

# FENOMENOLOGIJA IN HERMENEVTIKA

Pričujoča razprava noče biti prispevek k zgodovini fenomenologije, k njeni arheologiji, ampak izpraševanje o usodi današnje fenomenologije. Če sem si za preizkusni kamen in sredstvo vpraševanja izbral splošno teorijo interpretacije ali hermenevtiko, to le ne pomeni, da bom zgodovinsko monografijo nadomestil s poglavjem primerjalne zgodovine sodobne filozofije. Kajti do hermenevtike ne bom zgodovinar, tudi do današnje ne: kakor koli že je sledeče razmišljanje odvisno od Heideggra, predvsem pa od Gadamerja, to, kar je v igri, je možnost, da nadaljujemo filozofiranje z njima in po njima – ne da bi pozabili na Husserla. Moja razprava bo torej čim bolj živ pretres ene in druge možnosti filozofiranja in nadaljevanja z njim.<sup>1</sup> Predlagam diskusijo naslednjih dveh tez:

201

1. Hermenevtika ni uničila fenomenologije, ampak eno od njenih interpretacij, to je Husserlovo *idealistično* interpretacijo; odslej bom zato govoril o Husserlovem idealizmu. V ozir in vodilo mi bo spremna beseda (*Nachwort*) k *Idejam* (Hua V, 138–162); poglavitne teze bom izpostavil hermenevtični kritiki. Ta prvi del bo torej čisto preprosto *antitetičen*.

---

<sup>1</sup> V pričujoči razpravi so nakazane metodične spremembe, ki jih implicira razvoj moje misli po eidetski fenomenologiji od dela *Le volontaire et l'Involontaire* (1950) do knjig *De l'Interpretation: Essai sur Freud* (1965) in *Conflit des Interprétations* (1970).

2. Onstran preproste opozicije je med fenomenologijo in hermenevtiko tudi neka sopripadnost, ki jo gre pojasniti. Prepoznamo jo lahko, bodisi če izhajamo iz fenomenologije bodisi iz hermenevtike. Z ene strani se hermenevtika izgraja na temelju fenomenologije in tako ohranja tisto, od česar se pravzaprav loči: *fenomenologija ostaja neprekoračljiva predpostavka hermenevtike*. Z druge strani se niti fenomenologija ne more konstituirati brez *hermenevtične predpostavke*, ki zaseda sámo mesto *Auslegung* v izpeljavi fenomenološkega filozofskega načrta.

### I. Hermenevtična kritika Husserlovega idealizma

Prvi razdelek pričujoče razprave cilja na to, da se ovemo razmika ali celo že brezna, ki ločuje zasnovo hermenevtike od slehernega idealističnega izraza fenomenologije.

V tem razdelku bralec ne bo našel drugega kot razvijanje antitetičnega stališča dveh nasprotnih filozofskih načrtov. Vsekakor si želimo pridržati možnost, da vsa fenomenologija kot taka ni zaobjeta v eni od svojih interpretacij, pa četudi je to Husserlova interpretacija. Pravzaprav imam občutek, da kritiki hermenevtične filozofije podlega sam Husserlov idealizem.

202

#### 1. Shematičen prikaz tez Husserlovega idealizma

Zaradi potrebe po shematični razpravi sem si za značilen izraz Husserlovega idealizma izbral spremno besedo k *Idejam* iz leta 1930 (Hua V, 138–162), delu, ki predstavlja ob *Kartezijanskih meditacijah* najizrazitejšo obliko tega idealizma. Iz nje sem izpostavil teh nekaj tez, ki jih bom obenem podvrgl kritiki hermenevtike.

a) *Ideal znanstvenosti, ki ga zahteva fenomenologija, ni v kontinuiteti z znanostmi, z njihovo aksiomatiko, z njihovim utemeljevalnim podjetjem: »poslednja utemeljitev«, ki jo konstituira, je druge vrste* (Hua V, 138 isl., 159 isl.). To je teza, ki izreka fenomenološko zahtevo po korenitosti. Izražena je v polemičnem slogu kot teza filozofije bojevnice, ki vselej meri na kakega sovražnika, naj bo to objektivizem, naturalizem, filozofija življenja ali antropologija. Utrnila se je, pa je ni moč zapisati z dokazom: od kod bi ga namreč izvlekli? Od tod izhaja samopotrditveni slog zahteve po radikalnosti, ki ga izpričuje

zanikanje tega, kar bi lahko zanikalo njo. Izraz *aus letzter Begründung* je v tem oziru najbolj značilen. Z enako močjo nam priključa tako platonsko izročilo anhipotetike kot kantovsko tradicijo avtonomije kritičnega dejanja; kot *Rückfrage* (Hua V, 139) kaže tudi nekakšno kontinuiteto s poglavitnimi vprašanji, ki si jih véde zastavljajo o sebi. Postopek povratka k temelju je torej povsem heterogen glede na sleherno utemeljitev znotraj posamičnih ved: za vedo o temeljih »ne more več obstajati teman, problematičen pojem, niti paradoks« (Hua V, 160). To ne pomeni, da ni *nekih* »poti«, ki ustrezajo tej edini Ideji; ravno pojem utemeljitve pravzaprav jamči enakovrednost in konvergenco poti (logične, kartezijske, psihološke, zgodovinsko-teološke itn.). Obstajajo pač »realni začetki« ali bolje, neke »poti do začetka«, ki jih poraja »absolutna odsotnost predpostavk«. Zato se je nesmiselno spraševati po motivaciji za takšno radikalno začetje: znotraj posameznega območja ni razloga, da bi to območje presegli v smeri vprašanja po izvoru. Utemeljitev je v tem smislu *Selbst-Begründung*.

b) *Izvirna utemeljitev pripada intuiciji*; utemeljiti pomeni videti, uzreti. V tem smislu *Nachwort* potrjuje prvenstvo popolne zapolnitve pred vsako filozofijo dedukcije ali konstrukcije, ki ga izraža šesta *Logična raziskava* (Hua V, 141 s., 143 s.).

**203**

Ključni pojem v tem oziru je pojem izkustvenega polja, *Erfahrungsfeld*. Vse čudo fenomenologije je prav v tem: počelo je sprva »polje«, prva resnica je sprva »izkustvo«. V nasprotju s sleherno »spekulativno konstrukcijo« se poglavitno vprašanje odloča v zrenju. Omenil sem čudo: mar ni čudno, da kljub kritiki empirizma (in zaradi nje) prav izkustva v empiričnem smislu ni moč preseči drugače kot z nekim »izkustvom«? Sinonimika izkustva (*Erfahrung*) pomeni, da fenomenologija ni prenesena v onkrajnost, v drug svet, ampak nastanjena v srčki naravnega izkustva, kolikor to izkustvo ne ve za svoj smisel. Četudi je poudarek na apriornem značaju, na redukciji na *eidos*, na vlogi imaginativnih variacij in prav na pojmu »možnosti«, je tu vsekakor še vedno poudarjen značaj izkustva (ki naj bi bil le izraz »intuitivnih možnosti«; Hua V, 142).

c) *Mesto polne intuitivnosti je subjektiviteta. O vsaki transcendenci lahko podvomimo, le o imanenci ne.*

To je bistvena teza Husserlovega idealizma. O vsaki transcendenci lahko podvomimo, ker se ta predstavlja v *Abschattungen*, »skicah« ali »prerezih«; na-

---

dalje, ker je konvergenca takih *Abschattungen* vselej domnevna, domnevo pa lahko ovrže neskladje; slednjič, ker je zavest sposobna izoblikovati hiperbolično hipotezo radikalnega neujemanja videzov, se pravi hipotezo »destrukcije sveta«. Imanenca ni dvomljiva, ker se ne daje v »prerezih«, v »skicah«, se pravi, ne implicira nič domnevnega, ampak edina omogoča ujemanje (sovpadanje) refleksije s tem, kar je »pravkar« doživeto.

d) *Subjektiviteta, ki je s tem povišana na raven transcendentala, ni empirična zavest, predmet psihologije.*

Kljub temu pa sta si fenomenologija in fenomenološka psihologija nekako vzporedni in tvorita »dvojico«, ki neprestano vodi k zmešnjavi dveh strok, od katerih je ena transcendentalna, druga pa empirična. *Samo redukcija ju loči in razlikuje.*

204

Fenomenologija se mora tu boriti z nesporazumom, ki se stalno poraja. Pravzaprav ga poraja sama. Fenomenološko »izkustveno polje« pravzaprav kaže strukturno analogijo z nereduciranim izkustvom; razlog za ta izomorfizem je ravno v intencionalnosti (Brentano je odkril intencionalnost, ne da bi poznal redukcije, peta *Logična raziskava* pa jo še definira v konturah, ki bi se prav enako dobro ujemale tako s fenomenologijo v ožjem smislu kot z intencionalno psihologijo). Poleg tega ima redukcija svoje izhodišče v »naravni držī«; transcendentalna fenomenologija zato nekako predpostavlja prav to, kar presega, in to ponavlja kot *isto*, čeprav z *drugo naravnostjo*. Razlika torej ni v deskriptivskih potezah, ampak v ontološkem kazalu, v *Seinsgeltung*; treba je »zgubiti«<sup>2</sup> veljavnost *als Reales*, skratka, razrušiti psihološki realizem. Stvar ni preprosta, če naj tu ne razumemo, da je treba izgubiti svet, telo, naravo – s tem bi fenomenologija postala akozmizem. Paradoks je v tem, da se prav za ceno te izgube svet razodene ravno kot »dan vnaprej«, da je telo zares »eksistirajoče« in da se narava oznanja kot »bivajoče«. Redukcija se torej ne dogaja med mano in svetom, med dušo in telesom, med duhom in naravo, ampak preko tega, kar je vnaprej dano, kar obstaja in biva: vse to ni več razpršeno, ni več zaobjeto v neprosojni in senčni *Seinsglaube*, marveč postane *smisel*, *smisel* vnaprej danega, *smisel* eksistirajočega, *smisel* bivajočega. Fenomenološka korenitost, ki ločuje transcendentalno subjektiviteto od empiričnega jaza, je potemtakem ista kot tista, ki spreminja *Seinsglaube* v noematični korelat noeze. Noetika, noolo-

<sup>2</sup> Izraz *verliert* nastopa trikrat: Hua V, 145.

gija, se zato razlikuje od psihologije. Njena »vsebina« (*Gehalt*) je ista: fenomenološko je »reducirano« psihološko. V tem je počelo »paralelizma« ali boljše »korespondence« med prvo in drugo. V tem pa je tudi počelo njune razlike. Loči ju namreč neka »zaobrnitev« – *filozofska zaobrnitev*.

e) *Zavest, ki daje opore delovanju refleksije, ima svoje etične implikacije: zato je refleksija dejanje, ki je neposredno odgovorno do sebe.*

Etični odtенок, ki ga izraz *aus letzter Selbstverantwortung* (Hua V, 139) menda vpelje v tematiko o utemeljitvi, ni praktično dopolnilo podviga, ki bi bil kot tak čisto epistemološki: zaobrnitev, s katero se refleksija iztrže naravni drži, je obenem – v istem dahu, če smemo tako reči – epistemološka in etična. Filozofska zaobrnitev je vrhovno avtonomno dejanje. To, čemur pravimo etični odtенок, je zato neposredno implicirano v dejanju utemeljitve, kolikor to dejanje ne more biti drugo kot samopostavitev. V tem smislu je slednjič odgovorno do sebe.

Samopotrditveni značaj utemeljitve konstituira filozofski subjekt kot odgovoren subjekt. Ta subjekt je filozofirajoči subjekt kot tak.

**205**

## **2. Hermenevtika proti Husserlovemu idealizmu**

Hermenevtike seveda ni mogoče postaviti nasproti, tezo ob tezi, fenomenologiji v celoti in kot taki; postavimo pa jo lahko nasproti Husserlovemu idealizmu. Ta »antitetika« je nujna pot resnične »dialektične« relacije med obema.

a) *Ideal znanstvenosti, ki ga Husserlov idealizem dojema kot poslednjo utemeljitev, naleti na svojo temeljno mejo v ontološkem pogoju razumevanja.*

Ta ontološki pogoj je moč izraziti kot končnost. Tega koncepta pa ne bom imel za prvega, saj opredeljuje v negativnih terminih povsem pozitivno stanje, ki bi ga bilo bolje izraziti s pojmom pripadnosti. Ta neposredno zaznamuje neogibni pogoj celotnega podjetja upravičenja in utemeljitve, to je, da je pred njim vselej neka zveza, ki ga prinaša. Mar bomo rekli – neko razmerje do predmeta? Pravzaprav ne. Kajti hermenevtika pri Husserlovem idealizmu najprej postavlja pod vprašaj prav to, da je ta zaupal edinstveno in neprekosljivo odkritje intencionalnosti neki pojmovnosti, ki šibi njegov domet, se pravi zvezo med subjektom in objektom. Ta pojmovnost je odgovorna za zahtevo po iskanju tega,

---

kar daje enotnost smislu predmeta, ter za zahtevo po utemeljitvi te enotnosti na konstituirajoči subjektiviteti. Hermenevtika izhodiščno razglaša, da problematika objektivnosti že predpostavlja nekakšno razmerje inkluzije, v katerem sta zaobjeta domnevno avtonomen subjekt in njemu domnevno nasproten objekt. To inkluzivno ali zaobjemajočo zvezo tu imenujem pripadanje. Ontološko prvenstvo pripadanja implicira, da vprašanje utemeljitve ne more več preprosto sovpadati z vprašanjem poslednje utemeljitve. Seveda, Husserl je v vidu izdelave temeljev lastnega načrta prvi poudaril, da *epoché* pretreže povezavo med transcendentnim delovanjem utemeljitve in notranjim delom, značilnim za vsako vedo. Poleg tega Husserl stalno razlikuje med potrebo po upravičenju, ki jo postavlja transcendentalna fenomenologija, in vnaprej določenim modelom *mathesis universalis*. S tem – kot bo rečeno pozneje – postavlja fenomenološke pogoje hermenevtike. Hermenevtika pa si prizadeva ravno za radikalizacijo Husserlove teze o diskontinuiteti med transcendentno utemeljitvijo in epistemološkim temeljem.

206

Vprašanje o poslednji utemeljitvi za hermenevtiko še vedno pripada območju popredmetujočega mišljenja, četudi z njim ni več izprašan ideal znanstvenosti kot tak. Radikalnost vprašanja uvaja prehod od ideje znanstvenosti k ontološkemu pogoju pripadanja, po katerem se izpraševalec udeležuje same izprašane stvari.

Pripadnost je nato dojeta kot končnost spoznavanja. Negativni odtonek, ki opredeljuje sam izraz končnosti, je zato vnesen v povsem pozitivno relacijo pripadnosti – v *hermenevtično izkustvo samo* – le zato, ker je subjektiviteta že razglasila svojo zahtevo, da se predstavi kot zadnji temelj. Ta ohola zahteva, ta *hybris*, kontrastno razgrne razmerje pripadanja kot končnost.

Heidegger je to pripadnost izrazil preko biti-v-svetu. Pojma sta enakovredna. Izraz biti-v-svetu bolje odraža prvenstvo skrbi pred napotilom/ozirom in značaj horizonta tega, na kar smo vezani. Bit-v-svetu je predhodna refleksiji. V istem mahu je izpričana prioriteta ontološke kategorije tubiti – nas samih – pred epistemološko in psihološko kategorijo postavljajočega se subjekta. Kljub smiselni zgoščenosti izraza biti-v-svetu sem po gadamersko dal prednost pojmu pripadnosti, ki takoj nakaže spor z razmerjem subjekt-objekt in pripravlja nadaljnjo vpeljavo koncepta distanciranja, ki je z njim dialektično povezan.

b) Husserlovi zahtevi po povratku k intuiciji se postavlja nasproti nujnost, da sleherno razumevanje posreduje interpretacija.

Ni dvoma, da je to načelo izposojeno iz epistemologije zgodovinskih ved. Kot tako pripada epistemološkemu polju, ki sta ga razmejila Schleiermacher in Dilthey. Ko bi interpretacija ne bila nič drugega kot zgodovinsko-hermenevtični pojem, bi to polje vsekakor ostalo prav tako regionalno kot »vede duha«. Toda raba interpretacije v zgodovinsko-hermenevtičnih vedah je le sidrišče univerzalnega pojma interpretacije, ki ima isti razpon kot pojem razumevanja in navsezadnje kot pojem pripadanja. Spričo tega izstopa iz okvira gole metodologije eksegeze in filologije ter zaznamuje pojasnjevalno prizadevanje, ki se navezuje na hermenevtsko izkustvo v celoti. Po Heideggrovi opazki iz *Biti in časa* je *Auslegung* »zasnavljanje razumevanja« po >kot<-strukturi (*als*) (Heidegger 1927, §32, 149). V posredovanju *als-a* »razumevanje v razlagi ne postane nekaj drugega, ampak ono samo« (prav tu, slov. prev. str. 209).

Odvisnost interpretacije od razumevanja pojasnjuje, da je tudi razlaganje venomer predhodno refleksiji in vsaki konstituciji objekta s strani suverenega subjekta. Ta predhodnost se izraža na ravni razlage s »strukturo predhajanja«, ki onemogoča, da bi bila razlaga dojetanje brez predpostavk preprosto vnaprej danega bivajočega; svojemu predmetu je predhodna na način predimetja (*Vorhabe*), predvidika (*Vor-sicht*), predpojma (*Vor-Griff*), predmnenja (*Vor-Meinung*; Heidegger, 1927, 150). Tu ne bom komentiral teh dobro znanih Heideggrovih izrazov. Važno pa je poudariti, da >kot<-strukture ni mogoče postaviti v igro, ne da bi s tem nastopila tudi struktura anticipacije. Pojem »smisla« se pokorava dvojnemu pogoju, *Als* in *Vor*:- »Smisel je prek predimetja, predvidika in predpojma strukturirano >na kar< zasnutka, iz katerega razumemo nekaj kot nekaj.« (Slov. prev., str. 213.) Polje interpretacije je zatorej tako široko kot polje razumevanja, ki pokriva celotno projekcijo smisla v določeni situaciji.

Univerzalnost interpretacije je izpričana na več načinov. Najobičajnejši je raba »naravnih jezikov« pri pogovarjanju. V nasprotju z »umetnimi jeziki«, zgrajenimi po zahtevah matematične logike, pri katerih imajo vsi temeljni izrazi aksiomatično definicijo, sloni raba naravnih jezikov na mnogoznačni vrednosti besed. Besede naravnih jezikov zaobjemajo v svoji semantični bogatosti smiselni potencial, ki ga ne izčrpa nobena dejanska raba; ta potencial zahteva, da ga kontekst neprenehoma prerešeta in določuje. Interpretacija se v najprimitivnejšem smislu besede oprijema te selektivne funkcije konteksta. Interpretacija je proces, po katerem sogovorniki skupaj določajo, v igri vprašanj in odgovorov, tiste vrednote konteksta, ki strukturirajo njihov pogovor. Pred

*Kunstlehre*, ki bo povzdignila eksegezo in filologijo v avtonomno stroko, je spontan proces interpretacije, ki pripada najbolj osnovnemu razumevanju v dani situaciji.

Pogovor pa sloni na preveč omejenem odnosu, da bi lahko pokrtil celotno polje razlage. Pogovor – navsezadnje bi mu lahko rekli dialoška zveza – oklepajo meje občevanja, ki se kaže kot pogled z obličja v obličje. Njega pa zaobjema zgodovinska zveza, ki je kompleksnejša, in to na prav poseben način. Inter-subjektivna *kratka* povezava se znotraj zgodovinske zveze znajde v soodvisju z raznoraznimi *dolgimi* intersubjektivnimi relacijami; posredujejo jo različne institucije, socialne vloge, kolektivne instance (skupine, sloji, države, kulturne tradicije itd.). To, kar daje oporo tem dolгим intersubjektivnim relacijam, je zgodovinsko posredovanje ali tradicija – dialog je samo njen segment.

Iz tega sledi, da se razlaga razprostira dlje kot dialog in se enači z najširšo zgodovinsko zvezo (Gadamer 1965, 250 isl.).

208

Na to rabo razlage, to je na prenašanje sporočila zgodovinskega izročila, se navezuje posredovanje preko besedil, se pravi skozi izraze, ki jih fiksira pisava, pa tudi skozi dokumente in spomenike, ki delijo s pisavo neko skupno temeljno potezo. Ta skupna poteza, ki konstituira tekst kot tekst, je v tem, da je v besedilu zaobjeti smisel postal *avtonomen* glede na namen pisca, glede na izhodiščno situacijo govora in glede na njegovega prvotnega naslovnika. Namen, situacija in prvotni naslovnik konstituira *Sitz-im-Leben* besedila. Tekst, ki se je osvobodil svojega *Sitz-im-Leben*, zatoorej razpira mnogotere možnosti interpretacije. Onkraj polisemije besede v govoru se razkriva polisemija teksta, ki vabi k pluralnemu branju. To je moment interpretacije v tehničnem smislu *eksegeze tekstov*. To pa je tudi moment hermenevitičnega kroga med razumevanjem, ki ga postavi v igro bralec, in smiselnimi izjavami, ki jih razpre sam tekst. Najtemeljnejši pogoj hermenevitičnega kroga je v strukturi predrazumevanja, ki zadeva razmerje razlage do razumevanja: razumevanje je razlagi predhodno in jo prinaša.

V kakšnem smislu je razvitje slehernega razumevanja v interpretacijo v nasprotju s Husserlovim zasnutkom *poslednje* utemeljitve? Bistveno je to, da vsaka interpretacija postavlja interpreta *in medias res* in nikdar na začetek ali na konec. Najdemo se nekako v sredini pogovora, ki se je že začel, in se skušamo orientirati v njem, da lahko nudimo svoj doprinos, ko smo na vrsti. Ideal intuicijske utemeljitve je ideal interpretacije, ki bi na določeni točki prešla

v zrenje. Tej hipotezi Gadamer pravi »totalna mediacija«. Samo totalna mediacija bi bila ekvivalentna z intuicijo, ki je hkrati prva in zadnja. Idealistična fenomenologija odslej ne more zagovarjati svoje zahteve po poslednji utemeljitvi, razen tako, da se povrne k Heglovi postavki absolutnega vedenja, ne več spekulativno, marveč intuicijsko. Sama hipoteza filozofske hermenevtike pa je, da je interpretacija odprt proces, ki ga nobeno videnje ne zaključí.

*c) Da je mesto poslednje utemeljitve subjektiviteta, da o vsaki transcendenci lahko podvomimo in le o imanenci ne – tudi o tem lahko pravzaprav eminentno podvomimo v trenutku, ko se pokaže možnost, da je tudi sam Cogito podvržen radikalni kritiki, ki jo fenomenologija bržkone izvede nad vsakim videzom.*

Zvijače samozavesti so bolj prekanjene kot zvijače stvari. V spomin priključimo dvom, ki pri Heideggru spremlja vprašanje, »kdo je tubit« (Heidegger, 1927, §25, slov. prev. str. 167): »Je torej a priori samoumevno, da mora biti pristop do tubiti preprosto doumevajoča refleksija jaza aktov? Kaj če je ta način 'samodajanja' tubiti za eksistencialno analitiko zavajajoča in to zavajanje temelji v biti tubiti same? Morda tubit, ko nagovarja samo sebe, najprej zmeraj pravi: to sem jaz in naposled najglasneje tedaj, ko 'ni' to bivajoče. Kaj ko bi bil ustroj tubiti, da je vselej moja, razlog zato, da najprej in večinoma *ni ona sama*? Kaj če eksistencialna analitika z zgoraj omenjenim nastavkom v danosti jaza pada tako rekoč v past tubiti same in njene mogoče samorazlage? Kaj če se mora pokazati, da ostaja ontološki horizont določitve preprostega dajanja tega, kar je dostopno, načeloma nedoločen?«

**209**

Tu se ne bom več oklepal Heideggrove filozofije dobesedno, marveč jo bom razširil nekoliko po svoje. Dokumentacijo o dvomu, ki ga vsebuje Heideggrovo vprašanje o tubiti, bom poiskal v psihoanalizi, še bolj pa morda v *kritiki ideologije*. Kritika ideologij in psihoanaliza nam danes posredujeta sredstva, da dopolnimo kritiko objekta s kritiko subjekta. Kritika objekta je pri Husserlu sopripadna *Dingkonstitution*, ki sloni, kot je bilo rečeno, na domnevnem značaju sinteze orisov. Toda Husserl je verjel, da samospoznanje ne more biti domnevno, kajti ne uporablja »orisov« ali »prerezov«. Toda samospoznanje je lahko domnevno iz drugih razlogov. Kolikor je samospoznanje dialog duše s sabo in kolikor lahko ta dialog sistematično skrivenčita nasilje in vmeševanje struktur dominacije v strukture komunikacije, je moč podvomiti o samospoznanju kot interiorizirani komunikaciji prav toliko kot o spoznavanju predmeta, četudi iz različnih in specifičnih razlogov.

---

Naj mar rečemo, da se fenomenološki *ego meditans* z redukcijo izogne distorzijam empiričnega poznavanja sebe samih? To bi pomenilo pozabiti, da Husserlov ego ni Kantov *Ich denke*, katerega individualnost je vsaj problematična, če ne že razgaljena od smisla. Ravno zato, ker se ego more in mora reducirati na »območje pripadnosti« – pazimo na to, da ima tu beseda pripadnost drug smisel, saj ne pomeni več pripadnosti svetu, ampak pripadnost sebi – je treba utemeljevati objektivnost narave in zgodovinskih skupnosti na intersubjektiviteti, ne pa na neosebнем subjektu. Potvare komunikacije neposredno zadevajo konstitucijo intersubjektivne mreže, v kateri lahko pride do konstitucije skupne narave in skupnih zgodovinskih entitet, na primer »osebnosti višjega nivoja«, po katerih se Husserl izprašuje v 58. paragrafu *Kartezijanskih meditacij*. Temeljne potvare komunikacije mora egologija preučiti prav tako kot iluzije percepcije v konstituciji stvari.

210

Zdi se mi, da si samo hermenevtika komunikacije lahko zastavi cilj vključiti kritiko ideologij v samorazumevanje (Ricoeur, 1973). To pa lahko stori na dvoje komplementarnih načinov. Na eni strani lahko pokaže neprestopen značaj ideološkega fenomena, izhajajoč iz svoje meditacije o vlogi predrazumevanja pri dojetanju predmeta kulture sploh. Dovolj je, da pojem razumevanja, ki se ga najprej uporablja pri eksegezi tekstov, povzdigne na raven splošne teorije predsodkov, ki bi se razprostirala v isti širini kot sama historična zveza. Tako kot je polrazumetje temeljna struktura eksegeze (Schleiermacher), je predsodek temeljna struktura komunikacije v njenih socialnih in institucionalnih oblikah. Hermenevtika lahko z druge strani pokaže tudi na nujnost kritike ideologij, četudi takšna kritika ne more nikoli biti popolna zaradi same strukture predrazumevanja. Ta kritika sloni na elementu *distanciranja*, ki pripada zgodovinski zvezi kot taki. O njem še nismo spregovorili.

Pojem distanciranja je dialektični korektiv pojma pripadnosti v sledečem smislu: naš način pripadanja zgodovinskemu izročilu je tak, da mu pripadamo po nekem razmerju distance, ki niha med oddaljenostjo in bližino. Interpretirati pomeni zbliževati, kar je oddaljeno (časovno, zemljepisno, kulturno, duhovno). Mediacija teksta je v tem oziru model distanciranja, ki naj ne bi bil preprosto alienanten kot *Verfremdung*, s katero se Gadamer bori v svojem delu (Gadamer 11, 80, 156, 364 isl.), marveč resnično ustvarjalen. Tekst je odlikovana opora komunikaciji v distanci in za distanco.

Če to velja, mora hermenevtika obenem obrazložiti, začenši s sabo, nepre-

stopnost ideološkega fenomena in možnost načetja kritike ideologije ob hkratni nemožnosti njene dovršitve. Hermenevtika to zmore, saj se v primerjavi s fenomenološkim idealizmom subjekt, o katerem govori – da namignemo na znameniti pojem *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* pri Gadamerju (Gadamer, 284) – vselej prepušča učinkovanju zgodovine. Ker je distanciranje moment pripadnosti, lahko vključimo kritiko ideologij v snovanje razširitve in obnove komunikacije in samorazumevanja kot objektivni in eksplikativni segment. Razširitev razumevanja prek eksegeze tekstov in popravki, ki jih vanj neprenehoma vnaša kritika ideologij, pripadajo *de iure* procesu *Auslegung*. Eksegeza besedil in kritika ideologij sta privilegirani poti, po katerih se razumevanje razvije v interpretacijo in tako postane, kar je.

d) *Radikalen način, da postavimo pod vprašaj subjektiviteto, je ta, da kot hermenevtično os jemljemo teorijo teksta. Kolikor je smisel besedila postal avtonomen glede na subjektivni namen njegovega pisca, ni več bistveno, da izza teksta ponovno najdemo izgubljeni namen, ampak da pred tekst razgrnemo »svet«, ki ga sam tekst razpira in odkriva.*

Drugače rečeno, naloga hermenevtike je razpoznati »stvar« besedila (Gadamer), ne pa psihologijo njegovega avtorja. Stvar besedila je v razmerju do strukture besedila to, kar je v stavku referenca v razmerju do smisla (Frege). Tako kot se v povedi ne zadovoljimo s smislom kot idealnim objektom, ampak se vprašujemo tudi po njegovi referenci, se pravi, po njegovi namembnosti in resničnostni vrednosti, prav tako se v tekstu ne moremo ustaviti pri imanentni strukturi, pri notranjem sistemu sovisij, ki ga vzpostavi prepletanje v tekstu udejanjenih »kodov«. Poleg tega si želimo tudi razložiti svet, ki ga tekst projicira. Dobro vem, da pomembna kategorija besedil, ki ji pravimo *literatura* – se pravi narativna fikcija, drama, poezija – na videz razveljavlja vsak odnošaj na vsakdanjo stvarnost, in to do take mere, da se sam jezik zdi zaobljubljen le najvišjemu dostojanstvu, kot bi se hotel proslaviti na račun referenčne funkcije navadnega govora. Toda prav kolikor fikcijski govor »suspendira« referenčno funkcijo prve stopnje, osvobodi referenco druge stopnje, v kateri se svet ne javlja več kot skupina priročnih predmetov, ampak kot obzorje našega življenja in našega snovanja, skratka kot *Lebenswelt*, kot bit-v-svetu. Ta referenčna dimenzija, ki doseže svoj polni razvoj le s fikcijskimi in pesniškimi deli, zastavlja temeljno hermenevtično vprašanje. Stvar ni več v tem, da definiramo hermenevtiko kot izpraševanje po psiholoških namerah, ki se skrivajo za tekstom, ampak kot obrazložitev biti-v-svetu, ki jo tekst pokaže. Pri besedilu

gre za interpretacijo povedi sveta, zasnutka sveta, ki naj ga lahko naseljujem in v katerem naj zasnujem sebi najlastnejše možnosti. Če se zopet navežemo na princip distanciranja, ki smo ga prej navedli, bi lahko rekli, da se fiktivno ali pesniško besedilo ne meni za to, da postavi smisel teksta *na razdaljo* avtorjeve namere, ampak da postavi referenco teksta v *razdaljo sveta*, ki jo artikulira vsakdanja govorica. Stvarnost na ta način preoblikujemo s sredstvom, ki ga bom poimenoval »imaginativne variacije« literature nad stvarnim.

Kakšen je povratni udarec te hermenevtike, osnovane na stvari besedila, Husserlovemu idealizmu?

V bistvu tak: fenomenologija, ki je privedla do odkritja univerzalnega značaja interpretacije, ni sledila nasvetu tega, kar je sama našla, se pravi temu, da zavesti ima svoj smisel izven sebe. Idealistična teorija o konstituciji smisla v zavesti se je tako iztekla v hipostazo subjektivitete. Odkupnina za to hipostazo so težave, ki smo jih prej priklicali s pomočjo »paralelizma« med fenomenologijo in psihologijo. Te težave pričajo, da je fenomenologija vselej v nevarnosti, da se zreducira v transcendentalni subjektivizem. Radikalen način, da odpravimo s zmedo, ki se vselej na novo pojavlja, je premaknitev osi interpretacije od vprašanja subjektivitete na vprašanje sveta. Teorija teksta nam to vsiljuje, kadar podreja vprašanje po avtorjevi nameri vprašanju po stvari besedila.

212

*e) Ker hermenevtika nasprotuje idealistični tezi poslednje samoodgovornosti meditirajočega subjekta, nas vabi k temu, da subjektiviteto razumemo kot zadnjo, ne pa kot prvo kategorijo teorije razumevanja. Subjektiviteto kot izvor je treba izgubiti, če jo je treba ponovno najti v vlogi, ki je bolj skromna od radikalnega izvora.*

Pri tem je tekstovna teorija že spet dobro vodilo. Pokaže nam, da dejanje subjektivitete pravzaprav ne razpira razumevanja, marveč ga dovršuje. Temu zaključnemu dejanju lahko rečemo prisvojitve (*Zueignung*, Heidegger 1927, 150). To dejanje ne zahteva – tako kot v romantični hermenevtiki – da pridemo do izvorne subjektivitete, do nosilke smisla besedila, temveč *odgovarja* na stvar besedila, torej smiselnim predlogom, ki jih tekst razkaže. Zatorej je protipostavka distanciranja, ki določuje tekst v njegovi avtonomiji od avtorja, od situacije in prvotnega namena, pa tudi protipostavka nekega drugega distanciranja, tistega distanciranja, po katerem se nova bit-v-svetu, ki jo tekst zasnuje, izogiba lažnim razvidnostim vsakdanje stvarnosti. Prisvojitve je *odgovor* na

tako dvojno distanciranje, ki se oklepa stvari besedila tako v zvezi z njegovim smislom kot v zvezi z njegovo referenco. Prisvojitve je potemtakem moment teorije interpretacije, a nikdar na novo ne vtihotaplja prvenstva subjektivitete, ki ga je četvero prejšnjih tez odpravilo.

Da prisvojitve ne implicira vtihotapljenega povratka suverene subjektivitete, lahko izpričamo takole: če še velja, da se hermenevtika dovrši v samorazumevanju, moramo popraviti subjektizem iz tega stavka, rekoč, da razumeti se pomeni razumeti se *pred* tekstom. Potemtakem je prisvojitve enega gledišča razlastitev drugega gledišča. Prisvojiti je narediti za lastno, kar je tuje. Stvar teksta pa ne postane moja drugače kot tako, da razlastim samega sebe in stvari besedila pustim biti. Tedaj zamenjam svoj *jaz*, *učitelja* samega sebe, za sebe, *učenca* teksta.

Ta proces je nadalje moč izraziti v smislu distanciranja in pokazati nekakšno *distanciranje sebe do sebe* znotraj same prisvojitve. To distanciranje požene vse strategije suma, od katerih je kritika ideologij, ki smo jo že omenili, ena glavnih modalitet. Distanciranje predstavlja v vseh svojih oblikah in podobah odlikovani kritični moment v razumevanju.

**213**

S to zadnjo in radikalno obliko distanciranja propade zahteva *ega*, da se konstituira v zadnji izvor. *Ego* mora vzeti zase »imaginativne variacije«, s katerimi naj *odgovori* na »imaginativne variacije« stvarnosti, ki jih porajata fikcijska literatura in pesništvo pred katero koli drugo obliko govora. To, kar hermenevtika postavlja nasproti idealizmu *poslednje odgovornosti za sebe*, je ravno takšen slog »odgovora na ...«

## **II. Za hermenevtično fenomenologijo**

Hermenevtična kritika Husserlovega idealizma v mojih očeh ni nič drugega kot negativna plat iskanja, ki se razveda v pozitivnem smislu in ga tu predstavljam pod raziskovalnim in programskim naslovom *hermenevtična fenomenologija*. Pričujoča razprava ne zahteva udejanjenja hermenevtične fenomenologije, ne zahteva, da »ustvari« to hermenevtično fenomenologijo, marveč si prizadeva pokazati na njeno možnost. Z ene strani namreč določuje, da onkraj kritike Husserlovega idealizma fenomenologija ostaja neprestopna predpostavka hermenevtike, z druge pa, da fenomenologija ne more izpeljati

---

svojega programa *konstitucije*, ne da bi se konstituirala v *interpretacijo* ego-vega življenja.

## 1. Fenomenološka predpostavka hermenevtike

a) Najtemeljnejša fenomenološka predpostavka filozofije interpretacije je, da je *vsako vprašanje po slehernem »bivajočem« vprašanje po smislu tega »biva-jočega«*.

Že od prvih strani *Biti in časa* dalje beremo, da je vprašanje, ki je zapadlo v pozabo, vprašanje po *smislu* biti. V tem je ontološko vprašanje fenomenološko vprašanje; hermenevtično je le, kolikor je ta smisel prikrit – seveda ne v sebi, marveč od vsega, kar brani dostop do njega. Da postane hermenevtično vprašanje – vprašanje po prikritem smislu –, je treba osrednje vprašanje fenomenologije prepoznati kot vprašanje po smislu.

S tem se že predpostavlja izbira fenomenološkega pristopa v nasprotju z naturalistično-objektivistično naravnanoostjo. *Izbira smisla je torej najsplošnejša predpostavka vse hermenevtike.*

**214**

Ugovarjalo se bo, da je hermenevtika starejša od fenomenologije: še preden se je izraz »hermenevtika« ponovno uveljavil, sta že obstajali biblijska eksegeza in klasična filologija, ki sta se obe zavzemali »za smisel«. To drži; toda hermenevtika ne postane filozofija interpretacije – ni le preprosto metodologija eksegeze in filologije – razen tako, da se vrne k pogojem možnosti eksegeze in filologije, onkraj splošne teorije teksta, in se nameni v *jezikovnost* – se pravi v *Sprachlichkeit* – vsega izkustva (Gadamer 367 isl.).

Jezikovnost ima tudi sama svojo predpostavko v splošni teoriji »smisla«. Domnevati je treba, da pripada izkustvu v vsej njegovi širini (takšnemu izkustvu, kakršnega si je zamislil Hegel, kot vidimo iz znamenitega besedila, ki ga je Heidegger posvetil pojmu izkustva pri Heglu; Heidegger, 1972, 105–192) neka načelna izrekljivost. Izkustvo je lahko izrečeno, sprašuje po tem, da se ga izreče. Dovesti ga h govorici ne pomeni spremeniti ga v drugo, ampak ga razčleniti in razviti tako, da postane, kar je.

Takšna je predpostavka »smisla«, ki jo eksegeza in filologija udejanjita na ravni neke določene kategorije besedil, to je tistih besedil, ki so prispevala

k našemu zgodovinskemu izročilu. Eksegeza in filologija sta v historičnem smislu resda predhodnici fenomenološkega zavedanja, to pa je njun predhodnik na ravni temeljnosti.

To predpostavko je pravzaprav težko formulirati v neidealistični govorici. Zdi se, da se razmik med fenomenološko in naturalistično naravnostjo – ali kot smo rekli, izbira smisla – povsem identificira z izbiro zavesti, »v« kateri se smisel prigodi. Mar nam ne nudi dostopa do dimenzije smisla prav »suspensija« slehernega *Seinsglaube*? Mar že ne predpostavljamo same *epoché* biti-na-sebi, kadar izberemo smisel? Mar ni vsa filozofija smisla idealistična?

Te implikacije, tako se mi zdi, nikakor niso zavezujoče. Niti *de iure*, niti *de facto*. *De facto* – hočem reči s preprosto zgodovinskega gledišča – iz sledečega razloga: če se dejansko od Husserlovih *Idej* in *Kartezijanskih meditacij* premaknemo nazaj do *Logičnih raziskav*, naletimo na fenomenologijo, v kateri so koncepti, ki se tičejo izraza in pomena, zavesti in intencionalnosti ter intelektualne intuicije, izdelani tako, da pri tem ni vpeljana kaka »redukcija« v svojem idealističnem smislu. Nasprotno: teza o intencionalnosti eksplicitno zatrjuje: če je ves smisel kot takšen za zavest, ni zavesti, ki bi bila zavest o sebi, še preden je zavest o nečem, v smeri katerega se sama presega, ali kot je rekel Sartre v pomenljivem članku iz leta 1937 (Sartre 1947), o nečem, v smeri katerega se »razpoči«. Da je zavest izven sebe, da je v smeri smisla, preden smisel je zanjo, zlasti pa še, preden je zavest same sebe – ali osrednje odkritje fenomenologije ne implicira prav tega? Vrniti se nazaj k neidealističnemu smislu redukcije zato pomeni ostati zvest največjemu odkritju *Logičnih raziskav*, se pravi temu, da se logični pojem pomena, kakršnega je npr. uvedel Frege, zariše na podlagi širšega pojma pomena, ki se razteza tako daleč kot pojem intencionalnosti. S tem si pridobimo pravico, da spregovorimo o »smislu« percepcije, o »smislu« imaginacije, o »smislu« volje itd. ... Podrejenost logičnega pojma pomena univerzalnemu pojmu smisla pod vodstvom koncepta intencionalnosti nikakor ne implicira tega, da bi transcendentalna subjektiviteta imela suvereno oblast nad smislom, h kateremu se usmerja. Prav obratno: fenomenologijo bi lahko speljali v nasprotno smer, to je na stran postavke o prvenstvu smisla nad samozavestjo.

215

b) Hermenevtika nas napoti na fenomenologijo tudi drugače, to je s *seganjem po distanciranju* v sami srčki izkustva pripadnosti. Hermenevtično distanciranje je dejansko povezano s fenomenološko *epoché*, in sicer s tako, ki jo

---

interpretiramo v neidealističnem smislu kot aspekt intencionalnega gibanja zavesti proti smislu. Vsej zavesti smisla dejansko pripada moment oddaljitve, postavitve »doživetega« v distanco, kolikor tega čisto in preprosto sprejemamo. Fenomenologija se začinja tam, kjer se ne zadovoljimo z »doživljanjem« – ali s »podoživljanjem« – in prekinemo doživljanje, da ga osmislimo. Zaradi tega sta *epoché* in videnje smisla tesno povezana.

To razmerje lahko z lahkoto razložimo v primeru govornice. Jezikovni znak dejansko ne more *veljati za* neko stvar drugače kot tako, *da ni* ta stvar sama. Na ta način znak vključuje neko specifično negativnost. Vse se dogaja, če preidemo v svet simbola, kot da bi moral govoreči subjekt razpolagati s »praznim poljem«, od katerega bi se raba znakov lahko začela. *Epoché* je virtualni dogodek, fiktivno dejanje otvoritve celotne igre, preko katere zamenjujemo stvari z znaki, znake z drugimi znaki, oddajanje znakov z njihovim sprejemanjem. Fenomenologija je nekakšna eksplicitna repriza tega virtualnega dogodka; povzdigne ga v dostojanstvo akta, filozofske geste. Za tematično naredi to, kar je biloprej samo operativno. Prav na isti način razkaže smisel kot smisel.

**216** To je filozofska gesta, ki jo hermenevtika razširi na svojo regijo, na območje zgodovinskih in v splošnejšem oziru tudi duhovnih ved. »Doživetje«, ki si ga prizadeva dovesti do govornice in povzdigniti k smislu, je zgodovinska zveza. Posreduje jo prenašanje pisanih dokumentov, del, institucij, spomenikov, ki nam naredijo preteklost prisotno. Kar smo imenovali »pripadnost«, ni drugo kot pristajanje na to zgodovinsko doživljanje, na to, kar je Hegel poimenoval »substanca« običajev. Po hermenevtični strani fenomenološkemu »doživetju« ustreza zgodovinskemu učinkovanju izpostavljena zavest. Hermenevtično distanciranje je zato glede na pripadnost to, kar je v fenomenologiji *epoché* glede na doživljanje. Hermenevtika se zato začinja tedaj, ko – nezadovoljni s pripadnostjo podedovanemu izročilu – prekinemo razmerje pripadnosti, da ga osmislimo.

Ta paralelizem je pač pomemben, če velja, da mora hermenevtika nase prevzeti kritični moment, moment suma, ki je izhodišče za konstitucijo kritike ideologij, psihoanalize itd. Tega kritičnega momenta ni moč vpreči v razmerje pripadnosti, če oddaljitev ni sobistvena s pripadnostjo. Da je to mogoče, pokaže fenomenologija, kadar na raven filozofske odločitve dvigne virtualni dogodek postavitve »praznega polja«, ki daje subjektu možnost osmišljanja lastnega doživljanja, lastne pripadnosti zgodovinskemu izročilu in lastnega izkustva sploh.

c) Hermenevtika si s fenomenologijo deli še tezo o *izpeljanem značaju pomenov na ravni govornice*.

V tem oziru lahko kar udobno preidemo od dobro znanih hermenevtičnih tez k njihovi fenomenološki korenini. Če začnemo pri naj sodobnejših (Gadamerjevih) tezah, lahko vidimo, kako prav v *Resnici in metodi* odseva izpričevanje tega drugačnega značaja problematike govornice. Četudi drži, da ima vse izkustvo neko »dimenzijo govornice« in da je ta *Sprachlichkeit* vtisnjen v vse izkustvo in preseva skozenj, se hermenevtična filozofija ne sme začeti s *Sprachlichkeit*. Najprej je treba izreči, kar do govornice pride. To pa zato, ker se filozofija začanja z izkustvom umetnosti, ki nima nujno značaja govornice, poleg tega pa znotraj tega izkustva daje največjo prednost ontološkim vidikom izkustva *igre* tako v ludičnem kot v teatralnem smislu besede (Gadamer 97 isl.). Prav v udeležbi gledalcev pri igri dejansko vidi prvo izkustvo pripadnosti, ki ga lahko izprašuje filozofija; v njej tudi uzre, kako se konstituira funkcija prikazovanja ali predstavljanja (*Darstellung*), ki nedvomno poziva medij govornice, vendar je po pravici pred govorom in ga šele prinaša. Govor ne zaseda več prvega mesta v drugi skupini izkustev, ki jih interpretira *Resnica in metoda*. Zavesti o izpostavljenosti zgodovinskim učinkom, ki onemogoča totalno refleksijo nad predsodki in je predhodna vsej zgodovinarjevi objektivaciji preteklosti, ni moč zreducirati na čiste »jezikovne« aspekte transmisije preteklosti. Besedila, dokumenti in spomeniki ne predstavljajo drugega kot le eno med mediacijami, četudi lahko iz zgoraj navedenih razlogov ta mediacija služi za vzorec. Igra oddaljenosti in bližine, konstitutivna za historično zvezo, je prej to, kar pride do govornice, kot pa proizvod govornice.

217

Ta način podrejanja *Sprachlichkeit* izkustvu, ki prihaja h govornici, je povsem zvest Heideggrovi gesti iz *Biti in časa*. Spomnimo se, kako analitika tubiti podredi raven izjave (*Aussage*) – to je tudi raven logičnih pomenov, se pravi pomenov v pravem smislu (*Bedeutungen*) – ravni govora (*Rede*), ki je »soizvoren« z redom razpoloženja (*Befindlichkeit*) in redom razumevanja (*Verstehen*), ki je tudi red zasnutja (Heidegger 1927, §34). Tako je logičnemu redu predhodno »upovedovanje«, ki se navezuje na nekakšno »razpoloženje« in »razumetje«. Red izjav zato ne more zahtevati nikakršne avtonomije. Nanaša se namreč na eksistencialne strukture, ki so konstitutivne za bit-v-svetu.

Navezava reda govornice na strukturo izkustva (ki pride h govornici v izjavi) je po mojem mnenju najpomembnejša fenomenološka predpostavka hermenevtike.

---

Od časa *Logičnih raziskav* dalje lahko pravzaprav začutimo premik, ki dovoljuje uokviritev logičnega pomena, se pravi pomena, ki je sočasen z logičnimi »izrazi« naše govorice, v splošno teorijo intencionalnosti. Ta premik je prinesel selitev intencionalne relacije z logične na percepcijsko raven, na kateri se oblikuje naše prvo upomenjevalno razmerje do stvari. Fenomenologija obenem stopi korak nazaj od predikativnega in apofantičnega nivoja pomena, ki se ga še oklepajo *Logične raziskave*, na predizjavno raven v pravem smislu, na kateri je noematična analiza predhodna jezikovni. Husserl zato pravi v *Idejah I.*, da je plast interpretacije bistveno »neproduktivna« plast (Hua III, §124). Analizo noetično-noematskih korelacij lahko dejansko popeljemo zelo daleč, ne da bi preučili artikulacijo govorice kot tako. Fenomenologiji lastna strateška raven je torej *noema* s svojimi modifikacijami (prezenco, prezentifikacijo, spominom, fantazijo itd.), načini verjetja (gotovost, dvom, domneva itd.), stopnjami aktualnosti in potencialnosti. Ta konstitucija *kompletne noeme* je predhodna ravni govorice v pravem smislu, se pravi ravni, na kateri se artikulirajo funkcije denominacije, predikacije, sintaktične zveze itd.

**218**

Ta način podrejanja jezikovne ravni predjezikovni ravni noematične analize je – tako se mi zdi – eksemplaričen za hermenevtiko. Ko hermenevtika podreja izkustvo govorice celoti našega estetičnega in zgodovinskega izkustva, nadaljuje na ravni duhovnih znanosti tisto gibanje, ki ga je Husserl začel na ravni izkustva zaznavanja.

c) Sorodstvo med fenomenološkim in hermenevtičnim predizjavnim je toliko tesnejše, kolikor je *sama Husserlova fenomenologija začela razvijati fenomenologijo percepcije v smeri hermenevtike zgodovinskega izkustva*. Zadeva je dobro znana: na eni strani Husserl ni nehal razvijati *temporalnih* implikacij izkustva zaznavanja. Njegove analize so ga tudi postavile na pot zgodovinskosti človeškega izkustva v celoti. Čedalje razvidnejše je še zlasti postalo, da bi domnevni, neadekvatni in nedovršeni značaj, ki ga percepcijsko izkustvo prejema iz lastne časovne strukture, lahko postopoma karakteriziral zgodovinsko izkustvo v celoti. Nov model resnice se je tako rešil fenomenologije percepcije, in jo znal prenesti na območje zgodovinsko-hermenevtičnih ved. To je zaključek, ki ga je Merleau-Ponty izvlekel iz Husserlove fenomenologije.

Na drugi strani se je izkustvo zaznavanja čedalje bolj kazalo kot umetno izoliran segment razmerja do »življenjskega sveta« kot neposrednega nosilca zgodovinskega in kulturnega karakterja. Tu ne bom vztrajal pri tej filozofiji *Le-*

*benswelta* iz dobe *Krize*, ki je med drugim sodobna Heideggrovi analitiki tubiti. Zadosti mi je reči, da je povratak od objektivirane in matematizirane narave k življenjskemu svetu sámo počelo povratka, ki ga skuša hermenevtika sicer opraviti na ravni duhovnih ved, kadar se poda v vzvratno hojo od objektivacij in razlag iz zgodovinske in družboslovne vede do umetniškega, zgodovinskega in jezikovnega izkustva, ki je tem objektivacijam in eksplikacijam predhodno ter jih prinaša. Povratak k svetu življenja lahko zato toliko bolj igra to paradigmatično vlogo za hermenevtiko, kolikor *Lebenswelt* ne mešamo z ne vem katero neizrekljivo neposrednostjo in ga ne izenačimo z vitalnim in emocionalnim ovojem človekovega izkustva, marveč nam življenjski svet zaznamuje rezervo smisla, prekipevanje smisla živega izkustva, ki omogoča popredmetujočo in razlagalno naravnost.

Te zadnje opombe pa so nas vendarle že pripeljale do točke, kjer fenomenologija ne more biti predpostavka hermenevtike, saj tudi sama vključuje hermenevtično predpostavko.

## 2. Hermenevtična predpostavka fenomenologije

**219**

S hermenevtično predpostavko razumem v bistvu nujnost, da fenomenologija dojema svojo metodo kot *Auslegung*, eksegezo, razlago, interpretacijo.

Dokaz bo toliko presenetljivejši, če se ne bomo usmerili na besedila iz cikla *Krize*, ki bi jih bilo naravno priklicati v zvezi s tem, ampak na besedila iz »logične« in »idealistične« dobe.

*a) Seganje po Auslegung v Logičnih raziskavah.*

Moment *Auslegung* je v prvi *Logični raziskavi* hkraten s prizadevanjem, da se intuirajo »akti, nosilci pomena« (LU II/1, 2. pog., §17 isl.). Ta raziskava se začneja z zelo strogo deklaracijo zoper mešenje podob v razumevanje izrazov (v logičnem smislu besede). Razumeti izraz, pravi Husserl, je drugo, kot najti podobe, ki se nanj nanašajo. Podobe lahko »spremljajo« in »ilustrirajo« razumetje, a ga ne konstituirajo in so do njega vselej neadekvatne.

Ta radikalizem razumetja brez podob je dobro znan: zato je bolj zanimivo, ko se ozremo po njegovih hibah. Oglejmo si najprej primer nihajočih pomenov, ki jih Husserl preučuje v nadaljevanju (LU II/1, pogl. 3, § 24) in nam pravzaprav

---

dajejo pomemben prispevek k naši raziskavi, ki zadeva hermenevitične zametke fenomenologije. Husserl postavlja na prvo mesto med nihajočimi pomeni priložnostne pomene, se pravi pomene osebnih zaimkov, demonstrativov, deskripcij, ki jih uvajajo s polila itd. Teh pomenov ni moč določiti in aktualizirati drugače kot v luči nekega konteksta. Da razumemo izraz te vrste, je nujno, »da vsakič orientiramo aktualen pomen glede na okoliščine, na govorečo osebo in na situacijo. Samo z ozirom na dejanske okoliščine izjave se lahko tukaj za poslušalca nasploh konstituira določen pomen med povezanimi pomeni.« (LU II/1, 81.) Res je, da Husserl ne govori o interpretaciji, ampak dojema aktualno determinacijo priložnostnih pomenov kot primer zlitja prikazovalne (LU II/1, 83) in označevalne funkcije. Toda delovanje teh signifikacij se ujema skoraj povsem s tem, kar se nam je prej prikazalo kot prvi poseg interpretacije na ravni vsakdanje govorice, v razmerju do polisemije besed in rabe kontekstov v konverzaciji. Mnogo bolj bo naši nameri služilo v dokaz opredeljevanje vloge interpretacije v zvezi z nepriložnostmi, na katere bi rad Husserl speljal vse oblike pomenov.

## 220

Prav osvetlitev tistih pomenov, ki nimajo ničesar situativnega, se na najpre-senettlivejši način sklicuje na *Auslegung*. Ti pomeni so dejansko načelno do-vzetni za enoznačnost, ta pa se ne razodeva takoj. S Husserlovim izrazom jih je treba podvreči osvetlitvi (*Aufklärung*). Te osvetlitve ni mogoče izvesti do kraja, če ji ne daje opore nekakšna minimalna zapolnitev, se pravi, če ni neke »ustrezne« intuicije (LU II/1, 71). To je primer pomenov, ki se vzajemno uje-majo. Husserl se temu čudi tudi sam. Analizo uvede na način izpraševanja: »Lahko bi zastavili naslednje vprašanje: Če pomen izraza, ki deluje čisto sim-bolično, domuje v značaju dejanja, ki loči občutek razumetja verbalnega znaka od občutka smiselno praznega znaka, kako to, da smo že spet pri intuiciji, ko določamo razlike med pomeni, ko razvidno prikažemo dvoumnosti ali od-stranjujemo nihanja pomenske intencije?« (LU II/1, 70.) Tu je problem izraza, »ki se osvetljuje z intuicijo« (LU II/1, 71). Meja med nihajočimi in stalnimi izrazi postane nenadoma krhka: »Za prepoznanje pomenskih razlik, npr. raz-like med *muho* in *slonom*, niso potrebni posebni aparati. Kjer pa se ti pomeni prebadajo kot v neprenehnem toku, kjer njihova nezaznavna nihanja izrišejo meje, ki jih lahko ohranimo le z gotovostjo sodbe, tam osvetlitev normalno izpeljemo tako, da sežemo po intuiciji. Pomenska intenca izraza se zapolni z različnimi intuicijami, ki se ne svetijo iz istega koncepta, ta pa iz njih izstopa z jasnostjo, skupaj z jasno različno orientacijo zapolnitve kot razliko v pomenski intenci« (LU II/1, 71 f.) Osvetlitev (ali klarifikacija) torej zaznamuje pravicati

napor v zvezi s pomenom, pri katerem prezentifikacije odigravajo mnogo manj kontingentno vlogo, kot je, recimo, vloga preprostega »spremljanja«, kakršno bi edinole načelno dopuščala teorija pomena.

Kdo lahko poreče, da je ta osvetlitev zelo daleč od tega, kar hermenevtika imenuje interpretacija. Husserl nedvomno zajema svoje primere z območij, ki so zelo oddaljena od historično-hermenevtičnih ved. Toda njuno zbližanje je toliko presenetljivejše, kadar se ob robu analize *Logičnih raziskav* pokaže koncept *Deutung*, ki zaznamuje pravzaprav interpretacijo. Ta izraz se pravzaprav pojavi pri opredelitvi faze osvetlitve ali klarifikacije logičnih pomenov. Triindvajseti paragraf prve *Logične raziskave*, z naslovom *Apercepcija v izrazu in apercepcija v zorni predstavi*, se začena s sledečo opazko: »Zapopadajoča apercepcija, v kateri se operacija osmišljanja dovrši, je v sorodstvu – če je vsaka apercepcija v določenem smislu akt razumevanja ali interpretacije (*Deuten*) – z objektivirajočimi apercepcijami (ki se dovršijo v različnih oblikah), v katerih se intuitivna reprezentacija (percepcija, imaginacija, reprodukcija, itd.) predmeta (na primer »zunanje« stvari) za nas oblikuje sredi kompleksnega doživetja občutij« (LU II/1, 74). Sorodstvo se tako ponuja prav tam, kjer smo opazili radikalno razliko. Sorodstvo pravzaprav vodi k interpretaciji, ki je že na delu v čisti percepciji in je različna od čistih *podatkov* zaznave. Sorodstvo domuje v označevalnem delovanju, ki dovoljuje naziv *Auffassung* za logično in perceptivno operacijo. Mogoče je domnevati, da naloga osvetlitve ne more seči po »ustrezni intuiciji« (ta je priklicana v 21. paragrafu), drugače kot preko tega sorodstva med dvema oblikama *Auffassung*.

Istovrstno sorodstvo razloži tudi Husserlovo ohranitev izraza *Vorstellung* – »predstava« – za zaobjetje zavesti splošnega in posameznega, ki se ju druga *Logična raziskava* trudi razločiti; prva zavest se nanaša na »specifične predstave«, druga pa na »singularne predstave« (LU II/1, 131, 157). V obeh primerih imamo dejansko opravka z *meinen*, s katerim je kaka stvar »predstavljena« (»Splošno je zagotovo – vsakič ko njem govorimo – od nas mišljena bit.« LU II/1, 124). Husserl zato ne zavzame Fregejevega stališča, ki preseka vozle med *Sinn* in *Vorstellung* in nameni prvo oznako logiki, drugo pa zvede na psihologijo. Husserl še naprej uporablja izraz *Vorstellung*, da bi izrazil bodisi zrenje specifičnega bodisi zrenje individualnega.

Zlasti je treba poudariti, da zaznavanje splošnega in zaznavanje individualnega izhajata iz skupnega jedra interpretiranega občutka: »Zaradi interpretacij, ki

---

jih oživljajo, občutki predstavljajo objektivna določila v ustrežajočih percepcijah stvari, vendar niso nikoli ta določila sama. Fenomenski predmet, tako kot se prikazuje, je transcendenten glede na prikazovanje, kolikor je fenomen« (LU II/1, 129). Husserl še zdaleč ne more ohraniti polnega razkoraka med zrenjem specifike in zrenjem individualnega: za izvor tega razkoraka postavlja to, kar imenuje »skupen fenomenski vidik«. »Zagotovo ima to dvojje tudi nekakšen skupen fenomenski vidik. Tako na eni kot na drugi strani se prikazuje ista konkretna stvarnost, med njenim prikazovanjem pa so nam iste čutne vsebine podane z ene in z druge strani v istem modusu aprehenzije. To se pravi, da se sama vsota dejanskih čutnih in domišljjskih vsebin podreja 'aprehenziji' ali 'interpretaciji', znotraj katere se za nas konstituira fenomen *objekta z lastnostmi*, ki jih te vsebine predstavijo. Isti fenomen pa z ene in druge strani daje opore različnim aktom« (LU II/1, 108–109). To je razlog, zakaj bi lahko isto intuicijsko danost »ugledali bodisi kot to *tu-danost* bodisi kot oporo splošnega« (LU II/1, 131). »Če so okoliščine primerne, se pri vseh teh modusih aprehenzije kot osnova pokaže ena in ista čutna intuicija« (LU II/1, 131). Prav to interpretacijsko jedro jamči »predstavno« skupnost dveh zrenj in prehod od ene »aprehenzije« k drugi. Ker je sama že podstavek interpretacijskega delovanja, ki ga »predstavlja«, in ker sploh predstavlja, je percepcija, kljub svoji posamičnosti, lahko v »oporo« specifični predstavi.

**222**

Tako se fenomenologija prvič sreča s konceptom interpretacije. Najde ga zapisanega v procesu, s pomočjo katerega sama ohranja ideal logičnosti, enoznačnosti, v procesu, ki je na čelu teorije pomena v *Logičnih raziskavah*. V času *Logičnih raziskav* je Husserl prikazal ta ideal s sledečimi besedami: »Ko zatrujemo, da lahko objektivni izrazi nadomestijo vse subjektivne izraze, s tem jasno ne počnemo drugega, kot da navsezadnje tako izražamo *neomejenost objektivnega razuma*. Vse kar je, je vedenje 'na sebi', njegova bit je bit, ki je določena v vsebini, bit, ki se naslanja na te ali one 'resnice na sebi'. Kar je jasno določeno na sebi, mora biti *objektivno* določljivo, in kar je objektivno določljivo, lahko – v idealnem smislu – izrazimo v jasno določenih pomenih. Biti na sebi ustrezajo resnice na sebi, slednjim pa stalne in enoznačne izjave« (LU II/1, 90). Glej, zakaj je treba nihajoče pomene, subjektivne izraze, nadomestiti s stalnimi pomenskimi enotami in trajnimi vsebinami izrazov! Nalogo narekuje ideal enoznačnosti, vlada pa ji aksiom *neomejenosti objektivnega razuma*. A prav izvajanje pojasnjevalne naloge bo pozneje razgrnilo razkorak med po bistvu *priložnostnimi* in enoznačnimi pomeni, nato pa še *spremljavalno* vlogo pojasnjevalnih intuicij in slednjič *oporniško* vlogo percepcijskih inter-

pretacij. S tem se po malem že zarisuje sprevernitev teorije intuicije v teorijo interpretacije.

*b) Seganje po Auslegung v Kartezijanskih meditacijah.*

*Logične raziskave* vendarle niso zmogle razvijati dalje teh hermenevitičnih nastavkov zaradi logične zasnove fenomenologije v tem obdobju. Zato smo o njih lahko spregovorili le kot o residuumu, ki ga razgrne sama zahteva po eno-značnosti kot vodilo analiz.

Čisto drugače je v *Kartezijanskih meditacijah*, kjer fenomenologija ne meri več na to, da razloži le idealni smisel umetnih izrazov, marveč smisel izkustva *v celoti*. Če ima torej *Auslegung* kaj s tem, njena vloga ne bo več stranska (kolikor je treba interpretirati čutno izkustvo, da iz njega dobimo podlago za aprehenzijo »splošnega«), ampak bo obsegala probleme konstitucije *v celoti*.

To drži. Koncept *Auslegung* – tega mogoče niso dovolj poudarjali – odločilno nastopi, ko problematika doseže svoj najvišji kritični vrh. Na tej kritični točki se egologija povzdigne v najvišje razsodišče smisla: »Objektivni svet, ki obstaja zame (*für mich*), ki je obstajal in bo obstajal zame, ta objektivni svet z vsemi svojimi objekti in z mano vred črpa iz mene samega (*aus mir selbst*) ves svoj smisel in veljavo biti, ki jo zame ima« (Hua 1, 130). Zaobjetje celotne *Seinsgeltung* »znotraj« *ega*, ki se izraža v redukciji od *für mich* na *aus mich*, se izide v četrti *Kartezijanski meditaciji*. Se izide – to pomeni hkrati njegovo dovršitev in njegovo krizo.

Njelogije jamči celotno redukcijo smisla sveta na moj *ego*. Samo egologija zadosti zahtevi, da objekti niso *za* mene drugače kot tako, da pač črpajo iz mene ves svoj smisel in bitno veljavo.

Njegovo krizo: v smislu, da postane postavitev *drugega ega*, in preko njega postavitev same drugosti sveta, povsem problematična.

Natanko v tem trenutku dovršitve in krize nastopi motiv *Auslegung*. V 33. paragrafu berem: »Ker monadični konkretni ego vključuje celoto zavestnega, realnega in potencialnega življenja, je jasno, da *mora problem fenomenološke razlage* (*Auslegung*) *tega monadičnega ega* (problem njegove konstitucije za samega sebe) *zaobjemati vse konstitutivne probleme nasploh*. Fenomenologija

---

te konstitucije sebe za sebe navsezadnje sovпада s *fenomenologijo nasploh*« (Hua 1, 102–103).

Na kaj misli tu Husserl z *Auslegung*? Kaj pa pričakuje od nje?

Da bi to razumeli, moramo mimo *Četrte meditacije* k bistvu pete, v sredo paradoksa, ki bi brez seganja po *Auslegung* ostal nerešljiv. Nato se bomo vrnili po svojih korakih in poskusili razumeti strateško vlogo *Auslegung* na točki, kjer četrta *Kartezijanska meditacija* prehaja v peto.

Na videz nerešljiv paradoks je naslednji: na eni strani redukcija vsega smisla na intencionalno življenje konkretnega ega implicira, da se drugo konstituira »v meni« in »izhajajoč iz mene«; na drugi strani mora fenomenologija obrazložiti izvirnost izkustva drugega prav toliko, kolikor je sama izkustvo nekega drugega od mene. Vso *Peto meditacijo* prežema napetost med tema dvema zahtevama: konstituirati drugo v *meni*, konstituirati ga kot *drugo*. Ta izjemni paradoks je bil zakrit v drugih štirih *Meditacijah*: tam se je »stvar« že utrinjala od mojega življenja kot drugo od mene, kot meni nasprotno, čeprav ni bila nič več kot intencionalna sinteza in domnevna enota; skriti konflikt med reduktivno zahtevo in deskriptivno potrebo pa postane odprto nasprotje od trenutka, ko drugo ni več stvar, ampak drugi jaz, drugo kot jaz. Ko je – v absolutnem smislu – subjekt samo eden, jaz, se drugi ne daje preprosto kot psihofizični objekt, postavljen v naravo; drugi je tudi subjekt izkustva z isto pravico kot jaz, kot tak pa me zaznava kot pripadajočega svetu svojega izkustva. Poleg tega se na podlagi te intersubjektivitete konstituirata »skupna« narava in »skupen« kulturni svet. V tem oziru lahko razumemo redukcijo na sfero pripadnosti – to je pravcata redukcija v redukciji – kot osvojitve paradoksa kot paradoksa: »V tej zares samosvoji intencionalnosti se konstituira nov eksistencialni smisel, ki prestopi (*überschreitet*) bit mojega monadičnega ega; tedaj se konstituira ego, ne več kot 'jaz-sam', ampak kot 'odsevajoč' se (spiegelnden) v mojem lastnem egu, v moji monadi« (Hua 1, 125). Takšen je paradoks utrinka druge eksistence od moje eksistence prav tedaj, ko jo postavljam kot edino.

Seganje po konceptu »analogične ugrabitve« in »parstva« (*Paarung*) tega paradoksa ne zmanjša niti malo, vsaj dokler tu ne razločimo nastopa *Auslegung*, ki jo napoveduje *Četrta meditacija*. Reči, da je drugi »aprezentiran« in nikoli »prezentiran« v pravem smislu – se zdi način, da težavi damo neko ime, a je ne rešimo. Reči, da analogizirajoča ugrabitev ni razmišljanje po analogiji, ampak

neposreden transfer, ki temelji na parstvu (*couplage*), na sparitvi mojega telesa tu z onim telesom tam, dejansko pomeni nakazati stično točko med zahtevo po deskripciji in zahtevo po konstituciji, tako da prekrstimo zlitje, v katerem naj bi se paradoks razrešil. Toda kaj pomeni »aperceptivna premostitev«, »analogizirajoča apercepcija«? Če parna konfiguracija *ega* in *alter ega* ni prva, do nje ne bo nikoli prišlo. »Parstvo« pravzaprav zvede smisel mojega celotnega izkustva na smisel izkustva drugega. Toda če parstvo izvirno ne pripada več konstituciji *ega* po sebi, izkustvo *ega* ne bo impliciralo nikakršnega odnošaja na izkustvo drugega. Pravzaprav gre v *Peti meditaciji* najbolj podčrtati vse tiste deskripcije, ki dajejo izstopati idealizmu, naj gre za konkretne podobe parstva ali za razložitev tujega psihičnega življenja na podlagi konkordance med znaki, izrazi, gestami in položaji, ki izpolnjujejo domnevo, anticipacijo tujega doživetja, naj gre za vlogo imaginacije v analogizirajoči apercepciji: tam doli, tam bi lahko bil, če bi se tjakaj prenesel ...

Priznati pa je treba, kako kljub tem čudovitim deskripcijam ostaja skrivnostno, da je transcendenca *alter ega* obenem intencionalna modifikacija mojega monadičnega življenja: »Zaradi konstitucije svojega smisla se drugi nujno pokaže v mojem prvorodnem 'svetu', kot *intencionalna modifikacija* mojega jaza, objektiviranega v prvi vrsti ... Drugače rečeno, po aprezentaciji se druga *monada* konstituira v moji« (Hua I, 144).

225

Seganje po *Auslegung* omogoča, da ugledamo razrešitev te enigme, tega paradoksa, tega latentnega konflikta med dvema načrtoma: načrtom deskripcije transcendence in projektom konstitucije v imanenci.

Vrnimo se nazaj, tja k trenutku, ko *Četrta kartezijanska meditacija* opredeli celotno fenomenološko podjetje kot *Auslegung*. Enainštirideseti paragraf, sklepni paragraf *Četrte meditacije*, izrecno definira transcendentalni idealizem kot »fenomenološko razlago samega sebe, izvedeno v mojem egu« (Hua 117). Kar zaznamuje »slog« interpretacije, je značaj »neskončnega dela«, ki se navezuje na razširjanje horizontov aktualnih izkustev.

Fenomenologija je »nedoločena *zasledovana*« meditacija, zato ker je refleksija preobremenjena s *potencialnimi* pomeni lastnega doživetja. Ista tema se vrača na koncu *Pete meditacije*. Devetinpetdeseti paragraf nosi naslov Ontološka razlaga in njeno mesto znotraj celote transcendentalne konstitutivne fenomenologije. To, kar Husserl imenuje ontološka razlaga, sestoji iz razširitve smi-

---

selnih plasti (narava, animaličnost, psihičnost, kultura, osebnost), katerih stopnjevanje konstituira »svet, kolikor je konstituiran smisel«. Razlaga se potem takem zadrži na pol poti med filozofijo konstrukcije in filozofijo deskripcije. Husserl trdi zoper heglovstvo in njegove zagovornike, zoper sleherno »metafizično konstrukcijo«, da fenomenologija ničesar ne »stvari«, ampak najdeva (Hua II, 168); to je hiperempirična plat fenomenologije; razlaga je razlaga izkustva: »Fenomenološka razlaga ne počne drugega – tega ni moč nikoli dovolj poudariti – kot da obrazloži smisel, ki ga ima svet za nas pred sleherno filozofijo, smisel, ki mu ga očitno daje naše izkustvo; ta smisel lahko sicer filozofija razkrije (*enthüllt*), ne more pa ga spremeniti (*geändert*). V vsakem aktualnem izkustvu ga zaobjemajo – in to iz bistvenih razlogov, ne pa zaradi naše šibkosti – horizonti, ki potrebujejo razjasnitve« (*Klärung*, Hua I, 177). Toda fenomenologija z druge strani povezuje razlago z razjasnitvijo horizontov, zato da bi preseгла statično opisovanje, ki bi iz nje naredilo čisto geografijo smiselnih plasti, deskriptivno stratigrafijo izkustva; opisane operacije prenosa od mene na drugega, nato na objektivno naravo in slednjič na zgodovino, izpeljejo progresivno konstitucijo, postopno kompozicijo, skoraj »univerzalno genezo« tega, kar naivno doživljamo kot »svet življenja«.

## 226

Taka »intencionalna razlaga« ovija tisti dve zahtevi, ki sta se nam zazdeli sprti čez celo *Peto meditacijo*: na eni strani spoštovanje drugosti drugega, na drugi vkoreninjenost tega izkustva transcendence v prvotnem izkustvu. *Auslegung* dejansko samo poveča smiselni presežek, ki v mojem izkustvu opredeljuje mesto v votlini drugega.

S tem je omogočen manj dihotomičen razbor celotne *Pete meditacije*. *Auslegung* že obratuje pri redukciji k sferi pripadnosti. To namreč ni danost, iz katere bi lahko napredovali do druge danosti, ki bi bila danost drugega. Na lastno telo reducirano izkustvo je rezultat abstrakcijskega klestenja, ki se opira na vse, kar je »tuje«: s to abstrakcijsko redukcijo, pravi Husserl, sem »izpostavil svoje reducirano telo svoji pripadnosti« (Hua I, 128). Ta *Herausstellung* pomeni – tako se mi zdi – da prvotno ostaja vedno termin, ki ga uzremo z »vzratnim izpraševanjem«; po zaslugi take *Rückfrage* refleksija apercipira v širini izkustva in prek zaporednih plasti konstitucije to, kar Husserl imenuje »izvorno utemeljitev« (*Urstiftung*, Hua I, 141), na katero se te plasti nanašajo. V izrazu območje pripadnosti torej ne gre iskati kakega nedotaknjene izkustva, ki bi bilo ohranjeno v jedru mojega izkustva kulture, ampak nekaj, kar je pred, a ni

nikoli dano. To je razlog, da to izkustvo ostaja interpretacija tudi svojemu intuicijskemu jedru navkljub. »Lastno se mi razodeva prav tako samo z razlago, in prav v njej in z njo dobi svoj izvorni smisel« (Hua I, 132). Lastno se razodene le »v oziru razlagalnega izkustva« (*ibidem*). Mar ne bi bilo bolje reči, da se v *isti interpretaciji* polarno konstituirata lastno in tuje?

Dejansko se drugo prav tako konstituira kot *Auslegung*, hkrati v meni in kot tuje. Šestinštirideseti paragraf zatrjuje, da je za izkustvo značilno, da lastnega predmeta ne določuje, razen tako da ga »interpretira preko njega samega; zato se torej udejanja kot čista razlaga« (Hua I, 131). Sleherno določevanje je razlaga: »To je bistvena in lastna vsebina, ki je šele anticipirana na splošen način in v obliki horizonta; izvorno se ne konstituira (z notranjim kazalnim znakom, lastnim in bistvenim) drugače kot z razlago« (Hua I, 132).

Paradoks konstitucije, ki bi bila hkrati konstitucija »v meni« in konstitucija nekega »drugega«, dobi povsem nov pomen, če jo pojasnimo s pomočjo vloge razlage; drugo ni vključeno v mojem bitju kot danost, ampak kolikor implicira »odprt in neskončen horizont« (Hua I, 132), smiselni potencial, ki ga nimam v lasti. Zato lahko odslej trdim, da izkustvo drugega ne počne nič drugega, kot da »razvija« meni lastno identično bit, razvija pa s tem že nekaj, kar je bilo več od mene: to, čemur tu pravim »meni lastna identična bit« je namreč potencial smisla, ki prestopa ozir refleksije. Možnost prehoda od mene k drugemu je zapisana v strukturi horizonta, ki sprašuje po »razlagi« ali – da uporabimo Husserlove izraze – »po razlagi meni lastne biti« (Hua I, 132).

Husserl je ugledal, ne da bi iz tega izpeljal vse zaključke, sovpadanje intuicije in razlage. Vsa fenomenologija je razlaga v razvidnosti in razvidnost razlage. Evidenca, ki se obrazložuje, razlaga, ki razširja evidenco – takšno je fenomenološko izkustvo. V tem smislu je fenomenologija lahko izpeljana le kot hermenevtika.

Resnice te izjave pa ne moremo dojeti drugače, kot da hkrati v celoti prevzamemo hermenevtično kritiko Husserlovega idealizma. Drugi del pričujoče razprave pri tem spet kaže na prvega: fenomenologija in hermenevtika se vzajemno predpostavljata, le če ostaja idealizem Husserlove fenomenologije podrejen hermenevtični kritiki.

*Prevedel Jan Bednarik*

---

## LITERATURA

H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen<sup>2</sup> 1965.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927.

*Hegels Begriff der Erfahrung*, v: *Holzwege*, Frankfurt a.M.<sup>5</sup> 1972, str. 105–192.

P. Ricoeur, *Le Volontaire et l'Involontaire*, 1950.

*De l'interpretation. Essai sur Freud*, 1965.

*Conflit des Interprétations*, 1970.

*Herméneutique et Critique des idéologies*, v: *Idéologie et Démythisation*, éd. Castelli, Paris 1973.

J. P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, v: *Situations* I, 1947.