

Hans Georg Gadamer

Resnica in metoda

Univerzalni aspekt hermenevtike

Naš premislek je vodila misel, da je jezik/govorica¹ središče, v

¹ Die Sprache = jezik, govorica. Ustrezno prevajanje besede v slovenski jezik otežuje to, da nemščina – v nasprotju s slovenščino – nima samostojnega izraza za govorico in je njen pomen največkrat razberljiv iz konteksta, vendar pa – zaradi pomenske bližine obeh pojmov – ne vedno povsem zadovoljivo. Predvsem v tretjem delu *Resnice in metode (Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden des Sprache)* se beseda s svojimi izpeljankami pojavlja izredno pogosto (več stokrat). Pri tem je iz konteksta razvidno, da jo je – govor je zvečine o tradicionalnih teorijah jezika – največkrat najustrezneje prevajati s pomenom jezika (jezik, nacionalni jezik, tuji jeziki, materni jezik, naravni jezik, umetni jezik, metajezik, filozofija jezika, jezikoslovje, jezikovna izraznost, jezikovne igre, jezikovno, jezikovnost itd.). Temu, kot se zdi, sledita tudi angleški prevod *Resnice in metode* – ter drugih Gadamerjevih del –, ki Sprache dosledno prevaja kot language, Sprachlichkeit kot linguisticity, sprachlich pa kot linguistic, ter – čeprav ne povsem dosledno – srbohrvaški prevod. Vendar najdemo tudi izraze, ki kažejo na pomensko bližino z govorico, zlasti izpeljanki "sprechen" (govoriti) in Gespräch (pogovor). Pri tem ni nepomembno, da je bil Gadamer Heideggrov učenec, novejši slovenski prevodi Heideggro pa "Sprache" dosledno slovenijo kot "govorico".

Takšni odločitvi botruje seveda tehten vsebinski premislek in enako mora veljati tudi pri Gadamerju. To pomeni, da je treba besedo pri Gadamerju prevajati v skladu s pomenom, ki ga je imel sam v mislih. Pri tem ni povsem nujno, da je povzel tisti njen pomen, kot ga ima pri Heideggro. Povsem jasno prevajalsko odločitev v tem primeru med drugim otežuje dejstvo, da Gadamerjeva misel na Slovenskem nikakor še ni tako temeljito raziskana kot Heideggrova. Zato ne preseneča, da tudi najnovejša slovenska besedila, ki navajajo Gadamerja, v tem pogledu niso usklajena in celo v znameniti Gadamerjevi

katerem se združujeta jaz in svet, ali bolje: v katerem se predstavljata² v svoji izvorni sopripadnosti. Pokazali smo tudi, kako se to spekulativno središče jezika v nasprotju z dialektičnim posredovanjem pojma predstavlja kot končno dogajanje. V vseh analiziranih primerih, tako v jeziku pogovora kot pesništva in tudi razlaganja se je pokazala spekulativna struktura jezika/govorice, po kateri ta ni odslikavanje nečesa fiksno danega, ampak je prihajanje-v-jezik/govorico [Zur-Sprache-kommen; ubesedovanje, prihajanje do besede], v katerem se razglša celota smisla. Ravno s tem smo prišli v bližino antične dialektike, kajti tudi pri njej ni šlo za metodično aktivnost subjekta, temveč

formuli "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache" Sprache prevajajo bodisi kot jezik bodisi kot govorica. Mnoga mesta pri Gadamerju govorijo v prid "govorice", zlasti tista, ki hermenevtični proces opisujejo kot pristni pogovor, kot spraševanje in odgovarjanje in poudarjajo dogodkovno naravo razumevanja in govorice. Po drugi strani pa ima beseda tudi negativne konotacije na govorjenje in govor, kar spet ni v skladu s pomenom, ki ji ga pripisuje Gadamer. Ta namreč poudarja kot izredno pomemben moment jezika (Sprache) tudi pisno izročilo in opozarja, da jezik/govorica (Sprache) ni vezan(a) (izključno) na ustno izražanje. Osnovna težava je v tem, da sta v nemščini oba pomena hkrati navzoča, kar omogoča – gledano z našega vidika – celo določeno ohlapnost v izražanju. Na primer v naslednjem primeru, v katerem pride pri prevajanju do izraza pri Gadamerju nenehno poudarjana "končnost razumevanja": "Zieht nicht all unser Denken immer schon in den Bahnen einer bestimmten Sprache, und wissen wir nicht zu gut, dass man in einer Sprache denken muss, wenn man sie wirklich sprechen will?" Podčrtana beseda pomeni "govoriti"; v kurziv postavljeno je brzkone mogoče prevajati kot "jezik" ali "govorica"; za okrepjeno pa se zdi, da bi jo bilo bolje prevesti kot "jezik". (Namreč: misliti v določenem jeziku, in ne: v določeni govorici.)

Morda je domneva, da ima označevalsko nerazlikovanje med jezikom in govorico v nemščini za posledico tudi pomensko nerazlikovanje pri samem avtorju, in da bi ustrezen slovenski prevod utegnil biti natančnejši od Gadamerjevega originala (dodajmo, da je prav po Gadamerjevi *Resnici in metodi* to lastnost dobrega prevoda), preveč drzna. Toda dejstvo ostaja, da – vsaj v *Resnici in metodi* – pomen besede "Sprache" ni vedno povsem enoumen in jasen, celo tedaj ne, ko gre za temeljne avtorjeve izjave. V tej zadregi smo se odločili besedo z izpeljankami prevajati glede na kontekst, tam pa, kjer se je zdel njen pomen dvoumen (in zagotovo je tak tudi v nemškem izvirniku, saj v besedi pač sopozvanjata oba pomena), smo jo prevajali kot jezik/govorica. [op. prev.]

² sich darstellen; ta glagol, ki pomeni tudi "kazati (se), prikazovati", dosledno prevajamo kot "predstavljati (se)". [Op. prev.]

za delovanje stvari same, delovanje, ki 'utrpi' misel. To delovanje stvari same je tisto pravo spekulativno gibanje, ki zajame govorečega. Subjektivni odsev tega gibanja smo poiskali v govorjenju. Zdaj prihajamo do spoznanja, da kaže ta obrat od delovanja stvari same, od prihajanja-v-jezik/govorico smisla, na univerzalno-ontološko strukturo, namreč na temeljni ustroj vsega, na kar se razumevanje sploh lahko nanaša. *Bit, ki jo je mogoče razmeti, je jezik/govorica*. Hermenevitični fenomen tu svojo lastno univerzalnost zvrča na bitni ustroj razumljenega, s tem ko ta ustroj v univerzalnem smislu določi kot *jezik/govorico*, svoj lastni odnos do bivajočega pa kot interpretacijo. Zato ne govorimo le o jeziku/govorici umetnosti, ampak tudi o jeziku/govorici narave in sploh o jeziku/govorici stvari.

Že zgoraj smo poudarili svojevrstno prepletenost spoznavanja narave in filologije, ki spremlja začetke moderne znanosti. Tu pridemo temu tako rekoč do dna. To, kar je mogoče razumeti, je jezik/govorica. Se pravi: takšno je, da se iz sebe predstavlja razumevanju. Spekulativna struktura jezika/govorice se potrjuje tudi s te plati. Prihajanje-v-jezik/govorico ne pomeni, da nekaj prejme dodatno obliko obstajanja. To, kot kar se nekaj predstavlja, namreč sodi k njegovi lastni biti. Pri vsem, kar je jezik/govorica, gre torej za spekulativno eno(tno)st, za razlikovanje znotraj sebe: biti in predstavljati se - razlikovanje, ki naj pravzaprav ne bi bilo razlikovanje.

Spekulativni način biti jezika/govorice s tem izkazuje svoj univerzalni ontološki pomen. To, kar prihaja do besede [kommt zur Sprache; prihaja v jezik/govorico], je sicer nekaj drugega kot govorjena beseda sama. Toda beseda je beseda le po zaslugi tega, kar v njej pride do besede. V svoji lastni čutni biti je tu le zato, da bi se ukinila v izrečenem. In narobe: to, kar pride do besede [prihaja v jezik/govorico], ni nekaj brez jezika/govorice vnaprej danega, ampak v besedi prejme svojo lastno določenost.

Zdaj spoznavamo, da smo imeli pri kritiki tako estetskega kot tudi historične zavesti, s katero smo uvedli svojo analizo hermenevitičnega izkustva, pred očmi to spekulativno gibanje. Bit umetniškega dela ni bila bit-na-sebi, od katere se razlikuje njegova reprodukcija [Wiedergabe] ali kontingenca njegove pojavnosti - do takšnega "estetskega

razlikovanja" pride le v sekundarni tematizaciji enega in drugega. Prav tako tisto, kar prihaja nasproti našemu zgodovinskemu spoznavanju iz izročila ali kot izročilo – historično ali filološko, pomen nekega dogodka ali smisel nekega besedila –, ni bilo neki trden, nasebno bivajoč predmet, ki bi ga bilo treba le (za)držati: tudi historična zavest je v resnici vključevala posredovanje preteklosti in sedanjosti. S tem ko smo kot univerzalni medij takšnega posredovanja prepoznali jezikovnost, se je naše spraševanje razširilo s svojih konkretnih izhodišč, s kritike esetske in historične zavesti in s hermenevtike, ki jo je treba postaviti na njuno mesto, v univerzalno spraševanje. Kajti človekov odnos do sveta je nasploh in od vsega začetka jezikoven in s tem razumljiv. Hermenevtika je, kot smo videli, zato *univerzalni aspekt filozofije* in ne le metodična osnova tako imenovanih duhovnih ved.

Izhajajoč iz središča jezika/govorice, sta se popredmetovalni postopek spoznavanja narave in pojem nasebnosti, ki ustreza intenciji vsakega spoznavanja, izkazala za rezultat abstrakcije. Reflektirana iz izvirnega odnosa do sveta, ki je dan v jezikovnem ustroju našega izkustva sveta, si skuša abstrakcija zagotoviti bivajoče, tako da metodično urejuje njegovo spoznavanje. Zato zavrača in obtožuje vsakršno vedenje, ki ne dopušča takšne zagotovitve in zato ne more rabiti naraščajočemu obvladovanju biti. Nasproti temu smo skušali način biti umetnosti in zgodovine ter njuno izkustvo osvoboditi ontološkega predsodka, ki leži v idealu objektivnosti znanosti, in v zvezi z izkustvom umetnosti in zgodovine nas je premislek vodil v smer univerzalne hermenevtike, ki je zadevala človekov splošni odnos do sveta. Če smo to univerzalno hermenevtiko fomulirali iz pojma jezika/govorice, smo tako odvrnili ne le napačen metodologizem, ki preobremenjuje pojem objektivnosti v duhovnih vedah; prav tako smo se želeli izogniti tudi idealističnemu spiritualizmu metafizike neskončnosti v Heglovem slogu. Hermenevtično temeljno izkustvo se nam namreč ni artikuliralo zgolj z napetostjo med tujskostjo in domačnostjo, nesporazumom in razumevanjem, kakor je obvladovala Schleiermacherjev zasutek. Nasprotno, na koncu se nam je zazdelo, da Schleiermacher z naukom o divinatorični perfekciji razumevanja sodi v bližino Hegla. Če pa izhajamo iz jezikovnosti razumevanja, nasproti temu poudarjamo končnost jezikov-

nega dogajanja, v katerem se razumevanje vsakokrat konkretizira. Jezik, ki ga govorijo predmeti – ne glede na to, kateri predmeti so to –, ni *λογος οὐσίας* in se ne dovršuje v samozrenju neskončnega intelekta; je jezik/govorica, ki zaznava naše končno-zgodovinsko bistvo. To velja za jezik, ki ga govorijo besedila izročila, in zato se nam je zastavila naloga resnično zgodovinske hermenevtike. Enako velja tako za izkustvo umetnosti kot tudi za izkustvo zgodovine; da, pojma 'umetnost' in 'zgodovina' sta sama obliki dojemanja, ki se šele kot obliki hermenevtičnega izkustva izdvojita iz univerzalnega bitnega načina hermenevtične biti.

Očitno ni nikakršno posebno določilo umetnosti, da ima svojo bit v svojem predstavljanju, kot tudi ni posebnost biti zgodovine, da je razumljena v svojem pomenu. Predstaviti-se in biti-razumljen ne sodi le skupaj, tako da eno prehaja v drugo in je umetnina eno s svojo zgodovino učinkovanja, to, kar je zgodovinsko preneseno, eno s sedanjo-stjo svoje razumljenosti – spekulativno, razlikujoče se samo od sebe, predstavljajoče se; jezik/govorica, ki izreka smisel, ni le umetnost in zgodovina, temveč vse bivajoče, kolikor ga je mogoče razumeti. Spekulativni ustroj biti, ki je podlaga hermenevtike, je enako univerzalen kot um in jezik/govorica. –

Ontološki obrat, ki ga je naredilo naše hermenevtično spraševanje, nas pripelje v bližino nekega metafizičnega pojma, katerega pomen moramo zdaj narediti plodovit tako, da se vrnemo k njegovim izvirom. *Pojem lepega*, ki si je v osemnajstem stoletju znotraj estetske problematike delil osrednje mesto z vzvišenim in ga je skušala estetska kritika klasicizma v devetnajstem stoletju povsem odpraviti, je bil, kot je znano, nekoč univerzalen metafizični pojem in je imel znotraj metafizike, se pravi, splošnega nauka o biti, funkcijo, ki nikakor ni bila omejena na estetsko v ožjem pomenu. Pokazalo se bo, da lahko ta stari pojem lepega rabi tudi obsežni hermenevtiki, kot nam je zrasla iz kritike metodologizma duhovnih ved.

Že pomenska analiza besede pokaže, da je pojem lepega v ožjem sorodstvu z našim spraševanjem. Grška beseda za nemško 'schön' je καλόν. Nemščina zanjo sicer nima povsem ustreznega izraza, tudi tedaj ne, če pritegnemo posredujoči pulchrum, toda grško mišljenje je

vendarle po svoje vplivalo na pomensko zgodovino nemške besede, tako da so bistveni pomenski momenti obema besedama skupni. Tako na primer rečemo "lepe" umetnosti. Z dodatkom "lep" razlikujemo od tega, kar imenujemo tehnika, se pravi, od "mehaničnih" umetnosti, ki proizvajajo koristne stvari. Podobno je z besednimi zvezami, kot so lepa nravnost, leposlovje, lepodušnost itn. V vseh teh rabah je beseda v podobnem nasprotju kot grška beseda καλόν do pojma χρησιμὸν. Vse, kar ne sodi k nujnosti življenja, ampak zadeva njegov Kako, εὖζῆν, vse tisto torej, kar so Grki razumeli kot paideia, se imenuje καλόν. Lepe so tiste stvari, katerih vrednost je razvidna sama zase. Ni mogoče vprašati, kakšnemu namenu služijo. Izvrstne so zaradi samih sebe (δὲ αὐτὸ αἴρετόν) in ne – kot tisto koristno – zaradi česa drugega. Že jezikovna raba tako opozarja na povišani položaj biti tega, kar je imenovano καλόν.

Toda tudi navadno nasprotje, ki določa pojem lepega, nasprotje do grdega (αἰσχρόν), kaže v isto smer. αἰσχρόν (grdo) je to, kar ne prenese pogleda nase. Lepo je tisto, kar je mogoče gledati, je tisto ugledno [das Ansehnliche; gledljivo] v najširšem pomenu besede. Ugleden [Ansehnlich]³ je tudi v nemški govorni rabi izraz za velikost. In res zahteva uporaba besede 'schön' – v nemščini in v grščini – vedno neko določeno imenitnost. Medtem ko pomenska bližina lepega z uglednostjo kaže na celotno sfero spodobnosti, nravnosti, se obenem bliža pojmovni artikulaciji, podani z nasprotjem do koristnega (χρησιμὸν).

Pojem lepega je torej najtesneje povezan s pojmom dobrega (ἀγαθόν), kolikor si to kot tisto, kar izbiramo zaradi njega samega, kot namen, vse drugo podreja kot koristno sredstvo. Kajti na to, kar je lepo, ne gledamo kot na sredstvo za kaj drugega.

³ *Das Ansehnliche, gledljivo*, je v nemščini tvorjenka iz glagola "ansehen" (pogledati, ozreti se na kaj, ogledovati ...) oziroma samostalnika "das Ansehen" (pogled, videz ...). Iz tega izvedeni pridevniki "ansehnlich" pa ima v prvi vrsti drugačen pomen: "znaten, precejšnji, znamenit, imeniten". V slovenščini smo skušali pomensko povezanost obdržati z besedo "u-gledno", ki v tej obliki opozarja na korensko povezavo z gledanjem in obenem pomeni tudi "imenitno, znamenito". [Op. prev.]

V platonski filozofiji najdemo tako tesno povezanost, pogosto pa tudi zamenjavo ideje dobrega z idejo lepega. Oboje presega vse, kar je pogojeno in množveno: lepo na sebi sreča ljubečo dušo na koncu poti, ki vodi skoz raznoliko lepo, kot eno, enooblično, prekomerno (*Symposion*); enako tudi ideja dobrega: ta je nad vsem pogojenim in množstvenim, ki je dobro le v določenem pogledu (*Politeia*). Lepo na sebi se kaže prav tako dvignjeno nad vse bivajoče kot dobro na sebi (*ἐπέκεινδ*). Red bivajočega, ki je vzpostavljen glede na eno dobro, se torej ujema z redom lepega. Pot ljubezni, ki jo uči Diotima, vodi prek lepih teles k lepim dušam in od tam k lepim ureditvam, nravnosti in zakonom, končno k znanostim (na primer k lepim številskim razmerjem, o katerih uči veda o številih), k temu "širokemu morju lepih govorov"⁴ – in nato onkraj vsega tega. Vprašamo se lahko, ali prekoračitev sfere čutno vidnega v "inteligibilno" zares pomeni diferenciranje in stopnjevanje lepote lepega in ne le bivajočega, ki je lepo. Vendar Platon očitno meni, da je teleološki red biti tudi red lepote, da se lepota v območju inteligibilnega pojavlja jasneje in čisteje kot v območju vidnega, ki ga kalita ne-z-mernost in nepopolnost. Enako je srednjeveška filozofija pojem lepega najtesneje povezovala s pojmom dobrega, bonum, in to celo tako tesno, da je neko klasično mesto iz Aristotela o *καλόν* srednjemu veku ostalo zastrto, saj je prevajalec besedo *καλόν* tu preprosto prevedel kot bonum.⁵

Osnova te tesne povezanosti ideje lepega z idejo teleološkega reda biti je pitagorejsko-platonski pojem mere. Platon določa lepo s pomočjo mere, primernosti in proporcionalnosti, Aristotel kot momente (*εῖδη*) lepega imenuje red (*τάξις*), pravo proporcionalnost (*συμμετρία*) in določenost (*ὁρισμένον*) ter iste momente najde vzorčno dane v matematiki. Tesna povezanost med redom matematičnih

⁴ Symp. 310 d: govori = razmerja.

⁵ Arist. Met. M 4, 1078 a 3b. Prim. Grabmannov uvod k Ulrichu von Straßburg, *De pulchro*, str. 31 (Jb. d. bayer. Akad. d. Wiss. 1926), pa tudi dragoceni uvod G. Santinellosa k Nikolaju Kuzanskemu, *Tota pulchra es*, *Atti e Mem. della Academia Patavina LXXI*. Nikolaj se vrača k Psevdodioniziju in Albertu, ki določata srednjeveško mišljenje o lepem.

bistev lepega in nebeškim redom dalje pomeni, da je kozmos kot vzor vsega vidnega reda obenem najvišji primer lepote v vidnem. Merska pri-mernost, simetrija, je odločilni pogoj vse leposti.

Kot vidimo, je takšna določitev lepega univerzalno ontološka. Narava in umetnost si tu nikakor nista nasprotni. To seveda pomeni, da je tudi glede lepote prednost narave pravzaprav nesporna. Umetnost zmore znotraj celote oblik naravnega reda zaznati neizrabljene možnosti umetniškega oblikovanja in tako izpopolnjevati lepo naravo bitnega reda. Toda to nikakor ne pomeni, da na "lepoto" naletimo predvsem in v prvi vrsti v umetnosti. Dokler je red bivajočega razumljen sam kot božanski ali kot božja stvaritev – in to zadnje je veljalo vse do osemnajstega stoletja –, je tudi izjemo umetnosti mogoče razumeti le v horizontu tega bitnega reda. Zgoraj smo prikazali, kako se estetska problematika šele v devetnajstem stoletju prenese na stališče umetnosti. Zdaj vidimo, da je podlaga za to metafizični proces. Tak prenos na stališče umetnosti ontološko predpostavlja brezoblično mišljeno oziroma s strani mehaničnih zakonov uravnava bitno maso. Človeški umetniški duh, ki iz mehanične konstrukcije oblikuje koristno, bo končno tudi vse lepo razumel, izhajajoč iz dela svojega lastnega duha.

S tem se ujema, da je bila moderna znanost šele na mejah mehanične konstruibilnosti bivajočega opozorjena na samostojno bitno valenco 'oblike', in zdaj kot dodatni spoznavni princip v razlage narave – predvsem v razlaganje žive narave (biologija, psihologija) – vnaša misel o obliki. S tem ne opušta svoje osnovne drže, temveč zgolj skuša doseči svoj cilj, obvladovanje bivajočega, hitreje in bolj pretanjeno. To moramo poudariti v nasprotju s samorazumevanjem, kot ga najdemo na primer pri von Uexkuellu. Obenem pa znanost na svojih lastnih mejah, mejah svojega lastnega obvladovanja narave, dopušta lepoto narave in lepoto umetnosti, ki rabita brezinteresnemu ugajanju. Ob preobrnitvi odnosa naravno lepega in umetniško lepega smo opisali preslojitveni proces, s katerim naravno lepo končno tako močno izgubi svojo prednost, da je mišljeno kot refleks duha. Dodali bi lahko, da je sam pojem "narave" šele v odboju od pojma umetnosti prejel tisti pomen, ki se ga drži od Rousseauja naprej. Postal je polemični pojem, kot Drugo duha,

torej Ne-jaz, in kot takemu mu ne pripada več tisto univerzalno ontološko dostojanstvo, ki je bilo lastno kozmosu kot redu lepih stvari.

Seveda ne bo nihče pomislil na to, da bi ta razvoj preprosto zaobrnil in skušal metafizični položaj lepega, kot ga najdemo v grški filozofiji, znova vzpostaviti tako, da bi obnovil zadnjo epigonsko obliko te tradicije, estetiko popolnosti osemnajstega stoletja. Naj se nam je razvoj k subjektivizmu v novejši estetiki, kot ga je začrtal Kant, zazdel še tako nezadosten, je Kant le prepričljivo pokazal nevzdržnost estetskega racionalizma. Vsekakor pa ni prav, če utemeljimo metafiziko lepega zgolj na ontologiji mere in teleološkem redu biti, na kar se nazadnje sklicuje klasicistični videz racionalistične normativne estetike. Metafizika lepega se v resnici ne ujema s takšno rabo estetskega racionalizma. Pač pa nam vrnitev k Platonu omogoča spoznati še povsem drugo plat fenomena lepega, in ta nas zanima v okviru našega hermenevitičnega spraševanja.

Čeprav je namreč Platon idejo dobrega tesno povezal z idejo lepega, med obema opaža tudi razliko, in v tej razliki je vsebovana neka samosvoja *odlika lepega*. Videli smo, da ima neujemljivost dobrega svojo ustreznico v lepem, se pravi, v pri-mernosti [Maßhaftigkeit; merskosti] bivajočega in pripadajoči ji odprtosti (ἀλγθεια), toliko, kolikor tudi njemu pripada poslednja prekomernost. Vendar pa Platon ob tem lahko reče, da se v poskusu, da bi dojel samo dobro, to zateče k lepemu.⁶ Lepo se torej od vseskoz nedojemljivega dobrega razlikuje po tem, da ga je lažje dojeti. V njegovem lastnem bistvu je, da je pojavno. Pri iskanju dobrega se pokaže lepo. Najprej je to njegova odlika za človeško dušo. Kar se pokaže v popolni obliki, pritegne ljubezensko hrepenenje. Lepo osvaja neposredno, vzori človeške kreposti pa so v mrakobnem mediju pojavov le nejasno razpoznavni, saj nimajo svoje lastne luči, tako da pogosto zapademo nečistim posnetkom in navideznim podobam kreposti. Pri lepem je to drugače. Svojo lastno svetlobo

⁶ Phileb. 64 e 5. V svoji knjigi *Platos dialektische Ethik* sem to mesto natančneje obravnaval (§ 14). Prim. tudi G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, str. 235 isl.

ima, tako da nas tu ne zavajajo popačeni odsevi. Kajti "le lepota sami je dodeljeno, da je tisto najbolj svet(l)eče" (*ἐκφανέστατον*) in ljubezni vredno".⁸

V tej anagoški funkciji lepega, ki jo je nepozabno opisal Platon, pa sta vidna ontološki strukturni moment lepega in s tem univerzalna struktura same biti. Odlika lepega nasproti dobremu je očitno ta, da se predstavlja samo od sebe, da se v svoji biti neposredno razjasnjuje. S tem ima najpomembnejšo ontološko funkcijo, ki je sploh mogoča, namreč funkcijo posredovanja med idejo in pojavom. Tu je vendar metafizični križ platonizma. Zgosti se v pojmu deleža (*μέθεξις*) in zadeva tako razmerje pojava do ideje kot tudi medsebojna razmerja idej. Kot uči "Phaidros", ni naključje, da Platon to sporno razmerje "deleža" posebno rad pojasnjuje ob primeru lepega. Ideja lepega je resnično prisotna v tem, kar je lepo, nedeljeno in celo. Zato je mogoče ob primeru lepega pojasniti parusio eidosa, ki jo ima v mislih Platon, in nasproti logičnim težavam, ki jih povzroča vprašanje deleža "postajanja" na "biti", ponuditi evidenco stvari. "Prisotnost" prepričljivo pripada sami biti lepega. Naj je lepota še tako močno izkušena kot odsev nečesa nadzemskega, je vendarle tu v vidnem. Da je pri tem zares nekaj drugega, bitnost drugega reda, se kaže v načinu njenega pojavljanja. Pojavi se nenadoma, in prav tako naenkrat, brez prehodov, neposredno, tudi mine. Če že moramo govoriti s Platonom o hiatu (*χωρισμός*) med čutnim in idealnim: tu je, in tu je obenem tudi že sklenjen.

Lepo se ne pojavi le ob tem, kar je čutno vidno tu, temveč tako, da je to pravzaprav ravno šele s tem tu, se pravi, da se iz Vsega razloči kot Eno. Lepo je zares tisto samo iz sebe "najbolj svet(l)eče" (*το ἐκφανέστατον*). Ostra meja med lepim in tem, kar ni udeleženo

⁷ Das Hervorleuchtende. "Hervorleuchten" pomeni "svetiti se izza nečesa", a tudi "kazati se". V nadaljevanju uporablja Gadamer predvsem pomensko soroden izraz "hervorscheinen", ki ga prevajamo kot svet(l)enje. Tak zapis naj opozarja, da beseda ob "svetenju" namiguje tudi na "kazanje". [Op. prev.]

⁸ Phaidr. 250 d 7.

pri lepem, je sicer tudi fenomenološko podprta. Tako že Aristotel⁹ za "dobro izgotovljena dela" pravi, da jim ne sme biti nič dodano in nič odvzeto: občutljiva sredina, natančnost razmerij – to sodi k najstarejšim določilom bistva lepega. Pomislimo samo na občutljivost tonskih harmonij, iz katerih se gradi glasba.

"Svet(l)enje" torej ni le ena izmed lastnosti tega, kar je lepo, ampak pomeni njegovo pravo bistvo. Odlika lepega, da neposredno veže nase hrepenenje človeške duše, je utemeljena v njegovem bitnem načinu. Ta je pri-mernost bivajočega, ki mu ne pušča le biti to, kar je, ampak mu tudi dopušča pokazati se kot v sebi odmerjena, harmonična celota. To je odprtost (ἀλήθεια), o kateri govori Platon v Philebosu, ki sodi k bistvu lepega.¹⁰ Lepota ni preprosto simetrija, temveč sama pojavnost,¹¹ ki počiva v njej. Je na način svetenja. Svetenje pa pomeni: svetiti na nekaj in se tako pojaviti prek tega, na kar pada sij. Način biti lepote je svetloba.

To pomeni ne le to, da se brez svetlobe ne more pojaviti nič lepega, da brez nje nič ne more biti lepo. Pomeni tudi, da se lepota lepega pojavi *kot* svetloba, kot sijaj na njem. Samo sebe privede do pojavnosti. In splošni način biti svetlobe je res to, da se tako reflektira v sebi. Svetloba namreč ni le svetenje tega, kar osvetljuje, ampak je sama vidna v tem, da naredi vidne druge stvari, in na noben drugačen način ni vidna kot tako, da osvetljuje druge stvari. Že antična misel je poudarjala ta reflektivni ustroj svetlobe,¹² in temu ustreza, da pojem

⁹ Eth. Nic. B 5. 110 6 bg: ὅθεν ἐπιώθασιν ἐπιλέγειν τοῖς εὖ ἔχουσιν ἔργοις, ὅτι οὔτε ἀφελείν ἐστὶν οὔτε προσθεῖναι.

¹⁰ Platon, Phil. 51 d.

¹¹ Vorschein = pojava; največkrat se uporablja v besednih zvezah "zum Vorschein kommen" (pojaviti se, pokazati se) in "zum Vorschein bringen" (na dan spraviti). Izraz ohranja tudi pomensko navezavo na svetenje, kar je najbolj razvidno iz glagolske oblike "vorscheinen" (svetiti skoz kaj). [Op. prev.]

¹² Stoic. vet. fragm. II 24, 36, 36, 9.

refleksije, ki v novi filozofiji igra tako odločilno vlogo, izvorno sodi na področje optičnega.

V tem refleksivnem ustroju, ki predstavlja bit svetlobe, očitno temelji to, da svetloba povezuje gledanje in vidno, tako da brez nje ni ne gledanja ne vidnega. Ta trivialna ugotovitev postane plodna, če premislimo odnos med svetlobo in lepim ter pomislimo na pomensko širino pojma lepega. V resnici je namreč šele svetloba tista, ki vidne stvari artikulira v oblike, ki so obenem "lepe" in "dobre". Vendar se lepo ne omejuje na območje vidnega. Kot smo videli, je pojavni način dobrega sploh, bivajočega, kakršno naj bi bilo. Svetloba, v kateri se ne artikulira le vidno, temveč tudi inteligibilno območje, ni svetloba sonca, temveč svetloba duha, nous. Na to je namigovala že Platonova globokoumna analogija,¹³ iz katere je Aristotel izpeljal nauk o nous, krščansko srednjeveško mišljenje pa za njim nauk o intellectus agens. Duh, ki sam iz sebe razvije množstvo mišljenega, si je ravno v tem sam sebi prisoten.

Prav na to platonistično-neoplatonistično metafiziko svetlobe se nato navezuje krščanski nauk o besedi, verbum creans, ki smo ga izčrpno obravnavali zgoraj. Če smo ontološko strukturo lepega opisali kot svet(l)enje,¹⁴ s pomočjo katerega se stvari pokažejo v svoji meri in svojem obrisu, velja to enako za inteligibilno območje. Svetloba, po zaslugi katere se vse pokaže tako, da je samo v sebi jasno in razumljivo, je svetloba besede. V metafiziki svetlobe je torej utemeljena tista tesna vez, ki obstaja med svet(l)enjem lepega in jasnostjo razumljivega.¹⁵ Prav ta povezanost pa nas je vodila pri našem hermenevitičnem spraševanju. Naj spomnim, kako je analiza biti umetniš-

¹³ Rep. 508 d.

¹⁴ *Vorscheinen* = svetititi skozi kaj; presvetljevanje. Izraze "*Vorscheinen*, *Hervorscheinen*", včasih pa tudi "*Vorschein*", uporablja Gadamer skoraj sinonimno. [Op. prev.]

¹⁵ Novoplatonistična tradicija, ki prek Psevdodionizija in Albertusa magnusa vpliva na sholastiko, vseskozi pozna to povezavo. O njeni predzgodovini prim. Hans Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit*, *Studium generale* 10, zv. 7, 1957.

kega dela vodila v hermenevitično spraševanje in kako se je to razširilo v univerzalno spraševanje. Do vsega tega smo prišli brez sklicevanja na metafiziko svetlobe. Če se zdaj ozremo na njeno sorodnost z našim spraševanjem, nam je v pomoč to, da je strukturo svetlobe očitno mogoče oddvojiti od metafizične predstave o čutno-duhovnem svetlobnem izviru v slogu novoplatonistično-krščanskega mišljenja. To je razvidno že iz Avguštínove dogmatične interpretacije poročila o stvarjenju. Avguštín tam¹⁶ opozarja, da je bila svetloba ustvarjena pred razlikovanjem predmetov in pred stvaritvijo svetlobo oddajajočih nebesnih teles. Posebej pa poudarja, da pride do začetnega stvarjenja neba in zemlje še brez božje besede. Šele pri stvarjenju svetlobe Bog prvič spregovori. To govorjenje, ki imenuje in ustvari svetlobo, razlaga kot duhovno razsvetlitev, s pomočjo katere je omogočeno razlikovanje oblikovanih stvari. Šele z lučjo postane prvotno ustvarjena brezoblična masa neba in zemlje zmožna oblikovanja v številne oblike.

V Avguštínovi duhoviti interpretaciji Geneze vidimo predhodnico tiste razlage jezika/govorice, ki smo jo razvili v strukturni analizi hermenevitičnega izkustva sveta, po kateri mnoštvo mišljenega izhaja šele iz enosti besede. S tem obenem spoznavamo, da uveljavlja metafizika luči neko plat antičnega pojma lepega, ki obdrži veljavo tudi zunaj konteksta metafizike substance in metafizičnega odnosa do božanskega neskončnega duha. Naša analiza mesta lepega v klasični grški filozofiji privede torej do rezultata, da ima ta aspekt metafizike tudi še za nas produktiven pomen.¹⁷ Da je bit samopredstavljanje in da je vse razumevanje dogajanje: oba uvida enako presegata horizont substančne metafizike, pa tudi metamorfoze, ki jih je pojem substanca doživel s prehodom v pojma subjektivnosti in znanstvene objektivnosti. Metafizika lepega ima torej za naše spraševanje določene posledice. Zdaj

¹⁶ V svojem komentarju Geneze.

¹⁷ Glede tega je vredno pozornosti, kako je bilo mogoče, izhajajoč iz Heideggra, produktivno interpretirati patristično in sholastično misel, npr. pri Maxu Müllerju: *Sein und Geist*, 1940, in: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*², str. 119 isl.; 130 isl.

ne gre več – kot se je v diskusijah devetnajstega stoletja postavljalo kot naloga – za to, da bi zahtevo po resnici, ki jo zase terjata umetnost in umetniško – ali tudi zgodovina in metodika duhovnih ved – utemeljili znanstveno teoretsko. Temveč gre zdaj za mnogo splošnejšo nalogo uveljaviti ontološko ozadje hermenevtičnega izkustva sveta.

Z gledišča metafizike lepega je mogoče osvetliti predvsem dve točki, ki izhajata iz odnosa med pojavljivostjo [Vorschein] lepega in jasnostjo razumljivega. Najprej to, da imata tako pojav lepega kot tudi način biti razumevanja *naravo dogodka*; in drugič, da je hermenevtično izkustvo kot izkustvo izročeneega smisla soudeleženo pri *neposrednosti*, ki od nekdanj odlikuje izkustvo tako lepega kot tudi sploh vsakršne evidentnosti *resnice*.

1. Najprej lahko na podlagi, ki nam jo je oskrbela tradicionalna spekulacija o svetlobi in lepoti, legitimiramo prednost, ki smo jo priznali delovanju stvari znotraj hermenevtičnega izkustva. Izkaže se, da tu ne gre ne za mitologijo ne za zgolj dialektični preobrat v Heglovem slogu, temveč za nadaljevanje učinkovanja nekega starega momenta resnice, ki se je znal obdržati kljub moderni znanstveni metodiki. Na to kaže že *etimologija* pojmov, ki smo jih uporabljali. Govorili smo o tem, da je lepo, tako kot vse smiselno, "jasno" [einleuchtend; razjasnjujoče].

Pojem jasnosti [razjasnitve] sodi v retorično tradicijo. εἰκός, verisimile, das Wahr-scheinliche [verjetno] in jasno sodijo v niz, ki skuša obraniti svojo lastno upravičenost nasproti resničnosti in gotovosti dokazanega in znanega. Naj spomnim, da smo *sensus communis* priznali posebni pomen.¹⁸ Mogoče je, da je ob tem iz *illuminatio*, razsvetlitve, na jasnost [razjasnitev] vzporedno deloval tudi mistično-pietistični ton (ki pa je bil zaznaven tudi v *sensus communis*, na primer pri Oetingerju). Vsekakor ne v enem ne v drugem območju metaforika svetlobe ni navzoča po naključju. Govorjenje o dogajanju ali delovanju stvari prihaja iz stvari same. Jasno [razjasnjujoče] je vedno tisto, kar je izrečeno: predlog, načrt, domneva, argument ipd. Ob tem je poleg ved-

¹⁸ Prim. str. 16 isl.

no mišljeno, da to jasno [razjasnjujoče] ni dokazano in nasploh gotovo, temveč se uveljavi znotraj mogočega in domnevnega kot tisto izborno. Tako lahko celo priznamo, da ima argument v sebi nekaj razjasnjujočega, če hočemo s tem počastiti protiargument. Pri tem ostaja odprto, koliko je to združljivo s celoto tega, kar imamo mi sami za pravilno; rečemo le, da je nekaj "samo po sebi" jasno, se pravi, da nekaj govori za to. Pri takih govornih rabah se razločno pokaže povezava z lepim. Tudi lepo nas prevzema, ne da bi ga takoj uvrstili v celoto naših orientacij in vrednotenj. Da, tako kot je lepo vrsta izkustva, ki se v celoti našega izkustva odlikuje kot neka očaranost in pustolovščina ter štrli iz te celote in hermenevtični integraciji zastavlja lastno nalogo, je očitno tudi tisto jasno [razjasnjujoče] enako vedno nekaj presenetljivega, kot prižig neke nove luči, s katero se razširi območje tega, kar prihaja v poštev.

Hermenevtično izkustvo sodi v to območje zato, ker je tudi samo dogajanje pristnega izkustva. To, da se ob nečem povedanem nekaj razjasni, ne da bi bilo zato na vse strani zagotovljeno, presojeno in odločeno, velja v resnici povsod tam, kjer nas nekaj nagovarja iz izročila. Izročeno se uveljavlja tako, da je razumljeno, in prestavlja meje horizonta, ki nas je do tedaj oklepal. V nakazanem smislu je resnično izkustvo. Dogodek lepega in hermenevtično dogajanje načelno predpostavljata končnost človeške eksistence. Vprašamo se lahko, ali more neki neskončen duh lepo izkusiti tako kot mi. Ali more videti kaj drugega kot lepoto celote, ki leži pred njim? "Svet(l)enje" [Vorschein; po-javljivost] lepega je, kot se zdi, mogoče le za človeško-končno izkustvo. Srednjeveško mišljenje pozna podoben problem, namreč: kako je lepota lahko v Bogu, če je ta Eno in ne Mnogo. Šele Kuzančev nauk o complicatio mnogega v Bogu nakazuje zadovoljujoč odgovor (prim. zgoraj navedeno "sermo de pulchritudine" Nikolaja Kuzanskega). S tega vidika je dosledno, da je za Heglovo filozofijo neskončnega vedenja umetnost oblika predstave, ki najde svojo Aufhebung v pojmu in filozofiji. Enako tudi univerzalnost hermenevtičnega izkustva načelno ne bi smela biti dostopna neskončnemu duhu, ki vse, kar je smisel(no), vse $\nu\eta\tau\acute{o}\nu$, razvije sam iz sebe in vse, kar je mogoče misliti, misli v polnem samozrenju samega sebe. Aristotelški Bog (tudi

heglovski duh) je pustil "filozofijo", to gibanje končne eksistence, za seboj. Noben Bog ne filozofira, pravi Platon.¹⁹

Za to, da smo se lahko vedno znova sklicevali na Platona, čeprav grška filozofija logosa le delno dopušča uzreti podlago hermenevtičnega izkustva, namreč središče jezika, smo očitno dolžni zahvalo tej drugi plati platonskega nauka o lepem, ki je vseskozi prisoten kot podtalni tok v zgodovini aristotelsko-sholastične metafizike in pride občasno, na primer v novoplatonistični in krščanski mistiki ter v teološkem in filozofskem spiritualizmu, na dan. V tej tradiciji platonizma se je izoblikoval pojmovni besednjak, ki ga potrebuje mišljenje končnosti človeške eksistence.²⁰ Tudi afiniteta, ki se je pokazala med platonskim naukom o lepem in idejo univerzalne hermenevtike, potrjuje kontinuiteto te platonske tradicije.

2. Če izhajamo iz ontološkega temeljnega ustroja, po katerem je bit *jezik/govorica, se pravi, samo-predstavljanje* in ki nam ga je razprlo hermenevtično izkustvo biti, potem iz tega ne sledita le dogodkovna narava lepega in dogajalna struktura vsega razumevanja. Tako kot se je pokazalo, da je bitni način lepega vzorec za splošni ustroj biti, se bo enako pokazalo za pripadajoči mu *pojem resnice*. Tudi tu lahko izhajamo iz metafizične tradicije, toda tudi tu se bomo morali vprašati, kaj od nje ostaja veljavno za hermenevtično izkustvo. Po tradicionalni metafiziki sodi resničnost [das Wahrsein] bivajočega k njegovim transcendentnim določilom in je najtesneje povezana z dobrostjo [Gutsein] (ob kateri se spet pojavlja poleg tudi lepota [Schönsein]). Tako se spomnimo Tomaževe izjave, po kateri je treba lepo določiti glede na spoznanje, dobro pa glede na željo.²¹ Lepo je tisto, ob pogledu na kar se hrepenenje pomiri: cuius ipsa apprehensio placet. Lepo napotuje prek dobrosti na spoznavno moč: addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam. "Svet(l)enje" [Vorschein; pojavljivost] lepega se

¹⁹ Symp. 204 a₁.

²⁰ Prim. pomen chartrske šole za Nikolaja Kuzanskega.

²¹ Thomas Aq. S. Th. I q. 5, 4.

tu pojavlja kot svetloba, ki sveti nad oblikovanim: *lux splendens supra formatum*.

To izjavo skušamo znova osvoboditi metafizičnega okvira nauka o obliki, tako da se še enkrat opremo na Platona. On je bil prvi, ki je kot bistveni moment lepega pokazal *ἀλήθεια*, in jasno je, kaj je s tem mislil: lepo, način, na katerega se pojavlja dobro, se v svoji biti samo razodeva, se predstavlja. Kar se tako predstavlja, ni različno od sebe, s tem ko se predstavlja. Ni nekaj za sebe in nekaj drugega za druge. Tudi ni na nečem drugem. Ni prek neke oblike [*Gestalt*; podobe] prelit blesk, ki pada nanjo od zunaj. Pač pa je to, da se ta oblika [*podoba*] tako blešči, da se tako predstavlja, njen lastni bitni ustroj. Iz tega sledi, da moramo glede na lepoto lepo vedno ontološko razumeti kot "podoba" [*Bild*]. Vseeno je, ali se pojavlja "ona sama" ali njen posnetek. Saj smo vendar videli, da je bila metafizična odlika lepega prav v tem, da je odpravilo hiat med idejo in pojavom. Lepo sicer je "ideja", se pravi, pripada redu biti, ki se dviguje nad begajočnostjo pojavov kot tisto v sebi obstojno. Toda enako gotovo je, da se tudi samo pojavlja. Kot smo videli, to nikakor ne pomeni instance zoper nauk o idejah, ampak koncentrirano eksemplifikacijo njegovega problema. Tam, kjer vzklicuje evidenco lepega, Platonu ni treba vztrajati pri nasprotju med "njim samim" in posnetkom. Lepo samo je tisto, kar to nasprotje tako postavlja kot tudi odpravlja.

Spomin na Platona postane zdaj znova pomemben za problem resnice. Pri analizi umetniškega dela smo skušali dokazati, da nam mora za pravo bit umetnine veljati samo-predstavljanje. V ta namen smo v razpravo pritegnili pojem igre, in ta nas je že napoteval v splošnejše povezave. Kajti tam smo videli, da v resnico tega, kar se predstavlja v igri, "verjamemo" ali "ne verjamemo" le znotraj udeleženosti v dogajanju igre.²²

V estetskem območju nam je to samoumevno. Tudi tam, kjer kakega pesnika častimo kot vidca, s tem ne merimo na to, da bi bilo mogoče iz njegove pesmi razbrati resnične prerokbe, na primer v Hölderlinovem petju o vrnitvi bogov. Pač pa je pesnik videc zato, ker

²² Prim. zg., str. 99 isl.

sam predstavlja tisto, kar je, je bilo in bo, in s tem sam priča o tem, kar sporoča. Drži, da ima pesniška izjava na sebi nekaj dvoumnega, tako kot izjava oraklja. Toda prav v tem leži njena hermenevtična resnica. Kdor vidi v tem estetsko nezavezujočnost, ki ji primanjkuje eksistencialne resnobe, očitno spregleda, kako fundamentalna je za hermenevtično izkustvo sveta človeška končnost. To, da je orakelj dvoumen, ni njegova slabost, temveč prednost. Prav tako strelja v prazno, kdor preverja Hölderlina ali Rilkeja glede tega, ali sta res verjela v svoje bogove ali angele.²³

Kantova temeljna določitev estetskega ugajanja kot brezinteresnega ni le negativna v smislu, da predmeta okusa ne moremo ne koristno uporabiti ne stremeti po njem kot po nečem dobrem, ampak pozitivno pomeni, da estetski vsebini ugajanja, "čistemu pogledu", "tubit" [Dasein; bivanje] ničesar ne more dodati, saj je estetska bit ravno samopredstavljanje. Šele z moralnega gledišča obstaja interes za tubit lepega, na primer za slavčkovno pesem, katere zavajajoče posnemanje je po Kantu nekaj moralno žaljivega. Seveda je vprašanje, ali iz takšnega ustroja estetske biti v resnici sledi, da tu ne bi smeli iskati resnice, ker tu ničesar ne spoznavamo. V naši estetski analizi smo naznačili ozkost pojma spoznanja, ki tu zožuje Kantovo spraševanje, in smo od vprašanja po resnici umetnosti našli pot v hermenevtiko, v kateri sta se nam združili umetnost in zgodovina.

Tudi glede na hermenevtični fenomen se je izkazalo kot neupravičeno zoževanje, če je bilo razumevanje razumljeno le kot imanentni napor filološke zavesti, ki je brezbrizna do "resnice" svojih tekstov. Po drugi strani je bilo seveda jasno, da razumevanje tekstov vprašanja resnice ne sme imeti že vnaprej odločenega s stališča neke višje vednosti o stvari in da sme uživati le v svoji lastni višji vednosti o stvari. Pač pa se nam zdi, da je vse dostojanstvo hermenevtičnega izkustva – in tudi pomen zgodovine za človeško spoznavanje sploh – to, da tu stvari niso preprosto uvrščene v poznano, ampak nam to, kar srečujemo v izročilu, nekaj govori. Razumevanje potemtakem seveda ne najde

²³ Prim. moje na str. 352 citirane pripombe h knjigi R. Guardinija o Rilkeju.

zadoščenja v tehnični virtuoznosti "razumevanja" vsega napisanega; temveč je pristno izkustvo, se pravi, srečanje z nečim, kar se uveljavlja kot resnica.

Dejstvo, da se iz navedenih razlogov takšno srečanje dopolni v jezikovnem postopku razlage in da se s tem fenomen jezika/govorice in razumevanja izkaže kot univerzalen model biti in spoznanja sploh, nam zdaj dopušča, da natančneje določimo smisel resnice, ki je v igri pri razumevanju. Besede, ki dajejo spregovoriti neki stvari, smo sami prepoznali kot spekulativno dogajanje. V tem, kar je bilo z njimi povedano, leži njihova resnica in ne katero koli mnenje, zaprto v nemoč subjektivne partikularnosti. Naj spomnimo na to, da razumevanje tega, kar kdo reče, ni podvig življenja, ki ugame duševno življenje govorca. K vsakemu razumevanju sicer res sodi, da izrečeno prejme svojo določenost z okazionalno dopolnitvijo smisla. Toda ta določenost s situacijo in z okoliščinami, ki nek govor dopolni v totaliteto smisla in rečenemu šele pušča biti izrečeno, ne pripada govorečemu, marveč izrečenemu.

Podobno se je pesniška izjava izkazala kot poseben primer smisla, ki je povsem prešel v izjavo, ki se je povsem utelesil v njej. V pesmi je prihajanje-v-jezik/govorico nekakšen vstop v odnose reda, s katerimi je nošena in zagotovljena "resnica" izrečenega. Vsako prihajanje-v-jezik/govorico, ne le pesniško izjavljanje, ima na sebi nekaj tega pričevanja. "Naj ne bo reči, kjer zlomi se beseda." Kot smo poudarili, ni govorjenje nikoli zgolj subsumpcija posameznega pod splošne pojme. V uporabi besed tisto, kar je nazorno dano, ni le razpoložljivo kot posamezen primer nečesa splošnega, ampak je v (iz)rečenem postalo samo prisotno – enako kot je v tem, kar je lepo, prisotna ideja lepega.

To, kar se pri tem imenuje resnica, lahko tudi tu najbolje določimo s pomočjo pojma *igre*: način, kako se teža stvari, ki jih srečujemo v razumevanju, skoraj doigra [ausgespielt; iz-igra], je samo jezikovni po(s)t(op)ek, tako rekoč igra z besedami, ki *preigravajo* [umspielen; se poigravajo] to, kar je bilo mišljeno. *Jezikovne igre* so tudi tisto, v čemer se kot učeči se – in kdaj bomo to nehali biti? – dvignemo k razumevanju sveta. Tako se smemo tu spomniti na naše ugotovitve glede bistva igre, po katerih igralčevega obnašanja ne smemo razumeti kot obnašanje subjektivitete, saj je namreč prej igra tista, ki igra, in to

tako, da vase pritegne igralce in je zato sama pravi subiectum gibanja igre.²⁴ Podobno tudi tu ni govor o igranju z jezikom ali z vsebinami izkustva sveta ali izročila, ki nas nagovarjajo, ampak o igri samega jezika/govorice, ki nas nagovarja, predlaga in umika, sprašuje in v odgovoru izpolnjuje sam sebe.

Razumevanje torej ni igra v smislu, da bi se razumevajoči igrivo zadrževal in bi zahtevi, ki mu je naslovljena, odrekal zavezujoče zavzemanje stališča. Svoboda samoposedovanja, ki sodi k temu, da se je mogoče tako vzdržati, tu sploh ni dana, in to smo hoteli povedati z aplikacijo pojma igre na razumevanje. Kdor razumeva, je vedno že pritegnjen v neko dogajanje, v katerem se uveljavlja tisto smiselno. Tako je povsem utemeljeno, da za hermenevitični fenomen uporabljamo isti pojem igre kot za izkustvo lepega. Če razume(va)mo nek tekst, nas smiselno v njem pridobiva zase natanko tako, kot nas pridobiva zase lepo. Uveljavlja se in nas je vedno že pridobilo zase, preden sploh tako rekoč pridemo k sebi in lahko preverimo zahtevek smisla, ki nam je bil naslovljen. To, kar srečujemo v izkustvu lepega in v razumevanju smisla izročila, ima na sebi res nekaj potez resnice igre. Kot razumevajoči smo pritegnjeni v dogajanje resnice in tako rekoč zamujamo, če hočemo vedeti, kar je treba verjeti.

Tako zagotovo ni razumevanja, ki bi bilo brez vseh predsodkov, čeprav mora biti volja našega spoznavanja vedno naravnana na to, da bi se poti predsodkov izognili. V celoti naših raziskav se je pokazalo, da gotovost, ki jo zagotavlja uporaba znanstvenih metod, ne zadošča za poroštvo resnice. To še posebej velja za duhovne vede, vendar ne pomeni zmanjševanja njihove znanstvenosti, ampak, nasprotno, legitimiranje zahteve po posebnem humanem pomenu, ki jo postavljajo od nekdaj. Da je pri njihovem spoznavanju v igro vključena tudi samo-svoja bit spoznavajočega samega, sicer res zaznamuje mejo "metode", vendar ne tudi meje znanosti. Cesar ne zmore orodje metode, mora in tudi v resnici zmore zagotoviti disciplina spraševanja in raziskovanja, ki jamči za resnico.

Prevedel Tomo Virk

²⁴ Prim. zg. str. 97 isl.