

Eric Sean Nelson

SCHLEIERMACHER, HERMENEVTIKA IN NEIZREKLJIVO*

»Wer sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muss der Sinn geöffnet sein für Alles was er nicht ist.«

49

(*Monologen*, 37.)

1. Uvod

V razpravi skušam dokazati pomen neizrekljivega za hermenevtiko. To bom skušal izpeljati prek artikulacije narave in meja komunikacije (*Mitteilung*), kot jo je mogoče zaslediti v izbranih delih Friedricha Schleiermacherja. Pričujoča interpretacija je tako odziv na utečene domneve o univerzalnosti hermenevtike in diskurza, ki jih najdemo pri kritikih Schleiermacherja in »romantične hermenevtike«, kot sta, denimo, Hans-Georg Gadamer in Jürgen Habermas. Pokazal bom, kako se prioriteta komunikacije in družbenosti, kot jo je utemeljil Schleiermacher, razodeva v povezavi s *Spur und Keime* (sledjo in semenom) tistega, kar je nesporočljivo ali neizrekljivo. Z razvitjem pomena Schleiermacherjeve »hermenevtike *nakazovanja*« (ali hermenevtike *Andeutung*) v na-

*Rad bi se zahvalil Elizabeth Corrie, Rudolfu Makkareelu in Terrencu Ticeu za izražene pomisleke ob branju prvih osnutkov pričujoče razprave. Napačne in neustrezne izjave gre pripisati meni samemu.

vezavi na recepcijo Wilhelma Diltheya in etiko Emmanuella Levinasa² bom izpostavil etični pomen komunikacije in neizrekljivega. Četudi se to morda zdi anahronizem, nam je lahko pojem sledi, kot ga razvijata Levinas in Derrida, v pomoč pri pojasnjevanju paradoksa govora o tem, kar je neizgovorljivo. Sled je to, kar je dano kot nekaj, kar ne more biti dano, prisotnost tega, česar ne moremo misliti kot prisotnost, neskritost ne-neskritosti, razodetje tega, kar je skrito in ostaja skrito.

2. Govorica in neizrekljivo

V sedemnajstem predavanju o *Dialektiki* iz leta 1811 je Schleiermacher izjavil: »Trditev, da je božanstvo nedoumljivo, moramo izreči z enako gotovostjo kot trditev, da je vedenje o njem osnova vsega spoznanja« (*DAP*, 31).

Vprašamo se lahko, kako lahko razmerje z nedoumljivim velja za temelj doumevanja, in nadalje, kako lahko razmerje z neizrekljivim odpira možnost komunikacije in diskurza. In vendar je prav to tisto, na kar Schleiermacher, v skladu z našo interpretacijo, namiguje v knjigi *O religiji: nagovori njenim omikanim zaničevalcem* in drugih delih. Možnost vzpostavljanja čutnega in intuitivnega razmerja s tistim, kar ne vstopa v razmerje, in artikulacije sledi³ neskončnega, ki predira zamejenost končnosti in imanence, nakazuje meje hermenevtike, ki je razumljena kot interpretacija prek diskurza in govornice.

Schleiermacher je hermenevtiko definiral kot *veščino* razumevanja. Kot taka je hermenevtika *umetnost/veščina*, ki se ukvarja z jezikom in s katero interpretiramo tekste ter posredno razumemo druge. Schleiermacher pravi takole:

²Povezavo je preučeval Manfred Frank med Schleiermacherjem in sodobno francosko filozofijo (glej predvsem Frank, 1977). Žal pa ni razpravljal o Schleiermacherju in Levinasu, ki sta oba poudarjala etični pomen odvisnosti, pasivnosti in odzivnosti. Raba pojma odzivnosti v moji razpravi je morda videti anahronistična, vendar, kot se nadejam pokazati v njej, zato še ni neustrezna. Waldenfels je napisal kritiko Gadamerja, v kateri se s pojmom odzivnosti in singularnosti približa Schleiermacherju (Waldenfels, 1999). Vprašanje odzivnosti (odgovarjanja) v Heideggrovi misli obravnavam v Nelson, 2000, 113–122.

³James Mensch dokazuje, da je pojem sledi, kot ga razvijata Derrida in Levinas, že na delu v Kantovem razumevanju nadčutnega (2001). Kot se nadejam pokazati, pojem sledi kot *Spur* ni neznan Schleiermacherjevi artikulaciji človekovega odnosa do neskončnega in svetega. Sledi se po Schleiermacherju razkrivajo v odzivnosti in odvisnosti občutja.

»Jezik je za hermenevtiko edina predpostavka in vse, kar odkrijemo, skupaj z drugimi objektivnimi in subjektivnimi predpostavkami, moramo odkriti v jeziku« (*HMM*, 50).

Schleiermacher svoje zgodnejše delo *O religiji* posveti tudi problemu jezika. Jezik religije je v osnovi komunikacija ali *Mitteilung* (*UR*, 11), tako kot je v *Krščanski veri* filozofija religije opredeljena kot raziskovanje oblik religioznega občestva (*CG*, 7). In vendar religija zahteva določeno vrsto komunikacije, kakor tudi posebno vrsto občestva. V religiji gre za sporočanje tega, kar se upira in izmika zajetju v sporočilo, pa kljub temu zahteva, da se govorica odzove na njegov prigovor (*UR*, 11). Kajti človekovo razpoloženje je bistveno vzgibano in uglašeno v čutenju in poklicano v odgovarjanje.

Dilthey je v svojem delu *Schleiermacherjev hermenevtični sistem glede na zgodnejšo protestantsko hermenevtiko* iz leta 1860 (odslej kot *HSH*) zapisal, ne le da se hermenevtika ukvarja z jezikom, ampak tudi, da ima jezik sam že v osnovi hermenevtični karakter (*HSH*, 745), in je hermenevtika kot taka sodeločena z njegovimi mejami in možnostmi. Nesporočljivo se tako kaže kot meja hermenevtičnega razumevanja; ni ga mogoče sublimirati, vsebuje pa pozitivne določitve naloge interpretacije. Predmet razumevanja zahteva, da ga razumemo iz njega samega (*UR*, 28), iz česar sledi, da je nagovorjeni predmet odprt za razumevanje. Nadaljnja trditev, da hermenevtika besedilo razume bolje od avtorja, postavlja interpretacijo pred zahtevo, da premisli tisto, kar je pri avtorju ostalo nemišljeno (*HSH*, 707).

Človeško življenje se odvija prek komunikacije, ki je že vselej interpretacija. Tudi najosnovnejša postavka Schleiermacherjeve misli, Sveti duh, kliče po interpretaciji (*HMM*, 67), in kar nas vzgiblje v čutenju, zahteva artikulacijo in pojasnitev (*CG*, 23). Ker mišljenje hoče biti vedenje, stremi po komunikaciji (*DAP*, 56). Komunikacija je edino sredstvo, s katerim lahko ljudje kot misleča, čuteča in delujoča bitja pridejo do nekega samospoznanja.

Toda človeško spoznanje ni zgolj enostavno nepopolno. Vzpostavlja se v razmerju z neskončnostjo razlik (*D*, 24–25) in nedojemljivim (*DAP*, 31). Lahko rečemo, da neizrekljivo v tem diskurzu funkcionira na dva načina: (1) kot neskončno, ki ne more biti nikoli končno določeno bodisi kot univerzalni pojem ali kot posamezna stvar, in (2) kot posamezno, ki se v diskurzu hkrati razkriva in prikriva in ki ga z jezikom nikoli ni mogoče v celoti izraziti.

3. Meje hermenevtike in njen filozofski kontekst

Schleiermacherja so Gadamer in drugi kritizirali, češ da je hermenevtiko omejil na *umetnostni nauk* (*Kunstlehre*), ki se ravna v skladu z idejo pravilnega razumevanja glede na univerzalnost nerazumevanja. Schleiermacher je po Gadamerju zgrešil filozofsko razsežnost hermenevtike, v kateri je razumevanje interpretirano ontološko kot človekov način biti v svetu in izročilu. Schleiermacher je potemtakem hermenevtiko kot *umetnostni nauk* usmeril k napačni znanstveni ideji metode in razumevanje postavil v območje pravilnosti, namesto da bi ga postavil v neskritost dogodja resnice. Posledica pojma pravilnosti je bilo zmotno poudarjanje pomena psihološke interpretacije, v kateri se skuša interpret namesto z resnico avtorjevih trditev poistovetiti z avtorjevo psihologijo.

Vendar je nevarnost Gadamerjeve kritike vsaj to, da zabriše razliko med umetnostjo in znanostjo. Kot se pokaže pri Kantu, umetnostna praksa ni znanstveni nauk in umetnost deduktivno ali samodejno ne aplicira pravil in metod.⁴ Umetnost prej temelji v občutku ustreznosti aplikacije, ki ga nemara lahko razumemo v smislu Kantove razprave o refleksivni sodbi v delu *Kritika razsodne moči*, občutku, ki ga je treba kultivirati. Umetnost je za Schleiermacherja v običajnem razumevanju že vselej na delu (*HHM*, 49) do te mere, da je celo otrok pri usvajanju jezika udeležen v umetnosti hermenevtike (*HHM*, 52). Končno čutno bitje se umetnostno udejestvuje, ker ni nobenega pravila za to, kako aplicirati pravilo na bolečino neskončnega nazadovanja. Sama metoda tako za Schleiermacherja kot za Diltheya ni zadosti, saj gre za kultivacijo občutka, ki je na delu že v vsakodnevnem komuniciranju in kot taka zahteva življenjske izkušnje (*HSH*, 605).⁵ Četudi je, kot ugotavlja Dilthey, za Schleiermacherjevo hermenevtiko znanstvena pravilnost pomemben cilj, pa celokupno védenje karakterizirata umetnost in domišljija (*HSH*, 695). Miselna predstava ni primarna, kolikor vselej temelji na občutju. Če to drži, Schleiermacher že izraža kritiko reprezentacijskega modela spoznanja. Schleiermacher je tako pri razumevanju človeškega delovanja vztrajal pri primarnosti karakterja občutja in, kot bomo videli, na dovezetnosti in odzivnosti domišljije pri interpretiranju drugih prek njihovega izražanja.

Če torej poudarja psihološko razumevanje, potemtakem pri tem ne gre toliko za reprezentacijsko reproduciranje z zahtevo po pravilnosti, kolikor bolj za

⁴ Glej mojo razpravo o umetnosti in znanosti pri Kantu v: Nelson, 2001.

⁵ Primerjaj tudi Diltheyevo kritiko na pravilih utemeljene hermenevtike (*HSH*, 710).

dovzetnost za sled singularnosti drugega, kot se naznanja v komunikaciji.⁶ Dilthey je ob branju Schleiermacherja skušal pokazati, da bi se individualno in singularno v diskurzu, ki zavrača možnost psihološke interpretacije, izgubila (HSH, 717–718). Izguba te razsežnosti pri Gadamerju in v sodobni hermenevtiki ne pomeni nujno napredovanja od epistemologije k ontologiji. Ta korak naprej je pozaba vprašanja singularnega, ki bi moralo biti za hermenevitično razumevanje osrednjega pomena. Čeprav je hermenevtika v Schleiermacherjevi misli, tj., ideji univerzalnega *umetnostnega nauka*, uporabnega ob vseh oblikah komunikacije, postala univerzalna, pa Schleiermacher ni uspel doseči univerzalnosti hermenevtike (kot razumevanja), kot jo zahteva Gadamer na sledi Heideggrovi, temelje sesuvajoči analizi razumevanja kot načina biti v svetu. Gadamerjevo kritiko le delno zajamemo, če nanjo odgovarjamo le iz izhodišč Schleiermacherjevih hermenevitičnih spisov, saj beseda hermenevtika v Schleiermacherjevi misli ni postala univerzalna, ampak je imela omejen obseg, kolikor naj filozofija in človeška eksistenca ne bi bili poistoveteni s hermenevtiko.

Vendar se cilji Gadamerjeve in Schleiermacherjeve hermenevtike bistveno razlikujejo. Schleiermacher je priznaval tudi integracijski značaj jezika. Poudaril je tudi pomen lingvističnih preobrazb pri umetniku jezika, ki jezik na novo uposameznjuje (HHM, 49), in jezikotvorno moč novega in individualnega (HHM, 12, 86). Razmišljal je o razlikah, ki se pojavljajo v zvezi z identiteto jezika; to se pravi s tistim, kar naredi jezike različne, in nadalje s tistim, kar se upira in izmika jezikovnemu posredovanju. Hermenevtiko zanima jezik. Ta je njena edina predpostavka in določa obseg hermenevtike (HHM, 59), toda jezik se ne more zapreti pred drugim jezikom v popolno imanenco jezikovne integriranosti. Te meje, ki jih postavljata jezik in s tem tudi hermenevtika, pa ne morejo odpraviti pomenske neskončnosti (HHM, 53), neskončnega pomena knjige, kot je, denimo, Biblija (HHM, 55), ali razmerja končnega z neskončnim. Jezik je soočen z nesporočljivim tako s strani celote kot s strani posameznega.

Jean Grondin v zvezi z romantično hermenevtiko poudarja iskanje celote kot popolnosti (1994, 64). Toda celota je prej popoln sistem neskončnosti razmerij,

⁶ V eseju skrbno ohranjam razliko med »singularnim« in »posameznim«. Singularno je edinstveno kot izjemno in označuje »fakticiteto«, posamezno je enkratnost osebe ali ljudi, ki jo je še vedno mogoče dojeti v odnosu z zakoni in univerzalijami. Ta beseda označuje »pozitiviteto«. Individualnost lahko razumemo tako v smislu izjeme kot pravila. Ti razločki bodo pomembni za celoten preostanek eseja.

ki so v najvišjem smislu v odnosu z brezrazmernim. Dilthey je glede tega v Schleiermacherjevi misli določil tri pomene »celote«: (1) organska notranja oblika, (2) sistem in (3) relacijski kontekst ali *Zusammenhang* (HSH, 679). Medtem ko se organska notranja oblika nanaša na imanentno teleologijo in ideja sistema kaže na dovršenost celote, pa *Zusammenhang* naznačuje singularnost v odnosu do neskončnosti. Če v romantični hermenevtiki obstaja eno občeveljavno iskanje, potem ga zaznamuje bolj vprašanje singularnega in neizrekljivega kot sistematična dovršenost reprezentacijskega spoznanja. Dilthey je tako s tem v zvezi lahko pripomnil, da je individualnost oblika celote (HSH, 709), in če bi jo lahko spoznali, bi to bila prej celota v njeni konkretni singularnosti kot pa univerzalija ali pojem.

Na Gadamerjeve kritike tako lahko podamo bolj natančne odgovore, če se ozremo na hermenevtične vidike Schleiermacherjevega širšega filozofskega projekta. Polemike med tradicionalno in univerzalno hermenevtiko se ne osredotočajo le na pravilnost Gadamerjeve kritike, temveč predvsem na osnovni karakter in naloge hermenevtike same. Schleiermacher svojega širšega filozofskega projekta ni poimenoval hermenevtika, pa vendar je hermenevtičen v tem smislu, da razmišlja o temeljnih pogledih v zvezi z obsegom in mejami razumevanja in komunikacije. Dejansko lahko rečemo, da je njegova filozofija pravzaprav bolj hermenevtika, saj se vrti okrog vprašanja sebstva in drugega ter jezika in neizrekljivega.

Če je Gadamerjeva hermenevtika poudarjala, da pravilnost razumevanja usmerja teoretsko razvitje *veščine* (*art*) in prakse, to še zdaleč ne pomeni, da je Schleiermacher predpostavil pravilnost za edini model resnice, saj interpretacija kar kliče po odzivajočih se občutkih in domišljiji. To tudi ne pomeni, da svet obstaja sam na sebi in da je popolnoma zapopadljiv in razumljiv, saj smo kot končna bitja v razmerju z neskončnim prek tega, kar je Schleiermacher imenoval sledi in semena (*Spuren und Keime*).

Zanikanje resnice kot pravilnosti in sistema je bilo glavno Schleiermacherjevo orožje pri soočenju z idealizmom Fichteja, Schellinga in Hegla. V svojem delu *Dialektika* iz leta 1814/15 je namesto čistosti spoznanja poudarjal neskončno razliko (D, 24–25) in s tem kritiziral idealizem in branil individualno (D, 35). Individualno se ne manifestira le skozi svobodo, pač pa tudi skozi relativno in absolutno odvisnost.⁷ Ta odvisnost nakazuje fundamentalno dovzetnost, ki

⁷Prim. moja razpravo o absolutni odvisnosti skupaj z lucidno analizo Bena Vedderja (1999).

določa človekov način biti v svetu in njegovo naravnost na to, kar je zunaj človeškega sveta (*CG*, 19–20). Odvisnosti se ne da reprezentirati. Ni je mogoče preprosto misliti s pojmi. Prej se razkriva v občutju, ki je primarneje od spoznanja in je tudi njegova osnova (*OG*, 40), razumeti pa ga je mogoče kot vzgibanost (*CG*, 10). Človeška vzgibanost korenini v zmožnosti biti ganjen, človeška dovzetnost v občutju, misel pa omogoča zmožnost biti nagovorjen, tako da gre za človeški odgovor na prigovor božanskega.

Schleiermacherjeva hermenevtika je tako »omejena« ali, natančneje, »nakazujoča«. V *Govorih* in *Monologih* je Schleiermacher razvil jezik *nakazovanja* (*Andeutung*), ki poudarja posredni pristop k temu, česar ni mogoče neposredno izreči. Ta »hermenevtika« nakazovanja, ki jo je razvil še pred eksplicitnim razvitjem hermenevtike, nam omogoča, da znova premislimo hermenevtični doprinos njegove misli. Njegovo zrelo hermenevtiko, ki je ohranila pomen tako posameznika kot skupnosti z razlikovanjem med psihološko in jezikovno interpretacijo, moramo tako misliti v kontekstu, ki nam lahko pokaže, kakšen je hermenevtični doprinos Schleiermacherjeve filozofije. Jezik je v osnovi komunikacija, ki je že vselej etična in v vnaprejšnjem odnosu s tistim, česar nikoli ni mogoče ubesediti – z neskončnim. Schleiermacher v delu *O religiji* pravi, da komunikacija nastaja kot potreba iz izkušanja sledi neskončnega in neizrekljivega, ki se izmika reprezentiranju – v občutju. V prvih poglavjih poznejšega spisa *Krščanska vera* je Schleiermacher zapisal misel, da občutja pobožnosti ni mogoče razložiti kot intencionalnega odnosa do nekega določenega objekta (*CG*, 8–9). V obeh delih je komunikacija določena kot nekaj, kar povezuje nagovarjalca in nagovorjenca, in ne kot prenos informacij. Toda kako je mogoče govoriti o nagovoru, ko imamo opraviti z neizrekljivim in neskončnim? Kako smo lahko naslovljeni v veri in skozi vero, ki jo je Schleiermacher že zelo zgodaj opredelil kot občutje, ali čut, ali okus po neskončnem (*UR*, 36) in pozneje kot občutje absolutne odvisnosti (*CG*, 16)?

4. Hermenevtični doprinos Schleiermacherjeve filozofije

Hermenevtični doprinos Schleiermacherjeve filozofije je mogoče razgrniti vsaj na tri načine. O tem bo govor v naslednjih treh poglavjih.

Prvič, ne le da Schleiermacherjeva predavanja in spisi o etiki, politiki in družbi naznačujejo bistveni pomen družbenosti in komunikacije. Wilhelm Dilthey in

Gunter Scholz sta dokazovala, da je osnovni motiv Schleiermacherjevega miselnega zastavka prav etika (*HSH*, 671; Scholz, 1995, 16, 86). Posebno njegov nazor o družbenosti človeškega življenja je tista orientacijska točka, s katere moramo premisliti hermenevtični doprinos njegovih spisov. Komunikacija ni usmerjena ne k pravilnosti (kot istovetnosti rekanja in izrečenega oziroma istovetnosti med duhovnima stanjema govorcev) ne k integrirajočim idejam posredovanja ali soglašanja, kot jih razvijata Gadamer in Habermas. Komunikacija se ne izčrpa v komuniciranju o splošnem in univerzalnem; komunikacija je prej obelodanjenje ali nastop individualnosti v jeziku. Govor drugih od mene zahteva, da se odzovem in odgovorim s priobčitvijo tega, kdo sem (primerjaj *UR*, 5).

56

Komunikacija ni le razpravljanje o predmetih ali o *nečem* s perspektive tretje osebe. Komunikacija vključuje tudi prvo osebo ednine in množine. To se pravi vprašanje, *kdo* govori in je nagovorjen. Če začnemo vprašanje z vprašalnico *kdo* in ne z vprašalnico *kaj*, lahko ustrezno odgovorimo z imenom ali osebnima zaimkoma, kot sta »jaz« in »ti«. Kot nagovarjajoča ali nagovorjena z *kdo*, je komunikacija že vselej medosebna in etična. Psihološka razsežnost hermenevtike, kolikor imamo v mislih interpretativno in ne razlagalno psihologijo, se nanaša na vprašanje o *kdo*. To vprašanje zahteva artikulacijo singularnosti, ki se upira popolnemu razkritju. Razvpito razsrediščenje moderne ideje subjekta se dogaja že pri modernistu, kot je Schleiermacher, in sicer ko poudarja fundamentalno dovzetnost in odvisnost sebstva. Razsrediščenje subjekta, razumljenega pod obnebjem gotovosti in avtonomije, ne odpravlja, temveč prej odpira vprašanje tega *kdo* kot nekoga, ki ne konstituira niti ni konstituiran. Tako lahko Schleiermacher v uvodnih poglavjih *Krščanske vere* razpravlja o ko-konstituciji ali, v jeziku Heideggra, istoizvornosti sebstva in sveta, sebstva in drugega. Ta epistemološka poanta je tesno povezana z etično poanto, da lahko postanemo to, kar smo, le prek drugih (*CG*, 18). Tako njegovi zgodnji kot tudi pozni spisi poudarjajo dovzetnost za zahteve jezika. Zahtev nam ne postavlja le absolutna odvisnost od Boga, ampak tudi pluralnost drugih, od katerih smo relativno odvisni.

V njegovih nagovorih *O religiji* komunikacija odpira možnost pripoznanja pozitivne narave konkretnih prepričanj in udejstvovanj v vsej njihovi raznolikosti in množtvu. Religiozna vera ni zgolj stvar podoživljanja misli in občutja drugega niti ne pomeni, da je treba doseči soglasje, ki naj bi izničilo razlike

med posamezniki in njihovimi različnimi perspektivami. Te razlike imajo pozitiven predznak in so nujne, tako da za religijo niso nekaj naključnega, prav tako pa jih ne gre preseči z enotnostjo enega religioznega prepričanja ali institucije. Prav pripoznanje fundamentalne pluralnosti religioznega življenja je tisto, kar kliče v ospredje komunikacijo in kar je smoter komunikacije, katere namen je biti dovzeten za druge v njihovi lastni perspektivi. Pripoznanje religiozne razlike je potemtakem bistvenega pomena za religiozno razumevanje.

Drugič, etično zahtevo komunikacije je mogoče nadalje eksplicirati s Schleiermacherjevim osredotočanjem na individualnost in neskončnost, še posebno v spisih *O religiji* in *Monologi*. Individualnost in neskončnost kot pozitivna fenomena nista le meji komunikacije in hermenevtike, pač pa tudi njun smoter in motivacija. Komunikacija tako ne le da presega individualnost v vsakdanjem življenju, temveč jo tudi predstavlja v govornih oblikah, ki jih ni mogoče reducirati na univerzalnost propozicij in pojmov.

Do vzpostavitve moje individualnosti v odnosu do tega, kar sem, in do mojega konteksta, lahko pride, denimo, pri pričevanju. Pričevanje lahko predstavi življenje religioznega občutja in religiozne skupnosti. Je razvitje singularnosti mene samega, drugih in Boga. Ta singularnost je priobčljiva, četudi ne gre za posameznost, ki jo je mogoče zvesti pod univerzalijo ali priti do nje prek dedukcije iz univerzalije. Takšna oblika komunikacije bolj nagovarja in odgovarja, kot pa razlaga in prepričuje. Le takšne oblike komunikacije so lahko primerne za tisto, kar se nam, našim teorijam, pojmom in propozicijam upira in izmika. S takšnim pričevanjem posredno kažemo na to, česar ni mogoče eksplicirati ali obvladati. V takšni komunikaciji nakazujemo to, česar ni mogoče sporočiti. Na te sledi nas opozarjajo izkušnje individualnosti in neskončnosti celote, ki se izmikata prizadevanju, doseči sistematično celoto.

Po Schleiermacherju obstaja božanski presežek, ki vztrajno sesuva enoličnost in homogenost, želja po sistemu pa, nasprotno, zavrača vse tuje, skupaj s presežkom božanskega (*UR*, 44). Schleiermacher s tem namiguje na misel, da bi singularnost izgubili, če bi obstajal zgolj končen svet konfliktov in uničevanja. Schleiermacher je tako, paradoksalno, da s perspektive sodobne francoske filozofije, singularno zagovarjal na način neskončne celote, ki singularno ohranja prav v njegovi singularnosti. Schleiermacher je tako lahko trdil, da »je vse eno in vse resnično« in da je prav to pogoj singularnosti, brezmejne raz-

ličnosti in pluralnosti (*UR*, 44). Relacijsko sovisje (*Zusammenhang*), kot sta ga razvila Schleiermacher in Dilthey, dopušča holizem, ki zahteva singularno, in individualizem, ki zahteva celoto.

Tretjič, Schleiermacher je o pomenu individualnosti in neskončnosti razpravljal tudi v poznejših teoloških spisih, kot na primer v *Krščanski veri*. Schleiermacherja v tem spisu – in v spisu *O religiji*, še posebno v petem poglavju – zanima resnica pozitivne religije, imenovane krščanstvo. Schleiermacher je enako kot Kant v *Religiji v mejah čistega uma* singularnost krščanstva identificiral v tem, da je krščanstvo religija odrešitve ali zveličanja. Za Kanta je krščanstvo simbol upanja in možnosti revolucije moralne drže ali značaja. Schleiermacher je posebnost krščanske vere postavil v občutje odrešitve, ki določa občutje absolutne odvisnosti (*OG*, 70). Vsaka religija je interpretacija tega občutja odvisnosti. Toda Schleiermacher je zavračal idejo naravne ali univerzalne religije, saj bi ta potlačila samosvojost religioznega občutja in komunikacije. Biti religiozen pomeni pripadati določeni pozitivni religiji (*OG*, 42). Opredelitev podedbe določene pozitivne religije zahteva upoštevanje singularnega, ki ne more dokazati lastne univerzalnosti, ampak jo lahko le zahteva, kolikor jo lahko dojamemo kot en način predstavljanja in vzpostavljanja neskončnega.

58

Gianni Vattimo v eseju *Sled sledi*, ki govori o vrnitvi religije v sodobni misli, poudarja, da je ta vrnitev s pojmom pozitivitete povezana v dvojnem smislu: (1) kot zgodovinskost in (2) kot fakticiteta (Vattimo, 1998, str.85).⁸ Pozitivna religija bi tako bila, če jo dojamemo v prvem smislu, zgodovinska določitev tega, kar je zunaj zgodovine. Ker nimamo neposrednega ali čistega dostopa do svetega, se mu po Schleiermacherju lahko približamo le prek pozitivitete posamezne religije v nekem določenem času in prostoru. Pozitiviteta posamezne religije pa je poleg tega povezana še s fakticiteto religiozne izkušnje same. Absolutna odvisnost nakazuje fakticiteto končnega bitja v odnosu do neskončnega in svetega. Vattimo tako lahko trdi, »da golo dejstvo vrnitve kaže na pozitiviteto kot konstitutivno prvino religije, kolikor je ta odvisna od *izvirne fakticite* [poudarki so moji, prevod spremenjen], ki jo lahko razberemo kot ustvarjenost in odvisnost (nemara v Schleiermacherjevem pomenu)« (str. 85). To je ključna točka, kajti religija ne terja zavezanosti le zato, ker predstavlja

⁸Prevajalec je izbral angleško besedo »factuality« ('dejanskost'), toda glede na Vattimov poudarek bi bilo bolje razlikovati med *facticity* ('fakticiteto' kot tistim, kar se nam daje skoz upiranje, obrat in izmikanje) in *dejanskostjo* (kar je resnično ali dejansko, bodisi empirično ali transcendentalno).

obrede ali običaje neke določene skupnosti (tj., ker je pozitivna). Pozitivna religija z vsemi obredi, običaji in institucijami je prej to, *kako* je tisto, kar je izven celotne pozitivitete in zgodovinskosti, določeno in interpretirano. Pozitivna religija je razgrnitev, hkrati nujna in brezkončna, religije fakticitete. Ta pozitiviteta se neskončno nanaša na fakticiteto religiozne izkušnje same, ki je po Schleiermacherju občutje neskončnega smotra in, nekoliko natančneje, občutje absolutne odvisnosti.

Pomen religije se s pozitivno religijo ne izčrpa. Religija je občutje absolutne odvisnosti. Temeljno razpoloženje ali uglašenost (*Stimmung*) religije je potemtakem odzivnost ob pripoznanju te absolutne odvisnosti. Schleiermacher poudarja, da je v občutju absolutne odvisnosti dovzetnost, ki je temeljna značilnost naše biti, nagovorjena (*anspricht*) z vero (CG, 19). Kot nagovorjeni smo uglašeni (*bestimmt*) ali priklicani v odzivanje iz naše dovzetnosti. Ta temeljna dovzetnost je vzgibanost od nečesa drugega, in ne od samega sebe. Pozitivna religija se razlikuje od pozitivitete ali fakticitete drugih obstoječih pojavov, kot je, denimo, država, kolikor priklicuje v ospredje dovzetnost za to, kar je drugo od samega sebe, za Boga kot besedo, ki nakazuje to, česar ni mogoče imenovati, za Boga kot neskončno in sveto. Gre za, v Levinasovem jeziku, absolutno drugost, saj udeleženosť na njej ne pomeni, da si lahko lastim razumevanje Boga ali istovetnost z Bogom. Boga lahko mislimo bodisi kot absolutno drugost ali absolutno identiteto, vendar sami nismo v takem položaju, da bi lahko skupaj s Heglom mislili identiteto identitete in razlike.

59

Religija je tako na poti k občutju absolutne odvisnosti od nečesa, kar nismo mi sami. Po Schleiermacherju je absolutna odvisnost od nečesa, kar ni naše sebe (z vsem njegovim samoljubljem), možna le v monoteizmu. Ta poziv vključuje tako zahtevo po pripoznanju lastne odvisnosti od drugih bitij kot tudi od tistega, kar razumemo neustrezno, če ga imenujemo bitje. Religija je kot izvor na fakticiteta pogoj odprtosti, dovzetnosti in odzivnosti. Te pa ne ostanejo zgolj neme, pač pa kličejo v izraz in na svetlo naše radosti in žalosti. Zahtevajo komuniciranje med sebstvom in drugim, kajti ni mogoče početi nič drugega kot razkrivati odziv, to, kot kar se človek v odnosu do neskončnega in svetega kaže in uobličuje v singularnosti absolutne odvisnosti in posameznosti pozitivne religije.

Na tej točki se lahko vprašamo, ali nas končnost našega spoznanja v odnosu do neskončnega ne prestavi v iracionalnost. Pripoznanje meja spoznanja po

Schleiermacherju ne pomeni opustitve spoznanja. Pripoznanje teh meja prej nakazuje nalogo za vero. Ta vera ne prevzema negativnega in iracionalnega, pač pa si prizadeva za spoznavanjem in razjasnjevanjem same sebe. Vera ne dopušča, da se vpraševanje zaustavi pred skrivnostjo, temveč gre prej za iskanje vednosti ob pripoznanju, da te samoreflektirajoče se vere ni mogoče utemeljiti kot znanost. Končnost spoznanja nas tako ne prestavi v iracionalno, ampak nas spodbuja k razmišljanju, ki ni nujno univerzalno védenje. Gre prej za to, da smo odprti za posamično in singularno, ki nas spodbujata h komunikaciji.

To poanto lahko ponazorimo tudi drugače, in sicer s parafraziranjem sklepa v delu *Filozofska vera* Karla Jaspersa, delu, ki je v duhu sorodno s Schleiermacherjevim vztrajanjem pri potrebi po komunikaciji v odnosu do neskončne celote (zaobsegajočim): Danes, ko smo v stiski (*Not*), dojemamo komunikacijo kot temeljno, na nas naslovljeno zahtevo. Osvetlitev komunikacije iz njenih mnogih izvirov v oblikah zaobsegajočega (*Umgreifende*) postaja osrednja tema filozofije. Vsakdanja naloga filozofskega življenja pa je, da skuša komunikacijo v vseh njenih možnostih približati udejanjenju (slov. prevod, 1999, str. 131).

60

5. Implikacije za hermenevtiko odzivnosti

V nadaljevanju se nakazuje drugačen način razmišljanja o bistvenih prvinah hermenevtike. Ob prebiranju Schleiermacherjevih spisov lahko opredelimo namige o pozitivnem karakterju individualnega v njegovi singularnosti, o karakterju neskončnosti in tistega, kar nas naslavlja, ne da bi ga lahko določili. Kljub omejitvam Schleiermacherjeve filozofije in hermenevtike lahko na tej osnovi zasnujemo naš razmislek o implikacijah individualnosti, neskončnosti in odzivnosti (ki postavljajo meje našemu spoznanju in razumevanju) glede artikuliranja smotrov spoznanja in razumevanja, kot se oblikujeta v dialektični in hermenevtični veščini.

Razumevanje si ne sme prizadevati ukiniti singularnega v njegovi neskončnosti, ukiniti tega, kar se izmika razumevanju, ker ga to ne razume. Razumevanje lahko prej obelodanja in govori o svojem razmerju do nemišljenega in nezamisljivega. Izkušnja neizrekljivega zastavlja nalogo odzivanja brez konca, nalogo, ki ne odpravlja vprašanja razlike, ki zaradi zahteve izključujoče in določene univerzalnosti domnevne pravilnosti konsenza, temveč dopušča, da se odzovemo na dogodek neskončnega, individualnega in svetega.

Tega poziva ni mogoče izreči brez zahteve po univerzalnosti, ki je bistvenega pomena za artikulacijo singularnega. Singularno ni le gola singularnost, ampak prej razmerje med univerzalnim in singularnim oziroma določnim. Zaradi te zahteve po pripoznanju ta poziv konstituira držo, ki ohranja svojo legitimnost le ob zahtevi etičnega odziva in odgovornosti za razkrivanje naše lastne individualnosti in skupnosti ter individualnosti in skupnosti drugih.

V komunikaciji z drugimi smo vselej v razmerju z neskončnim, ki predira končno imanenco pomenov in projektov »jaza« ali »mi-ja«. Neskončnost in odvisnost, kot se nakazujeta v veri, sta povezani z našo odprtostjo do odvisnosti od drugih in njihove singularnosti. V komunikaciji smo potemtakem nagovorjeni in poklicani od drugega, ki se mu moramo odzvati. V občutju smo lahko nagovorjeni v veri in skozi vero od tega, kar me vabi k nadaljnjemu premisleku izven meja singularnega in na sledi neizrekljivemu.

Prevedel Janko Lozar

BIBLIOGRAFIJA

Spisi Friedricha Schleiermacherja

CG (1999) *Der christliche Glaube*. Berlin: Walter de Gruyter.

D (1988) *Dialektik (1814/15) & Einleitung zur Dialektik (1833)*. Hamburg: Meiner.

DAP (1996) *Dialectic or the Art of Doing Philosophy (1811)*. Prev. Terrence Tice. Atlanta: Scholars Press.

HC (1998) *Hermeneutics and Criticism*. Ur. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press.

HHM (1997, 2) *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. Prev. James Duke and Jack Forstman. Atlanta: Scholars Press.

HK (1977) *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp.

M (1978, 3) *Monologen*. Hamburg: Meiner.

OG (1981) *On the Glaubenslehre*. Prev. James Duke and Francis Fiorenza. Atlanta: Scholars Press.

OR (1988) *On Religion: Speeches to its cultured despisers*. Prev. Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press.

UR (1969) *Über die Religion*. Stuttgart: Reclam.

Druga literatura

Dilthey, Wilhelm (1966–1970) *Leben Schleiermachers*. GS XIII/1–2, GS XIV/1–2. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Dilthey, Wilhelm (1996) *Hermeneutics and the Study of History*. Ur. Rudolf Makkreel in Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press. (HSH)

Frank, Manfred (1977) *Das individuelle Allgemeine*. Frankfurt: Suhrkamp.

Gadamer, Hans-Georg (1989, 2) *Truth and Method*. New York: Continuum.

Grondin, Jean (1994) *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.

Jaspers, Karl (1948) *Filozofska vera*. Nova revija, Ljubljana 1999.

Kant, Immanuel (1998) *Religion within the Boundaries of Mere Reason and other Writings*. Ur. Allen Wood in George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.

Mensch, James (2001) »Temporalization as the Trace of the Subject.« V: Proceedings of the IX International Kant Congress.

Nelson, Eric (2000) »Ansprechen und Auseinandersetzung: Heidegger und die Frage nach der Vereinzelung von Dasein.« *Existentia*, 2000, Vol. X: 113–122.

Nelson, Eric (2001) »Kant and the Art of Political Prudence.« V: Proceedings of the IX International Kant Congress.

Scholz, Gunter (1995) *Ethik und Hermeneutik*. Frankfurt, Suhrkamp.

Vattimo, Gianni (1998) »The Trace of a Trace«. V: *Religion*. Ur.: J. Derrida & G. Vattimo, Stanford, Stanford University Press.

Vedder, Ben (1999) »Schleiermacher's Idea of Hermeneutics and the Feeling of Absolute Dependence.« *Epoché*: vol. 2, no. 1, 91–111.

Waldenfels, Bernhard (1999) *Vielstimmigkeit der Rede*. Frankfurt: Suhrkamp.