

OPTIMIZEM IN PESIMIZEM V GADAMERJEVI KNJIGI O CELANU

Gadamerjevo delo »*Kdo sem jaz in kdo si ti*« in drugi eseji¹ je natančna vaja v hermenevtični fenomenologiji, ki jo je uvedel in razvil v *Resnici in metodi*² kakor tudi v drugih objavljenih besedilih: »Dejanskost lepote – umetnost kot igra, simbol in praznovanje«³ in »O praznem in izpolnjenem času.«⁴ Kot bom razložil pozneje, naj bi »optimizem« in »pesimizem« razumeli v smislu fenomenologije kot možnosti ali nemožnosti razumevanja fenomena: razkrivajoče in zakrivajoče se človeške eksistence. Heidegger jo je pred *Kehre* (obratom v lastni filozofiji) skušal razložiti z aplikacijo grške besede za resnico, »*aletheia*«: rešitev pred pozabo in pozabljivostjo (*lethe*). Da bi lahko ocenili in cenili Gadamerjev prispevek, moramo najprej zastaviti dve vprašanji in tudi poiskati odgovor nanju: (1) Na kakšen način izkustvo umetnine in razmišljanje o pesmih prispevajo k fenomenologiji? (2) Zakaj Celanove pesmi?

Moj namen je odgovoriti na ti dve vprašanji in se zatem vprašati, ali Gadamer doseže svoj namen z obravnavo Celanovih pesmi. Gadamer je trdno prepričan, da hermenevtika ni niti metoda niti postopek, izpeljan iz apriornih načel. Na-

¹ Gadamer (1997).

² Gadamer (1985–1995).

³ Gadamer (1976).

⁴ Gadamer (1972).

sprotno, hermenevtika je sólo izkustvo človeške eksistence. »Hermenevtične metode kot take ni. ... Hermenevtika ni neki postopek, temveč prej zadržanje osebe, ki hoče razumeti koga drugega ali ki hoče razumeti jezikovni izraz kot bralec ali poslušalec.«⁵ Drugače povedano, filozofija ni več intelektualni akademski predmet, pač pa človeško izkustvo samo.

Človek je zgodovinsko končno bitje, čigar um je omejen prav s to končnostjo. Zato ne poseduje absolutne vednosti, vsako posamezno spoznanje pa je potemtakem le eden od omejenih pogledov na realnost, zgolj ena perspektiva zamišljanja »stvari na sebi«. (Biti časoven pomeni nekaj posedovati, in sicer neki vidik, in to hkrati ne imeti.) Vsako spoznanje ni nič drugega kot interpretacija – hermenevtika. Ker se vsako razumevanje začne s predhodno vednostjo, nepristranskega razumevanja kot takega ni, ni »ničelne točke«, s katere bi razumevanje lahko začelo svojo pot. Vsako razumevanje ima svojo zalogo kulturnih predsodkov in vnaprejšnjih sodb, ki tvorijo osnovo, s katere vsako razumevanje naredi svoj prvi korak. Ti predsodki so obenem sredstvo za razkrivanje (kolikor brez njih razumevanja in uvidevanja ni) in zakrivanje (kolikor so zgolj omejene perspektive na račun drugih vidikov dojetja realnosti). Toda te predsodke in vnaprejšnje sodbe skozi razumevanje in vpriči nečesa novega kot nečesa tujega postavljajo pod vprašaj, raziskujejo in zamenjujejo drugi predsodki. Realnost je tako ugledana v sveži perspektivi, ki vznikne iz mešanja novih in starih perspektiv. To je za Gadamerja »zlitje horizontov« (*Horizontverschmelzung*).⁶ Ta proces ponazarja z dialektiko vprašanja in odgovora. Predsodki so vrste odgovora – nekaj, kar poznamo, česar smo privajeni in kar sploh ne zahteva nadaljnjega vpraševanja; nekaj, zaradi česar samodejno reagiramo brez pomislekov. Da bi razumeli novo, tuje, nejasno, ga moramo uzreti kot odgovor na vprašanje. V postavitvi vprašanja, katerega odgovor je tisto tuje, postane sam predsodek nekaj vprašljivega, se pravi nekaj, kar zahteva preiskavo in preskus, da bi lahko realnost razumeli bolje. Predsodkov in osnov razumevanja se nikoli ne znebimo; lahko se zgodi samo to, da prevladajo nove perspektive. Razumeti pomeni biti pripravljen na vselejšnjo izpostavljenost tujemu. Nanašati se na nenavadno kot na »ti« (*Du*), učiti se od njega in biti pripravljen spremeniti lastno perspektivo s pripoznanjem resnice drugega, ne

164

⁵ Gadamer (1997), 161.

⁶ Razlikovati moramo med optičnim in jezikovnim horizontom. Na jadrnici vidimo vselej druga obzorja, eno se izgubi in ga nadomesti drugo. Ko pa se soočimo z drugo kulturo, se učimo novega jezika itn., ne izgubimo prejšnjega znanja, prejšnjega jezika in navad spričo novih, temveč pride do novega zlitja horizontov. Glej Tietz (2000), 68–85.

pa, da z njo manipuliramo ali jo nadzorujemo, medtem ko ga skušajo predsodki prikriti in izriniti iz svoje lastne perspektive.

Ker je človek končno bitje, proces razumevanja, ki ga Gadamer imenuje »izkustvo« (*Erfahrung*), ostaja vselej nedokončan. Vsako izkustvo nujno vodi k drugemu, tako da se vsako razkrivanje dogaja tudi kot zakrivanje. Razkrivanje in zakrivanje sta bistveni prvini človeške eksistence v smislu razumevanja in ju ni mogoče ločiti in izolirati. V jedru tega procesa je uvid (*Einsicht*), da je človek končno in zgodovinsko bitje. Neskončni absolutni duh nima potrebe po izkustvu. Človeka nekaj prizadeva zato, ker to razume človeški um, ki je končen in zgodovinski. In brez tega uvida za nas ne more nič obstajati.

Po Gadamerju je uvid v končnost in zgodovinskost človeške eksistence in hkratne razkritosti in zakritosti fenomen, bit, ki jo razkriva hermenevtična filozofija. Fenomenologija si tega fenomena, ki leži v osnovi človeške eksistence, ne umišlja, temveč ga osvetljuje. Ta fenomen – razumevanje človeške eksistence v njeni končnosti in zgodovinskosti in zatorej v vselejšnji razkritosti kot tudi zakritosti v tem smislu, da sleherna perspektiva razkriva določene vidike realnosti in prikriva druge – se razodene v posebni vrsti časovne prezenze. Ta prezenca pa ni brezčasni zdaj kot neskončen tok časa (*Jetztfolge*), temveč posebna vrsta razumevanja časa – človekove časovne eksistence – v njegovi končnosti. Gadamer to posebno vrsto prezenze, razumevanja, imenuje »gnomična prezenca« (*gnomische Gegenwart*).⁷ Čas kot človeška eksistenca je v tej prezenci ugledan v svoji resnici: ne brezkončen tok brezčasnega zdaja, temveč končna prezenca. Takšna prezenca je *Atemkristall* sam, kar je tudi naslov tu obravnavanega ciklusa pesmi.⁸ Vprašanje je, kako je Gadamer mislil ohraniti to prezenco v območju fenomenologije. Kajti jasno je, da s tem prestopa mejo tega v smeri proti območja k transcendentnemu, ki presega človeško izkustvo razkrivanja in zakrivanja. »Optimizem«, kot bomo slišali pozneje, je prepričanje, da je to razumevanje, to gnomično prezenco mogoče doseči.

Ker hermenevtična fenomenologija ni metoda, ni sistematičnega pristopa k fenomenu. Pojavi se *nenadno*. Nenadoma zablisne.⁹ S tem postane Gadamerjev obrat k izkustvu poezije bolj transparenten: ne gre mu za metodo, ker ta vselej

⁷ Gadamer (1997), 83.

⁸ Gadamer (1997), 125.

⁹ To Gadamer pokaže pri obravnavi Platonovega »Sedmega pisma«. Glej Gadamer (1985–1995), 6 knj., 90–115.

prinaša neki onkraj, neki prvi transcendentalni princip v osnovi metode, ki pa ne more biti vključen vanjo.¹⁰ Za hermenevtično fenomenologijo je to nesprejemljivo. Vendar po drugi strani zavračanje metode in s tem prvega principa ni nič manj problematično. Fenomen, razkritost fenomenologije, ne more služiti kot prvi princip, ker je sam časoven in je izkustvo človekove končne eksistence v zakrivajočem razkrivanju. Zavrnitev metode Gadamerja prisili k temu, da se zateče k Heideggru in Benjaminu, ki pozornost usmerita na posebno formo življenja, v katerem je še možno prvobitno avtentično izkustvo časovnega fenomena.¹¹ Dejansko jima gre za to, da bi filozofijo umestila v življenje.

¹⁰ Kant v *Kritik der reinen Vernunft*, v poglavju o regulativni rabi idej razlaga, da čeprav človek ne more spoznati pojma absolutnega, ker nima ustrezne čutne intuicije, ta vendarle predstavlja nepogrešljiv postulat slehernega izkustva. Brez njega bi bile vse posamezne izkušnje goli agregat (*blosses Agregat*).

»Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen erhält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloss ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird.« Kant (1998), 710–711.

166 V *Kritik der Urteilskraft* se zateče k isti razlagi pri reševanju antinomije mehanske in teleološke vzročnosti. Četudi lahko izkusimo mehansko vzročnost, ta ne bi bila smiselna brez postularjanja smotra. Kant (2001), §77, 326.

Hermenevtična fenomenologija ne more sprejeti takšne regulativne ideje, ki bi se nahajala onkraj njenega območja. Vprašanje pa je, kako lahko hermenevtična fenomenologija deluje brez takšne ideje, brez »stvari na sebi«. Kajti vsak izraz se navezuje onkraj samega sebe na neko dovršenost (*Vollkommenheit*), ki mu podeljuje smisel. Če si ne bi predpostavljali, da je brano besedilo dovršeno, bi bilo brez smisla. Gadamer priznava, da je takšna transcendentalna enotnost bistvena. Ugovarja pa temu, da obstaja ločeno od svojih delov. Ta enotnost je vselej tu. In vendar ni statična, temveč se oblikuje in preoblikuje na vsakem koraku branja in razumevanja. »In jeder Weltansicht ist das Ansichsein der Welt gemeint. Sie ist das Ganze, auf das die sprachlich schematisierte Erfahrung bezogen ist. Die Mannigfaltigkeit solcher Weltansichten bedeutet keine Relativierung der >Welt<. Vielmehr ist, was die Welt selbst ist, nichts von den Ansichten, in denen sie sich darbietet, Verschiedenes. Das Verhältnis ist ähnlich wie bei der Dingwahrnehmung. Phänomenologisch gesehen besteht das >Ding an sich< in nichts anderem als in der Kontinuität, mit der sich die perspektivischen Abschattungen der Dingwahrnehmung ineinander überführen, wie Husserl gezeigt hat (Ideen I, § 1). Wer das >Ansichsein< diesem >Ansichten< entgegenstellt, muss entweder theologisch luziferisch denken, als einer, der sich seine eigene Göttlichkeit dadurch beweisen möchte, dass ihm die ganze Welt zu gehorchen hat – dann ist ihm das Ansichsein der Welt eine Einschränkung der Allmacht seiner Einbildung.« Gadamer (1985–1995), I. knj., 451.

¹¹ Heidegger se osredotoči na zgodnje krščanstvo, ki naj bi še imelo avtentično izkušnjo biti kot časa – kot *kairos*. »Die Christliche Erfahrung lebt die Zeit selbst [>leben< als verbum transitivum verstanden].« Heidegger (1995), str. 82. Glej Sheehan (1979). Pri Sheehanu pogrešam celotno besedilo, ki je izšlo leta 1995. Benjamin se osredotoči na zgodnje Jude, ki naj bi ravno tako imeli isto izkustvo tega fenomena. »Die Thora und das Gebet unterweisen sie [die Juden] dagegen im

Zaradi tega se nazadnje zatečeta k eshatologiji. Pa vendar Gadamer svojo hermenevtično fenomenologijo postavlja v bližino Husserlovi fenomenologiji.¹²

Filozofija očitno ne more stopati naprej brez razlikovanja med apriornim in aposteriornim; prej se zdi, kakor da je povsem povzeta v formo življenja. Gadamerjev obrat k umetnosti in poeziji pa se zdi kot kompromis, hermenevtična fenomenološka alternativa razločevanju forme življenja in filozofije. Jasno se bo pokazalo, da je tu jedro gadamerjevske problematike. Postala naj bi alternativa prvemu transcendentalnemu principu metode. Dejansko gre za neke vrste metodo, in nikakor ni jasno, kako naj bi jo Gadamer povzel v hermenevtično fenomenologijo.

Kot smo že dejali, hermenevtična fenomenologija ni metoda. Je eshatologija – nenadnen vblisk fenomena. Pesmi, pravi Gadamer, naj bi razprostrle areno tega razkrivanja. Nekatere pesmi v *Atemkristall* to dejansko potrjujejo. Tako da so »optimistične«, kar se tiče fenomenologije biti, in kakor da hočejo reči, da je to razodetje možno. To razodetje se zgodi, ko pesnik uspe »pretresti« običajno konvencionalno govorico. Z nenavadnim, idiosinkratičnim, alternativnim in šokantnim kombiniranjem prinaša uvid, da je konvencionalna govorica le ena perspektiva osmišljanja in pogleda na realnost. Konvencionalnost dejansko razkriva s tem, da ljudem omogoča nanašanje na realnost kakor tudi na njeno sporočljivost. A hkrati tudi zakriva s tem, da potlači druge perspektive realnosti, ki bi lahko spodnesle spokojnost vsakdanjega življenja. Druge pesmi pa so, nasprotno, pesimistične. Kakor da hočejo reči, da razodetje ni mogoče. Kajti pesnik ne more nič drugega kot uporabljati konvencionalno govorico. Nima boljšega sredstva od konvencionalne govorice. Toda Gadamer ne popušča in ostaja zvest prvotnemu prepričanju, da pesem lahko doseže fenomen. Ali pa bi morda lahko dejali, da »pesimizem« pesmi ni nič drugega kot Celanov pretnanjen vpogled, da gnomične prezence ni mogoče doseči v območju hermenevtične fenomenologije? To ne bi pomenilo samo tega, da je razkrivanje isto kot zakrivanje, ampak tudi to, da če rečemo »optimizem«, v isti sapi rečemo

167

Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.« Benjamin (1965), 94.

¹² »Husserl hat, wie ich meine, einen guten Wink gegeben, wie sich die Aufhebung der Realitätserwartung im Falle des Kunstwerkes vollzieht, ohne dass man ungemässe Kategorien von Fiktion, Illusion usw. ins Spiel bringen müsste. Er bemerkt öfters im Zusammenhang der Lehre von der eidetischen Reduktion, dieselbe sei im Falle des Kunstwerks ‚spontan erfüllt‘.« Gadamer (1985–1995), 8. knj., 255.

tudi »pesimizem«. Z drugimi besedami, zunaj človekovega procesa razkrivanja in zakrivanja ni nobenega drugega odkrivanja.

In vendar Gadamer ostaja zvest hermenevtiki celo spričo »pesimističnih« pesmi. Da bi lahko dojeli to zvestobo, ni dovolj reči, da se vsak filozofski argument – bodisi eksistencializma, utilitarizma ali skepticizma in tako dalje – sesuje, če ga apliciramo na njega samega. Po drugi strani pa Gadamer ne more sprejeti metode, ker ta nujno vsebuje transcendentalni princip. Tak princip je drugoten glede na časovni proces človekove eksistence, glede na bit in fenomen hermenevtične fenomenologije. Kar koli človeka prizadeva, se ga tiče, se lahko zgodi v tem časovno zgodovinskem procesu. In tak princip bi se nahajal zunaj območja časovnosti. Po drugi strani pa je tak princip vendarle nepogrešljiv, saj bi se hermenevtična fenomenologija brez njega izkazala za golo slučajnost. Ne bi imela pravice podeliti primata tej ali oni izjavi. Brez kriterija bi bila preobširna, brezmejna.¹³ S tem pa bi se morali odreči argumentom in bržkone tudi obravnavi Celanovih pesmi.

(1) Pesnik kot fenomenološka arena

168

Kot rečeno, da bi lahko ovrednotili Gadamerjev prispevek, se moramo vprašati, zakaj je kot fenomenološko areno izbral pesnika in njegove pesmi, in sicer kot sredstvo razkrivanja fenomena – temeljnega časovnega izkustva človekove eksistence v njenem razkrivanju in zakrivanju. Časovno konstitucijo človeka glede izkustva (*Erfahrung*) smo že razložili. Človeško spoznanje je omejeno. Vselej najdemo neki onkraj, ki še ni dosežen in razumljen. Vsako soočenje z novo entiteto spremeni spoznanje in nas prisili, da vnovič premislimo svoja stališča. Rezultat je novo zlitje novega in starega. To zlitje je nova prezenca, v kateri se preteklost in tudi prihodnost pokažeta v novi luči: v ospredje se postavijo nove možnosti interpretacije preteklih in novih pričakovanj. Ta pojem časa ni zaobsežen v brezčasni prezenci (*noun, nunc*). »Živo bitje eksistira na ta način, da preprečuje, da bi takšne izkušnje spremembe reducirali na nespremenljivo, na neločljivo enotnost ‚prezence‘.«¹⁴ Te brezčasne prezence (»neločljive od enotnosti ‚prezence‘«) človekov končni um ne doseže in posledično tudi fenomenologija ne. Pojem časa kot neskončno verigo brezčasnega zdaja

¹³ Ta argument proti Gadamerjevi hermenevtiki razvija Reiner Wiehl. Wiehl (1984).

¹⁴ »Wieder ist fernzuhalten, dass solche Erfahrungen von Veränderung auf Nichtveränderung zurückweisen, auf ein ungeschiedenes Beisammen von ‚Gegenwart, in der sich das Lebendige‘ hält.« Gadamer (1972), 230.

Gadamer imenuje »prazni čas« (*leere Zeit*). Človek izprazni čas njegove vsebine, ga iztrga iz zgodovinskega konteksta in ga s tem napravi za merilno sredstvo. Od tod izvira čas, pojmovan kot neskončen. Toda končno bitje ima potrebo po načrtovanju, planiranju. To pomeni, da v osnovi tega pojma leži izkustvo časovne končnosti. Temeljno izkustvo časa, ki je razumljen kot končen, Gadamer imenuje »izpolnjeni čas« (*erfüllte Zeit*). Ta avtentični modus časa ni homogen in nepretrgan tok, temveč sestoji iz »skokov«, prekinitiv. Kar eksistira, nenadoma postane staro in pojavi se nekaj novega – nova »monada«, v kateri se preteklost in prihodnost oblikujeta na novo – ugledata luč sveta. Gadamer se pri razlagi tega zateče k Heraklitu. »Izkustvo časa, ki teče sam po sebi, je postajati-drug – ne kot sprememba nesprenmljivega substrata, temveč v neposrednosti postati-drug. Živo bitje preide v drugo dobo in za seboj pusti neko dobo. Njegova časovnost je očitno zaznamovana z neko diskontinuiteto, o kateri je razmišljal že Heraklit, ko je govoril o nenadni spremembi, neposrednem pojavljanju novega in zatonu starega, kot o skrivni resnici biti. ‚Otroci zavržejo igrače, ko odrastejo.‘¹⁵ Ta nenadni dogodek je za Gadamerja »dogodek, ki vzpostavlja epoho« (*Epoche machendes Ereignis*). Staro se ne izgubi, marveč je ugledano v novi luči. Ta dogodek je lingvističen: zgodi se v soočenju novega s tujim. Da bi se lahko z njim soočili, ga moramo »prevesti«, zanj poiskati pravo besedo in ga prenesti v njegov lastni jezik. Pesnik je tu dober zgled: najti mora *svojo lastno* besedo, namesto da uporablja obrabljen konvencionalni jezik, če noče, da se nanj vse prehitro pozabi. »... v skorji praznega govoričenja [pesnikov svet] najde ‚točko preboja‘ – šele tedaj pesem uspe ...«¹⁶ S prebojem »skorje praznega govoričenja« pesnik izvrši *epoche*: konvencionalno postane staro, ugledano je v novi luči in se pojavi novo. Taki dogodki so lastni človekovi eksistenci. Pesnik je fenomenološko sredstvo za njihovo osvetljevanje. Povrh vsega pa je Celan *poeta doctus*¹⁷ v tem smislu, da njegove pesmi tega procesa ne le izražajo, ampak o njem tudi govorijo.

Videti je, kakor da Gadamerjeva izbira Celana ni naključna. Razumevanje se godi le, če je pripravljenost na odprtost za novo, tuje; na dopuščanje, da to

¹⁵ »Die Zeiterfahrung, die hier von sich geht, ist das Anderswerden – nicht als irgendeine Veränderung an einem bleibendem Substrat, sondern in der Unmittelbarkeit des Andersgewordenseins. Das Lebendige tritt in ein Alter und lässt ein Alter hinter sich. Seine Zeitlichkeit hat Diskontinuität eigentümlicher Art, über die offenbar schon Heraklit nachgedacht hat, wenn er den Umschlag, das unvermittelte Hervortreten von Neuem und das Versinken von Altem, als die geheime Wahrheit des Seins denkt: >Kinder werfen ihr Spielzeug weg, wenn sie erwachsen werden.<« Gadamer (1972), 230.

¹⁶ Gadamer (1997), 118.

¹⁷ Gadamer (1997), 117.

spregovori svojo resnico in pripravljenost na spreminjanje predhodnih spoznanj. Z drugimi besedami, razumevanje je dialog. Cilj je resnica sama in ne zmaga nad sogovornikom. Samo tako se lahko razkrije resnica. Sogovornika moramo torej ogovoriti s »ti« (*Du*). V vsakem razumevanju sta zaobsežena »jaz« in »ti«: predsodki in nova prepričanja. »Jaz« in »ti« nista podležeča subjekta, temveč se oblikujeta na novo kot del procesa človekove časovne in nenehno spremenljive eksistence. V nekaterih pesmih iz *Atemkristalla* »jaza« in »ti-ja« ni mogoče natančno določiti (»... prvega principa za odgovor na vprašanje ‚kdo sem jaz in kdo si ti?‘ ni.«)¹⁸ Tako te pesmi Gadamerju omogočajo, da zastavi svoj argument.

Kot rečeno, *Atemkristall* vsebuje tako »optimistične« kot »pesimistične« pesmi. Medtem ko »optimistične« razkrivajo možnost razodevanja, pesimistične razžira hud dvom.¹⁹ Pesimistične pesmi kažejo napetost med hermenevtiko kot procesom razumevanja človekove eksistence na eni in hermenevtiko kot metodo na drugi strani. Kajti Gadamer si ne premisli in se oklepa prepričanja v razodetost tudi v »pesimističnih« pesmih. Zdi se, da mu ta zvestoba omogoča, da pesimistični izraz dojame kot izjemo.

170

(2) »Pesimistične« ali »optimistične« pesmi?

V utore
nebesnega kovanca v špranji vrat
tiščiš besedo,
iz katere sem izvit,
ko sem s tresočimi pestmi
razkril streho nad nami,
strešnik za strešnikom,
zlog za zlogom,
zaradi bakrenega
bleska beračeve
skodele²⁰ tam zgoraj.²¹

¹⁸ Gadamer (1997), 118.

¹⁹ Zame sta pesmi »Izgrizena z nesanjanim« (115) in »Armirani grebeni« optimistični, »V utore« (78) in »Izgrizeni z« (74) pa pesimistični.

²⁰ Tu sledim prevodu Heinemanna in Krajewskega, razen v primeru »Bettelschale«, ki jo prevajata kot »beračeva posoda«. Po mojem je boljši prevod »skodela«, saj lahko »posoda« zmanjša vtis revščine in nesreče. Joris jo prevaja kot »skodelo«. Celan (1995), 59.

²¹ Gadamer (1997), 78.

Ta pesem po Gadamerju razkriva dialektiko razkrivanja zakrivanja. Ta dialektika je nujna, kajti jezik je komunikacija: utečene obrabljene rabe govornice nam omogočajo komuniciranje in brez njih ne bi mogli ničesar povedati ali izjaviti. Po eni strani razkrivajo realnost, jo dajejo na vpogled, v sporočanje in poročanje. Po drugi strani pa jo prikrivajo, ker razkrijejo samo eno faseto, medtem ko so drugi vidiki potlačeni. Zaradi te dialektike izgubimo odnos do resnične zadeve – njene biti. Ta resnica ni trdno načelo, ki je nekje skrito in čaka na odkritje enkrat za vselej. Resnica je prej v tem, da odkrijemo, da je vsako razkrivanje hkrati tudi zakrivanje.²² Ta resnica, ta fenomen se razkriva kot človekova časovna eksistenca. (Biti časoven pomeni videti realnost le iz omejene perspektive.) Izguba resnice nikakor ni zadeva malomarnosti ali nemarnosti, ampak prej neka nujnost, ker je govornica sredstvo komunikacije, ki omogoča nanašanje na realnost in udeležnost na skupnem izkustvu. Pesnik – »ali nemara sleherni med nami?«²³ – naj bi »pretresel« utečene konvencije in sprostil razkritje resnice. In tako slišimo pesem; le tako nas ne pušča ravnodušne. To velja za vsak izraz: če nekdo reče nekaj splošno znanega, to zveni monotono in banalno, tako da temu nihče ne bo namenil posebne pozornosti. Toda pesnik nima nobenih drugih sredstev za dosego tega cilja razen konvencionalne rabe govornice.

Pesem »V utore« opisuje hermenevitično strukturo konvencionalnih rab, ki pesnika ovirajo pri doseganju resnice. In tudi ko pesnik s tresočimi pestmi razkrije streho in odstrani govorico, je rezultat sila uboren (»blesk beračeve skodele tam zgoraj«). »Nemara velja za vsakega izmed nas, da bi radi razkrili streho, ki nam nudi zaščito, tako da bi odvzeli portal in razgled, da bi lahko uzrli neko čistino. Pesnik bolje od drugih pove o samem sebi nekaj, kar nemara drži za vse nas. Zakrivanje besed je kakor streha nad nami. Besede varujejo tisto, kar je znano in utečeno. Kolikor pa nas povsem prekrijejo z znanim, onemogočajo vsak pogled na neznano.«²⁴

Pesnik mora biti upornik, da bi lahko dosegel resnico. A ta revolucija ne prinese nobenega rezultata. Nasprotno, ker je njegovo edino orožje konvencionalna govornica, se vedno bolj oddaljuje od resnice, ki jo skuša doseči. Bolj ko se

²² Ernst Tugendhat temu pojmu resnice ugovarja. Sicer priznava, da ta pojem razširi tradicionalni pojem resnice in tu vidi njegovo zaslužnost. Po drugi strani pa naj bi bil preširok, tako da ni več mogoče govoriti o resnici v razliki od neresnice. Tugendhat (1967).

²³ Gadamer (1997), 81.

²⁴ Gadamer (1997), 81.

upira, bolj se zgošča konvencionalna raba in bolj zakriva resnica: »besedo, iz katere sem izvit«. Gadamer »jaz« poistoveti s pesnikom. Biti »izvit« pomeni izvirati iz, a tudi biti vse bolj oddaljen. »/.../ z razkritjem strehe, iskanjem prave besede, (,ko sem razkril«, se pesnik ne vrne domov, marveč se izgubi. ,Izvit je« iz besede, ki je dejansko on sam; je brezupno ločen od nje in se zaman trudi – s tresočimi pestmi –, da bi se vrnil k njej.«²⁵

Razkrivanje in zakrivanje bistveno spadata k resnici. Optimizem in pesimizem sta dejansko od njiju odvisna (brez razkrivanja in zakrivanja optimizma in pesimizma ne bi bilo), nista pa z njima istovetna ali analogna. Sta prej vzporedna glede na razumevanje in napačno razumevanje resnice biti. Se pravi, da je resnica, bit, končna in časovna in tako v enaki meri razkrita in zakrita. Pesnikov uspeh je dvomljiv. Gadamer priznava, da »gre za grenke verze«. ²⁶ »Toda ali sploh kdaj dosežemo cilj? Odgovor v pesmi je strašen. Kar doseže delo s tresočimi pestmi, v resnici ni nič več kot beračeva bakrena skodela z onstranskim bleskom.«²⁷

172

Morda Celan ni tako pesimističen, morda ga vodi pretanjen hermenevtičen uvid, da ni mogoče odkriti gnomične prezence onkraj procesa razkrivanja in zakrivanja? Da je lahko vez med gnomično prezenco in hermenevtično fenomenologijo zgolj nejasna? Ali to pomeni, da sploh ni mogoče ločevati med optimizmom in pesimizmom ter razkrivanjem in zakrivanjem?

Izgrizena z nesanjanim,
brez sna prehojena krušna dežela
izmetava hrib življenja.

Iz njene sredice
nam znova gneteš naša imena,
ki jih jaz, tvojemu
podobno
oko na vsakem prstu,
otipavam,
da bi našel mesto, ki bi se skozenj

²⁵ Gadamer (1997), 82.

²⁶ Gadamer (1997), 79.

²⁷ Gadamer (1997), 81.

lahko prebudil k tebi;
svetla
lakotna sveča v ustih.²⁸

V tej pesmi smo priča isti dialektiki razkrivanja in zakrivanja. »Hrib življenja«, pravi Gadamer, ustvarja gibanje slepega krta. »Od ‚krta‘ k slepemu gibanju življenja, ki se zdi kot nespečno potovanje po ‚krušni deželi‘. To spominja na služenje kruha in sleherni stvar implicira zastavljanje življenja.«²⁹ Utrta pot naj bi vodila v blagostanje, zadovoljstvo (»krušna dežela«). A vendar ne pelje k resnici. To je trda skorja konvencionalne rabe govornice in trdnih idej in prepričanj. »Z vsemi svojimi izkušnjami smo dejansko hrib življenja.«³⁰ V drugem verzu druge kitice je poudarek na »jazu«. To kaže na gibanje, ki je nasprotno iskanju blagostanja. »Jaz, ki ga ne zaduši rastoči hrib življenja ali krtina življenja, je še vedno aktiven in išče gledanje in svetlost – četudi je slep kot krt.«³¹ Gadamer v »jazu« prepozna pesnika. Ta naj bi razklal skorjo govornice in resnico iznesel na vidno. V nasprotju z iskanjem telesnega zadovoljstva pesnik strada! Sveča je simbol stradanja, lakote. Njegova aktivnost je uspešna – sveča svetlo žari. Celan to posebej poudari, tako da »svetlost« nastopa sama v enem verzu. »Tu je na delu aktivnost jaza, to pa ni nič drugega kot bdenje (nad nečim). Toda bdenje zahteva odrekanje spanju in sanjam, ki nastopijo na začetku, podobno kot se ‚sveča‘ nanaša na lakoto, se pravi na zavračanje polnjenega kruha, ki se nalaga na hrib življenja.«³² Sveča v ustih pomeni lakoto po pravi besedi. »To stradanje pa je očitno nenavadno po tem, da ima ta, ki stremlje po svetlosti, svečo lakote v ustih. To dejansko namiguje, da ne gre za stradanje, da se jaz odreka vsem bogato polnjenim besedam, ki se jim sicer prepuščamo v življenju – da bi bil pripravljen na resnico in svetlo besedo. /.../ resnična beseda je ta, ki sem je lačen, ki jo lakota obuja.«³³

Niti najmanj ni jasno, ali je Celan tu optimističen, kot velja za Gadamerja, ki misli razkrivanje biti skozi pesnika. Kajti duhovna sredstva, ki naj bi omogočilo razkritje gnomične prezence biti, v trenutku, se pravi v očeh, so kot krtove oči

²⁸ Paul Celan, prev. Niko Grafenauer, zbirka *Lirika*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1985, str. 83. Gadamer (1997), 74.

²⁹ Gadamer (1997), 75.

³⁰ Gadamer (1997), 75.

³¹ Gadamer (1997), 76.

³² Gadamer (1997), 76.

³³ Gadamer (1997), 76–77.

(»tvojemu podobno oko«).³⁴ Se pravi, da pesnika konvencionalna govornica slepi, tako da resnice ne more videti.

Armirani grebeni, križne osi,
prekopne
točke:
tvoj teren.

Na obeh polih
razklane vetrovnice, čitljivo:
tvoja izgnana beseda.
Severno resnično. Južno svetlo.³⁵

Ta pesem črpa izrazje iz geologije. Opisuje togo zakrivanje konvencionalne govornice. Govornica je pesnikovo polje, »teren«. Bistvo te pesmi je orientacija. Pesnik naj bi enako kot geolog obvladal svoje delo in našel »prekopne točke« v trdi zemlji, kjer lahko koplje in razkriva resnico. »/.../ orientacija na terenu govornice, ki je postvarala v svojih oblikah, slovnicu, rabi, stavčnih tvorbah in oblikovanju mnenj. Za vse obstajajo stroga pravila in konvencije, pa vendar najdemo tudi točke, na katerih lahko odkopljemo globlje plasti. /.../ pesem opisuje pesnikovo izkušnjo z jezikom v trenutkih, ko skuša prebiti togo konvencionalno rabo »praznega govoričenja« (*Gerede*).«³⁶ Pesnikova beseda je »izgnana«, »pregnana«,³⁷ ker prekrži pot normam zakrivanja. »/.../ beseda je prepuščena sama sebi – vsi se je izogibajo, vsi jo imajo za nekaj nezaželenega – zaradi neposrednosti izrečene resnice.«³⁸ Po Gadamerju naj bi bila ta pesem optimistična. Pa vendar bi se lahko vprašali, ali »izgnana beseda« ne odraža Celanov dvom v pesnika. Se pravi v njegovo sposobnost predrtja »ččenčanja« in zakrivanja resnice?

Celanove pesmi odražajo napetost med razkrivanjem in zakrivanjem. To je človekova eksistenca – hermenevtika. Spričo tega hermenevtičnega procesa razumevanja človekove eksistence je vztrajanje pri tem, da lahko skozi pesnika

³⁴ Glej pesem »Sivobelo«: Uho, ločeno, poslušaj.// Oko, narezano na trakove, se napenja.« Gadamer (1997). 96.

³⁵ Gadamer (1997), 115.

³⁶ Gadamer (1997), 116–117.

³⁷ Gadamer (1997), 89.

³⁸ Gadamer (1997), 117–118.

pridemo do resnice, problematično. Kako naj bi takšno »spoznanje« povežali s procesom razkrivanja in zakrivanja, če ju presega? Da bi lahko ostali zvesti pogledu na hermenevtiko kot proces razumevanja človeške eksistence, naj bi bila bralec in pesnik nedoločna »jaz« in »ti«. Če bi bila določena in če bi vedeli vse vnaprej in trmasto vztrajali pri predsodkih, bi bilo branje pesmi, pogovor o njih in njihovo razumevanje nesmiselni. Lahko trdimo, da je to spoznanje gnomična prezenca; to je nenaden blisk, ki se vedno znova pojavlja. Pa to reši problem? Ali torej lociranje tega spoznanja v mistični sferi reši bistveni in načelni problem? Ali ni to čisti dogmatizem? Zdi se, da je jedro problema v tem, da skuša Gadamer pesimizem in optimizem ločiti od razkrivanja in zakrivanja kot proces razumevanja človekove eksistence takoj zatem, ko je skušal preseči ta prepad z umestitvijo filozofije v proces življenja. Z drugimi besedami, Gadamer skuša rešiti filozofijo – kot *apriorij* – s pomočjo pesnika takoj zatem, ko se odreče taistemu *aprioriju* in filozofijo umesti v samo srce življenja.

Prevedel Janko Lozar

BIBLIOGRAFIJA:

- Benjamin, Walter (1965): »Geschichtsphilosophische Thesen.« v Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Suhrkamp, 78–94, Frankfurt am Main.
- Celan, Paul (1995), *Breathturn*, prevod Pierre Joris, Sun & Moon Press, Los Angeles.
- Gadamer, Hans-Georg (1976): *Die Aktualität des Schönen – Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Philipp Reclam, Stuttgart.
- (1997): *Gadamer on Celan – »Who am I and Who are You?« and Other Essays*, prev. in ur. Richard Heinemann in Bruce Krajewski, uvod Gerald L. Brunes, State University of New York, Albany.
- (1985–1995): *Gesammelte Werke in 10 Bänden*, 1–2 knj., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- (1972): »Über Leere und erfüllte Zeit.« v *Kleine Schriften III.*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 220–236.
- Heidegger, Martin (1995): *Gesamtausgabe* 60, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main.
- Kant Immanuel (1998): *Kritik der Reinen Vernunft – Nach der ersten und zweiten Originalausgabe*, ur. Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Sheehan, Thomas (1979): »Heidegger's Introduction to the Phenomenology of Religion.« 1920–1921, v *Personalist* 60, 312–324, California.
- Tietz, Udo (2000): *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*, Junius, Hamburg.
- Tugendhat, Ernst (1967), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin.
- Wiehl, Reiner (1984): »Heideggers ontologische Frage und die Möglichkeit einer Ontologie.« v *Neue Hefte für Philosophie* 23, 23–45, Göttingen.
-