

PRISPEVEK K ŠPANSKI POTI V HERMENEVTIKO

1. Težavno vnovično prisvajanje Unamunovega in Ortegovega mišljenja po dolgi »kamniti noči« **247**

V *La verbena de la Paloma*, majhnem dragulju naše zarzuele, neke vrste popularne spevoigre, se glavni junak, ki trpi zaradi nesrečne ljubezni, pritožuje nad svojo notranjo razdvojenostjo na glavo na eni strani in srce na drugi. Glava pravi: »Ja!«, srce: »Ne«. Ta položaj notranje razdvojenosti je bil značilen za špansko kulturo vsaj do izgube poslednje kolonije, Kube, v letu 1898, torej točno do pred sto leti. Znotraj španske filozofije to tragično antagonistično igro, to polarnost predstavljata dva misleca. Glava pritrjuje svetu, in sicer takšnemu, kot ga ureja in klasificira intelekt. Ta glava, ki se preskuša v evropeiziranju Španije z znanostjo in umetnostjo, pripada Donu Joséju Ortegi y Gassetu, filozofu, ki je v svojem geslu »*Buscando un, Goethe desde dentro*« postavil nemškega pesniškega kralja za svoj standard.* Srce pa, ki se upira

* Jose Ortega y Gasset (9. 5. 1883–18. 10. 1955) filozof, humanist, sociolog. V letih 1898–1904 je študiral v Madridu, nato v Nemčiji, v Leipzigu, Berlinu in Marburgu pri Hermanu Cohenu in Paulu Natorpu. Leta 1911 profesor literature in filozofije (metafizike) na madridski univerzi, ustanovil je več časopisov: *España* (1915), *El Sol* (1917), *Revista occidente* (1923), leta 1931 pa tudi stranko intelektualcev; leta 1936 je emigriral v tujino, pot ga je vodila v Francijo, Nizozemsko, Argentino,

takšni urejenosti, ker sluti, da klasificiranje in definiranje pomeni razdeljevanje in fragmentiranje, to srce pripada Donu Miguelu de Unamunu, ki se čuti primoranega na romantičen, že kar donkihotski način braniti Španijo za srednji vek pred vsakršno renesanso.*

Kmalu pa se bo pokazalo, da ta shema vsebuje nekaj še kompleksnejšega. V notranjosti vsakega od obeh protiigralcev je namreč del njegovega nasprotnika. Zato se boj odvija v notranjosti. Tako Unamuno govori o neprenehni napetosti med življenjem in razumom ali, z drugimi besedami, o napetosti med mistikom, ki se ne zadovolji z nič manj kot s celoto, ta pa je kot taka nedostopna in nerazpoložljiva, in skeptikom, ki vse, česar se dotakne, raztopi v kislini svoje analize. Skeptik torej vzame to, kar je rezultat in mrtev fragment, za enostaven element in na njem z razumom postavi svet, ki je temu razumu po meri. To nasprotovanje je v grškem smislu čisto pravi »agon«, brez vsakršne možnosti pomiritve. Zato ni drugega izhoda kakor tragično življenje prenašati, to pa pomeni: »V strasti dvoma spoznati spor med razumom in čustvom, med logiko in biotiko.«¹ Vendarle pa moramo ob tem upoštevati, da Unamuno že nastopa kot zagovornik enega od obeh terminov v tem sporu, saj daje vso težo življenju v nasprotju z znanostjo, kljub temu da priznava njeno neizpodbitno nujnost. To priznanje je priznanje potlačenega življenja, ki vselej preži, kje bi lahko preskočilo svojo ogrado, kakor je dejal veliki pesnik Antonio Machado.** Živ-

248

Portugalsko in Nemčijo. Leta 1948 je ustanovil humanistični inštitut in ponovno poučeval na madridski univerzi. Nekaj del: *Adán en el paraíso* (1910), *Meditaciones del Quijote* (1914), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *España invertebrada* (1922), *La deshumanisation del Arte* (1925) in *La rebelión de las massas* (1929, tudi v slov. prevodu: *Upor množic*, SM 1985). Njegovo verjetno najpomembnejše delo je *La idea de principio en Leibniz y la evolution de la theoria deductive* (1945–60).

* *Miguel de Unamuno y Jugo* (19. 9. 1864–31. 12. 1936) romanopisec, filozof. Od leta 1891 profesor grščine na univerzi v Salamanci, v letih 1901–1914 tudi rektor. Leta 1914 razrešen dolžnosti zaradi nasprotovanja I. svetovni vojni. Leta 1924 izgnan na Kanarske otoke zaradi liberalnih nazorov in nasprotovanja vladavini generala Miguela Prime de Rivere. Leto 1930 preživel v Franciji, v letih 1931–34 profesor za zgodovino španskega jezika v Salamanci, leta 1936 je ponovno izvoljen za rektorja, zaradi nasprotovanja Francovemu režimu še istega leta odstavljen. Nekaj del: *En torno al casticismo* (1895), *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913; tudi v slov. prevodu: *Tragično občutje življenja*, SM 1983), *La agonía del cristianismo* (1925), *El Cristo de Velázquez* (1920; slov. prevod: *Velasquesov Kristus*, Družina 2000), *Amor y pedagogía* (1902), *Niebla* (1914; tudi v slov. prevodu, MK 1998), *San Manuel Bueno, mártir* (1933).

¹ *Del sentimiento trágico de la vida* (zit.: ST). V: *Ensayos*. Madrid 1966; II, 827.

** *Antonio Machado y Ruis* (26. 7. 1875–22. 2. 1939) pesnik, dramatik; študiral na Sorbonni, v Parizu spoznal Wilda, Moreasa, Daria in Bergsona, sicer pa je služboval kot profesor francoščine

ljenje pa lahko meje védenja preseže le z razdvojitvijo življenjske snovi same, se pravi z bolečino, ki razkriva izhodišče Unamunove eksistencialne metafizike: »Bolečina nam pove, da obstajamo; bolečina nam pravi, da obstajajo tisti, ki jih ljubimo, pravi nam tudi, da obstaja svet, v katerem živimo, da obstaja in trpi Bog. Toda to je bolečina skrbi za lastno preživetje, to je bolečina hrepenenja po večnosti. Razkrije nam Boga in nam omogoči, da ga ljubimo« (ST; II, 916). Bolečina je grenko ozavedenje, da nam nekaj manjka, nemogoče hrepenenje po tem, da bi se pozabili in se vrnil v materino telo, da bi bili Vse v Vsem. In s to bolečino, ki kaže na odsotnost Celote, postane preostanek, ki ga potrebujemo, torej svet in ljudje, ki se nam kažejo kot zgolj znotraj sveta bivajoči, popoln nič, nepomembna ničnost: »Lakota po Bogu, žeja po večnosti in po preživetju nam bo vedno utopila ta uborni življenjski užitek, ki mine in ne ostane« (ST; II, 768). Na paradoksen način je neobzdrano poželenje po tem, da bi večno bivali, poželenje, da bi večno živeli, tisto, ki onemogoči vsakršno možno prilagoditev, utopi vsakršno zadostnost in nas žene v smrt: »Ne biti vse in za vselej ali pa vsaj ne biti večno zgolj jaz sam, to je, kot da me sploh ne bi bilo. In biti vse in popolnoma jaz sam pomeni, da sem vsak drug. Torej sem vse ali nič« (ST; II, 764).

Temu ekstremnemu in žarečemu Unamunu, izbrancu, ki ni hotel biti izbran od nobenega boga, tej napihnjeni, hiperšpanski duši, ki je bila tako močno prežeta z individualizmom, da se je zdelo, kot da poseblja obrnjeno židovstvo, stoji nasproti José Ortega y Gasset. Zdi se, da Ortega predstavlja mero, da je on ta *homo elegans*, ki se vselej odloči, da bo pustolovsko in uživaško živel v svetu, ki ga je treba najprej sploh šele odkriti. Ta svet pa se nenehno širi vzporedno z odločitvami, ki jih sprejemamo v zvezi s tisto radikalno realnostjo, ki predstavlja človeško življenje. Tudi v Ortegi, ki si prizadeva, da bi uskladił novokantovsko stališče Natorpa z vitalističnim Diltheya, je navzoč spor med srcem in glavo. Vendar je tudi ta spor že vnaprej odločen, le da tokrat v prid razuma. Gotovo, gre za vitalistični razum. Kot želo in spodbuda mu »služi« napol grški, napol ničejanski Eros, ki hoče biti vedno nekaj več. Če nam Unamuno s heterodoksnega krščanskega stališča iz zračnih višav še bolj zagnano kot Kierkegaard govori o avtentični eksistenci, se zdi, da Ortegov drža sovпада s tistim »brezkončnim iskanjem« renesančne duše, ki ga je obravnaval Hegel na začetku petega poglavja svoje *Fenomenologije duha* – poglavja, ki je sicer

namenjeno razumu. Razum pa sprva ni nič drugega kot goreča želja, da bi spremenili našo gotovost v resnico, da bi ustvarili svet po svoji podobi in svoji predstavi: *amor intellectualis*. In zato je *suo modo* pri Ortegi navtoča želja, biti na koncu koncev Vse. Vendar le počasi, korakoma in z dolgotrajnim tuhtanjem. Ortegovemu glavi je namreč povsem jasno, da znanost te realnosti ne more izčrpati. Sicer pa ji, prav tako kot Nietzschejeva glava, pritrjuje – pod pogojem, da je humana. Ali rečeno natančneje, znanost ima opraviti samo z bitjo v tistem pomenu te besede, ki je značilen za Ortega: Bit kot to, kar je sploh upovedljivo in umerljivo, se pravi to, kar postane za mišljenje problem, ker je mišljenju samemu že od nekdaj ustrezno oz. *adaequabilis*. To, kar Ortega imenuje »realnost«, v vseh pogledih razbije bit. Realnost je njeno skrito ozadje, neizčrpna in nepregledna polnost, iz katere je mogoče s trudapolnim delom iztrgati zemljišča izrekljivega oz. biti. Zato lahko z Ortega zatrdimo: če biti ustrežata izrekanje in mišljenje (znanost), potem ustreza realnosti hrepenenje po transcendenci, iskanje *clôture* mišljenja, neke konkretne totalitete, ki ni nikoli dosegljiva in dostopna. Če poenostavimo, Ortega, ki ni zaman študiral novokantovstva v Marburgu, se drži bolj Kanta kot Hegla. Do Hegla je Ortega občutil nezaupanje, celo odpor, ker je razumel idealizem kot napihnjeno subjektivnost, kot moloha, ki požre vse pred sabo. Vendar pa je hrepenenje po konkretni totaliteti, to, kar je predpostavka mišljenja, za Ortega religioznost. Brez dvoma ta ortegijanska religioznost ni več krščanska, temveč na novo ustvarjena poganska religioznost. V njej se združujeta po eni strani grška vedrina *à la* Winckelmann, torej nekoliko afektirana in rokokojska podoba Grčije, in po drugi strani goethejevsko naturalističen panteizem. K temu je dodano še par kapljic melanholične pozne renesanse beneških slikarjev in francoskega klasicizma. Ortega svojega boga označi takole: »Tizian in Poussin sta vsak po svoje religiozna temperamenta. Občutita, kar je občutil Goethe, *oboževanje narave*.² Narava kot živa sila, ki je povsod zakrita, zato je nikjer ni povsem prisotna. Je ozadje slike, na kateri zarisujemo svoje življenje, meglena slika, ki jo je v njeni celovitosti mogoče ujeti le redko in za trenutek, toda ne po zaslugi znanosti, temveč po zaslugi neke nedoločene, nejasne religioznosti.«

Tako se nazadnje Unamuno in Ortega srečata v isti metafizični veri. Ali rečeno bolje, v tisti veri, ki je metafizika. Oba misleca namreč verjameta v resnico kot konkretno totaliteto, prisotnost, ki v sebi združuje vsakršen prostor in vsakršen čas in ki zato v sebi vsakršno bivajoče združuje in ga končno uniči. Resnica naj bi bila samoizpopolnitev Celote, dopolnjeno vztrajanje. Razlika med obe-

² *Tres cuadros del vino*. V: *Obras completas* [cit. O. C.]. Madrid 1966; II, 58.

ma protiigralcema pa je v tem, da Unamuno dela brezupne poskuse – ki so boleči in brezuspešni –, da bi vpeljal to dopolnitev v lastni notranjosti, medtem ko Ortega išče to *perfectio* v živi samostojnosti stvari zunanjega sveta. S tem se postavlja v bližino intenzivnega realizma Cervantesa, Zurbarana ali Velazqueza. Ob tem Ortega natančno ve, da predstavlja dopolnitev zunanjega sveta, ki jo projicira in na katero meri, njegovo lastno zunanost. To lahko primerjamo z izrazom, ki govori o oknu z lepim razgledom, ki spada k *Room with a view* (kakor se imenuje znani, pred kratkim predvajani film), ali o zunanji dekoraciji, znotraj katere je posnet kak film in ki je vključena v ta film na ta način, da slednjič dobi en sam smisel in namen v tem filmu in za ta film sam. Po Ortegi je namen filozofa v tem, da preži na obzorje človeške realnosti, na robu katerega se zasveti Bog realnosti ali, rečeno še bolje: kjer ga lahko izkrivljeno in temačno uzremo oz. zaznamo. Ortega pravi takole: »Življenje je večno besedilo, goreči grm na robu poti, kjer nas nagovarja Bog. Kultura, umetnost ali pa znanost, politika so komentarji, to je tista življenjska oblika, v kateri življenje s svojo zmožnostjo, da se razlomi, doseže svoj okras in urejenost in hkrati s to svojo povnanjivostjo ostane samo pri sebi« (*Meditationes del Quijote*; O. C. I, 357).

251

Upoštevati je treba, da predstavlja ta pravkar predstavljeni opis odločilni hermenevtični korak, ki je bil narejen že leta 1914 in kaže španskemu mišljenju smer, ki ji po mojem mnenju kaže slediti, saj povrh vsega povzema v sebi tudi nemir Unamunovega srca. Kultura, prava kultura, je samo-interpretacija (po Diltheyu »samopremislek«) življenja, ki nam prihaja naproti in se nam posreduje v naši lastni biografiji na fragmentaren in kalejdoskopski način. Tej *refractio*, temu lomu, razdelitvi, razdrobitvi, stoji nasproti refleksija kulture kot besedilo življenja. Stvari oz. sence, ki kot okoliščine sestavljajo naše stanje, so tiste, za katere je potrebna naša interpretacija in ki nas s tem hermenevtično potrebujejo. Rečeno v drugačni terminologiji, opirajoč se na Heideggra: Stvari, ki nas umeščajo in nam dajejo težo, v nas vsadijo zahtevo, da naj bi se na božji nagovor odzvali z ustreznim človeškim od-govorom. Skratka: Ortegovu hermenevtično držo tvori razlaga nekega »dejstva« (*prima vista*, nečesa navzočega in najdenega) kot fragmenta, ali natančneje, sence oz. obrisa življenja, ki ga z naše strani opazujemo kot obris svojega Jaza. To je torej dobesedno hermenevtični za-rez, pro-gram realnosti: *življenje kot besedilo*.

Vendar pa ta program dopušča, da Unamunova gigantskost znova pride do besede. Kot kakšen radikaliziran Montaigne iz mesa in krvi rektor iz Sala-

mance ne bo zgolj pisal knjig, temveč bo v njih živel in se izživel. V interpretaciji drugih glasov in v soglasju z njimi reši pesnik-mislec, četudi na nenavaden način, ta pridih fla, ki je njegovo življenje, in doseže nadomestno nesmrtnost, kolikor mu uspe, da je interpretiran, se pravi, povzet v neko drugo življenje:

*Aquí os dejo mi alma-libro,
hombre-mundo verdadero;
cuando vebres todo entero
soy yo, lector, que en ti vibro.*

(Cancionero, 9. 3. 1929)

*Tu Vam prepuščam svojo knjižno dušo,
resničnega svet-ovljana.
Kadar si docela ganjen v sebi,
sem jaz, bralec, tisti, ki se giblje v Tebi.*

252 Na tem mestu je mogoče opaziti inverzijo romantične hermenevtike, kakršna je Schleiermacherjeva. Ne postavi se interpret na avtorjevo mesto. Nasprotno, avtor sam je tisti, ki vdre v bralca, s tem ko že živeto življenje sporoči vanj in ga v njem zapusti. Sam pa, nasprotno, s tem dobi koloraturo interpretacije, ki požene novo kri v nekoč živo besedilo in ga oživi na drugačen način. Tukaj gre dejansko za neke vrste vzajemni učinek, oz. za krog razumevanja: z enako pozornostjo, ki podeli življenje avtorju, je življenje podeljeno tudi interpretu. Toda Unamuno preseže to vzajemno »transfuzijo« med individualnimi eksistencami z nekim, na določen način vampirskim priokusom: »Knjižna duša« je hkrati neizbežno tudi »svet-ovljan«. On je celota, ki se jo interpretira z vsakim korakom, dokler, kakor pri Ortegi, Bog ostaja na obrobju. Kakor je razvidno, samolastna eksistenca nikoli ne more biti osamljena, izolirano življenje. Poglejmo npr. v naslednji pesmi dvojno dialektično zanikanje te hermenevtike, ki se ne odpove univerzalnosti.

*WALT WHITMAN, tú que dijiste:
esto no es libro, es un hombre;
esto no es hombre, es el mundo
de Dios a quien pongo nombre.*

(Cancionero, 6. 2. 1929)

WALT WHITMAN, Ti, ki si rekel:

To ni knjiga, to je človek;

to ni človek, to je božji

svet, ki mu dajem imena.

Toda brezno, v katero je frankistični nacionalkatolicizem vrgel špansko kulturo, je odrezalo svobodo mišljenja nasploh in s tem možnost, da bi to hermenevtiko, ki je bila v povojih, mislili naprej. Temu mestu je treba posvetiti posebno pozornost. Ta hermenevtika, v kateri se življenje kot besedilo povnanji v skupni svet, čeprav v svet, ki le na osnovi neizmerljive realnosti, oz. neizpodbitnega Boga, živi in obstaja naprej, ta hermenevtika vsekakor predpostavlja, da je tekstura življenja tista, ki stopi iz sebe in se povnanjena odtuji sama sebi. Ne obstaja torej nobena zunanja navezna točka kjer koli izven tega, ki bi lahko ostala indiferentna in nedotaknjena od človeške eksistence. Nasprotno pa se je ideologija falange celo na svoji najvišji ravni lahko izrazila zgolj v okornem in cenenem esencialističnem platonizmu, kakor se zrcali v naslednjih fašističnih sloganih:

»Človek je nosilec večnih vrednot«, »Španija je usodnostna celota v vesolju« in v podobnih ljubeznivostih. Akademске ustanove so osramočene poskušale skriti svoje pomanjkljivosti, s tem ko so iz seminarjev na univerze izvažale grobo neosholastiko iz druge roke (ali drugega priročnika). V vsakem primeru je očitno tako, da fašistični svetovni nazor ni mogel ob sebi trpeti prefinjenosti mišljenja, v katerem so med seboj nežno prepleteni kultura, eksistenca in individualnost.

253

2. Prilagoditev Evropi v »razvoju«: Fiksacija na scientizem (analitično ali dialektično)

Gospodarski in kulturni vzpon, ki se je v Španiji pojavil v šestdesetih letih, vsekakor ni prispeval k nadaljnjemu razvoju opisanih začetkov španske hermenevtike. Takrat se je zdelo, da je prvenstvenega pomena postaviti pred kratkim iz tujine uvoženim prepričanjem solidne temelje, ne pa pričeti dvomiti o njih. Tako se je razširila analitična filozofija psevdoznanstvene narave, ki ji niti znanstveniki v Španiji niti izven nje niso namenjali kake posebne pozornosti. Poleg tega se je razširil tudi marksizem, ki se je pretvarjal, da je še bolj znanstven kakor konkurenčna anglosaška filozofija (ekstremen primer je, re-

cimo, Althusserjev strukturalizem). Ti dve do skrajnosti pritirani in nasprotnojuči si smeri sta, po mojem mnenju, v takratni in v današnji Španiji zapustili le zanemarljive sledi. Večinoma pa je šlo pri proizvodih tistega časa le za ideološko demonstracijo blokovske politike, ki preprosto pač spada v čas hladne vojne. Gre za teoretični »refleks«, zrcaljenje političnega in gospodarskega položaja, ki pa se je v Španiji izrazil z nenavadnim manjvrednostnim kompleksom.

3. Obnovitev študija klasikov

Priznati je treba, da so bili jezuiti tisti, ki so se lotili obnove filozofije v Španiji na najbolj obetavnem in plodnem področju. Jezuiti so se namreč ukvarjali po eni strani s študijem in interpretacijo Kanta, po drugi s Heideggrovo »fundamentalno ontologijo« iz *Biti in časa*. Druga interpretacija Heideggra, ki se je odvijala predvsem v esejizmu in literaturi in se je prepletala z zanimivimi izpeljavami v svet tehnike in v občutljivejši, t. i. »vroči« marksizem, se je začela razvijati v Ameriki. Veliki osebnosti tega razvoja sta bila v eksilu živeča José Gaos (prevajalec *Biti in časa*) in Juan-David García Bacca. Žal je bilo mogoče v tistem času v Španiji študirati le redka, izbrana in iz konteksta iztrgana dela teh dveh velikih profesorjev. Xavier Zubiri* in Manuel García Morente, ki bi bila oba vredna naslednika Ortegovega dela, sta bila v globoki religiozni krizi in sta šla – posebej Zubiri – po, priznajmo, nekoliko pretiranem uspehu hibridnih del, kakršno je *Sobre la esencia (O bistvu)*, ali pa sugestivnih esejih, kakršen je *Naturaleza, Historia, Dios (Narava, zgodovina, Bog)*, skozi obdobje skoraj popolnega molka. Zubiri se je tako rekoč poslovil od tega stoletja in stoletje ga je pozabilo. Ko so pred približno desetimi leti pri znani založbi Alianza Editorial izšle njegove neobjavljene razprave in ko smo ob tej priložnosti zopet odkrili tudi naše nefašistične intelektualce, je bilo že prepozno. Težko razumljivi Zubirijevi traktati so bili zastareli in so le stežka prikrivali obupan poskus »reševanja« sholastike v hegelovskih in heideggerjanskih oblačilih. Mlajši generaciji študentov to postáno posredovanje ni imelo več kaj povedati.

** Jose Xavier Zubiri Apalategui (4. 12. 1898–21. 12. 1983) filozof, študiral teologijo in filozofijo – učenec Ortege y Gasset in M. Heideggra – pa tudi naravoslovje. Po španski državljanski vojni v letih 1940–1943 profesor zgodovine filozofije v Barceloni. Dela: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (1923), *Naturaleza, historia, Dios* (1944), *Sobre la esencia* (1962), *Cinco lecciones de filosofía* (1963), *Inteligencia sentiente* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983).

Kljub temu pa je bila nakazana pot, po kateri je bilo treba hoditi. V kratkem času so se nekdanji duhovniki in člani seminarjev »laicizirali« ali vsaj »profesionalizirali«. Filozofija, ki je bila v Španiji v obupnem stanju, je morala začeti s prevajanjem, urejanjem in komentiranjem velikih tradicionalnih besedil. To se je zgodilo z »recikliranjem« in »updatiranjem« duhovnikov in laikov ministrantov, ki so, skoraj po naravni poti, kot bi sledili Humovi »easy transition«, prestopili iz sholastične metafizike v nemški idealizem. Od nemškega idealizma je šlo potem naprej k fenomenologiji, pri čemer so se seveda držali najprej Merleau-Pontyja in njegovih »psiholoških« potez, potem pojma »chair«, konec koncev pa prispeli v hermenevtiko. Ob tem obstaja pomenljiv datum: S sedemnajstletno zamudo in v obdobju prehoda v špansko demokracijo je leta 1977 končno izšel prevod Gadamerjeve *Resnice in metode*.

Vsekakor pa je trajalo še dlje, da je Gadamer postal v Španiji domač. Če upoštevamo, prvič, tako imenovano »sekularizacijo« španske kulture, drugič, pravkar opisano željo, da bi se znebili domnevnih literarnih in mističnih »zaticanj«, in, tretjič, prvenstvo francoskega jezika in kulture pred nemško, ki je trajalo do osemdesetih let, ni nič čudnega, da je v nekaterih, v sedemdesetih letih vplivnih krogih, na primer na univerzi Complutense v Madridu, bil Paul Ricoeur bolj pomemben od Gadamerja.

255

Poleg tega je nenavadno, da uvajanje Gadamerjeve hermenevtike v Španiji zavira tudi izrazita pozornost, usmerjena k Heideggrovemu delu. Od začetka sedemdesetih let je poskušala manjša skupina učiteljev, ki ni več spadala k cerkvi in h kateri smem šteti tudi sebe, za potrebe našega časa usposobiti Heideggrovo mišljenje, ki prestopa *Bit in čas*. V tem smislu smo številni med nami resno vzeli svarilo, ki ga je »mojster iz Nemčije« izrekel v zvezi s tisto obliko odstopanja, ki jo je prevzel njegov najboljši učenec, se pravi Gadamer, in sicer, paradokсно, na apel istega, toda mlajšega Heidegggra, namreč tistega iz časa freiburških predavanj in predvsem iz časa v poletnem semestru leta 1923 nastale *hermenevtike fakticitete*.

4. Od razlage besedil kot procesov simbolične predelave do premika »archiécriturale«.

Že ob koncu osemdesetih let imamo opravek s tokovi, ki jih upravičeno lahko imenujemo hermenevtične. Ob tem se moramo le spopasti s splošno težavo,

podobno oni, ki sta jo občutila že Max Scheler v zvezi s fenomenologijo in Eddington s fiziko. Obupno težko je namreč povedati, kaj hermenevtika pravzaprav je. Vse razlike in nianse bomo, seveda nekoliko nasilno, skrčili na štiri osnovna izhodišča: a) razlaganje besedil, b) filozofska hermenevtika, c) Derridajev poststrukturalizem in nazadnje hermenevtična filozofija, ki jo bomo obravnavali pod točko pet.

a) Prva drža je najbolj tradicionalna in »klasična«. V španskem primeru gre za *eksistencialno*, da, celo za pastoralno rabo, naravnano k spreminjanju življenja interpretirajočega subjekta. Korenine tega stališča lahko najdemo v mišljenju svetega Avgušтина, kot eksegezo besedil, posebno bibličnih, žal, v primeru naših eksegetov, brez jasno opredeljenega filozofskega stališča.

b) Pod »filozofska hermenevtika« razumem izključno poskus utemeljitve t. i. duhovnih znanosti, in to pomeni razvoj hermenevtike zgolj kot metode in ne kot »substancialno-vsebinske« vede. Mogoče je s tem v zvezi najpomembnejši K. O. Apel s svojo *transcendentalno hermenevtiko* (vrsto nekoliko nestabilnega sinkretizma, ki se navezuje na Heideggra, Wittgensteina, Peircea in Habermasa, s Kantom kot skupnim imenovalcem in ozadjem) zaradi svojega učinka v Španiji. V primerjavi z objektivno-tehničnim interesom naravoslovnih znanosti (ki ga Apel seveda spoštuje) gre za spodbujanje hermenevtičnega interesa v njegovnem svojstvu, se pravi za tisto, kar meri na medosebno *sporazumevanje* znotraj skupnosti (*ad limitem*, razširjene na človeštvo) in na najvišji interes (četudi je, tako kot pri Kantu, dostopen na regulativen način): emancipacijski interes, razumljen kot *perfektno medsebojno razumevanje* idealne komunikacijske skupnosti. Splošni okvir razumevanja bi bil dan s predpostavko transcendentalne enosti različnih normativnih horizontov na osnovi *poslednje utemeljitve* po očitnem metaetičnem okusu.

c) Veliko novejšega datuma je zasaditev *dekonstruktivizma* v španski vrt: ta je vrsta obrnjene filozofske hermenevtike, ker namreč poskuša metodično demontirati (pri čemer nasprotniku ukrade orožje) vsakršen poskus utemeljitve v družbenih vedah, s tem ko premika izhodišče med samim potekom interpretativnih variacij: to je *pisava*, ki posnema in zalezuje svojo lastno *arché*.

Vsekakor se »filozofska hermenevtika« z nihanjem med Gadamerjevo *horizontalno fuzijo* in Derridajevo *diseminacijo*, vsaj v Španiji, podaja v nevarnost kratkega stika, skoraj tako je, kot da bi bilo oba postopka mogoče skriticati na

nekaj opomb Heglove *Fenomenologije duha*: na eni strani hermenevtika Gadamerjevega tipa kot »neskončno iskanje« gotovosti, ki hoče biti »univerzalna« (pomislimo le na univerzalistične zahteve Gadamerjeve hermenevtike), ki pa se mora sama najti v resnici absolutne enotnosti in ki zato brezupno stremi k zlitju vseh horizontov v enem – brezupno zato, ker bi bil ta poslednji horizont kot perfektno izpeljan *verbum prolatum* že tako izpraznjen in svet tako iztresen, da ne bi imel več moči, vrniti se k sebi kot *verbum interius*. Na drugi strani bi lahko razumeli dekonstruktivizem kot radikaliziranje nekakšnega neoskeptizma, s tem ko mora vsak zapisani stavek skozi to bridko izkušnjo, da se razbije na svojih lastnih mejah. In tako bi Derridajeva razgradnja filozofije bila vmesna postaja na poti od »pnevmatološkega neosebnega stoicizma« (tako bi lahko označili strukturalizem) do obupa »nesrečne zavesti«: pojmovanje, ki ga lahko ironično razkrinkamo kot neke vrste ponovno oživljanje Schleglovega »transcendentalnega burkaštva«.

5. Predajanje (Über-setzung) izročila: vključitev Hegla in Heideggra v emotivno mišljenje poželenja in strasti

257

Če se to nestalno nihanje med skepticizmom in brezplodnim, neskončnim iskanjem izteka v to, da filozofiji ali vedno znova spodleti, saj hoče delovati strogo in »znanstveno«, ali pa postane vsakdanje banalna (spomnimo se samo na Rortyjeve nasvete, kako »rešiti« filozofijo), potem filozofija počne tako kot Anteja, ko ga je Heraklej poskusil zadaviti: preden se onesvesti, se znova opre na *terra mater* velikih klasikov. Tako je pritegnitev Hegla in Heideggra v široko polje, ki ga je odkril Gadamer, pripeljalo Otta Pöggelerja do tega, da je postulariral *hermenevtično filozofijo*, v kateri se znamenita dvojica *razumeti / pojasniti* niti ne razpusti v korist prvega pojma (kot pri Gadamerju) niti ne pripelje do medbesedilne razpustitve obeh (kot pri Derridaju). Tako se *pojasnjevanje prevede* (wird über-setzt) s *pojasnjenjem*, *razumevanje* pa z *razjasnjevanjem* v Heideggrovem smislu. Slednjič pa se z *obravnavo* (Erörterung) obdrži v zavesti tudi ne-izrečeno in ne-pojavljajoče se. »Hermenevtična filozofija« torej dojame, da »hermenevtično« ni metoda, ki se razširi na transcendentalno vodena področja, temveč *maniera*, kako smo, in *maniera* biti same. Rečeno drugače: *filozofija tout court*. Upam, da mi je zdaj dovoljeno, da se predstavim kot promotor tega novega, ne več »medbesedilnega« preobrata v *perenirajoče filozofiranje*, in to pomeni k sreči »kontaminirano« filozofijo, namreč s poezijo (predvsem Hölderlina, Cernuda in Paula Celana) in z »a-teologijo« brez upanja

in zahteve po odrešenju, se pravi po dokončnem zlitju jaza in veselja v transcendenco in z njo. Vplivi so jasni: Aristoteles iz *Peri hermeneias*, Avguštin, Kant iz *Kritike presodne moči* in iz *Opus posthumum*, Hegel iz *Logike* in *Predavanj o estetiki*, Heidegger iz *Predavanj in Spisov*; k temu seveda še Gadamer in Derrida. Vsi ti so se poigrali z »eksistencialističnim« ozadjem, zasajenim v meni, ki je prej unamunovskega kot ortegovskega karakterja in je bliže Albertu Camusu, dramatikumu Sartru pa bliže kot Sartru filozofu. Moj hermenevtični interes pa bi lahko poimenovali *topološki* in ne zgolj »topični«³. Le da moj *topos* ni kak trden kraj za konstrukcijo, kot nekakšen *fundamentum inconcussum veritatis*, temveč prej *središče* v grškem pomenu te besede: *ken-tron* ali *punctum doliens*; se pravi ne trdna podlaga, temveč *eshatološki simptom* (v dvojnem pomenu eshatologije kot »teorije poslednjih reči« in »nauka o preostankih«). V skladu s posrečeno Kantovo metaforo o »starem krtu« poskušam prodreti v utrdbe velikih sistemov (predvsem Heglovega), da bi osvetlil »temelj«, v katerega se pogreznejo (temelj, ki je s tem hkrati tudi brezdanjost (Abgrund)): tisto področje, ki se mu poskuša filozofija vedno izogniti in ga, škripajoč z zobmi kakor Silen, prizna le, kadar je v to prisiljena. Sem spadajo: neustavljivo bežanje časa, trpljenje, smrt, bežni sij drugega kot nepresegljiva drugačnost, skratka vse to, kar besedila zmeša, kar izniči vsakršno namero sistemizacije, pri čemer se pokažejo razpoke, ki sem jih poskusil zarisati s petdelno bralno strategijo: 1) paradokсно nezaželen vdor poželenja (nezaželen seveda za domnevno avtonomen moderni subjekt) in strasti pa tudi radikalna nemožnost »ekološke obravnave«, tako rekoč »persilovega sijaja« za preostanke individuuma, ki se jih ne da več zreducirati; 2) podobe in funkcije negativnosti oz. demonični pendant božanske, sami sebi transparentne racionalne identitete;⁴ 3) različne fasete *fenomenologije nepojavnega* kot soočenje z »dnevno lučjo« uma;⁵ 4) očrt območij *vmesnega* in *tujega* (v nasprotju z antropocentričnim in humanističnim subjektivizmom podobnosti (*similitudo*) in prilaščanja⁶); in končno 5) podobe smrti in njenega zakrinkavanja v času

³ Zelo rad na tem mestu priznam globok vpliv, ki so ga imela *Topologia del Moderno* (Genova 1992) in druga dela Vincenza Vitiella na mojo miselno pot.

⁴ Prim. v zvezi s tema dvema točkama mojo v Italiji izšlo knjigo *Il fiore nero. Satanismo e paganesimo alla fine della modernità*. Milano 1995.

⁵ Glej *Sentidos y senderos de la noche*. V: M.Barrios (izd.), *Pensar (en) el Nihilismo. Reflexion 2* (Sevilla 1997) 117–139.

⁶ Glej *La conciencia del mestizaje: el inca Garcilaso y sor Juana Inés de la Cruz*. CUADERNOS HISPANOAMERICANOS 504 (1992) 7–31, pa tudi *La contrada dello straniero*. aut aut 248–249 (Milano 1992) 63–74.

popolne tehnizacije sveta (kot protisile metafizičnemu idealu *stalne prisotnosti*⁷).

6. Teorija izostanka in zaostanka

Tako kot jaz razumem filozofsko rabo pridevnika »hermenevtičen«, ne more v nobenem primeru iti zgolj za metodo, ker ta namreč vedno vključuje neko »arheologijo« in »teleologijo«. V zvezi s tem bi bilo bolje govoriti o »procesnosti«: o govorjenju in o dopuščanju, da so skozi mene vedno znova izgovorjene besede, ki nenehno odpirajo vedno isto rano, namreč rano človeške končnosti, odsotnosti vsakršnega človekovega temelja in zato njegovega *smrtne*ga značaja, namesto prizadevanja za »definitivne« formule, ki bi vsaj principielno in regulativno na koncu časa opravile z vsem vpraševanjem. Ampak na tistih pet prej postavljenih vprašanj je izvirno nemogoče odgovoriti: *zato* se z njimi ne ukvarjajo znanosti, temveč filozofija. Ta drži pa s seboj ne prinaša niti iracionalizma niti relativizma, pa tudi radikalnega skepticizma ne. Po mojem mnenju v sebi ne skriva nobene od teh groznih prikazni, ki ti uidejo vsakič, ko poskušaš samostojno razmišljati in ne le računati. Ne skriva jih iz treh razlogov: a) ker hermenevtika ne le *a contrario*, se pravi apagogično, dokazuje nemožnost, pa tudi nezaželenost poslednjega in dokončnega polaganja temeljev in razkriva to iskanje kot lastništvo (*proprium*) *ignava ratio*; b) ker apelira na univerzalnost eksistencialne drže in vpraševanja (ne pa tudi na splošnost enakih rezultatov); c) ker se opira na *faktum*, ki ga je težko ovreči.

259

Kar zadeva prvo točko, hermenevtika zahteva, proti vsakemu fundamentalizmu, razumevanje *neizpodbitne drugačnosti*. Drugič, *izkušnja besedila* kaže na univerzalnost te drže in vpraševanja. Tretjič gre za *faktum* življenja kot razvitega, tj. ekspliciranega *rojstva* in implicirane *smrti* kot za individuum nedosegljivih, pa vendar konstitutivnih meja, namesto da bi tolmačila življenje metafizično kot izraz aktivne, nesmrtno, v svoji prisotnosti vselej v sebi prisostvujoče substance. Glede na te tri faktorje in v čast mladega Heidegggra bi lahko tudi to hermenevtično filozofijo imenovali »ontologija fakticitete«. Toda prav zaradi imenovanih treh dejavnikov taka ontologija preneha biti gola *teorija*, se pravi spekulacija ali opazovanje realnega, podobna *čistemu opazovanju*

⁷ Glej *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona 1995, pa tudi *La estrella errante*. Madrid 1997.

v smislu Heglove *fenomenologije*, in postane *vitalen izraz* (tukaj znova povzemam na začetku navedene vplive Ortege in Unamuna), življenjski izraz, ki ga je mogoče univerzalizirati in sporočati.

V zaključku bi rad pojasnil še naslednje tri točke: drugačnost, besedilo in življenje.

Dojemanje drugačnosti je povezano z znamenitim *hermenevtičnim krogom razumevanja*. Pri tem pa ne gre zato, da bi »kaj razumeli« (kakor pri *razumu* v heglovskem smislu), temveč za »sporazumevanje o čem« z ozirom na nujnost »da se s kom sporazumem«, torej da pridem do kakega sporazuma, toda ne v smislu praznega »konsenza« in še manj v smislu *univerzalnega apriorizma* sporočilnosti: to, da se s kom sporazumem, prej pomeni, da se oba zediniva, da se to, kar obravnavava, kar je med nama, nanaša na mojo lastno eksistenco le in izključno tedaj, če razumem »položaj« drugega kot tak, in ne, če ga skričim na svojega, in še manj, če oba položaja povežem s predpostavljeno metafizično entiteto, se pravi s tem, čemur pravi Gadamer »zadeva« pogovora (to bi potem bila nekaka neosebna *sila*, ne eksistencialna interpretacija). Izvor tega je dejstvo, da uspešna formalnost konsenza naravnost implicira materialnost razlik (*différends*), neskladij. O tem, da smo si različni, soglašamo zavestno. In drug z drugim govorimo (*sensu lato*: drug z drugim stopimo v stik, pri stvareh pa v *commercium*), da bi poglobili naše individualne razlike, da bi določili odtenke in razlike, ki mi omogočajo, da sam sebe bolje razumem (sicer pa se razumem le, če se drugemu *izpostavim* in se lotim (*sich daransetzen*) razumevanja drugega v tolikšni meri, kolikor razumem, da je položaj drugega pač *njegov* položaj). Razumeti (to pomeni: védenje o čem, s tem, ko koga razumem) pomeni vedno »razumeti na neki drug način« kot poprej, kar vključuje stalno revizijo in »anagnorisis« presodkov. Tukaj je edini cilj (regulativno in asimptotično) iskanje individualnosti (svoje lastne), ki jo »izkleše« povratni učinek (kakor da bi šlo za skulpturo), in sicer s povratnimi učinki, ustrezno z odgovori na moj lokucijski akt, pri čemer je govorni akt manifestacija, dobesedno *povnanjenje* (*Äußerung*), in ne kategorična trditev, temveč tentativno vprašanje, ki se z reagiranjem drugega pravzaprav nanaša na mene samega. To nikakor ne uniči možnosti skupne resnice, temveč jo, nasprotno, *formalno* celo predpostavi. Pesnik Antonio Machado je tako lepo rekel: »Tvoja resnica? Ne, resnica! /Pa pridi z mano, jo iskat. / A tvojo – ohrani jo kar zase.«

»Skupno« je: resnica, ki je nikoli nihče ne izreče, pa vendar je anticipirana (nekako tako kot *parole immortelle* Mallarméja in Benjamina), ni objekt (to,

kar mi stoji nasproti), ni izkušnja ali formula, temveč to, kar je med vsemi nami v igri. V stari nemščini so v zvezi s tem govorili o *thing*: to je bilo »zborovanje«, na katero so prišli zaradi delitve vojnega plena. (Od tod govor o *Ding*, o zadevi; latinski izvor pojma je podoben, čeprav je po svojem karakterju bolj legalen. To je *causa*, špansko »*cosa*« – v smislu »sodbe«, javnega razsodniškega ali sodniškega izreka.) Vsakič, ko igro odpreš, nekaj pošlješ naprej, pa vendar potem tisto v njej le še napol prepoznaš (zato govorimo o krogu igre). To je potem tudi globalna shema pomenskosti, popolna struktura igre oz. vseh mogočih iger jezika in zato tudi različnih življenjskih oblik. Proti vsakemu pretiranemu tekstualizmu pa je treba zatrditi, da skupno, se pravi vnaprej sprejeto, v smislu predpostavljenosti, ni jezik sam, temveč *medij* oz. element jezika, pogoj njegove možnosti. In to, kar je postavljeno, je v vsakem primeru *actus exercitus*, tj. poskus razumevanja. Tu postane viden heglovski izvor, ki me žene, in sicer v svojem hermenevtičnem prevodu: skrivnost heglovske *logike* je namreč v tem, da je znotraj nje mogoče izreči *vse*, razen *celote*, ki jo sama tvori. Skratka: *logično* ni autoreferencialno. In jaz, bralec-interpret, sem premično sečišče tako vsake zadeve (ki je sama po sebi mnogoter in nadvse težaven kraj zbiranja razpršenega) kot tudi diskurznega univerzuma. Oboje, postavljena zadeva in predpostavljeni univerzum, se zgodi hkrati, in sicer z mojim prelokucijskim govornim dejanjem. Celota pa ostane tako vedno zadaj, odri-njena. Za to ugotovitev nam ni treba čakati na poststrukturaliste. To je mogoče najti že pri Machadu: »Kdor govori samo sam sebi, upa, da bo nekega dne govoril z Bogom.« Očitno je, to je krog. Položaj *sebstva* predpostavlja položaj drugega. Oba pa predpostavljata Isto (*das Selbe*), se pravi priznavanje razlik, čisto *razpoko*, ki ohrani vse *differénds* na takšen način, da njihovi obrisi ostro izstopajo nad skupnim brezdomom (*Ab-grund*). Toda s tem gremo, ustrezno mojemu namenu, že prek Heideggra. Zakaj drugo (lahko tudi: so-(tu)bivanje (*Mit-dasein*)) ne priznavamo samo v delu, »med opraviлом«. Pred vsakim delom že vnaprej drži naslednja pomanjkljivost: drugega *rabim* (pazimo pa na dvojni pomen izraza »rabim«), zato da sem jaz, jaz *sam* pri drugem in iz njega. Vsaka posamezna točka mojega življenja je hkrati njegovo celotno gibanje. Ta mobilnost, ki jo privlači iz enega samega centra – *kentron* – torej iz ene brezdanje točke, tvori krog eksistence. Toda moja eksistenca nima opravlka le z rečmi (razumljenih v že prej omenjenem pomenu besede) in se tudi ne omejuje zgolj na to, da govori stvari *na splošno* (nihče ne govori »besed« ali jih piše, razen kadar želi lagati ali varati). Z rečmi, ki jih že od nekdaj izgovarjamo, na nekoga apeliramo, ga za nekaj prosimo ali pa ga zavračamo. In tako vsaka točka na poti iskanja odgovora drugega človeka *uide* *čez tangento* in moje

življenje bi se razpršilo (prav tako kot besedila, ki bi bila sestavljena iz samih tujih besed in citatov iz citatov), če mi drugi ne bi odgovoril, me potrdil v moji eksistenci in tako iz tangencialnega bežišča naredil segment loka, gre torej dobesedno za *upognitev nazaj* oz. refleksijo, ki se vrne nazaj k sebi (medtem ko drugi hkrati svoj lok tangencialno odpre, in to pomeni – dopusti, da ga zadevam). Pravimo, da je jezik konvencionalen, pa vendar velikokrat ne pomislimo, kako resnična je ta tako »konvencionalna« izjava. Kajti predpostavljeno skupno, katerega sledi smo že od nekdaj iskali, ni nič drugega kot prav ta konvencija, natančno ta *cum-venire* ali intencija in želja, *iti skupaj* (kot v starem grškem izrazu *synodos*, in ne enostavno *methodos*). Ta *konvenium* ali *konvivium* imenujemo »življenje«.

Vendar pa, tako bi kdo utegnil pripomniti, ima vse to kaj malo opraviti s »hermenevtičnim« poslom, to pomeni z interpretacijo besedil. No, dobro, ta ugovor bi lahko zadeval kvečjemu enega od pojmov hermenevtike, namreč hermenevtike v smislu »eksegeze« ali »znanstvene utemeljitve« iz diskurzivne etike, ne pa *hermenevtične filozofije*, po kateri »tekst« ni zgolj nekaj napisanega ali celo vsakršna umetnina, v skladu z razširitvijo pojma, kakršno je predlagal Gadamer. Beseda »tekst« se navezuje na latinski *textum* (pretekli deležnik od *texo* – plesti). Vsako besedilo je splet (das Gewebe). In poslednje besedilo vsakega besedila, notranja pisava (die Inschrift) vsakega spisa je celotna *človeška izkušnja*. Resnična izkušnja dejansko nikoli ne obstaja v tem, da kako »dejstvo asimiliramo«, temveč v tem, da se zaradi kakega dražljaja podamo v tisto stanje stvari, ki je to draž omogočilo in ki kot atematičen horizont razumljivosti le medlo proseva skozi. Ob tem je treba upoštevati le, da je ob interpretirajočem subjektu, ki se v nekaj podaja, predpostavljen že njemu lasten horizont, njegova tradicija oz. »svet«. Subjekt, ki je dobesedno *subjectum*, je zatorej podvržen praksam. Te ga pa presegajo in kažejo na nepovezane socialne formacije, za katerih ohranjanje, razvoj in spodbujanje je odgovoren subjekt sam (s stališča hermenevtično razumljene etike odgovornosti se seveda tu odpirajo pomembne politične izpeljave).

Na osnovi tega stalnega prekoračevanja (ki, mimogrede, prepoveduje vsakršno *totalitarno* »panoptično« pomisel) se Gadamerjevo zlitje horizontov izkaže le kot asimptotični ideal. S tem ko vstopim v kak »tekst«, se pravi v manifestacijo življenja, pri kateri »izstopi« tudi drugi kot sobivajoči (Mitdasein), predpostavim *sorodnost* najinih horizontov, pripadnost isti tradiciji, ki pa jo lahko odkrijemo le *in actu exercito*, in sicer tako, da se refleksija o *intencijah*, ki

motivirajo govorca oz. »avtorja«, vedno nanaša na *določila*, ki dovoljujejo in vodijo komunikacijo. Toda: *sorodnost horizontov*, *subjektivne intencije* in *objektivna določila* so po mojem mnenju trije konstitutivni elementi vsakršne texture in vsakršne smiselne povezave. Čutiti je mogoče (ali, če rečemo z Wittgensteinom, »kaže se«), da v besedilu vsi sovpadajo, se prekrijejo. Tako je v tej prepletenosti radikalno nemogoče natančno izolirati oz. analizirati vsakega izmed teh elementov in njegov prispevek k celoti. Da bi to lahko naredili, bi morali izstopiti iz besedila samega, takšen poizkus pa bi, rečeno natančneje, pomenil, da hočemo izstopiti iz življenja samega. V nekem določenem smislu gotovo drži, da smo vedno »zunaj« življenjskega teksta, ker namreč globalnega autoreferencialnega teksta ni. Ampak ta »zunaj«, ta *pensée au dehors*, je slej ko prej *drugo* besedilo, *drugo* življenje. Pisanje in življenje se zato nanašata na eno in isto dejanje podajanja v situacijo angažiranosti.

Tako glede splošnega pomena izkušnje oz. človekove eksistence izhajam iz eksemplarične izkušnje pristopa k besedilom. Moja eksistenca v svetu (ali bolje: na križišču in v občevanju z drugimi eksistencami, ker ostaja »svet« – »realnost«, pri Ortegi, vedno odmaknjen, odtegnjen v ozadju) ne išče dokončnih odgovorov, pri katerih bi se lahko odpočil, temveč indice, ki merijo na neizpodbitno (neizogibno) vprašanje po smislu mojega življenja, torej »glede na kaj«(»Worauf hin«) v Heideggrovi terminologiji. Le da se ta domnevna *podlaga* (temelj vseh okoliščin, v katerih se lahko znajdem) hkrati razkrije kot *brezdno* (Abgrund): *fundamentum concussum* v dobesednem pomenu tega latinskega izraza, saj ga na težaven način sestavljajo neprestani *concussiones* oz. trki in spopadi z drugimi življenji. Paradokсно je, da pomeni zavedati se neke okoliščine, *interpretirati jo*. Le da interpretacija sama zase ne predpostavlja prejšnjega, zares izvirnega besedila (kot, recimo, v Calderónovem Velikem svetovnem gledališču): nasprotno, besedilo samo se z interpretacijo polagoma tvori, splet se plete. Očitno je: to je nov krog, namreč krog besedilne izkušnje, ki se mu lahko približamo, če si priključimo v spomin *zgodovino učinkovanja* (Wirkungsgeschichte) v Gadamerjevem pomenu. Nisem samo to, kar je iz mene naredila tradicija (ta udobna lahkomiselnost v najboljšem primeru vodi v konformizem in v relativizem, v najslabšem pa v fašizem). Sem *na tem*, da bi bil, sem odgovor, ki ga dajem na to svojo *takšnost*, in sicer v funkciji svojih pričakovanj, svojih prihodnjih projektov, ki dolgujejo zahvalo onim »vzpodbudam« kot slučajnim srečanjem. Tako izkušam nove odtenke oz. nemišljene načine biti, ki pa lahko obstajajo zgolj z mojim dopuščanjem, in še več: z mojim angažiranjem.

Stičišče med tradicijo (se pravi *preteklostjo*) in slučajnim srečanjem (*sedanjostjo*), zgoščenima v idealu koherence kot v žarišču (spomnimo se, da je koherenca najvišji pogoj za človeško bivanje po Kantu – iz časa njegove *Antropologije*). In ta ideal se stalno *spušča* k nam iz prihodnosti in kot *prihodnost*. Zato bi rad znova citiral Antonia Machada, ki je dejal: »No está el Manana, ni el Ayer escrito.« (»Zapisan ni niti jutri niti včeraj.«) Oba, jutri in včeraj, sta na tem, da bi bila zapisana in znova zapisana, in na tem, da bi bila izbrisana in znova izbrisana, kot bi šlo za *palimpsest* oz. za neskončen razmik besedil, ki se na neki nemogoč način v meni za kratek čas stakneta. Vendar pa tukaj žal, ali pa k sreči, nimamo opravka s Heglovim »krogom krogov«. Oba kroga, ki smo si ju ogledali, krog razumevanja drugačnosti in krog izkušnje besedila, se ne *ukineta* v neki višji sferi. *Krog življenja ne obstaja*. To vselej novo vnovično pisanje (*réécriture*), na katero smo namigovali, je nemogoče ukiniti: *določila* (ki ostanejo konstitutivni del izkušnje, kot pri Kantu) imajo v primerjavi z *intencijami* (ki so le subjektivne in hevristično regulativne) večjo težo. In »besedilo«, tkivo mojega življenja, nenehno izgublja kri, rečeno v prisposodbi, v *sledi*, ki nikoli ne sme sovpasti z »originalom«. Gre namreč za sled, ki se ne more več vrniti nazaj, ker je njen vedno predpostavljene izvor zamaknjen. Enako je cilj, na katerega sled kaže, v vsakem trenutku mogoče anticipirati, čeprav je hkrati nedosegljiv. Izvor »je« kot zamik, cilj pa kot izostanek. V tem pojmovanju po mojem mnenju ni nič mističnega ali celo ezoteričnega. Prvi in najvišji primer tega je naše lastno življenje. Zamaknjeni in odtegnjeni izvor je namreč naše *rojstvo* in izostali cilj naša *smrt*, medtem ko je sled v *zdajšnjem* položaju srečanja.

264

In tako pridemo do poslednje točke: do *sacrificiuma*, do zanikanja življenja samega. Kakor smo videli, se nam dostop do sveta pokaže kot neprenehni tok (drsenje), kolikor se vsak trenutek, oz. vsaka točka prekrivanja ali vsaka točka loka, prelize (zdrsi) v neko predpostavljeno središče v smislu merske enote (to pomeni gon po neskončnem iskanju moje lastne identitete kot tega individuuma, kot *todé ti*). Hermenevtično rečeno, to pomeni, da ne obstaja enostavno *dana* beseda. Vedno je prepozno, *dati* besedo, ali pa za to, da mi kdo, ki stoji nad mano, *prizna* besedo, mi jo *podeli*. Vsaka beseda je umrljiva (nesmrtna beseda, *parole immortelle*, ne obstaja) in kot taka je *raz-deljiva*, dobesedno rečeno: *sim-bolična*. Pred to *pra-delitvijo* (Ur-teilung) ne obstaja nič: izvor kot *diferenca* ne ostane negibno na začetku, temveč je postavljanje smiselnega premika naše govorne izkušnje ali, kar je isto, našega izkušane govornega dejanja. Sodba (Urteil) našega življenja kot besedila je dobesedno *postava*

premika pomena situativnih trenutkov. In znova to ni nič mističnega, po mojem celo prav nasprotno, tako blizu nam je, da lahko to zaznamo le mukoma in s pomočjo namiga. Odmaknjena razlikovalna značilnost, ki proseva k nam od izvora v vsakršni aktualni situaciji, to, česar nikoli ne doživimo in vendar vedno znova živimo kot našo konstitutivno »pomanjkljivost«, kot nekaj, kar nam manjka, zato da bi sebe vključili in spoznali v neki zaokroženi intimnosti, ni nič drugega kot naše *otročstvo* (upoštevati je treba, da se latinski izraz *infantia* navezuje na *infans*, kar pomeni »tisti, ki ne govori«). Otroštvo je »slepa pega«, iz katere vzdihujeta naše govorjenje in naše delovanje. V vsakem besedilu, v vsaki izkušnji je zapisana kot *plonk listek*, kot to, kar je absolutno »zunaj«. Otroštva se iz principa ne sme zatreti, ker obstaja samo znotraj življenjske teksture kot *hrepenenje*. Preostane nam kot neizrekljivo, ki spremlja vsakršno govorjenje, ali kot neizkusljivo, ki daje okus vsakršni izkušnji. To je *kéntron*, v katerem potone vsak krožni projekt. Gledano iz brez-dna, je vsak korak naprej *omahnitev* vanj (rečeno v Heideggrovem jeziku iz *Biti in časa*: bivša *zasnovanost* (gewesene Geworfenheit) se vsakokrat posebej pokaže kot *zapadanje* (Verfallen)). Zato je tudi sila, ki nas vleče nazaj v otroštvo, sila, ki žene k smrti. Iz tega smrtnega gona se vedno »rešimo« le po zaslugi drugega, čeprav ne vedno njemu v prid, temveč često tudi proti njemu. Sovraštvo je prav tako oživljajoča strast kot ljubezen.

Ta paradokсна in nemogoča »rešitev« sebstva, ki se zgodi samo v predajanju drugemu, je smisel tega, čemur pravimo *sacrificium* (beseda je izposojenka iz cerkvenolatiškega *operari*: »operirati, biti dejaven«). »Žrtvovati se« pomeni: pobrati se, odpraviti se stran od sebe, na srečanje z drugim. To lahko razumemo, to lahko *mi* razumemo tudi tako, da pomeni živeti drugost, spodbujanje nesoglasja in razlike ..., in sicer v ogrožujoči senci »klešč« *infantie* rojstva in tišine smrti, katerih sočutje, sovpadanje ali *co-incidentia* bi bila popolna, dopolnjena *identiteta*. Odtegnitev *arché* in izostanek *télosa* pa *trenutno* preprečujejo to uničujočo identiteto in, nasprotno, omogočajo razpon, *distensio*, časa našega življenja. Žrtvovati tako v tem smislu pomeni: osvoboditi se lastne, smrtonosne egosti ali *ipseitas*, odpreti se drugemu zavoljo drugega in na ta način pravzaprav v drugih in zaradi drugih eksistirati. Ne samo živeti z drugimi, temveč *môči* živeti in umreti *za* druge. To naj ne bi bil pobožen religiozni nasvet; ideja *sacrificiuma* prihaja po mojem iz hermenevtičnega ozavédenja smisla in pomena prebivanja. Pesniki pa so že davno vedeli za to:

*Gracias, Petenera mía.
En tus ojos me he perdido.
Era lo que yo quería.*

*Hvala Ti, moja Petenera.
V tvojih očeh sem se izgubil.
Pa sem to že hotel.*

(Antonio Machado)

(Zadnji verz bi se lahko glasil tudi: »Pa je Jaz to že hotel.«)

266

Zdi se mi, da krožijo vse velike teme sodobne hermenevtike okrog te »centralne« in s tem brezdanje ideje *sacrificiuma*. Moj namen je bil, vključiti jih v refleksijo o življenju, ki izhaja iz Ortege in Unamuna. Na ta način uidemo vsakršnemu redukcionizmu, pa tudi čistemu znotrajbesedilnemu diferencialističnemu beganju sem ter tja. V skladu s tem ob koncu predlagam naslednje: ne romantična polarnost »identiteta/ diferenca«, temveč *drugost*. Ne kultura ali narod po vzorcu »prijatelj/ sovražnik« (á la Schmitt), temveč *mestizaje*, mešanstvo. Niti zastarela shema »subjekt / objekt« niti moderna »intersubjektivnost« (pojem, ki meša razlikovanja in nianse, namesto, da bi jih etabliral in spodbujal), temveč interpretirani *dogodek* v neki določeni situaciji in zanj. Ne »ustnost versus molk«, temveč »spis« v smislu besedila življenja kot *palimpsest*. Ne »večnost« versus ireverzibilno zaporedje zaznav (to, čemur na splošno pravimo »čas«), temveč človeški čas kot *ekstaza trenutka*. Navsezadnje tudi ne »biografija« (niti na splošno »zgodovina kot sistem«, *pace* Ortega), temveč tekst kot tkivo, z ozirom na združitev identitete, torej z ozirom na v *spomin priklicano* napovedano smrt (Quevedo). To bi lahko bili *topoi*, v katerih se razvija *hermenevtika dejstvenosti*. Okolica, ki se poraja in zori iz srečevanj in nasprotovanj. Kot koža. **Takšna je človekova koža besede.**⁸

Prevedel Matej Šetinc, biografske opombe dopisal Aleš Košar*

⁸ Glej *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica*. Universidad de Chapingo, Mexico 1994.

* Viri: *Brockhaus Enzyklopädie in 24. Bänden*, Mannheim 1984–1994; *Meyers enzyklopädisches Lexikon in 25 Bänden*, Mannheim, Wien, Zürich 1980; *Meyers grosses Personenlexikon*, Mannheim 1968; *The New Encyclopaedia Britannica*, 15. izdaja, Chicago /.../ Toronto, 1992, 1998, Danko Grliax, *Leksikon filozofa*, Zagreb 1982; *Routledge Encyclopedia of Philosophie*, London, New York 1998; *Blasche/Mittelstraß, Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart, Weimar 1996.