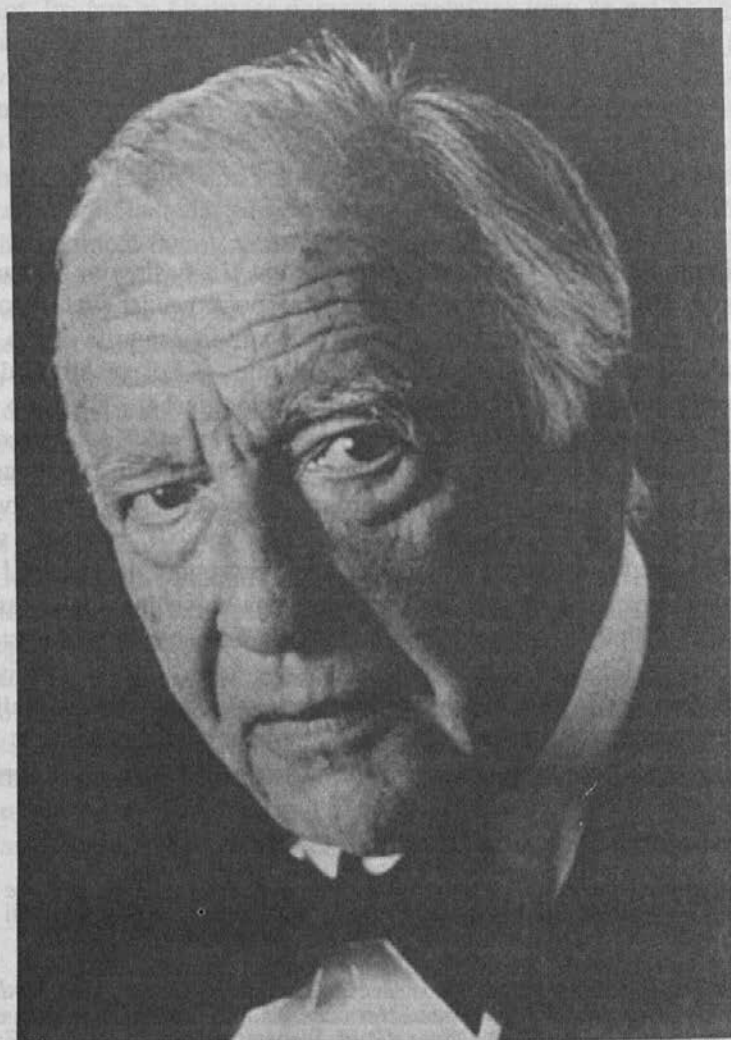


GADAMER



Samo Kutoš

Uvod v Gadamerjevo filozofsko hermenevtiko

Nietzsche v 373. fragmentu *Vesele znanosti* z naslovom "Znanost kot predsodek" obravnava mehanicistično pojmovanje sveta, po katerem je resnično le to, kar se da izračunati in izmeriti. Tako pojmovanje Nietzsche zavrne kot plitko in neumno – kot nasprotni dokaz pa navaja prav umetniško izkustvo, izkustvo glasbe: "Bistveno mehanični svet bi vendar bil *bistveno nesmiselni svet!* Ko bi vrednost glasbe ocenjevali po tem, koliko lahko v njej štejejo, izračunamo, izražamo v formulah – kako absurdno bi bilo takšno 'znanstveno' ocenjevanje glasbe! Kaj bi v njej sploh še pojmovali, razumeli, spoznali! Nič, prav nič od tega, kar je v njej bistveno 'glasbenega'! ..."1 Prav to spoznanje je izhodišče Gadamerjevega največjega dela *Resnica in metoda* (1960)²: izpostavitve umetniškega izkustva kot izkustva, ki je povsem različno od znanstvenega izkustva, ki ga je torej nesmiselno speljati nanj (da bi na primer izkustvo kake skladbe speljali na spremembe frekvenc tresenja zraka ali spremembe napetosti v nevronih), ampak ima povsem *svoj način biti* in je zato enakovredno

¹ Friedrich Nietzsche: *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. Kritische Studienausgabe herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Mortinari. Dtv, de Gruyter, München 1988, str. 626.

² Citiram po drugi izdaji: Hans Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. Auflage durch einen Nachtrag erweitert. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1965. Zaradi pogostosti so citati navedeni le s številko strani v oklepaju brez drugih oznak.

znanstvenemu izkustvu. V nadaljevanju bom obravnaval le nekatere najpomembnejše teme iz tega zelo obsežnega dela.¹

Za Gadamerjevo pojmovanje biti umetniškega dela je ključna ugotovitev, da (kakršno koli) umetniško delo je le v naši soudeleženiosti v njem. Pri tem si Gadamer pomaga z metaforo *igre*: če naj bo igra res prava, morajo namreč igralci ukiniti "objektivno distanco" ("*Saj je vse samo igra!*") do igre in se ji povsem prepustiti. Tisti, ki skuša ukiniti to prepustitev, "kvari igro". Bistvo igre ni v sklopu pravil, ampak je igra zares igra šele v igranju, torej v udeležbi igralcev v njej. Podobno je z umetniškim delom: tudi umetniško delo je le v svoji *predstavitvi* (*Darstellung*: Gadamer tu igra z dvopomenskostjo besede igra (*Spiel*), ki lahko pomeni tako igro nasploh kot gledališko igro (*Schauspiel*) – ta pa je, le ko je pred-stavljena, tj. ko se "igra predstava"). Igra le *uporablja* igralce za svojo predstavitev: igra ni igra zaradi igralcev, ampak narobe, igralci *so* igralci šele v igri. In zakaj se mi (pod "mi" je treba pri gledališki igri, seveda v različnih "vlogah", razumeti tako igralce na odru kot gledalce v parterju) udeležujemo igre? Gadamerjev odgovor je soroden Heideggrovemu iz *Izvira umetniškega dela*: zaradi "radosti spoznanja" (107); kar nas najbolj privlači pri umetniškem delu, je to, "koliko je umetniško delo resnično, tj. koliko v njem nekaj in same sebe spoznamo ter prepoznamo". (109)

Ker pa je bit umetniškega dela v takšni ali drugačni predstavitvi, ga nikoli ne moremo povsem ločiti od "kontingentnosti" prehodnih pogojev [Zugangsbedingungen], v katerih se kaže; kjer pa nastane taka izolacija, je ta posledica abstrahiranja, ki reducira pravo bit dela. Delo samo sodi v svet, v katerem se prikazuje. Gledališka igra je tam, kjer se prikazuje, pa tudi glasba mora zveneti [...] Igranja gledališke igre ne smemo razumeti kot zadovoljevanja potrebe za igranjem, temveč kot vstop v obstoj [Ins-Dasein-Treten] umetniškega dela." (111) Zato Gadamer govori o *estetskem nerazlikovanju* med "delom samim" in

¹ Opozoril bi na večje "luknje" v tem prikazu: najprej prvo in drugo poglavje prvega odseka prvega dela, ki uvajata v problem in obravnavata pomen humanistične tradicije za znanosti duha (*Geisteswissenschaften*); Gadamerjeva kritika Kantove subjektivacije estetike; in obsežni prvi odsek drugega dela, ki vsebuje pregled razvoja hermenevtike.

"uprizoritvijo" dela. Šele v vzajemni igri med predlogo in njenim "izvajalcem" v najširšem pomenu besede (to pa je tudi poslušalec, bralec, gledalec ...) umetniško delo je: pesmi, zbrane v antologiji, ki krasi kako knjižno polico, slike, pripravljene za dražbo, skladbe, ki jih nihče več ne posluša, so v najboljšem primeru "predloge": šele v dogajanju predstavitve so, kar so. Gadamer zanika, da se v vsaki predstavitvi, v vsaki izvedbi izraža "subjektivno razumevanje" umetniškega dela posameznega izvajalca, ampak se v njej uresničujejo *lastne možnosti biti* dela (112). Ker pa umetniško delo določajo "kontingentne" okoliščine vsakokratnega dojetanja, lahko tudi vsaka interpretacija (branje, prikazovanje, izvajanje) kot *končna* razkrije le omejeno količino lastnih možnosti dela. Vemo pa, da v umetnostni teoriji in kritiki govorimo o "pravilnem razumevanju" in "pravilnem izvajanju" kakega dela. Prav ta težnja po "pravilnem prikazovanju" je potrditev teze, da sta delo in njegova predstavitev nerazdružljiva: do razdružitve (do *estetskega razlikovanja*) pride šele takrat, ko taka predstavitev ne "uspe", ko "posredovanje" umetniškega dela v predstavitvi ni *totalno*: "Totalno posredovanje pomeni, da to, kar posreduje, samo sebe ukinja [aufhebt] kot posrednika. S tem hočemo reči to, da se reprodukcija (pri gledališki igri in glasbi, pa tudi pri branju epskih in lirskih del) kot taka ne tematizira, temveč se skozi njo in v njej prikazuje delo." (114) Izvedba, ki se nam ne zdi "pravilna", se nam zdi "prisiljena", kot da "ne ustreza" delu: v takem primeru se torej zavemo prav samega *posredovanja kot takega* – umetniško delo ni prišlo do svojega prikazovanja (v heidegrovskem pomenu *phainomenon*), do svoje biti.

Ker umetniška dela so le v vsakokratni izvedbi, nikoli *povsem* ne pripadajo nekemu preteklemu svetu, ampak so del naše vsakdanjosti, so "hkratna z vsako vsakdanjostjo". (115) Umetniškega dela zato *ni nikoli mogoče iztrgati* iz vsakokratne zgodovinsko določene interpretacije, da bi dosegli golo in pravo "bistvo dela", ampak je umetniško delo, ki je le v prikazovanju in kot prikazovanje, vedno že v vsakokratni zgodovinski situaciji. Zato je estetskost vedno zgodovinsko določena. Umetniško delo ostane tudi v še tako napačni interpretaciji še vedno ono samo: napačnosti neke interpretacije se zavemo namreč prav zato, ker vsak prikaz "mislimo in presojava kot prikaz samega dela", vsako

prikazovanje ima "naravo ponavljanja istega" in vsako je enako izvorno kot samo delo (116).

To Gadamer prikaže ob primeru obreda: obred je sicer vedno enak (vedno ga uravnavajo enaka pravila), vendar je hkrati vsako leto postavljen v različen zgodovinski kontekst, vedno je nekaj drugega "hkratnega z njim". Bistvo obreda je v tem, da se *redno ponavlja*; to predvsem pomeni, da mora vsako leto znova biti *tu med nami*. Še več, tudi mi smo na primer gledalci gledališke predstave, le kolikor smo *tu*, tj. tu, kjer poteka predstava. A ta biti-tu pomeni ne le golo (bolj ali manj zdolgočaseno) navzočnost, ampak pomeni *biti-zunaj-sebe pri delu* (119). Torej: ne gre le za golo "teoretično"¹ motrenje dela, ampak gre za naše sodelovanje pri njegovem prikazovanju, to sodelovanje pa je naše biti tu kot naše biti-zunaj-sebe-pri-delu. To sodelovanje ne nastane samo po sebi, ampak je to *zahteva*, ki nam jo postavlja delo: zahteva namreč, da do dela zavzamemo tako razmerje, da to delo postane del naše "sedanjosti", kar predvsem pomeni, da ga "organsko" vključimo v naše bitje in žitje in ga ne opazujemo s kakega "brezinteresnega" (zgodovinopisnega, radovednostnega) vidika. (Mimogrede: prav zato, ker je za umetniško izkustvo bistvena prav *zahteva* po prepustitvi delu, je umetniško izkustvo inherentno *etične* narave.) Na koncu tega poglavja Gadamer poudarja, da slediti tej zahtevi pomeni prav to, da iz svojega vsakdanjega sveta vstopimo v svet dela – a hkrati s tem se nam prek sveta dela prikaže naš lastni svet (122). O tem bomo še govorili.

Na podlagi te obče opredelitve bistva umetniškega izkustva Gadamer zdaj preide na posamezna umetniška dela. Za *sliko* je v nasprotju s fotografijo, ki se izčrpa v golem odslikavanju, tj., čim bolj zvesti

¹ Ob tem Gadamer opozori na izvor besede *theoria*, ki nikakor ne pomeni nekega hladnega, objektivnega, znanstvenega opazovanja s kritične distance, ampak nasprotno, pomeni prav *sodelovanje*. *Theoroi* so v stari Grčiji namreč bili tisti odposlanci, ki so sodelovali v kakem "slavnostnem poslanstvu". Sodelavci nekega slavnostnega poslanstva nimajo nobene druge kvalifikacije in funkcije razen te, da so tu [dabei zu sein]. *Theoros* je torej opazovalec v pravem pomenu besede, torej tisti, ki sodeluje v slavnostnem aktu s svojim biti-tu in s tem dobiva svojo sakralnopravno značilnost, namreč svojo nedotakljivost." (118)

reprodukciji tega, kar je fotografirano, bistveno to, *kako* prikaže predlogo. "Njena bit kot prikazovanje je torej prav to, po čemer se razlikuje od prikazanega v nasprotju z golo odslikavo ... Taka slika [Bild] ni odslikava [Abbild], ker se v njej prikaže nekaj, kar brez nje ne bi bilo tako prikazano. Slika nekaj pove o praliku [Urbild: prasliki]." (133) Slika nam torej pove nekaj o praliku, česar brez slike ne bi mogli videti – česar brez slike *sploh ne bi bilo*: v samem praliku se zgodi "*porast biti [Zuwachs an Sein]*". (Ibid.) Bistvo slike Gadamer zato poimenuje s "sakralnopравnim" pojmom *reprezentacija*: religiozna slika (na primer ikona) nam omogoča komunikacijo *s samim božanstvom* – božanstvo je prav v ikoni. To je pomen besede *reprezentacija*: pralik šele prek slike in v njej postane pralik, saj pralik je le kot svoje samo-prikazovanje v sliki. "Slika je dogajanje [Vorgang] biti – v njej bit postane smiselno-viden pojav [sinvoll-sichtbare Erscheinung]." (137)

Arhitektura dobi zaradi svoje dvojne narave pri Gadamerju *bistveno* vlogo. Neka stavba mora namreč rabiti svojemu namenu, to pa je, da rabi življenjskim potrebam prebivanja tistih, ki v njej živijo; enako izvorno pa jo določa njeno "mesto", tj. to, da se mora vključiti v že dane naravne in gradbene okoliščine (teren, druge že postavljene hiše, promet). Arhitektura je že po svojem bistvu "prisiljena", da se mora vključevati v življenjski kontekst. Če pa ustreže temu dvojnemu namenu, hkrati izpolni tudi svojo nalogo, to je oblikovanje prostora: v arhitekturnemu objektu najdejo svoje mesto in svoj prostor vsa druga umetniška dela. Zato je bistvo arhitekture *dekorativnost*: "Bistvo dekoracije je prav to, da doseže dvojno posredovanje, da namreč nase pritegne pozornost opazovalca, da zadovolji njegov okus, hkrati pa ga napoti mimo sebe v večjo celoto življenjskega konteksta [Ganze des Lebenszusammenhanges], ki jo spremlja [begleitet]." (150) Dekorativnost je prav dvoobrazno bistvo arhitekture kot "estetske" in "uporabne": za Gadamerja je posebej dragocen drugi element, element "življenjskega konteksta" (*Lebenszusammenhang*). S tem je rehabilitiran tudi *ornament*: funkcija ornamenta je podobno kot funkcija arhitekture to, da po navadi nase ne privablja osrednje pozornosti, ampak ima samo "spremljajočo" naravo. Seveda s tem ni povsem nepomembna, ampak mora imeti "poživljajoč učinek" (151), da torej ni monotona, ampak le v *določeni meri* nase privablja pozornost. Gadamer zavrača

razlikovanje med tem, kar je v umetniškem delu njegovo "bistvo", in tem, kar je le njegov "okras", ornament: tudi ornament sodi k samoprikazovanju umetniškega dela, on je to, kar je, le če je v *odnosu* s celoto prikazovanja umetniškega dela.

Književnost je mejni primer umetnosti – pri njej namreč ni nekega zunanjega prikazovanja oziroma je le *branje* kot "notranje" prikazovanje. Umetniško delo je le v branju. A književnost ima poseben pomen prav zato, ker je *zapisana*. Književno delo kot vsako drugo umetniško delo (na primer van Goghova slika ali grški tempelj) sodi v zgodovinski svet – a prav prek zapisa nam lahko književno delo nekaj *pove* (v precej dobesednem smislu) o tem svetu. Šele prek črkovnega zapisa se nam namreč najbolj čisto izpričuje *Zeitgeist*.

Nič drugega ni toliko čisti znak duha [reine Geistesspur] kot črka, a tudi nič drugega ni toliko navezano na razumevajoči duh kot črka. V dešifriranju in razlaganju črke se zgodi čudež: preobrazba nečesa tujega in mrtvega v brezpogojno hkratnost in pristnost [schlechthinniges Zugleichsein und Vertrautsein]. Nobeno drugo izročilo, ki prihaja do nas iz preteklosti, se ne more meriti z njo. Preostanke preteklega življenja, ostanke stavb, orodij, vsebino grobnic je načel zob časa, ki je divjal nad njimi – pisno izročilo, takoj ko je dešifrirano in prebrano, pa je tako čisti duh, da nas nagovarja kot pričujočno. (156)

Ta slavospev črki je povsem v skladu s hermenevtično tradicijo, ki je zgodovinsko najprej bila umetnost razlaganja starih in nerazumljivih besedil, pri Gadamerju pa dobi pomen *splošne teorije razumevanja*.

Gadamer trdi, da se mora tudi vsako umetniško delo razumeti tako kot *tekst*: da ga moramo torej vedno razumeti kot pričo svojega zgodovinskega sveta, vendar vedno, kot bomo videli, v interakciji z našim zgodovinskim svetom – to pa je prav bistvo *hermenevtičnega* razumevanja umetniškega dela: "*Estetika se mora raztopiti [aufgehen] v hermenevtiki.*" (157) Hermenevtika je podobno kot bog Hermes posrednik med našim zgodovinskim svetom in svetom, iz katerega izhaja umetniško delo. Zato se v obsežnem drugem delu *Resnice in metode* Gadamer loti obširne zgodovine hermenevtike, ki je tu ne moremo podrobneje obdelati. Pomembno je predvsem to, da ima pri Gadamerju osrednji pomen Heideggrov *hermenevtični krog*. Pri Heideggro se je

nanašal "zgolj" na naše razumevanje biti, Gadamer pa ga razširi na naše celotno razumevanje, na primer razumevanje nekega teksta. Da bi pravilno razumeli, moramo po eni strani odstraniti vse predsodke in se osvoboditi omejujočih miselnih navad, po drugi strani pa to ni le začetna gesta, ampak jo mora hermenevt (interpret) nenehno izvajati: "Kdor hoče razumeti kakšen tekst, nenehno dopolnjuje zasnutek [vollzieht immer einen Entwerfen]. On si predzasnuje [wirft ... voraus] smisel celote, da se mu v tekstu sploh pokaže prvi smisel. Ta prvi smisel pa se spet pokaže samo zato, ker ta tekst beremo z gotovim pričakovanjem določenega smisla. V izdelavi [Ausarbeiten] takega predzasnutka [Vorentwurfs], ki ga seveda nenehno popravljamo s tem, kar se odkriva pri nadaljnjem prodiranju v smisel, v tem je vsebina razumevanja tega, kar je tu [was dasteht]." (251) Razumevanje torej nenehno poteka v obliki kroga – od začetnih pred-mnenj, s katerimi začnemo in ki se nato potrdijo ali ne potrdijo ob stvari sami; na podlagi takega spoznanja spremenimo svoje pričakovanje smisla in na podlagi tako spremenjenega zasnutka prodiramo dalje. Razumevanje je tako vedno potrjevanje ali zavračanje naših predsodkov (*Vorurteile*) ob stvari sami. Seveda se zdaj postavlja (že Heideggrovo) vprašanje, kako *pravilno vstopiti* v hermenevtični krog.

Po Gadamerju za pravilno razumevanje ni bistveno to, da se najprej odrečemo *vsem* svojim predmnenjem, ker je to nemogoče, ampak je dovolj, da smo *odprti* za mnenje, ki ga izraža tekst; v tej odprtosti postavljamo svoje mišljenje (svoje predmnenje) v odnos z drugim mišljenjem. Interpret mora biti od vsega začetka pripravljen na *različnost* tega, kar je v tekstu, od tega, kar sam misli. Skratka, ne gre za to, da bi dosegli nemogočo "objektivnost" in "nevtralnost" kot nekakšno popolno osvoboditev iz svojih lastnih pred-sodkov, ampak je dovolj le to, da smo odprti za različnost teksta in da se *obenem zavedamo svojih lastnih pred-sodkov in pred-mnenj*. Gadamer nikakor ne napoveduje "totalne vojne" proti predsodkom, češ da je vsak predsodek *a priori* slab. Avtomatično zavračanje vsakega pred-sodka kot pred-sodbe (*Vor-Urteil*), kot "sodbe, do katere pridemo pred dokončno raziskavo vseh momentov, ki določajo stvar samo" (255), je po Gadamerju spet le predsodek, namreč predsodek *razsvetljenstva*. Ta namreč temelji na radikalni prekinitvi s tradicijo. V nasprotju z

razsvetlensko predpostavko smo pravkar ugotovili, da um ni povsem sam svoj gospodar, ampak vedno že "starta" z zgodovinskimi danostmi: "Precej preden v vzratnem ozaveščenju [Rückbesinnung] razumemo sami sebe, se razumemo na samoumeven način v družini, družbi in državi, v katerih živimo. Fokus subjektivitete je ukrivljeno ogledalo. Samorazumevanje [Selbstbesinnung] individuuma je plamen [Flackern] v zaprtem električnem krogu zgodovinskega življenja. Zato so predsodki [Vorurteile] posameznika dosti bolj od njegovih sodb [Urteile] zgodovinska resnica njegove biti." (261) Seveda je treba poudariti, da Gadamer nikakor ni nekakšen "apologet" nam prenesenega zgodovinskega sveta, v katerem živimo in kateremu bi se morali prepustiti, ampak ga moramo pre-misliti; to pa predvsem pomeni nasprotje tako radikalnemu zavračanju kot radikalni pritrditvi. Hermenevtična naloga je zato predvsem "konkretno postavljanje vprašanj" (253).

V skladu z rehabilitacijo predsodkov je rehabilitirana najprej avtoriteta, ki je bila tarča nenehnih napadov razsvetljenstva: če pripoznam avtoriteto, to pomeni, da priznam, da me nekdo drug duhovno presega. Zato je pripoznanje avtoritete nekaj, kar nam ni nikoli "dano", temveč nekaj, do česar se dokopljemo z razmislekom in je torej prav tako akt "svobode in razuma" (266). Podobno velja tudi za tradicijo: tudi njo svobodno prevzemamo z ohranjanjem: to ohranjanje pa je spet akt uma, pri katerem se mi prepoznamo v tradiciji: s tem je tudi povezano, da ni nikoli neke ostre diskontinuitete med "sedanjostjo" in tradicijo: "Nasprotno, mi smo vedno v izročilu, to biti-v[-izročilu: Darinstehen] pa ni nikakršno popredmeteno razmerje, kakor da bi bilo to, kar izročilo pomeni, dojeto kot nekaj drugega, kot nekaj tujega – ta biti-v[-izročilu] je vedno osebno, vzor in odbijanje, nekakšno samoprepoznavanje, v katerem naša poznejša zgodovinska sodba ne vidi več spoznanja, temveč najbolj nepristransko predružačenje izročila." (266) Tradicija je vidna tudi v naravoslovnih znanostih, na primer v tem, da se zaradi nje daje prednost posameznim smerem raziskovanja. Še dosti bolj je tradicija vidna v znanostih duha (*Geisteswissenschaften*), za katere je značilno to, da njihova spoznanja zelo redko povsem zastarijo: če na primer beremo neko staro zgodovinopisno delo, ki je morda, "objektivno gledano", že zastarelo, nam je še vedno zanimivo zaradi aspekta, ki ga izpostavlja: "Mi privzamemo, da se ti različni aspekti ne

zgolj izgubijo v kontinuiteti napredka raziskovanja, ampak da so vzajemno izključujoči se pogoji, ki stojijo vsak zase in izmed katerih se vsak posebej udejanji samo v nas samih. To, kar izpolnjuje našo zgodovinsko zavest, je vedno večglasnost napevov, v katerih odzvanja preteklost." (268) Tudi moderno zgodovinopisno raziskovanje ni samo raziskovanje, temveč tudi posredovanje izročila. To izhaja že iz samega bistva "predmeta raziskovanja" duhoslovnih znanosti: predmet raziskovanja naravoslovnih znanosti je (ali naj bi vsaj bil) vedno enak (torej nekakšna "objektivna realnost" pred nami), pri znanostih duha pa je "raziskovalni interes tisti, ki se obrne k izročilu, še prav posebej pa ga motivirajo vsakokratna sedanjost in njeni interesi. Šele z motivacijo postavljanja vprašanj se sploh konstituirata predmet in tema raziskovanja." (269) Se pravi: šele motivacija raziskovalca je tista, ki v znanosti duha *ustvarja predmet in temo raziskovanja*: to motivacijo pa spet določa *izročilo*, ki je dano vsakokratnemu raziskovalcu iz njegovega zgodovinskega sveta.

Za primer vzajemnega učinkovanja sedanjosti in izročila Gadamer vzame tista umetniška dela, ki veljajo za klasična in torej za "večna": večna so namreč zato, ker lahko vsaki novi dobi oziroma vsakemu novemu zgodovinskemu svetu povedo nekaj novega. Še več: vsaka nova doba bo delo spoznala za "klasično" (ga vzela "za svoje") zato, ker v njem ne vidi relikta ali kuriozuma iz preteklosti, ampak ima ob njem vsaka doba občutek, da nagovarja *prav njo* (274). Gadamer sklene, da je tako razmerje med preteklostjo-izročilom in sedanjostjo bistvo vsakega razumevanja: "*Razumevanja samega ne smemo misliti toliko kot delovanja subjektivitete, temveč kot prodor v dogajanje izročila*" (274-5), izročilo pa se dogaja prav v vzajemnem posredovanju med preteklostjo in sedanjostjo.

Zdaj se Gadamer vpraša, kaj sploh pomeni to, da razumemo tekst, ki ga je napisal nekdo drug. Gadamer zavrne (Schleiermacherjevo) tezo, da to pomeni, da se moramo postaviti povsem "v kožo drugega" in misliti "tako kot on"; mi se moramo "zgolj" postaviti v perspektivo, iz katere je drugi prišel do svojega mnenja. To predvsem pomeni, da hočemo njegovemu mnenju dati *polno veljavo* – to vključuje tudi to, da moramo njegove argumente celo okrepiti, če jih je sam izrazil prešibko (276). Vsako razumevanje je *sporazumevanje* (*Einverständnis*) o stvari

(bodisi z drugim človekom, s tekstom ali z izročilom). Gadamer zdaj zapiše svojo nemara osrednjo tezo, da je namreč krožno gibanje med tekstom in interpretom *trajno*, da torej ne more nikoli biti "popolnega razumevanja" teksta, ampak je vsako razumevanje *vedno* določeno z nekim predrazumevanjem. Zato je hermenevtični krog razumevanja neko gibanje, namreč "*uglaševanje*" (*Ineinanderspiel*) gibanja izročila in interpretata. Smisel, ki ga anticipiramo v delu in do katerega skušamo prodreti, je namreč zmeraj že določen z izročilom, ki smo mu izročeni in na katero se lahko le vračamo s spoznavanjem novih in novih plasti dela. Iz izročila dobimo neko predpostavko (pedsodek), namreč "*zamiselnost popolnosti*" ("*Vorgriff der Vollkommenheit*"), ki ima dva aspekta: prvega, bolj "formalnega", predpostavko, da *ima tekst sploh kakšen enoten smisel*, in drugega, da vsebuje tekst *resnico*, da nam lahko da resnico o stvari, ki jo mi nekako "slutimo". Če nam take predrazumljene resnice ne uspe najti, tekst zdaj razumemo kot mnenje nekoga drugega. Skratka: prvotni pomen razumevanja je *predrazumevanje* v smislu, da moramo najprej "vedeti", kaj je stvar (*Sache*), o kateri govori tekst, in jo nekako vključiti v to, kar mi predpostavljam za resnično o tej stvari, da bi sploh lahko imeli dostop do teksta: šele ko je razjasnjeno, kaj je "stvar" teksta, lahko iz njega izluščimo mnenje avtorja, če se to radikalno razlikuje od našega pred-mnenja – to pred-mnenje pa je *določeno prav s tradicijo*. Razumevanje je torej razpeto v krog med "stvarjo samo" in izročilom, ki določa, kaj sploh je *za nas* ta "stvar sama": "Vloga [Stellung] med tujostjo in zaupanjem, ki ga za nas zavzema izročilo, je tisti Vmes [das Zwischen] med oddaljeno, zgodovinsko mišljeno predmetnostjo in pripadanjem neki tradiciji. *Resnično mesto hermenevtike je v tem Vmes.*" (279) Hermenevtika ima "posredovalno vlogo" med stvarjo samo in z izročilom *vnajprej* danimi pogoji razumevanja (predrazumevanje in predmnenje). Iz tega izhaja, da je za razumevanje bistvena prav njegova *časovna narava*: vsaka doba v tekstu razume nekaj drugega, v skladu z izročeni pred-mnenji in predrazumevanji. Za Gadamerja to ni hiba, ampak nekaj pozitivnega: *pravo* razumevanje je vedno *drugačno* razumevanje. Zato Gadamer zanika, da se moramo za pravilno razumevanje teksta povsem prenesti v "duha dobe", iz katere izhaja tekst, in zabrisati časovno raz-

liko; nasprotno, ta časovna razlika *kot razlika* med dobami je nekaj pozitivnega.

A to ne pomeni, da hermenevtika zabrede v popoln relativizem, kar zadeva smisel teksta. Čeprav je sicer res, da je iskanje smisla teksta (že "po definiciji") neskončen proces, ta proces ni povsem poljuben: *kritično vprašanje* hermenevtike je namreč prav "razlikovanje med resničnimi predsodki, s katerimi razumemo, in napačnimi predsodki, zaradi katerih napačno razumemo". (282)¹ V ta namen je treba naše predsodke "aktivirati", jih "provocirati", da bi prišli na dan – da torej ne ostanejo "nezavedna" sila, ki od zadaj obvladuje naše razumevanje, ampak se pokažejo *kot taki*, da sploh lahko postanejo *vprašljivi*. "Bistvo *vprašanja* sta odkrivanje in odkritost [Offenlegen und Offenhalten] možnosti." (283) Ne gre torej za izključujočo alternativo, da bi predsodke povsem zavrgli ali povsem sprejeli: bistvo *zgodovinske zavesti* je to, da najprej spozna *svojo* zgodovinsko določenost, da bi nato v svojem "objektu raziskovanja", na primer tekstu ali izročilu, našla predvsem *drugost same sebe*, s tem pa tudi *drugo samo*. Zgodovina raziskovanja učinkov-vplivov (*Wirkungen*), *učinkovna zgodovina* (*Wirkungsgeschichte*), je torej hkrati učinkujoča: "Kadar koli skušamo z zgodovinske distance, ki v celoti določa našo hermenevtično situacijo, razumeti kakšen zgodovinski pojav, s tem že zapademo učinkom učinkujoče zgodovine; ta vnaprej določa, kaj bo za nas vprašljivo in kaj bo predmet raziskave, mi pa tako rekoč pozabimo polovico tega, kar ta v resnici je, še več: pozabimo celotno resnico tega pojava [Erscheinung], če kot vso resnico jemljemo samo ta neposredni pojav sam." (284) Za hermenevtiko je bistvena prav zavest o naši pogojenosti z učinkovno zgodovino, ki nas preddoloča v vsakokratni zgodovinski *hermenevtični situaciji*: ta nas "nezavedno" določa tudi takrat, ko mislimo, da nam znanstvena metoda omogoča, da se povsem ločimo od naše kontingentne zgodovinskosti. Zavest o hermenevtični situaciji Gadamer imenuje *učinkovnozgodovinska zavest* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*); ta ključni pojem *Resnice in metode* bomo še

¹ Opozoriti je treba na to, da že za Schleiermacherja pglavitni hermenevtični problem sploh ni bilo nerazumevanje (*Unverständnis*), ampak prav *napačno* razumevanje (*Mißverständnis*).

podrobneje obravnavali. Za zdaj je treba le poudariti to, da učinkovno-zgodovinska zavest nikakor ni nekaj, kar bi nas dokončno "odrešilo" naše zgodovinske pogojenosti: bistvo situacije je namreč prav to, da se ne moremo izločiti iz nje in je postaviti nazaj ali naprej, ker smo vedno že in vedno še v njej: "Tudi razsvetlitev te situacije, namreč učinkovnozgodovinska refleksija, se ne more nikoli dovršiti, vendar ta nedovršenost ni pomanjkljivost refleksije, ampak leži v bistvu zgodovinskega bitja, ki smo mi sami. *Biti zgodovinski pomeni nikoli se ne raztopiti [aufgehen] v znanju o sebi.*" (285)¹

Za zgodovinsko situacijo je (podobno kot za zasnitek zgodovinskega "sveta" pri Heideggru) značilno to, da je končna in omejena: to Gadamer poimenuje kot *horizont*. Za horizont pa ni značilno le to, da nas omejuje, ampak *predvsem* to, da obsega vse, kar je v našem vidnem polju, tako da lahko presodimo velikost in oddaljenost – in to ne samo za stvari, ki so že v horizontu, ampak tudi in predvsem stvari, ki bodo še *vstopile* v horizont: za horizont je značilno prav "nebiti-omejen-na-najbližje, ampak biti zmožen videti prek tega". (286) S tem je povezano vprašanje razumevanja zgodovine in tekstov: če jih skušamo opazovati le v luči *njihovega* zgodovinskega horizonta, če torej skušamo spoznati (zgolj) *njihovo* "zgodovinsko resnico", si zapremo pot za pravo razumevanje, ki je v tem, da skušamo v tekstu ali izročilu najti *za nas* pomembno in razumljivo resnico. Pri razumevanju ne gre za to, da bi povsem vstopili v neki drug horizont –

¹ Ta odlomek je seveda neposredna aluzija na Heglovo *Fenomenologijo duha* (ki je takoj potem tudi omenjena). Nasploh lahko celotno *Resnico in metodo* beremo kot včasih direktno, včasih pa implicitno polemiko-pogovor s *Fenomenologijo*, to "véliko zgodbo" *par excellence*, v kateri naj bi se (zgodovinsko, "kontingentno" določeni) subjekt "popolnoma" posredoval v absolutni vednosti. Glede tega je treba omeniti, da je po interpretaciji Hegla, ki jo je najpodrobneje razvil Mladen Dolar, za heglovski subjekt konstitutivna prav *nemožnost lastnega samozajetja*: celotna *Fenomenologija duha* je prav zgodba o nenehnem spotikanju subjekta, ki se skuša samozajeti, pa mu to vedno spodleti, *absolutna vednost* pa nikakor ni točka, v kateri subjektu vendarle uspe in se končno povsem "raztopi v znanju o sebi", ampak zgolj "prazna točka", na kateri se zave, da sta bila to nenehno spotikanje in spodletelost že vsa resnica subjekta. Gl. M. Dolar: *Heglova Fenomenologija duha I.* (Analecta, Ljubljana 1990) in *Samozavedanje. Heglova Fenomenologija duha II.* (1992).

da bi izstopili iz našega "zaprtega kroga" v neki drug, pretekli "zaprti krog". To je nemogoče, kajti horizont se *giblje z nami*; mi smo vedno v središču omejenega horizonta in ga torej ne moremo nekako "od zunaj" zamejiti. V zgodovinski zavesti se šele zavemo tega gibanja horizonta. Če mi s svojim horizontom vstopamo v druge horizonte, ti ne ostanejo med seboj ločeni, ampak "skupaj gradijo velik in od znotraj gibljiv horizont, ki prek mej sodobnosti obsega zgodovinsko globino našega samozavedanja. V resnici je torej en sam horizont, ki obsega vse, kar vsebuje zgodovinska zavest." (288) Skratka: bistvo hermenevtičnega izkustva ni v tem, da se povsem vživimo v drugega, niti v tem, da drugega povsem podredimo svojim normam in merilom, ampak da *presežemo tako svojo partikularnost kot partikularnost drugega* in se tako dvignemo na *višjo raven splošnosti*, ki obsega oba prej omejena horizonta (ta proces dviganja na višjo stopnjo splošnosti Gadamer imenuje že na začetku knjige *Bildung-oblikovanje, vzgoja*). A ta proces je proces *razločevanja*: razločevanja od predsodkov, seveda, vendar tako, da jih vedno vidimo *skupaj z nami*. Da jih torej nikoli povsem ne zavržemo, temveč jih razumemo kot *trajni* sestavni del našega razumevanja. Zgodovinska zavest mora namreč svoje predsodke nenehno prepraševati, da bi jih preskusila: "Med take preskuse sodi, in to ne nazadnje, srečanje s preteklostjo in razumevanje izročila, iz katerega prihajamo. Horizont sedanjosti se torej sploh ne more oblikovati [bildet] brez preteklosti. Nekega horizonta sedanjosti samega na sebi ni, tako kot ni zgodovinskih horizontov, ki bi jih morali doseči. *Nasprotno, razumevanje je vedno dogajanje zlivanja [Vorgang der Verschmelzung] takih po navadi samih zase stoječih horizontov.*" (289) S tem smo prišli še do enega ključnega pojma, *zlivanja horizontov*: razumevanje vedno poteka v hermenevtičnem krogu, a ta krog se širi z vstopanjem v stik in vzajemno interakcijo z drugimi horizonti, to pa pripelje do pre-vpraševanja *našega* horizonta (pred-sodkov in pred-mnenj, ki ga sestavljajo) in s tem do njegove širitve.

(Na koncu tega poglavja se Gadamer vpraša, zakaj sploh govorimo o različnih horizontih, če ti niso nikoli ločeni in fiksni, ampak so v nenehnem spreminjanju in zlivanju z drugimi horizonti. Ne bi bilo bolje govoriti le o *enem* horizontu, znotraj katerega nato nastajajo "parcialni" horizonti, ki se med seboj zlivajo? Po Gadamerju to vprašanje

pomeni, da zdaj prav situacijo, v kateri postane *razumevanje samo* znanstveni problem, spet razumemo kot hermenevtično situacijo. Gre za nekakšen "refleksivni obrat" *Resnice in metode*: da bi Gadamer sploh lahko razvil svojo hermenevtično razlago, je moral najprej prikazati horizont filozofsko-hermenevtičnega izročila, iz katerega sam izhaja, in ga ločiti od *lastnega* horizonta, znotraj katerega je sploh lahko razvil pojem zgodovinske oziroma učinkovnozgodovinske zavesti. Seveda pa to ne pomeni, da je zdaj zapadel v nekakšno predhodno naivnost in pozabil, da je tudi *njegov* (in zdaj verjetno tudi naš) horizont prav tako horizont predsodkov: Gadamerjev napor je usmerjen prav v to, da nenehno opozarja na napetost med predsodki, v katerih smo, in *po njih* določeno "stvarjo samo" – to pa velja tudi za Gadamerja samega.)

Gadamer se v tretjem poglavju drugega razdelka drugega dela posveča podrobnejši "analizi učinkovnozgodovinske zavesti". Na začetku poudarja, da je za novoveško pojmovanje zavesti bistvena prav njena refleksivnost, da pa, kot smo že videli, hermenevtika spoznava prav *omejenost* refleksije, da se torej zavest nikoli ne more avtorefleksivno zajeti in dojeti, ampak da ji njena zgodovinska kontingentna vrženost postavlja meje. Zato poleg refleksije Gadamer izpostavi predvsem pojem *izkustva* (*Erfahrung*).¹ V naravoslovnih znanostih mora izkustvo vedno biti "objektivno" izkustvo, to pa predvsem pomeni, da mora biti ponovljivo, da ga torej lahko povsem iztrgamo iz kontingentnih zgodovinskih okoliščin, v katerih se je prvič pojavilo; s tem naj bi izkustvo pridobilo naravo splošnosti. Gadamer poudarja, da sama ponovljivost izkustva še ne pomeni splošnosti: do nje pridemo, šele ko se vprašamo o (splošnih) *razlogih* zanj. Šele s spraševanjem o razlogih se začne znanost.

Zdaj pa Gadamer izpostavi dvopomenskost izkustva: izkustvo je neko izkustvo, ki ga pričakujemo kot potrditev splošnega zakona.

¹ Pojem *Erfahrung* Gadamer uporablja tudi zato, da bi ga ločil od Diltheyjevega *Erlebnis*, "doživetje": za Diltheyjevo doživetje je, poenostavljeno rečeno, značilno popolno stapljanje med doživljajočim in objektom doživljanja, za Gadamerja pa je značilno prav to, da jaz nočem povsem "vstopiti" v drugega, ampak hočem le zlitii njegov in moj horizont.

Drugi, pomembnejši pomen, pa je izkustvo kot nova *izkušnja*, ki jo pridobimo (v nemščini se tako "izkustvo" kot "izkušnja" imenujeta *Erfahrung*) in je vedno "negativna" v smislu, da nam pokaže, da dotlej stvari nismo pravilno razumeli. Z novo izkušnjo si tako pridobimo tudi znanje o svojem *predhodnem* poznavanju tega predmeta. Tako izkustvo torej spremeni *celoto* našega znanja. Nekega izkustva kot *nove* izkušnje ne moremo pridobiti dvakrat: izkušnja postane izkustvo v prvem pomenu, vstopi v "nabor" že zbranih izkušenj: "Novo izkušnjo lahko tisti, ki [že] ima izkušnjo, dobi le od nečesa, kar je nepričakovano. Tako se je izkustvena zavest [das erfahrende Bewußtsein] obrnila – namreč, vrnila se je k sami sebi. Tisti, ki izkusi [Der Erfahrende], se je zavedel svojega izkustva – on je izkušen [ein Erfahrener]: to pomeni, da je dobil nov horizont, v okviru katerega mu lahko nekaj [novega] postane izkušnja." (336) Prvi pogoj za to pa je, da je nekdo *odprt* za nove izkušnje: ta odprtost se povečuje z novimi in novimi *Erfahrungen*. Za samo izkustvo je pomembno dvojje: da si lahko izkustva kot izkušnje pridobi le vsak sam in da izkustvo pomeni predvsem *razočaranje* nad našimi pričakovanji. Prav na podlagi negativnosti razočaranja si lahko razširimo horizont. Zgodovinsko bistvo človeka, v katero sodi *Erfahrung*, vsebuje "načelno negativnost". Trije elementi izkustva so torej splošnost, nepričakovanost in razočaranje.

Glede tega se Gadamer naslanja na Aishilov izrek "Učiti se skozi bolečine": po Aishilu naj bi bil razlog za to bolečino uvid v meje človeka, v neodpravljivo razliko do bogov – torej spoznanje človekove *končnosti*: Gadamer to končnost presoja z vidika omejenosti človekove možnosti za načrtovanje in spoznavanje. Kdor ima zgodovinsko zavest, priznava to, da se nič ne vrača, torej ima "uvid v meje, znotraj katerih je še odprta prihodnost za pričakovanje in načrtovanje – ali še bolj temeljno [grundsätzlicher]: da je vse pričakovanje in načrtovanje končnih bitij končno in omejeno. Pravo izkustvo je torej izkustvo lastne zgodovinskosti." (340) Tu Gadamer povzema Heideggrove motive iz *Biti in časa*: vrženost v zgodovinsko situacijo (svet) in omejenost človekovih možnosti zaradi smrti; hkrati pa se prav z izkustvom smrtnosti in končnosti naše spoznavanje šele dopolni: "Tako izkustvo ni dokončno niti ni z njim dosežena neka višja oblika vednosti (Hegel), temveč je šele v njej izkustvo šele povsem in zares tu [ganz

und eigentlich da]." (339) Izkustvo torej nikoli ni *dokončno*, temveč se v spoznanju svoje lastne smrtnosti šele *dopolni*, to pa pomeni, da predvsem spozna svoje inherentne meje. To spoznanje je bistvo učinkovozgodovinske zavesti: da smo vedno vrženi v (končno) hermenevtično situacijo, zaradi katere naša vednost nikoli ne bo mogla biti vseobsegajoča.

Hermenevtično izkustvo se ukvarja z izročilom, tekstom in drugim človekom. To, da izkusimo izročilo, predvsem pomeni, da moramo v njem videti partnerja za komunikacijo, da se torej z njim pogovarjamo kot z nekim Ti. *Izkustvo tega Ti* predvsem pomeni, da moramo tega Ti (na primer izročilo, pa tudi sočloveka nasploh) jemati kot osebnost, to pa predvsem pomeni, da ga moramo tudi *spoštovati* kot osebnost. Hermenevtično izkustvo se torej razlikuje od golega "poznavanja ljudi", po katerem sicer spoznamo ljudi, a le zato, da bi jih lahko upravljali, nanje računali in z njimi manipulirali. V odnosu do izročila temu ustreza vzvišena poza, pri kateri do tradicije zavzamemo "objektiven" odnos, da torej izročilo jemljemo kot *objekt* razpravljanja, s katerim lahko manipuliramo. Prav tako pa hermenevtično izkustvo ni "refleksivno razmerje", pri katerem vsak partner z refleksijo nadigra drugega, tako da *anticipira* njegove zahteve in si jemlje celo pravico, da ga pozna bolje kot on sam. Rezultat takega razmerja je boj za medsebojno priznanje, ki se izteče v Heglovo dialektiko gospodarja in hlapca. V korenu pretenzije, da razumemo drugega prav tako ali še bolje kot on sam, je to, da mu odvzamemo digniteto osebnosti. V tradicionalni hermenevtiki temu ustreza *historična zavest*, ki skuša kakšno dobo razumeti bolje kot ona sama (in ob tem pozablja na svojo *lastno* zgodovinsko določenost) in hoče tako "zavladati nad njo".

Mislim, da se nam prav v luči analize teh dveh oblik nepristnega izkustva z drugim jasno pokaže narava hermenevtičnega izkustva. Strogo gledano, Gadamer ne zavrne teh dveh oblik izkustva, češ da bi bile "povsem napačne", ampak predvsem zato, ker je *zahteva* po spoznanju v njih drugačna, vodi jo namreč predvsem želja po *obvladovanju* predmeta izkustva. V nasprotju s tem je v korenu hermenevtičnega izkustva neka *etična zahteva*, s katero se hermenevtično izkustvo sploh lahko začne, namreč zahteva po *odprtosti do drugega* (človeka, teksta, izročila, umetniškega dela). Ta odprtost do drugega pomeni-biti-

zmožen-prisluhniti drugemu – sploh dopustiti *možnost*, da ima nekdo drugo in drugačno mnenje: "Odprtost do drugega torej vključuje pri-poznanje tega, da moram v sebi dopustiti, da nekaj velja nasproti meni, čeprav sploh ni drugega, ki bi izrazil to nasprotovanje." (343) V raz-merju do izročila to pomeni, da se ne smem dvigovati nadenj z raz-svetljenskim zavračanjem, ampak mu moram dopustiti, da mi nekaj pove: učinkovnozgodovinska zavest "dopušča izkustvo izročila in je odprta do zahteve po resnici [Wahrheitsanspruch], na katero naleti v njej". (344) Hermenevtično izkustvo kot učinkovnozgodovinska zavest mora slediti *etični zahtevi po odprtosti*.

Kot vzor za raziskovanje *logične strukture* hermenevtične odprtosti si Gadamer vzame Platonovo dialektiko: njeni prvi gesti sta prav *pri-znanje svojega lastnega neznanja* in s tem povezana prednost *vprašanja* pred odgovorom. Gadamer našteje pglavitne značilnosti hermenevtič-nega vprašanja: 1) vprašanje mora biti *smiselno*, torej mora imeti *smer* spraševanja; 2) vprašanje mora "lebdeti" v svoji vprašljivosti, to pomeni, da mora biti odprto za *pro et contra*; vendar morajo 3) biti predpostavke vprašanja jasno *omejene*; šele na njihovi podlagi lahko ugotovimo, *kaj* je sploh vprašljivo, torej odprto. Odprtost pomeni odprtost za da in ne, *pro* in *contra*, za to, da se mnenje (*doxa*) dojema zgolj *kot mnenje*, torej *kot možnost*, ki je vprašljiva. Vprašanje nam "pade na pamet" v smislu, da naredi doslej samoumevno za vprašljivo in nas tako *usmeri* v odprtost. Gadamer poudarja, da se sokratski po-govor, ki poteka v obliki vprašanj in odgovorov, drži logike "stvari same". To najprej pomeni, da je treba protiargumentom dati vso potreb-no težo (to smo že omenili), saj je šele tako postavljen v odprto: dialektika kot umetnost vodenja pogovora je umetnost postavljanja v odprto, to pa predvsem pomeni, da moramo stvar samo priversti tja, kjer je "zares močna" (349). Pri platonsko-sokratovskem dialogu se pokaže *stvar sama*: "To, kar vstopi v svojo resnico, je logos, ki ni niti moj niti tvoj in ki zato presega subjektivno mnenje partnerjev v razgovoru, in to tako, da tudi tisti, ki vodi razgovor, vedno ostane nevedoči. Dialektika kot spretnost vodenja razgovora je hkrati tudi spretnost, da se skupno ugleda edinstvenost nekega stališča, tj. spretnost izoblikovanja pojmov kot obdelave skupnega mnenja." (350)

Iz prednosti vprašanj pred odgovori sledi sklep, da je hermenevtični horizont *horizont vprašanj*, znotraj katerega se določa smiselna usmeritev teksta. Tekst, pa tudi izročilo in umetniško delo nam postavljajo vprašanja, naredijo naše mnenje za vprašljivo. Da bi lahko temu vprašanju odgovarjali, ga moramo najprej pravilno *razumeti*, tj. razumeti smisel-smer vprašanja. V tem smislu imamo nekakšno dvojno dialektiko vprašanj: tekst sam nas sprašuje, a tudi mi sprašujemo tekst, da bi pravilno dojeli njegova vprašanja. Zdaj pa je treba tudi *naše* postavljanje *vprašanj* postaviti v hermenevtični horizont:

Poskušamo rekonstruirati vprašanje, na katero naj bi odgovarjalo izročeno [das Überlieferte]. Tega pa ne bomo zmogli, če z vpraševanjem ne presežemo s tem označenega zgodovinskega horizonta. Rekonstrukcija vprašanja, na katero odgovarja tekst, sama spet stoji v okviru nekega vprašanja, s katerim iščemo odgovor na vprašanje, ki nam ga je postavilo izročilo. Rekonstruirano vprašanje namreč nikoli ne more biti v svojem izvornem horizontu. Kajti horizont, ki smo ga opisali v rekonstrukciji, ni resnični obsegajoči horizont. Nasprotno, tudi njega samega zaobsega horizont, ki vključuje nas kot tiste, ki sprašujejo in ki jih dosega beseda izročila. (356)

Torej: pojme iz preteklosti moramo vedno razumevati z zavestjo, da naše razumevanje njihovega pomena vedno že obsega tudi naše pojmovanje. Kakor koli že razumemo vprašanje iz teksta, ga vedno razumemo tako, da naše razumevanje njegovega smisla ni ločeno od našega pred-mnenja. Tekst moramo torej razumeti kot odgovor na neko vprašanje, ki pa spet "lebdi" znotraj *našega* horizonta vprašanj. "*Razumevanje vprašljivosti nečesa je vedno že vprašanje.*" (357) V *pravem* smislu razumemo neko vprašanje, le če (si) ga *postavljamo tudi sami*. V *nepravem* smislu razumemo neko vprašanje zgolj kot zgodovinsko, torej preživelo ali brezpredmetno. Kar razumemo, je prav to, da tu ni nobenega vprašanja. "Razumeti vprašanje pomeni vprašati ga. Razumeti mnenje pomeni razumeti ga kot odgovor na neko vprašanje." (Ibid.) Zato Gadamer postavlja vprašanje v opozicijo do (znanstvenega, matematičnega) *problema*: pri njem imamo le nekakšno golo shemo, vprašanje brez motivacijskega sklopa, iz katerega šele dobiva svoj jasni smisel. Iz tega izhaja, da so problemi nerešljivi v smislu, da je

nerešljivo vsako vprašanje, ki nima nekega jasnega smisla (ki ga pa dobi prav iz pred-danega horizonta vprašanj in motivacij). Drugače povedano: za učinkovnozgodovinsko zavest ni pomembno to, da identificira problem v nekem tekstu, ampak *da sam tekst privede do tega, da nam spregovori*. Tega pa ne moremo storiti z neke nadzgodovinske točke, ampak se moramo kvečjemu "spustiti" v pogovor s tekstom, to pomeni, da moramo postavljati vprašanje; to vprašanje pa je, kot smo že videli, določeno s horizontom vprašanj, v katerem vedno že smo, in je torej vezano na "odgovor, ki ga pričakujemo v tekstu." (359)

Učinkovnozgodovinska zavest je torej *vedno* vprašujoča, odreka se fantomu popolne razjasnitve in spoznava prek zlivanja horizontov teksta na eni in interpretira na drugi strani. To zlivanje in sploh vse razumevanje pa poteka v mediju *jezika-govorice (Sprache)*.¹ Tako se zgodi preobrat hermenevtike od "gole" "splošne teorije razumevanja" k hermenevtiki kot *ontologiji*.

Da bi Gadamer lahko izpostavil ontološki pomen jezika-govorice, si zastavi v tekstu *Jezik človeka in jezik reči* vprašanje o razmerju med besedami in rečmi. Ta opozicija temelji na samoumevni predpostavki stvari-na-sebi (*Ding an sich*), ki obstaja neodvisno od naših percepcij. Z množenjem percepcij sicer *Ding* spoznavamo vedno bolje, vendar ta *Ding* obstaja neodvisno od tega, ali ga mi zaznavamo – in govorimo o njem – ali ne. Jezik/govorica je le "projekcija subjekta", ki trči na stvar na sebi kot na svojo mejo. Gadamer stvari zastavlja drugače in začenja

¹ Beseda *Sprache* je poseben prevajalski (s tem pa tudi eminentno hermenevtični) problem. Ta beseda namreč pokriva dva pomena, ki sta v slovenščini ločena: nacionalno in zgodovinsko določeni *jezik* kot sistem jezikovnih "elementov" in pravil (analogno francoskemu *langue*) in *govorica (langage)*, ki se uporablja predvsem v "aktivnem" smislu aktualiziranega jezika, realizacije "mrtve" sheme jezika v nenehni diskurzivni rabi. Tega razlikovanja v nemščini ni, saj se za oboje uporablja izraz *Sprache*. Odločitev za eno ali drugo varianto prevoda (v odvisnosti od vsakokratnega konteksta) je torej vedno interpretacijska odločitev, pri tem pa je vprašljivo, ali je tako razlikovanje vedno mogoče smiselno izvesti oz. ali je prisotno v izvirnem tekstu. Dokler ne bo prevedena celotna *Resnica in metoda* in bodo s tem vzpostavljeni prevajalski standardi, je verjetno najboljša (zasilna) rešitev prevod, ki izhaja vsakokratnega konteksta, v katerem se nahaja beseda *Sprache*, kjer pa tega ni mogoče izpeljati, pa uporabiti besedno zvezo jezik/govorica. Glej tudi prevajalčeve opombe k prevodu, ki sledi temu besedilu.

s predpostavko, da lahko z jezikom imenujemo vse, kar obstaja, tudi če tega še ne poznamo, to pa po njegovem izvira iz nekega "predobstoječega soglasja" med subjektom in voljo na eni ter objektom in stvarjo na sebi na drugi strani. Od Aristotela prevzema izraz *syntheke*: že pri njem je ta pomenil ne zgolj "konvencijo" (da torej govorica temelji na jeziku kot dogovorjeni konvenciji besed in pravil za njihovo uporabo), kajti že ta konvencija sama namreč lahko nastane le na *predobstojećem soustrezanju ljudi in stvari*. Da bi to predobstoječe soglasje lažje razumeli, si pogledjmo Gadamerjevo obravnavo fenomena *ritma*: če v naravi slišimo redno ponavljanje zvokov, ga takoj slišimo kot ritem. Še več: mi se ne moremo izogniti temu, ampak *moramo* takoj slišati tako zaporedje *kot ritmično*: "Ali niso fenomeni takoj natanko to, kar so, prav zato, ker jih tako razumemo kot ritmične ali ritmizirane?"¹ Še drugače Gadamer zastavlja vprašanje jezika v tekstu *Človek in jezik*. Opozicija jezikovno: predjezikovno temelji na predpostavki kartezijskega subjekta, ki ima kot "eno izmed" svojih lastnosti tudi to, da govori. Gadamer pa, nasprotno, zatrjuje, da je naš svet vedno že *jezikovni svet*. Jezik kot izražanje našega razumevanja stvari nam je vedno že predan, uporabljamo ga, ne da bi se ga izrecno zavedali. Mi smo "vedno že doma v jeziku."²

Jezik ima nekaj bistvenih lastnosti. Prva je *samopozaba*. Za vzpostavitev jezika kot *sistema* je bil potreben velik napor abstrahiranja: *izrecno* zapisana, tematizirana in s tem *ozavedena* jezikovna pravila so šele *sekundarna*. Bit jezika-govorice ni v jeziku kot sklopu pravil, ampak v tem, kar je *v njem izgovorjeno*. Druga značilnost jezika-govorice je njegova "*brezjaznost*": če govorimo nekaj, česar nihče ne razume, potem sploh ne govorimo. "Govoriti vedno pomeni govoriti *z drugim*. Beseda mora biti prava beseda. To pa ne pomeni, da mora beseda meni predstaviti intendirani objekt, ampak da ga postavi pred oči osebe, s

¹ H. G. Gadamer: *Philosophical Hermeneutics*. Translated by David E. Lorige. University of California Press, Berkeley 1977, str. 79.

² *Ibid.*, str. 63.

katero govorim."¹ Zato jezik/govorica ni toliko domena "Jaz"-a, temveč predvsem "Mi"-ja. Gadamer tu spet opozarja na moč dialoga, ki smo jo že omenili: ko sta sogovornika povsem "vpotegnjena" v dialog, ju za sabo "vleče" stvar sama. Ko se kakšen dialog (seveda zgolj začasno) uspešno konča, smo z njim notranje obogateni, saj se nadaljuje v "notranjem pogovoru duše same s seboj, kot je Platon čudovito poimenoval mišljenje".² Tretja lastnost jezika-govorice je *univerzalnost*, to pomeni, da ni ničesar, česar ne bi mogli izreči. Vsak pogovor (torej tudi vsako razumevanje) ima potencialno "notranjo neskončnost". *Mi* ga sicer ustavimo, vendar s tem stvar ni dokončno zaobsežena: "Vsaka izjava je motivirana, vsakdo lahko smiselno vpraša 'Zakaj si to rekel?'. In samo ko razumemo to, kar ni bilo rečeno, skupaj s tem, kar je bilo rečeno, je neka izjava razumljiva. To se zgodi zlasti pri fenomenu vprašanja. Vprašanje, katerega motivacije ne moremo razumeti, tudi ne more biti odgovorjeno. Kajti motivacijsko ozadje vprašanja šele odpre območje, v katerem lahko postavimo vprašanje."³ Prav v *vprašljivosti*, ki se nikoli ne sklene, je mogoče nenehno širjenje meja razumevanja in jezika. Proces razumevanja je proces nenehnega spraševanja in odgovarjanja, nenehen pogovor.

Iz tega tudi sledi, da mi nikoli ne začnemo kakega pogovora (kakega razumevanja) povsem *ex novo*, ampak vedno zgolj "prispemo" v pogovor. Pogovor je (tako časovno kot logično in "ontološko") *pred*, pa tudi *nad* nami, v smislu, da moramo mi le slediti njegovi notranji logiki "stvari same" (po Heidegguru je "stvar mišljenja" prav to, kar je še "sporno", kar je torej treba še "obdelati" v pogovoru). Zato je to, kako se bo pogovor iztek, odvisno od *pogovora samega*: sam pogovor je tisti, ki nekaj odkriva o stvari sami.

Zdaj se Gadamer vrne k razumevanju teksta: tudi iz teksta nam govori "stvar sama", a to le s pomočjo razlagalca: le če razlagalec *stopi* v

¹ Ibid., str. 65.

² Ibid., str. 66.

³ Ibid., str. 67.

pogovor s tekstom, lahko ta sploh spregovori – in prek njega tudi stvar sama.

To pa tudi pomeni, da so razlagalčeve lastne misli vedno že vstopile v vnovično evokacijo smisla teksta. V tej meri je razlagalčev lastni horizont odločilen, vendar ne kot osebno stališče, ki se ga držimo ali ki ga hočemo razviti, temveč že kot mnenje in možnost, ki ju vnesemo v igro, s katerima vstopimo v igro, in ki pomagata, da zares dojamemo to, kar je v tekstu rečeno. Zgoraj smo to opisali kot zlivanje horizontov. Zdaj v tem spoznamo *formo vodenja pogovora* [Vollzugsform des Gesprächs], v katerem se izraža neka stvar, ki ni samo moja stvar ali stvar avtorja, temveč nam je skupna. (366)

Zlivanje horizontov se torej dogaja kot potekanje pogovora – medij za to pa je prav jezik, ki je sicer jezik razlagalca, a je obenem jezik, v kateri razlagani tekst šele pride do besede.

Da bi lahko tekst prišel do besede, mora razlagalec šele "iznajti" pravi jezik, v katerem naj ta tekst govori. To pomeni, da vsako razumevanje teksta pomeni *naše* razumevanje teksta, torej vedno *prevajanje* teksta v naš jezik – a to prevajanje je že sama *konkretizacija smisla* tega teksta. Seveda pa to ne pomeni, da je *vsaka* razlaga pravilna: kritično vprašanje hermenevtike smo že omenili. Zeh-teva po resničnosti kake razlage se nikakor ne relativizira, to po Gadamerju izhaja iz same *jezikovnosti* razlaganja:

Jezikovni izraz, ki ga razumevanje dobi z razlago, ne proizvede nekega drugega smisla poleg smisla, ki smo ga razumeli in razložili. Razlagalni pojmi kot taki v razumevanju sploh niso tematizirani. Nasprotno, zanje je odločilno to, da izginejo iz tega, kar so z razlago privedli do besede. Paradoksalno je to, da je razlaga točna takrat, kadar je zmožna tako izginiti. Hkrati pa mora to, kar mora izginiti, biti prikazano kot tako. (376)

Z drugimi besedami: razlagalni pojmi morajo v razlagi sicer *izginiti* kot taki¹, hkrati pa mora biti vedno mogoče, da se ti pojmi (ki stopijo v "nezavedno" ozadje, horizont našega razumevanja) lahko kadar koli vprašujoč tematizirajo.

Seveda nedvomno drži to, da so naši občutki neizmerno bogatejši od jezika, ki jih lahko le zelo omejeno posreduje, da je jezik le "toga shema", v katero so ujeti naši občutki. Vendar: tudi kritika te toge sheme je lahko izražena *le skozi jezik*.

V tej meri jezik vedno presega vsak ugovor proti svoji ustreznosti. Njegova univerzalnost hodi hkrati z univerzalnostjo uma [...] Če se razumevanju načeloma ne postavljajo nobene meje, potem mora tudi jezikovno dojetje, ki ga razumevanje izkusi v razlagi, v sebi nositi neko neomejenost, ki presega vse pregrade. Jezik je jezik samega uma. (379)

Gadamer sam priznava, da se morda taka trditev zdi zelo ostra. Opozarja na to, da se mi že "intuitivno" čutimo ujete v svoj jezik, da se nam vsak še tako dober prevod zdi neustrezen, da se nam "naše" besede za reči zdijo povsem nerazdružljive od teh reči. Na prvi pogled se zdi, da pridemo do nekakšnega "hermenevtičnega škandala": ker je jezik jezik uma in ker se um lahko izkaže le prek jezika, nam je razumevanje drugega jezika "po definiciji" nedostopno. Gadamer ta problem zavrača kot "prviden": ne gre za vprašanje, kako prestopiti *omejenost* svojega jezika, ampak za vprašanje, kako je mogoče, da je v resnici *vsak jezik zmožen, da izreče vse, kar hoče*. Po Gadamerju je to možno zaradi notranje enotnosti jezika in razumevanja, ki pa spet izvira iz "*pojmovnosti vsega razumevanja*" (380). Pojmi in s tem besede niso orodje, ki bi ga lahko zavrgli: mi vedno že in vedno še uporabljamo pojme, mislimo in razumemo vedno zgolj pojmovno-jezikovno. "Tako razumevanja kot jezika ne smemo razumeti kot dejstva [Faktum], ki bi ju lahko empirično raziskovali. Nikoli nista gola predmeta

¹ Ta proces je analogen "izginotju" interpretacije umetniškega dela, kot je bila opisana zgoraj: "prava" interpretacija je tista, ki se je ne zavedamo *kot take*, ker izgine s tem, da "privede do besede" umetniško delo.

[Gegenstand], temveč obsegata vse, kar je lahko kadar koli predmet." (382)

Jezik je torej res "pogled na svet". Vendar tu ne gre za to, da bi ločili "pogled" kot "formo" jezika in "svet" kot njeno "vsebino": imeti svet takoj že pomeni imeti jezik tega sveta, jezik-govorico, v kateri (in samo v njej) se ta svet sploh prikazuje. "Imeti neki svet" pomeni imeti odnos do tega sveta, to pomeni, da lahko toliko izstopimo iz njega, da si ga lahko postavimo predse kot predmet. Zato, pravi Gadamer, ima človek svet (*Welt*), živali pa zgolj okolje (*Umwelt*), v katero so vedno potopljene kot v celoto življenjskih okoliščin, iz katere se nikoli ne morejo osvoboditi, človek pa se lahko vsaj nekoliko. S človekovo svobodo je omogočena tudi svoboda govornega izražanja. Ta svoboda ne pomeni, da človek zapusti ta svet, ampak le, da ima do njega distanciran, svobodnejši, jezikovni odnos. Če so za živali značilni fiksni načini izražanja (določeni z dednostjo), je za človeka značilna variabilnost. Živali se na podlagi svojega izražanja (telesnih gibov, vonja, varovalne barve) sicer takoj razumejo, se pa ne sporazumevajo. Zato je bistvo jezika-govorice sporazumevanje kot življenjski proces neke družbene skupnosti. "Kjer se začne govorno sporazumevanje, se med tiste, ki se sporazumevajo, postavlja kot sporni predmet [Streitgegenstand], ki je v središču nad strankama. Tako svet pomeni skupna tla, na katera ni nihče stopil in ki jih vsak od sogovornikov priznava. Vse oblike človekove življenjske skupnosti so oblike jezikovne skupnosti, še več: te skupnosti gradijo [bilden] jezik." (422) Jezik namreč ni neka konvencija, o kateri se moramo šele zmeniti, ampak zmeraj že obstaja. O nekem jeziku se sporazumevamo le v izjemnem primeru dogovora o nekem "šifrirnem" sistemu, ki ne rabi pogovoru, temveč informaciji.

Videli smo že, da se zlivanje horizontov dogaja kot sporazumevanje: zato ima tudi jezik/govorica funkcijo horizonta, ki ni neka omejitev, ampak je predvsem možnost, ki obsega vse, do česar se lahko dokoplje naše razumevanje. Vsakdo, ki je bil vzgojen v nekem določenem jeziku, "vidi" svet drugače od nekoga, ki je bil vzgojen v drugem jeziku – in zato oba živita v različnih svetovih; a ti svetovi so vedno človeški svetovi, torej jezikovni svetovi; to pa predvsem pomeni, da njihovo jezikovno bistvo določa, da so kot horizonti vedno odprti.

Prav iz te odprtosti pa izhaja možnost, da lahko vstopimo "v" drug jezikovni svet.

Vendar: ali obstaja "svet na sebi", neodvisen od naših jezikovnih podob?

Pri tem je nesporno, da svet je lahko in da tudi verjetno bo brez človeka. To leži v vsakem smiselnem mnenju, v katerem živi vsak človeški, jezikovno posredovani pogled na svet. V vsakem pogledu na svet [Weltansicht] se razume bit-na-sebi sveta [das Ansichsein der Welt] kot celota, na katero se nanaša jezikovno shematizirano izkustvo. Številnost takih pogledov ne pomeni nikakršnega relativiziranja "sveta". Nasprotno, to, kar sam svet je, ni prav nič različno od podob [Ansichten: izgledov], v katerih se pojavlja. (423)

Različni jeziki so različne nianse pogledov na svet, ki pa niso medsebojno izključujoče, ampak ima vsaka možnost, da se razširi v drugo. A s tem se prvi pogled ne zapusti: *zavest* o pogojenosti *ne odpravlja* same pogojenosti. Gadamer uporabi primer kopernikanskega obrata: čeprav mi "vemo", da Sonce ne "vzhaja" nad Zemljo, ampak da se Zemlja vrti okoli svoje osi (kar ustvarja "iluzijo" vzhajanja Sonca), nam to znanstveno prepričanje ne bo omogočilo, da bi mi *videli* Zemljo, na kateri smo, kot da se vrti okoli svoje osi. Mi namreč vedno vidimo, torej *razumemo* Sonce kot telo, ki vzhaja nad zemljo – tega se nikoli ne bomo mogli znebiti. Prav prek jezika-govorice se ohranja *neposrednost* našega razumevanja sveta – a obenem omogoča tudi znanstveno razumevanje. Jezik/govorica zato *v tem smislu* presega vse naše delne perspektive in vse, kar se nam v danem trenutku zdi "bit-na-sebi" sveta: jezik/govorica "obsega vso bit-na-sebi, ne glede na odnose (relativitete), v katerih se prikazuje. Jezikovnost našega spoznanja sveta predhaja vsemu, kar se spozna kot bivajoče in se kot tako ubesedi. *Zato osnovni odnos med jezikom in svetom ne pomeni, da svet postane predmet jezika. Še več, svétni horizont [Welthorizont] jezika vedno obsega predmet spoznanja in izražanja. Jezikovnost človekovega spoznavanja sveta v sebi ne vključuje opredmetenja sveta.*" (426)

Jezik je predvsem *neomejena možnost* izražanja tega, kar se nam v danem trenutku zdi "bistvo sveta". Še splošneje: vse, kar sploh lahko razumemo, lahko razumemo le jezikovno. To je pomen znamenitega

Gadamerjevega stavka: "*Bit, ki jo lahko razumemo, je jezik/govorica. [Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.]*" (450) Šele v jeziku-govorici lahko kar koli – tudi in predvsem bit – sploh lahko *pride do besede*. Vsak pojav lahko razumemo le *jezikovno*. Jezik pa seveda ni jezik zato, ker bi bil sam na sebi pomen in bil sam sebi namen, ampak le zaradi tega, ker imenuje stvari.

To, kar prihaja do besede [zur Sprache kommt: prihaja v jezik-govorico], je sicer nekaj drugega kot govornjena beseda sama. Toda beseda [Wort] je beseda le po zaslugi tega, kar v njej pride do besede [Sprache]. V svoji lastni čutni biti je tu le zato, da bi se ukinila v izrečenem [in das Gesagte aufzuheben]. In narobe: to, kar pride do besede [Sprache], ni nekaj brez jezika/govorice vnaprej danega, ampak v besedi [Wort] prejme svojo določenost. (450)

Človekov odnos do sveta (in biti) je vedno jezikovni odnos, s tem pa tudi odnos razumevanja. Hermenevtika kot splošna teorija razumevanja tako ni le metodološka osnova znanosti duha, temveč je *univerzalni aspekt filozofije*. (451)