

Gadamerjeva hermenevtika in horizont sodobne umetnosti

Dean Komel

Filozofska fakulteta, Ljubljana

Gadamerjevo delo »Resnica in metoda«, ki je utemeljilo sodobno filozofsko hermenevtiko in odprlo obsežno hermenevtično diskusijo tudi v drugih humanističnih vedah, je nedvomno nekaj posebnega glede svoje »Wirkungsgeschichte«, svoje »učinkovne zgodovinskosti«, če imenujemo enega njegovih osrednjih konceptov. Čeprav *Resnica in metoda* ni bila deležna tako velikega števila interpretacij kakor, recimo, Heideggrovo delo »Bit in čas«, ki je dejansko pomenilo hermenevtični obrat v sodobni filozofiji, je njena recepcija dodobra oblikovala sodobno filozofijo v zadnjih štiridesetih letih in temeljito preoblikovala sam status filozofije med humanističnimi vedami. *Resnica in metoda* je delovala predvsem z *odpiranjem dialoga*, ki ga je Gadamer vztrajno vzdrževal tudi in predvsem s svojimi oponenti. Resnici na ljubo je treba povedati, da se tudi razmislek o hermenevtično-fenomenoloških predpostavkah »Biti in časa« odvija šele v zadnjih treh desetletjih, odkar so v *Skupni izdaji* Heideggrovih spisov dostopna njegova zgodnja freiburška in marburška predavanja, ob katerih je filozofsko rasel tudi Gadamer. Heideggrovo filozofijo so pred tem sprejemali na liniji eksistencializma, v najboljšem primeru v perspektivi prevladovanja zgodovinske krize filozofije. Sploh pa lahko ugotovimo, da je hermenevtično gledano odprt problem vse to, kar se je oblikovalo kot obzorje sodobne filozofije. V tej odprtosti je možno medsebojno soočati tako različne filozofe, kot so Hegel in Kierkegaard, Nietzsche in Husserl, Heidegger in Wittgenstein.

Hermenevtika kot večina razumevanja in razlage, ki jo je Wilhelm Dilthey povzdignil v metodo duhovnih znanosti, se je v dvajsetem stoletju soočila z vprašanjem tistega, kar je že vseskozi prepostavljala, tj. *izkušnjo humanosti*, ki se na podlagi svoje govorne kompetence postavlja v odnos razumevanja in duhovnosti ter je sposobna oblikovati zgodovinsko kulturo. V okviru tega vprašanja je potrebno iskati tudi izhodišče za Gadamerjevo *Resnico in metodo*, ki je izšla leta 1960, nastajati pa je pričela že dobrih deset let prej. Njen nastanek je tesno povezan z Gadamerjevo pedagoško dejavnostjo na univerzi v Heidelbergu, kjer je leta 1948 nasledil Karla Jaspersa z jasno postavljeno nalogo: reformo nemške univerze. Čas po drugi svetovni vojni gotovo ni dajal veliko optimističnih spodbud za tako reformo, saj je druga svetovna vojna dodobra zamajala etične in kulturne temelje človeškosti, nastop obdobja hladne vojne takoj zatem pa je grozil celo z njenim totalnim izničenjem. Napredek znanosti, ki je dal veliki zagon dvajsetemu stoletju, se je izkazal za zelo vprašljivo kalkulacijo, v danih mednarodnih političnih razmerah pa tudi za nadvse nevarno manipulacijo. Kolikor reforma vednosti vselej pomeni tudi spremenjen odnos do človeškosti, se humanistične vede niso znašle le pred sila zahtevno nalogo utemeljitve vedenja, marveč na skrajnem robu pripoznanja njegove breztemelnosti. Krizo humanizma je treba

sprejeti kot lastno ovedenje, zastavitev vprašanja o krizi človeškosti je nujnejša od slehernega postavljanja z odgovornostjo in ponašanja z etiko. V tem *relativizmu*, ki ne reducira vse na človeka, pač pa je tu neprimerno bolj človek sam zveden na samega sebe in na problem lastnega bistva, ki ima tudi svoje etično razsežje, se bo dejansko odvijala in zgodovinsko delovala Gadamerjeva misel. Z absolutističnimi zahtevki znanosti in totalitarnimi zahtevki politike se je Gadamer spoprijemal na podlagi »*humanističnega relativizma*«, ki se opira predvsem na »dejestvo«, da je *človek sam zase bistveno odprto vprašanje*.

Če omenjamo »humanistični relativizem« kot poglobitno držo Gadamerjeve filozofije, je treba poudariti njeno *hermenevtično zadržanost do resnice*. Njeno posebnost nam mogoče nakaže primerjava z Descartesom. Medtem ko se pri Descartesu z metodičnim dvomom lastni jaz predstavi kot samega sebe gotovi subjekt dvoma, nas zgodovinska postavljenost pred vprašanje »kdo smi mi tu« po Gadamerju postavlja v dvom z vso negotovostjo lastne situacije. Če se z Descartesom na podlagi metodičnega mišljenja resnica spremeni v gotovost, potem v krizi novoveške utemeljitve vedenja ostanemo brez resnice, na temelju katere bi opredeljevali našo lastno situacijo. Prav to pa nas sili v odprtost resnice, v izkustvo resnice kot odprtosti, v čemer lahko vidimo poglobitno filozofsko prizadevanje Martina Heideggra, ki je mogoče najgloblje zadelo prav Hansa Georga Gadamerja kot njegovega učenca.

To, da je Gadamer v *Resnici in metodi* odpiranje resnice predstavil kot širjenje horizontov razumevanja, ki se godi na način *srečevanja v govorici*, je diskusijo o hermenevtiki premestilo na povsem drugo raven, namreč *od kritike interpretativne moči k dogajanju govornice same*. Dogajanje govornice same je *odprt pogovor*, v katerem nas zgodovinska postavljenost pred vprašanje nagovarja k dajanju odgovorov in sprejemanju odgovornosti. Zdi se, da se prej omenjeni humanistični relativizem na tej točki prevesi v ontološko redukcijo na jezik (»vse je jezik«). Toda to je videti tako, le če prezremo bistveno raven »dogajanja govornice«, ki predhodi vsaki in vsej interpretaciji in reducira njen učinek na zgodovinski učinek; interpretativna situacija se z ustvarjanjem svojih horizontov *predhodno* že vmešča v posredovanju, ki se spregovarja kot sredina sveta. S tem je doseženo novo pojmovanje tradicije kot zgodovinskosti, ki deluje v odprto (resnico). Sama po sebi se tu vsiljuje primerjava s Heideggrovo epohalno zgodovino biti: medtem ko Heidegger poudarja zasepridržanost biti, njeno ovedenje v molk, pa Gadamer misli *bit na prehodu*. Bit, ki je lahko razumljena, je jezik, se glasi znameniti Gadamerjev stavek, pravzaprav že kar univerzalni odgovor hermenevtike na odprto vprašanje humanosti, ki ga je treba izoblikovati v odprt dialog različnih možnosti človeškega duha, se pravi, ne le različnih kultur, marveč *kulture kot razlike same*.

Gadamerju je v poskusu hermenevtične prisvojitve temeljnega habiusa človeškosti uspelo »rehabilitirati« tradicijo uma in tradicijo umetnosti. Umnost se izkaže za možen način, kako si lahko *delimo svet* s tem, da sodelujemo v njem, taka umnost je v svojem bistvu razumevajoča, dialoško odprta za sporazumevanje v svetu. Tu je odločilno vlogo odigrala

recepција platonske in aristotelske tradicije praktične filozofije, ki jo je Gadamer predstavil v delu o *Ideji dobrega med Platonom in Aristotelom*.

Kar zadeva tradicijo umetnosti, lahko ugotovimo, da jo Gadamer povezuje z vzgojo humanosti, kakor kažejo tudi uvodna poglavja *Resnice in metode*. Umetnost seveda ni katerakoli vzgoja humanosti, marveč *edinstvena naravna vzgoja*, kar je temeljni poduk grške kulture, ki je naravo dojemala kot prikazovanje biti same. Če je narava prisotna v umetnosti na način lepote, potem je umetnost dana človeku od muz, da ustvarja lepoto kot mero lastnega prebivanja. To osvobajanje narave v umetnosti, ki je na delu v ustvarjanju lepote, je Gadamer podal kot *spletanje igre*. Spletanje igre v svojem dogodovnostnem načinu po eni strani kaže v nastajanje sveta, po drugi strani pa naznačuje, da sveta nikoli ni mogoče kar narediti. Zato virtualna resničnost ni več igra.

Premik estetske zavesti od doživljanja k dogajanju sveta izkazuje torej neko bit v prehajanju na način igre, ki od nas zahteva vsakokratno pristopanje k umetniškemu delu. To pomeni, da umetniško delo ni nekaj, s čimer bi lahko prosto interpretativno razpolagali in si predložili kot predmet interpretacije. Zrenje, ki ga uprizarja in ponazarja umetniško delo, obzorje, ki zori v njem, je možno še najbolje zajeti s tistim, kar označuje latinska beseda *templum*. Ta se odpre, le če sami odprto stopamo vanj.

Glede na izpostavljene karakteristike postane bolj razumljivo, zakaj je recepција *Resnice in metode* lahko potekala le postopno in delovala na daljši rok. Na to je treba še posebej opozoriti v zvezi recepцією Gadamerjeve hermenevtike na Slovenskem, katere domet ni neposredno razviden in ga ne moremo meriti zgolj po količini prevedenih Gadamerjevih del ter razprav o njegovem delu. Samo dejstvo, da je Virkov prevod *Resnice in Metode* izšel v knjižni zbirki *Labirinti*, ki je prvenstveno namenjena literarni teoriji in kritiki, izpričuje, da je bil Gadamerjev vpliv na tem področju verjetno najmočnejši. Tudi na filozofskem področju njegovega vpliva ni mogoče zanikati, je pa bil predvsem pod vplivom ideoloških dejavnikov v preteklosti večkrat presekan. Še najmanj je bil Gadamerjev vpliv prisoten v kulturnih študijah, saj se je tu pripetila »kvazisociologizacija« obravnavanja kulture, umetnosti in religije, tako da je primerno razpravljanje o vlogi kulture na Slovenskem še danes marsikdaj onemogočeno.

Kar zadeva širšo filozofsko recepцією Gadamerjeve *Resnice in metode*, lahko ugotovimo, da je ta potekala v več korakih, ki nekako predstavljajo tudi štiri obdobja v razvoju sodobne filozofske hermenevtike. Prvo obdobje v šestdesetih letih je zaznamoval »spor o interpretaciji«, ki se je odločilno prevesil v »spor interpretacij«, kakor je naslovljeno tudi znano Ricoeurjevo delo iz leta 1969. Medtem ko se je spor o interpretaciji odvijal v pogledu razgrnitve subjektivnih in objektivnih kriterijev tekstne interpretacije, je spor interpretacij odstrl stanje v filozofiji in humanističnih vedah sploh, ki ga ne opredeljuje le »pluralizem metod«, marveč predvsem ključno metodološko dejstvo, da si neka humanistična vednost lahko zagotovi svojo veljavnost zgolj na podlagi modela interpretacije, ki ga predlaga. Spor, ki se poraja med temi interpretacijskimi modeli, je

zanje kot tak konstitutiven, saj izkazuje njihovo aktualno moč. Aktualizacija moči interpretacije presega raven subjektivnih in objektivnih pogojev svoje možnosti, kolikor se odvija kot tekstualni proces, ki sam vzpostavlja svoje sisteme. »Učinkovna zgodovinskost«, kakor jo pojmuje Gadamer, pa je očitno nekaj drugega od samoprozivanja tovrstnih sistemskih teorij, ki so v sedemdesetih postale prednostni način urejanja in izravnave spornosti interpretacije.

V sedemdesetih letih sicer stopi v ospredje še drugi vidik recepcije *Resnice in metode* oziroma odpiranja hermenevtične diskusije, in sicer na točki, kjer se ta sooča s kritiko ideologije. Sistemsko podrejanje humanistične vednosti nam hermenevtično gledano preprečuje pripoznanje, da je sleherna resničnostna izjava po svojem bistvu že odgovor na vprašanje in da zaradi te vselejšne vnaprejšnje nagovorjenosti ni mogoč koherenten sistem izjav. Ker je ta ugotovitev še posebej relevantna pri aplikaciji humanističnega vedenja na raziskovanje družbe, je nujno prišlo do soočanja med hermenevtiko, ki jo je Gadamer sam dojel kot praktično filozofijo, in neomarksistično kritično teorijo družbe oziroma kritiko ideologije. Značilna je polemika med Habermasom in Gadamerjem, ki jo je usmerjal predvsem problem vloge tradicije v kritični samovzpostavitvi humanističnega vedenja; medtem ko je Habermas v svoji razsvetlenski pretenziji poskušal preseči njen horizont, za Gadamerja ni mogoče, da bi se horizonti odpirali zunaj dosega tradicije, saj tako ne bi mogli tvoriti situacij razumevanja, ki vedno že izhaja in prihaja do nečesa. Zato tudi zgodovinskega učinkovanja ni mogoče izenačevati z ideološkim, ki že uzurpira zgodovinskost.

To razlikovanje je bilo odločilnega pomena v osemdesetih letih, ko se je hermenevtični razmislek razvil v smeri diskusije o postmoderni, predvsem po zaslugi Gadamerjevih učencev Giannija Vattima in Richarda Rortyja. Izhodišče diskusije o postmoderni tvori pripoznanje, da moderna ni le nedokončan projekt, marveč projekt, ki ga ni mogoče dokončati. Njegova relativizacija je potrebna, da bi se izmaknili »totalni mobilizaciji« svetovnih nazorov, kar nedvomno ustreza Gadamerjevi hermenevtični drži. Medtem ko se je polemika s Habermasom pomaknila v ozadje, je v ospredje prihajalo soočenje Gadamerja z Derridajem, ki pa neposredno pravzaprav ni prineslo pravih rezultatov. Tudi Derrida je, sicer iz drugih razlogov kot Habermas, spodbijal pozitivno vlogo učinkovanja tradicije. Temu, kar je Gadamer v medsebojnem razgovoru leta 1981 predlagal kot gesto dobre volje do razumevanja, je Derrida precej pripisal metafizično strukturo volje do moči in pridal Nietzschejev podpis. Ali je naše vsakdanje sporazumevanje oziroma to, kar Husserl imenuje življenjski svet, resnično že metafizično ustrojeno? Ali tradicija življenjskega sveta že vnaprej nima nobene druge možnosti kot to, da se razvija v podrejanju vladavini metafizične moči? Medtem ko je Derrida prepričan, da pretres lahko pride le od zunaj, Gadamer predlaga razvitje dialoga od znotraj (*verbum interius*), kjer je sleherna individualna ali kulturna identiteta relativna na način odprtosti do drugega.

Postmodernistična »relativizacija« kulture moderne, ki jo značilno opredeljuje identitetna kriza smisla«, je posredno odprla tematiko inter-

kulturnosti, ki je obeležila hermenevitično diskusijo v devetdesetih letih. To diskusijo je zgodovinsko po eni strani spodbudil simbolični in realni padec berlinskega zidu, ki je omogočil obnovo evropskosti, po drugi strani pa proces globalizacije, z vsemi svojimi »posledicami«, ki jih pušča na razvitih in nerazvitih družbah. Svoja hermenevitična razmišljanja o interkulturnem smislu evropskosti in s tem povezanim osmišljanjem skupnega prebivanja na Zemlji je Gadamer strnil v delu *Dediščina Evrope* iz leta 1989.

Evropa danes ne more pretendirati na to, da bi se brezmejno širila kot središčna kultura, niti da bi se postavljala kot središče kulture. Zgodovina 20. stoletja je take pretenzije postavila na laž. Evropa ni ekskluzivni kraj, na katerem bi se srečevale kulture, in skupno obzorje njihovega sporazumevanja. Pač pa je Evropa v duhovnem smislu svojega zgodovinskega posredovanja tista *pokrajina razgovora*, ki se v svoji sredini odpira govoric sveta. Morebitni očitki evropocentrizma, ki vlečejo svoje poreklo iz logocentrizma in antropocentrizma, so tu prekratki, saj evropskosti s tem ne postavljamo v center sveta, marveč pred odpiranje sredine sveta. Srečevanje med kulturnimi svetovi danes ne more pristajati na obstoječe stanje kulture, kakor se je oblikovalo v različnih tradicijah, čeprav je seveda nujno izhajati iz njih. Tradicijo je potrebno pričeti dojemati v smislu kulture, ki deluje v odprto sveta. Ne gre za to, da oblikujemo novo svetovno kulturo, nov svetovni etos, o čemer se danes sicer veliko govori, marveč da se svetovne kulture najdejo v iskanju sredine sveta, ki si ga delijo in ki se odpira med njimi. V tem pogledu je hermenevitična interkulturnost, drugače kot interkulturna filozofija, postavljena pred velik svetovni izziv, ki zadeva ne le različne svetovne probleme, naj si bo politične, religiozne, ekološke, ekonomske, kulturne in znanstvene narave. Potrebno je sprejeti svet kot najlastnejši poziv in ne dopustiti, da se sredina sveta razblini v tisti povprečnosti komunikacije, ki v domnevem priznavanju razlik poenostavlja izkustvo sveta do enoličnosti in brezobličnosti. Gadamerjeva *Resnica in metoda* nas, če prav pomislimo, prepričuje ravno o tem.

Maj 2002