot glasbilo.

Na to širino dojemanja glasovnosti je treba opozorili v povezavi z znano Aristotel o *hermeneia* v spisu *O duši*, češ da je ta zavoljo »življenja v dobrobiti«, *eu zen* (420b), pri čemer so v istem združeni *oglašanje*, *naznanjanje*, *pomenjanje* in *prikazovanje*. Tu skorajda ni mogoče prezreti sorodnosti s Platonovo določitvijo erosa iz *Simposiona* kot želje po stalni posesti dobrega. *Eu zen* je

bitno razsežje življenja, zato ni nikoli zgolj človeški dosežek, marveč dar. Kot tako zadeva človeško prizadevanje. Govorica, darežljivost biti, je človeku »dana«. Govorica se bitno podarja kot pre-daja, ki je dejavna kot dobro, ki ga prenašata *eros in philia*, s tem da ju prenašamo v *pathos*-u. V tem je temeljno izročilo eksistence, iz katerega prihaja tisto sporočilo, ki eksistencialno spravlja na pot filozofijo. Toda hkrati jo tudi, kot smo uvodoma naznačili, pripravi do tega, da ostane brez izročila in da jo eksistencialno nič več ne nagovarja.

Kolikor lahko rečemo, da je hermenevtika je brez tradicije, potem to ne zadeva njene preteklosti, marveč sedanost. A tudi v tem primeru ta »brez« vseeno kaže na neko »pozitivnost«, kolikor je ne razumemo iz tega, kar lahko predpostavimo in razstavljamo in kolikor se nam izročilo ne sporoča le iz tistega, kar lahko poljubno naročimo. Že če se pustimo nagovoriti zgolj od tega, kar daje razumeti to brez-razumevanje, se nam ponudi nerazložljivo bogastvo tistega, kar se zdi najubožnejše od vsega. Kaj bi v dobi tehnostne produkcije lahko bilo to še drugega, kakor govorica, poudarjeno govorica sveta. Če je bila hermenevtika nekdanj pri Schleiermacherju, svoji tradiciji primerno, določena kot razumevanje govora drugega, potem je nemara v tem ubožnem času njen smisel ta, da razume govoricu kot to edinstveno drugo, v katerem je vsak zase drugačen.

90

LITERATURA:

- Aristotel: *Nikomahova etika*, prev. K. Gantar, Ljubljana 1964.
- *O duši*, prev., uvod in kom. V. Kalan, Ljubljana, 1993
 - *Metafizika*, prev., uvod in kom. V. Kalan, Ljubljana 1999.
 - *Aristotle, in twenty-three volumes*, London 1961 sl.
- Buchner, H.: *Eros und Sein*, Bonn 1965.
- Dilthey, W.: *Gesammelte Schriften*, Stuttgart 1914 in sl.
- »Nastanek hermenevtike«, prev. A. Košar, *Phainomena* VIII/ 25–26, Ljubljana 1998 str. 251–279
- Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke*, Tübingen 1987sl.
- *Izbrani spisi*, Ljubljana 1999.
- Heidegger, M.: *Na poti do govorce*, Ljubljana 1995.
- *Bit in čas*, Ljubljana 1997.
- Jaeger-Hasso, H. E.: »Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 18, 1974, str. 35–84.
- Kerényi, F. K.: »Hermeneia und Hermeneutik. Ursprung und Sinn der Hermeneutik«, v: *Griechische Grundbegriffe. Fragen und Antworten aus der heutigen Situation*, Zürich 1964, str. 42–52.
- Mayr, F. K.: »Der Got Hermes und die Hermeneutik«, *Tijdschrift voor Filosofie* 30, 1986, str. 525–635.

- Pindar: *Oden*, übersetzt und herausgegeben von E. Dönt, Stuttgart 1986.
- Platon: *Ion*, prev. A. Sovre, dod. k prevodu *Odiseje*, Ljubljana 1951 in v: *O pesništvu*, ur. K. Gantar, Ljubljana 1963, str. 21–34.
- *Simposion in Gorgias*, prev. A. Sovre, Ljubljana 1960.
 - *Protagora*, prev. J. Kastelic, Maribor 1966.
 - *Faidros*, Maribor 1969, prev. F. Bradač, Maribor 1969.
 - *Sofist*, Maribor 1980, prev. in predgovor V. Kalan, Maribor 1980.
 - *Kratilos*, prev. M. Tavčar, Maribor 1980.
 - *Država*, Ljubljana 1995, prev. J. Košar, Ljubljana 1995.
 - *Sämtliche Werke*, Frankfurt/M – Leipzig 1991.
- Otto, W.: *Theophania*, Frankfurt/M. 1975.
- Otto, W.: *Grški bogovi*, Ljubljana 1999.
- Stoll, V. H.: *Grška mythologija*, Novo mesto 1887.
- Vernant, J.-P.: *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1865