

Jean Grondin

GADAMER IN AVGUŠTIN

K izvoru hermenevtične zahteve po univerzalnosti

V podnaslovu mojega prispevka je govor o hermenevtični zahtevi po univerzalnosti. Na prvi pogled najbrž preseneča, da se v naslovu, v povezavi s to diskusijo, pojavlja Avguštinovo ime. Kajti ob strastnih debatah o zahtevi po univerzalnosti, ki jo postavlja hermenevtika, se navadno ni sklicevalo na Avguština. Debate so se prej vrtele okoli mej hermenevtičnega »idealizma jezikovnosti« (Habermas), okoli dometa psihoanalitičnega modela in okoli legitimnosti metodičnega, razlagajočega nastavka v socialnih znanostih. Kaj naj bi iskal v teh kontroverzah Avguštin, resnično ni povsem jasno.

195

Kljub temu bi v nadaljevanju rad izdelal verodostojno tezo, da je mogoče zahtevo po univerzalnosti najbolje razumeti ravno iz Avguština. Preden bomo poglobljeje osvetlili to Avguštinovo zasnovo /*Vorleistung*/, naj za začetek napotim na dve ugotovitvi iz nekega teksta, ki nas lahko napeljeta na avguštinovsko poreklo hermenevtične univerzalnosti. Najprej je treba spomniti na to, da zadnje poglavje *Resnice in metode*, kjer se, kot je znano, izpelje »univerzalni aspekt hermenevtike«, pravzaprav ponuja diskusijo o Platonu in Avguštinu, da bi se lahko izpostavila spekulativna vsebina jezika. Tega

platonsko-avguštinovskega konteksta se v diskusiji ni upoštevalo – iz razlogov, s katerimi se tukaj ne bomo ukvarjali.

Drugi napotek sega že dlje. Znano je, da predstavlja tretji del *Resnice in metode* kritiko zahodne pozabe jezika. Ta pozaba se začne že s Platonom, ko je instrumentalistično razumljeni jezik vstopil v popolnoma sekundarno razmerje do samogotovega mišljenja. Gadamer v zvezi s to pozabo jezika pripozna le eno *izjemo*, odkrije jo ravno v avguštinovskem nauku o besedi / Verbsumlehre/. Samo v krščanskem razmišljanju o inkarnaciji vidi, citiram, da naj »pozaba jezika v zahodnem mišljenju le ne bi bila popolna«. ¹ Gadamer tej izjemi, temu preblisku nauka o besedi, posveti pomembno poglavje v zadnjem delu *Resnice in metode*, kjer se spušča v razumevanje zgodnjeresrednjeveške spekulacije o nauku o sveti trojici. Tovrstne Gadamerjeve obravnave so – le kot nekakšno njegovo čudaštvo znotraj tega trinitarnega horizonta – ostale neopažene. Vendar pa bi se splačalo ugotoviti, zakaj predstavlja ravno Avguštin to osamljeno izjemo v zahodni pozabi jezika, še zlasti zato, ker je naloga hermenevitične zahteve po univerzalnosti v preseganju te pozabe. Toliko o dveh uvajajočih napotilih.

196

Avguštin je postal nasploh eden najpomembnejših sogovorcev hermenevtike 20. stoletja. ² Mladi Heidegger, ki se je ukvarjal s fenomenologijo religije, je že zelo zgodaj pokazal svoj interes za Avguština. V poletnem semestru leta 1921 je imel doslej še neobjavljeno predavanje o Avguštinu in novoplatonizmu in še leta 1930, ko se je znašlo njegovo mišljenje sredi obrata, prav tako še nenatisnjeno predstavitev tega misleca pod naslovom: *Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI*. Še v letu 1960 je vzel za

¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (odslej: WM), Tübingen 1960, 4. Aufl. 1975, str. 395; 5. izd. kot 1. zvezek zbranih del (poslej: GW), Tübingen 1986, str. 422.

² Kot iztočnica naj zadošča, da navedemo, poleg Heideggra in Gadamerja, še naslednje: Karl Jaspers (*Augustin*, München 1983; izvlček iz: *Die großen Philosophen*, München 1957), Hannah Arendt, ki je napisala pri Jaspersu disertacijo, spodbuda za to je prišla tudi s Heideggrove strani, o pojmu ljubezni pri Avguštinu (Berlin 1929), Edmund Husserl, čigar predavanja o notranji zavesti časa se začnejo z Avguštinom, Paul Ricoeur, čigar glavno delo *Temps et récit* (3 Bde, Paris 1983–5) se začne z razmišljanjem o Avguštinu, in nazadnje, na robu fenomenologije, začetek Wittgensteinovih Filozofskih raziskav.

podlago bremenskega seminarja o Sliki in besedi citat iz 10. knjige *Izpovedi*.³ Sklicevanja na Avgušтина v *Biti in času*, pa tudi v objavljenih predavanjih so bila v glavnem pozitivna, kar velja posebej poudariti, ker je bil Heidegger takrat že zavezan programu kritične destrukcije zgodovine zahodne ontologije. Po Gadamerjevem pričevanju je Heidegger v Avguštinu pozdravljal verjetno najpomembnejšega zapriseženega sodnega v zvezi s svojo koncepcijo izvršujočega se smisla izjave, ki jo je zastavil proti metafizično-idealistični tradiciji. Kajti na Avgušтина se je zvedlo principialno razlikovanje med *actus signatus*, predikativno izjavo, in njeno poizvršitvijo /*Nachvollzug*/ v *actus exercitus*; čarobna beseda, se spominja Gadamer, s katero je Heidegger začaral svoje takratne poslušalce v Freiburgu in Marburgu, nenazadnje tudi samega Gadamerja.⁴

Kot izhaja iz pred kratkim objavljenega predavanja o hermenevtiki fakciteti iz leta 1923, se je Heidegger zelo dolgo mudil pri Avguštinovemu hermenevtičnem traktatu *De doctrina christiana*, o katerem je Gerhard Ebeling z vso upravičenostjo zatrdil, da naj bi bilo »zgodovinsko najučinkovitejše delo hermenevtike«.⁵ V na žalost precej skiciranem orisu hermenevtične zgodovine na začetku tega predavanja, na katerem je bil navzoč Gadamer, označi Heidegger Avguštinovo delo kot »prvo hermenevtiko velikega stila«.⁶ To »hermenevtiko velikega stila« Heidegger jasno povzdigne nad poznejšo, po njegovem mnenju formalnejšo hermenevtiko Schleiermacherja, ki je »izčrpno in živo ugledano idejo hermenevtike (prim. z Avguštinom!) ... [omejila] na 'veščino (nauk o veščini) razumevanja'«. ⁷ Kako

³ Prim. O. Pöggeler, *Kunst und Politik im Zeitalter der Technik*, v: Heideggers These vom Ende der Philosophie. Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984, izd. M. F. Fresco, R. J. A. van Dijk, H. W. P. Vijgeboom, Bonn 1989, str. 111.

⁴ H.-G. Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, v: Diltthey-Jahrbuch, 4, 1986/7, str. 21.

⁵ G. Ebeling, čl. Hermeneutik, v: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1959, Band II, str. 249.

⁶ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main 1988, str. 12.

⁷ *ibid.*, str. 13.

umestno je videti v Avguštinu »izčrpno in živo ugledano idejo hermenevtike«, na tekstu *Doctrina christiana* ni bilo težko pokazati. Heidegger je bil gotovo prevzet od nedvoumne sovisnosti, ki je Avguštin postavila med razumevanje teksta in zagrizeno držo razumevajočega, gnanega od osamljene skrbi za iskanjem žive resnice. To sovisje daje njegovi hermenevtiki razpoznavno »eksistencialno« potezo, zaradi katere si je Avguštin že dolgo prej prislužil sloves protoeksistencialista. Hoteti razumeti pisavo ni nikakršen indiferenten, čisto epistemološki proces, ki se odigrava med subjektom in objektom, to je zmeraj samorazumevanje, ki priča o temeljnem vznemirjenju in bitnemu načinu neke tubiti, ki stremi k smislu. Da razumevanje vedno hkrati implicira samorazumevanje, je pogled, s katerim je lahko delo *Bit in čas* razbilo neme spoznavnoteoretske okvire hermenevtike svojega časa.

198 Od tod razumemo tudi Heideggrovo (in Gadamerjevo) navezovanje na Avguštinovo razlikovanje med *actus signatus* in *actus exercitus*, se pravi, med tem, kar izjava kot takšna pove, in izvršitvijo, ki jo terja od razumevajočega. Očitno leži tukaj korenina Heideggrovega uvida v »izvrševanje smisla« izjave. Izjava ne obstaja sama in predvsem v svojem propozicionalnem ali semantičnem jedru, temveč v izvrševanju, ki jo časi. Kdor hoče ustrezno razumeti jezikovno, naj se ne zadržuje pri jezikovnih znakih kot takšnih, temveč naj se poglobi v ponudbo smisla, ki jo vsebuje sleherna beseda. Pretirano rečeno: niso pomembne besede, temveč to, kar se hoče z njimi povedati, uvid, katerega si je sodobna pragmatika spet na široko usvojila, toda le s precejšno muko. To avguštinovsko prepričanje je bilo za Heideggro tako bistveno, da se v *Biti in času* ni obotavljal drzno in provokativno govoriti o »izvornem karakterju« izjave. V mojih očeh je to ena izmed najosnovnejših in najaktualnejših Heideggrovih idej. Izjava je vedno nekaj sekundarnega, namreč propozicionalna usedlina tubitnega /daseinsmäßigen/ odnosa do sveta, pri čemer izjava vse to znivelira z obliko govora predročnosti (»S je P«). Kar deluje izza izjave, označuje Heidegger vseskozi kot »hermenevtično«. Pred apofantičnim »kot« izjave stoji polnovsebinski »hermenevtični kot«. Ta hermenevtični »kot« je mogoče osvojiti le v izvrševanju, se pravi v samopoglabljanju v motivacijo in situacijo tolmačenja izjave. To je izboljšani avguštinizem.

Zato zahteva Heidegger od svoje lastne filozofije zgolj »hermenevtične pojme« ali formalne naznake. Primarni izjavni smisel »formalne naznake«, kot ga izpelje Heidegger,⁸ ni »nakazovanje predročnega«, temveč »razumevajoče dopuščanje tubiti«, ki zahteva za tubit nekaj specifičnega soizvrševanja tolmačenja. Jaspersova recenzija je označila »hermenevtične pojme« kot izraze, ki ne želijo kratko malo podati predročnih, nevtralnih dejstev, temveč so »dostopni le v vedno znova vzpostavljajoči se posodobitvi interpretacije«.⁹ »Hermenevtično« pomeni torej pri Heideggru dopolnjujoče soizvrševanje tega, kar je za vsako besedo in kar omogoča njeno razumetje samo. Na to se je navezal Gadamer, ko je dal v pomembnem članku *Univerzalnost hermenevtičnega problema* (1966), ki je sprožil debato s Habermasom, na znanje, da je uporabljal besedo *hermenevtično*, »navezujoč se na način govorjenja, ki ga je razvil Heidegger v svojem zgodnejšem obdobju«.¹⁰

Da bi Gadamer, h kateremu se bomo sedaj usmerili, izrazil to stanje stvari, se navezuje na klasično in zagotovo staromodno terminologijo stoikov in Avguščina: za vsako izrečeno besedo, za λογος προφορικος, je λογος ενδιᾶθετος, notranja beseda, verbum interius. Ta bistveni vpogled sta Heidegger in Gadamer odkrila v Avguštinovem *De trinitate*, ki sta ga oba zelo cenila, kar razodeva poglavje o krščanskem nauku o besedi v *Resnici in metodi*. Avguštin je bil posegel nazaj k stoičnemu razlikovanju med λογος προφορικος in λογος ενδιᾶθετος, da bi proces inkarnacije bolj približal teološkemu razumetju. Po četrtem evangeliju je božji Sin pač veljal za modrost ali božji λογος, ki je prišel na svet. Za Avguščina – kakor bržkone za vsako krščansko teologijo – ta inkarnacija za razumevanje pomeni najtežji izziv. Kaj se je zgodilo pri tem utelešenju? Če je bila beseda polna navzočnost Boga, je potrebno razložiti, kako je lahko večno prišlo v čas. Če je bil

⁸ Gesamtausgabe, Band 21: Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt am Main 1976, str. 410.

⁹ M. Heidegger, Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« (1919/21), v: Wegmarken, 2. Aufl. Frankfurt am Main, 1978, str. 10 – 11.

¹⁰ GW II, str. 219. Da izhaja Gadamer veliko bolj iz zgodnjega, tako rekoč »ustnega« Heideggra, ki ga poznamo danes po objavljenih predavanjih iz dvajsetih let, kot pa iz *Biti in časa*, sem pokazal v svojem delu *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991.

Jezus izvorno le človek, potem ni mogel biti Bog v pravem pomenu. Nauk o Sveti trojici je torej moral ubrati pot med Karibdo čistega subordinacionizma in Scilo doketizma.

Zato se Avguštin sklicuje na logično-jezikovno razlikovanje med zunanjo in notranjo besedo ali *verbumom*. Izvorno govorjenje ali mišljenje je notranje, jezik srca, pravi Avguštin: »*verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicujus alterius.*«¹¹ To notranje govorjenje nima še nikakršne čutne ali materialne oblike, je še čisto intelektualno ali univerzalno. To tukaj pomeni: ni še privzelo oblike *posebnega*, čutnega ali zgodovinskega jezika. Če morda zaslišimo človeško besedo v posebnem jeziku, je jasno, da ne skušamo razumeti njene posebne, nključne oblike, temveč *verbum* ali um, ki se je v njej utelesil – seveda na nepopoln način, kakor vsaka inkarnacija duševnega pri ljudeh. Torej velja transcendirati čutni, izraženi jezik, da bi prispeli do resnične človeške besede (*sed transcunda sunt haec, ut ad illud perveniatur hominis verbum*).¹² Stremimo po besedi, ki je ni mogoče proferirati v nobenem tonu, pa kljub temu prebiva znotraj vsakega govorjenja in je pred vsakim znakom, v katerega se lahko »prestavi« /übersetzt – prevede/. Če ta intimna beseda (*verbum intimum*) duše ali srca privzame kako čutno obliko konkretnega jezika, se z njo ne izreče, kako je, temveč kako jo lahko ugledamo ravno skozi naše telo (*nam quando per sonum dicitur, vel per aliquod corporale signum, non dicitur sicut est, sed sicut potest videri audirive per corpus*).¹³

Teološka dobit, ki jo lahko potegne Avguštin iz tega nauka, je velika. Tudi pri Kristusu, božji besedi, velja to razlikovanje per analogiam. Božje besede, ki je v nekem določenem času vstopila v zgodovinski svet, ne smemo zamenjevati z besedo, ki je večno pri Bogu. Ta diferenca omogoča Avguštinu misliti tako razliko kot tudi enakost zgodovinsko razodete besede z Bogom. Tako kot je bila notranja beseda pred človeškim izrekanjem, je beseda preeksistirala pri Bogu pred stvarjenjem in zemeljskim pojavom Kristusa, be-

¹¹ De trinitate, XV, cap. X, 19.

¹² Ibid., XV, cap. XI, 20.

¹³ Ibid.

seda, ki jo je tradicija razumela kot sapientia ali samospoznanje Boga.¹⁴ Tudi za to besedo velja, da je v določenem času privzela čutno podobo, z namenom, da se razodene ljudem. Ravno tako, kot naš jezik ne posreduje nikakršne eksaktne kopije naših notranjih misli, mora tudi za Boga držati, da je potrebno čutno prikazano besedo po njeni zunanji in kontingentni vsebini ločiti od božje besede, kakršna je sama na sebi. Vendar pa – in to velja le za Boga – je bila ta manifestacija po svojem bistvu enaka božji sapientia, tako da je bil lahko Bog polno navzoč pri povnanjenju /Veräußerung/ svoje besede.

Ta bistvena enakost med mišljenjem in konkretno besedo, s katero zaznamuje Avguštín mejo svoje analogije s človeško besedo, pa se pri ljudeh tako rekoč nikoli ne posreči. Kajti božja beseda pomeni popolno samospoznanje Boga. Človeška beseda ne razpolaga s kakim temu primerljivim samoposredovanjem. Le redko je naša beseda refleks gotovega spoznanja. Ali izvira naša beseda, se sprašuje Avguštín, le iz tistega, kar poznamo zgolj iz naše znanosti?¹⁵ Ali ni pogostejše tako, da povemo mnogo, ne da bi razpolagali s poslednjo jasnostjo pri tem uporabljenega vedenja? V nasprotju z božjo besedo naši ni dana zadnja /letzhinnige/ samevidenca. To gre pripisati temu, da se naša bit ne zlije s eistim in resničnim samospoznanjem (quia non hoc est nobis esse, quod est nosse). Naša beseda črpa vedno iz implicitnega vedenja, nekega »je ne sais quoi« (quiddam mentis nostrae),¹⁶ z namenom, da ji bo to pomagalo izraziti svoje misli. Ta je ne sais quoi, s tem misli Avguštín na konkretne jezike, ni nič čvrsto oblikovanega, ne privre na dan iz nikakršne čiste vizije, temveč iz neskončno formirajočega se (hoc formabile nondumque formatum). Tukaj se spravi Avguštín zlasti na nasprotje med našo besedo in božjo previdnostjo, o kateri priča beseda Božjega sina.

¹⁴ Pri tem smo sledili I Kor. I, 24. Prim. De trinitate, IV, cap. XX, 27; VI, cap. I, 1; VII, cap. III, 4–6; XV, cap. XII, 22, i. dr.

¹⁵ De trinitate, XV, cap. XV 24: »numquid verbum nostrum de sola scientia nostra nascitur?«

¹⁶ XV, cap. XV, 25. Ker ni boljšega vira, tukaj sledimo francoskemu prevodu: La Trinité, Oeuvres de Saint Augustin, Band 16, Paris 1955, str. 497.

Vendar pa smo lahko zainteresirani le za hermenevitične konsekvence tega uvida, kolikor so deloma našle pot v današnjo hermenevtiko. Gadamer je iz hermenevtike sprva razbral spomin na to, da beseda, ki se jo trudimo razumeti, ne pomeni zgolj zvena, temveč tisto, kar je s tem znakom označeno, torej menjeno ali mišljeno, ne nazadnje samo besedo uma v njeni univerzalnosti.¹⁷ Toda kaj pomeni ta notranja beseda za pričujoče filozofiranje? Ali je z mentalno predstavo mišljena morebitna grožnja nazadovanja v mentalizem, psihologizem ipd.? Torej moramo z Gadamerjem »povprašati stvar, kaj naj bi bila ta 'notranja beseda'«. ¹⁸ Izhajati je treba iz Avguštinove opombe, da ima znakovno, s pomočjo katerega si prizadevamo nekaj izraziti, naš »duh«, na sebi nekaj kontingentnega ali materialnega. To potegne na dan vedno le en aspekt izrekljivega, ne pa celotnega stanja stvari. Nauk o *verbum cordis* nas svari pred tem, da bi privzeli ta jezikovni znak za nekaj poslednjega. Vedno podaja le nepopoln prevod (*interpretatio*), ki nakazuje na nadaljnje govorjenje. Oglejmo si celotno zadevo: »Notranja beseda se torej prav gotovo ne nanaša na kak določen jezik in sploh nima karakterja predstavljanja besed, ki se prikažejo iz spomina, temveč je do konca premišljeno stanje stvari (*forma excogitata*). Kolikor gre pri njej za dokončno mišljenje /*Zuendedenken*/, ji je treba priznati procesualni moment«. ¹⁹

Ta procesualni moment je iskanje besede in njej ustreznega razumetja. Vsaka izjava tvori le izrez iz dialoga, iz katerega živi jezik. »Do konca premišljeno stanje stvari«, *actus exercitus* ali poizvrševanje govorjenja, ki ga ni mogoče zapreti v otipljivi *actus signatus* dejansko izraženega govora, živi le v tem razumetju velevaločega dialoga. Gadamer se je od Avgušтина naučil, da smisel, ki ga posreduje jezik, ne pomeni »abstrahirajočega logičnega smisla izjave, temveč v njem dogajajočo se prepletenost.« ²⁰ Fiksiranost zahodnega mišljenja na izjavo pomeni potemtakem prikrajšanje jezika za njegovo odločilno dimenzijo, se pravi za vpctost vsakega govora v kak dialog. Logistična skoncentriranost na izrečeno namreč abstrahira od brez-

¹⁷ Prim. WM, str. 398 (GW I, str. 245).

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., str. 399 (GW I, str. 426).

²⁰ Ibid., str. 404 (GW I, str. 431).

pogojnega odgovornega karakterja besede,²¹ od svoje odvisnosti od zgodnejšega, namreč vprašanja. V tej dialektiki vprašanja in odgovora obstaja resnična univerzalnost jezika, od katere živi zahteva po univerzalnosti z njo v mišljenje povzdignjeno hermenevtiko. Nedvomno jo je Gadamer v razpravi, ki je naslovljena kar z *Univerzalnost hermenevtičnega fenomena* (1966), dojel kot »hermenevtični prafenomen«, »da ni nobene možne izjave, ki je ne bi mogli razumeti kot odgovor na vprašanje, in da jo je možno razumeti le tako«. ²² Ta dialoški pogled je odmev na avguštinovski nauk o *verbum cordis*, s pomočjo katerega hoče Gadamer preseči zahodno pozabo jezika, namreč fiksiranost na izjavo kot nekaj poslednjega, potemtakem abstrahiranje karakterja dogajanja smisla.

Resnica izjave ne leži v njej sami, v vsakem trenutku izbranih znakov, temveč v celoti, ki jo odpira: »Besede ne smemo razumeti le kot na določen pomen usmerjeni znak, marveč moramo hkrati zaslišati vse tisto, kar prinaša znak s sabo.« ²³ Že v svojem epohalnem spisu iz leta 1957, z naslovom *Kaj je resnica?*, je hotel Gadamer jezikovno zahtevo po resnici odstraniti od tal izjave: »Ne obstaja nobena izjava, ki bi jo lahko dojeli le iz vsebine, pred katero je položena, če jo hočemo zajeti v njeni resnici. Vsaka izjava je motivirana. Vsaka izjava ima predpostavke, ki jih ne izjavlja.« ²⁴ Iz tega se da zaslutiti, da univerzalnost jezika ne more biti univerzalnost izjavnega jezika, temveč »notranje besede«, kakor jo je mogoče nerodno samoumevno izraziti z Avguštinom. To implicira vse kaj drugega kot zanemarjanje konkretnega jezika. Kazalo bi le pomakniti ta jezik v njegov pravi hermenevtični horizont.

203

²¹ Prim. *ibid.*, str. 404 (GW I, str. 431): »Enotnost besede, ki se razteza v mnogosti besed, omogoča vidnost tistega, kar se ne odpira v bitni zgradbi logike in kar uveljavlja karakter dogajanja jezika: proces izoblikovanja pojma.«

²² GW II, str. 226.

²³ H.-G. Gadamer, *Von der Wahrheit des Wortes*, v: *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*, 1988, str. 17.

²⁴ H.-G. Gadamer, *Kaj je resnica?*, v: *Phainomena VII/23–24*, Ljubljana 1998, str. 56. Prim. še naprej na isti strani: »Ne sodba, pač pa je vprašanje tisto, ki ima v logiki primat, kar zgodovinsko izpričujejo platonski dialog in dialektični izvor grške logike. Primat vprašanja pred izjavo pa pomeni, da je izjava po svojem bistvu odgovor. Ne obstaja nobena izjava, ki ne bi predstavljala nekega odgovora.«

Nauk o *verbum interius* naj po Gadamerju učinkuje na bistveni dialoški karakter jezika. Brez dvoma se ta poudarek dialoških tal jezika usmerja zoper gospostvo izjavne logike. Vprašljivo naj bi bilo tradicionalno fiksiranje filozofskega mišljenja na teoretični λογος ἀποφάντικός, se pravi na nakazujoči izjavni stavek, ki je tako »teoretičen, da abstrahira od vsega, kar izrecno ne pove«. ²⁵ Če bi jezik fiksirali na nekaj tako teoretsko izjavljenega, bi to bila zožitev jezika. »Zgradbo logike na tleh izjave« ima Gadamer s Heideggrom za »eno najusodnejših odločitev zahodne kulture«. ²⁶ Temu nasproti se postavlja primarni motiv njegove hermenevtike pogovora, katere najenostavnejša teza bi se lahko glasila: »Jezik se ne vrši v izjavljanju, temveč kot pogovor«. ²⁷ V nasprotju z izjavno logiko, po kateri si stavek izoblikuje sebi zadostno enotnost smisla, opozarja hermenevtika na to, da izjave ni mogoče nikoli izločiti iz njene motivacijske sovisnosti, se pravi iz pogovora, s katerim je obdana. Le iz njega prejema smisel. Nazadnje je izjava abstrakcija, ki je v življenju jezika ne srečamo nikoli. Tako Gadamer provocira: »Ali obstajajo takšni čisti izjavni stavki, in če obstajajo, kdaj ter kje?« ²⁸

204

Ta kritika, ki jo motivira Avguštin, daje naslovu Resnica in metoda njegovo popolnoma spekulativno signifikantnost. Odlikovanost metode v novoveški zavesti je v najtesnejši povezavi z logičnim privilegijem izjave. Kajti ideja metode prejema svojo moč iz možnosti, da z eksperimentom izoliramo določena območja ali dogodke ter jih s tem napravimo obvladljive. ²⁹ Prednostno mesto izjave izhaja iz tega, da jo lahko izločimo tudi iz njenega dialoškega konteksta. Takšna izolacija pa je do jezika nasilna. Jezikovno razumevanje se namreč ne reducira na intelektualno dojetje objektivirajoče, po subjektu izolirane stvarne vsebine, prav toliko izhaja tudi iz sopripadnosti k neki izpopolnjujoči se tradiciji, se pravi k pogovoru, iz katerega izrečeno za nas šele dobi konsistenco in smisel. V jezikovni obravnavi torej

²⁵ GW II, str. 195.

²⁶ Ibid.

²⁷ H.-G. Gadamer, *Grenzen der Sprache*, v: *Evolution und Sprache. Über Entstehung und Wesen der Sprache*, Herrenalber Texte 66, 1985, str. 98.

²⁸ GW II, str. 193.

²⁹ Prim. GW II, str. 49, 186–7.

kulminira Gadamerjev ugovor zoper moderni privilegij metodičnega, ki ga je najprej problematiziral na področju duhoslovnih znanosti. Ta privilegij je le preveč samoumeven, zato je pač obljubljal obvladovanje in s tem razpolaganje z metodično posamičnim, ponovljivim in ponovno uporabljivim. Vendar pa je vprašanje, ali se takšna izolacija lahko posreči pri jeziku, sploh pri lastnemu razumevanju. Ali razumemo, ker in kolikor obvladujemo? Ali se tukaj končnost ne slepi glede same sebe? Nasprotno pa odgovarja hermenevtika: razumemo, ker nas lahko nagovori nekaj tradicionalnega, ki mu – v kateri koli ohlapni povezavi že – sopripadamo.

Proti primatu izjavne logike, ki razumevanje pojmuje kot razpolaganje in ga stem zgreši, razvije Gadamer svojo hermenevtično logiko vprašanja in odgovora, ki razumevanje razume kot sodelovanje, kot sodelovanje pri smislu, tradiciji, nazadnje pri pogovoru. V tem dialogu ni »nobenih« izjav, temveč vprašanja in odgovori, ki priključijo spet nova vprašanja. »Ne obstaja nobena izjava, ki bi jo lahko dojeli le iz vsebine, pred katero je položena, če jo hočemo zajeti v njeni resnici (...). Vsaka izjava ima predpostavke, ki jih ne izjavi. Samo kdor somisli te predpostavke, lahko dejansko presodi resnico izjave. Zdaj postavljam utrditev: Poslednja logična forma takšne motivacije vsake izjave je vprašanje.«³⁰ Tukaj se dotikamo srčike hermenevtične filozofije, namreč – če ponovno navedemo Gadamerjevo poudarjeno formulacijo – »hermenevtičnega prafenomena, da ni nobene možne izjave, ki je ne bi mogli razumeti kot odgovor na vprašanje, in da jo je možno razumeti le tako.«³¹

Prafenomen jezika, torej njegova univerzalna dimenzija, se odpira z dialektiko vprašanja in odgovora. Ta dialektika nadomesti tradicionalno logiko, ki se orientira na pričujočo /vorliegenden/, abstraktno izjavo. Odvisnost jezikovnega izraza od vnaprej postavljenega vprašanja razkriva motivacijski horizont vprašanja in pričakovanja slehernega izjavljanja. Nobeno redakcijsko naključje ni, da tvori poglavje Logika vprašanja in odgovora zadnji razdelček drugega dela *Resnice in metode*. Iz njega samega je mogoče slediti

³⁰ Kaj je resnica?, str. 56.

³¹ Ibid., str. 226 (poudarek je naš).

prehodu ali preobratu k univerzalni hermenevtiki jezika v sklepnem delu knjige. Drugi del se, kakor že vemo, še obsežneje ukvarja z načrtom »duhoslovno-znanstvene hermenevtike«, kakor jo Gadamer večkrat označi. V njej gre še za legitimiranje zahteve po resnici duhoslovno-znanstvenega spoznanja, ki ga je potrebno obvarovati pred zapeljevanjem naravoslovno-znanstvene metodike. Odnos duhoslovnih znanosti do resnice ni v uporabi zanesljivih metod, temveč v univerzalnosti strukture aplikacije in vprašanja za raziskovalno situacijo. Doprinos znanosti o človeku se ne manifestira v uporabi pravil in metod, temveč v posrečenem izvajanju dialektike vprašanja in odgovora. To je in nuce osvobajajoči rezultat »duhoslovno-znanstvene hermenevtike«, ki jo predloži Gadamer v prvih dveh delih svojega glavnega dela.

206

V tretjem delu Gadamer hermenevtiko uspe univerzalizirati s tem, ko to dialogiko vprašujočega in odgovarjanja, ki konstituira duhoslovne znanosti, misli kot bistveno značilnost jezika nasploh. To pomeni »ontološki zasuk hermenevtike ob rdeči niti jezika«, pri čemer »ontološko« vseskozi uporablja kot sinonim za »filozofsko« in »univerzalno«. To, da se hermenevtika v zadnjem delu *Resnice in metode* fundira univerzalno in filozofsko, pomeni, da presega okvire problemskega nastavka metodološke hermenevtike v smeri hermenevtike, ki dojema dialektiko vprašanja in odgovora kot element naše jezikovne eksistence, ki se vrši kot pogovor duše s samo seboj. Zaključek duhoslovno-znanstvene hermenevtike (2.dela), dialektika vprašanja, tvori začetek, torej mejnik zadnjega dela, ki sledi rdeči niti jezika. Jezik je mogoče razumeti le iz pogovora. Fiksirati jezik na izrečeno bi pomenilo, da ga instrumentalno zgrešimo.

Sedaj razumemo, zakaj 3. del *Resnice in metode* v Avguštinovem nauku o besedi lahko nahaja edino sled tega, da »zahodna pozaba jezika ni bila popolna«. ³² Gadamerjeva malo opažena rehabilitacija Avguštinovega nauka ni vračanje k naivnemu mentalizmu, temveč jo je treba razumeti kot hermenevitično kritiko izjavne logike, ki se usmerja k dominaciji metode. Avguštinovski nauk dejansko zelo plastično naslika, da besede, ki jih uporabljamo,

³² WM, str. 395 (GW I, str. 422).

ker so nas ravno obšle, ne morejo izčrpati tega, kar imamo »v duhu«, se pravi pogovor, ki smo mi. Notranja beseda »za« izrečenim ne pomeni nič drugega kot ta pogovor, zakoreninjenost jezika v našo vprašujočo in samo na sebi vprašljivo eksistenco, pogovor, ki ga ne more popolnoma izraziti nobena izjava. Z Gadamerjevimi besedami: »Kar je izjavljeno, še ni vse. Šele nerečeno ubesedi rečeno, ki nas lahko doseže.«³³ To nerečeno je tisto, kar lahko skupaj z Avguštinom označimo kot *verbum cordis*. Zaradi česa je ta ali ona izjava odgovor? Na koga je usmerjena? Zakaj je bila izrečena ob določenem času? Ali je bila mišljena ironično? Nobena izjava, ki je ločena od svoje sovisnosti, tega ne more povedati sama. Zunanja beseda, kot je vedel že Platon, tvega uničenje, če se loči od *verbum interius*, od besede duše.

Vedno znova pa je treba poudariti, da ta hermenevitična teorija jezika noče biti nekakšna mistika neizgovorljivega. Če hočemo pravilno razpravljati o jeziku samem, da se mu ne bi izognili ali pa ga obšli, je kazno soaktivirati neizrečeno, notranji pogovor. Vztrajati na tem pa pomeni, da mora hermenevtika jezika iskati svoj izhod iz meja jezika, oziroma bolje – izjave: »Seveda s principiелno jezikovnostjo razumevanja ne moremo misliti tega, da bi se vsa izkušnja sveta dogajala le kot govorjenje in v govorjenju.«³⁴ To si je treba enkrat za vselej priklicati v spomin, zaradi prehitrih razlag, ki pripisujejo Gadamerju jezikovno-ontološko tezo, da bi moralo biti vse, kar je, izrekljivo v izjavni formi.

207

Kolikor pa vendarle vztraja pri *pricipialni* jezikovnosti naše jezikovne izkušnje, potem zato, ker jezik uteleša edino sredstvo (notranjega) pogovora, kar smo mi sami, za sebe in drug za drugega. Zato je v hermenevtiki dovoljen stavek: »Bit, ki jo lahko razumemo, je jezik.« Vendar je pri tem poudarek na »lahko«. Kajti razumevanje, ki je samo vedno jezikovno izoblikovano in prinaša jezikovno, mora vedno poskušati soizvajati celotno vsebino jezika, da bi prišlo do biti, ki jo pomaga izraziti. Bistvena jezikovnost razumevanja se ne izraža toliko v našem izjavljanju kot v našem iskanju jezika

³³ GW II, str. 504.

³⁴ GW II, str. 496.

za tisto, kar imamo v duši in kar izrekamo, kar hočemo povedati. Za hermenevtično stran razumevanja ni toliko konstitutivno to, da se dogaja jezikovno, saj bi bila banalna ugotovitev, kot to, da živi od neskončnega procesa »privajanja v besedo« in iskanja sporočljivega jezika. Treba ga je razumeti *kot* ta proces. Kajti ta proces – ustrezno soizvrševanje notranje besede – utemeljuje hermenevtično univerzalnost.³⁵

Prevedel Jože Hrovat

³⁵ Prim. GW II, str. 497–498.