



MARIJAN DOVIČ

Gadamerjeva *Resnica in metoda* in slovenska recepcija hermenevtike

Hermenevtični problemi so nam vedno bliže, kot mislimo, četudi jih tedaj, ko teče vse gladko, odrivamo v območje "nepraktične" in "abstraktne" filozofije. Da je razumevanje lahko problem, se vseeno tu in tam izkaže v vsakdanjiku (komunikacijske napake zaradi različnega dojemanja in interpretiranja istega, različno tolmačenje pravil, sodnih aktov, dogovorov ...), še toliko bolj pa pri dojemanju in vrednotenju umetniških stvaritev. Da pravilno razumevanje izročila ni vedno enostavno in neproblematično ter da se je zanj treba potruditi, so vedeli že hermenevtični klasiki in njihovi predhodniki, ki so se skozi hermenevtiko kot nauk oziroma večšino o razumevanju in razlaganju skušali dokopati do trdnejših meril in pravil za ustrezno razumevanje. Šele s Heideggerjem in Gadamerjem pa se hermenevtični problem zaostri ob trditvi, da je razumevanje človekov bivanjski način, način njegove postavljenosti v svet. S tem hermenevtika dobi splošne in univerzalne razsežnosti. Ob nekoliko poznem, ne pa tudi prepozmem slovenskem prevodu Gadamerjeve temeljne monografije se zato zdi smiselno najprej v grobem očrtati sprejemanje hermenevtike na naših tleh nasploh, potem pa še osnovne poteze filozofije, ki jo Gadamer razvija v *Resnici in metodi* in drugih razpravah – tudi zato, ker ta zahteva višjo raven razumevanja zgodovine in umetnosti v tem negotovem (in torej za hermenevtiko plodnem) času, ko se v Haagu, Afganistanu in v Aziji soočajo radikalno različne interpretacije zgodovine, pravičnosti in dobrega, in ko se hkrati sodobna umetniška praksa vse bolj izgublja v mehanizmih množične produkcije in komunikacije.

I.

Splošna ugotovitev, ki jo je mogoče izreči za nazaj v trenutku, ko je končno izšel prevod obsežnega temeljnega dela, "očrta filozofske hermenevtike", nemškega filozofa Hansa Georga Gadamerja (1900-) *Wahrheit und Methode* (1960), je, da je slovenska recepcija tako Gadamerja kot hermenevtike nasploh potekala postopno, nekako v desetletnih valovih z naraščajočo amplitudo. Od objave krajšega prevoda Gadamerjevega spisa *Pesnenje in razlaganje* leta 1970 v študentskem časopisu *Tribuna* je preteklo deset let do vključitve prvega resnejšega prevoda v zbornik *Misel o moderni umetnosti*, ki prinaša spis *Umetnost in posnemanje*; spet po desetletnem premoru najdemo v Novi reviji leta 1990 in 1991 še dve prevedeni razpravi: *Pesništvo in razlaga* in *Platonova dialeksična etika*. Po tokrat nekoliko krajšem premoru lahko od leta 1997, ko v reviji *Phainomena* izide *Hermenevtika in ontološka diferenca*, v Literaturi pa *Resnica in metoda: univerzalni aspekt hermenevtike*, govorimo o kontinuirani recepciji Gadamerja. Ta ob člankih v *Phainomena* in Novi reviji doseže prvi vrh v prevodu *Izbranih spisov* (1999), ki prinašajo Gadamerjeve eseje o hermenevtiki in grški filozofiji. Leto 2000 prinese knjižno izdajo razprave *Platon in pesniki*, konec leta 2001 pa izide temeljno Gadamerjevo delo *Resnica in metoda* v prevodu Toma Virka in s spremno študijo Darka Dolinarja.

Seveda so bile Gadamerjeve ideje v slovenskem prostoru prisotne že pred tem, o čemer pričajo relativno zgodnje objave iz sedemdesetih let. Vendar so bile omejene na pretežno strokovne kroge, ki so spoznavali Gadamerja bodisi v izvirniku bodisi v srbohrvaškem prevodu iz leta 1978. Poleg tega do nedavnega ni bilo docela enotno tudi mnenje o tem, v kolikšni meri je Gadamerjev opus zares pomemben za sodobno filozofijo; Tine Hribar ga na primer ni vključil v svojo obsežno obravnavo fenomenologije. Tako se Gadamer pridružuje – če izvzamemo Heideggerja, ki je sprožil val zanimanja že v šestdesetih in sedemdesetih letih – ostalim klasikom hermenevtike (Dilthey, Schleiermacher, Ricoeur, Vattimo), ki šele v zadnjem desetletju doživljajo intenzivnejšo pozornost, predvsem z dejavnostjo okrog *Phainomena* in Nove revije.

Enako kot za Gadamerja velja torej tudi za aktivno sprejemanje hermenevtike v Sloveniji nasploh: konec osemdesetih je mogoče označiti kot prelomnico – odtlej je namreč hermenevtična bibliografija vse manj pregledna – relativno skromni začetki pa segajo v zgodnja sedemdeseta leta, ko je Ivan Urbančič utiral pot sodobnejšemu razumevanju hermenevtične problematike predvsem v zvezi s Schleiermacherjem in Diltheyem. V drugi polovici sedemdesetih se mu pridruži Borut Pihler, ki se loteva hermenevtike skozi optiko kritične teorije, z vidika lacanovske psihoanalize pa skuša s hermenevtiko "obračunati" pozneje zelo znan teoretik Slavoj Žižek¹. Teolog Vekoslav Grmič leta 1980

¹ Žižek, Slavoj: *Hermenevtika in psihoanaliza*. *Anthropos* 3/6 (1976), str. 69-98. Na podlagi Lacanovega vztrajanja na "brezopornosti kroga", torej popolni kontekstualnosti pomena kot produkta neskončnega drsenja označevalne površine, Žižek zavrača hermenevtični krog, ki predpostavlja predhodnost

povezuje vidike Gadamerjeve in Heideggerjeve hermenevtike s svetopisemskim izročilom in tako navezuje filozofsko hermenevtiko na vzporedno potekajočo biblično, konec osemdesetih pa začne problematiko literarne hermenevtike na splošnejši filozofski okvir navezovati Darko Dolinar, katerega leksikonska monografija *Hermenevtika in literarna veda* (1991) še danes velja za najbolj sintetičen prikaz literarne, verjetno pa tudi filozofske hermenevtike.² V zadnjih nekaj letih je recepcija hermenevtike dosegla zavidljivo raven na vseh področjih – poleg že omenjenih so k temu mnogo prispevali Dean Komel, Jan Bednarik, Tine Hribar, Valentin Kalan, Aleš Košar in Janez Vodičar, če naštejemo le nekatere; nedvomno pa pomeni nedavni, četudi nekoliko zapoznani prevod *Resnice in metode* pomemben mejnik in zaokrožitev tega obdobja intenzivnejše recepcije.

Danes je izjemen Gadamerjev vpliv na sodobno filozofijo nesporen, saj velja ta nemški filozof za najpomembnejšega nadaljevalca hermenevtične linije Schleiermacher – Dilthey – Heidegger in za utemeljitelja sodobne filozofske hermenevtike. Čeprav njegova misel, ki jo zaznamujeta odprtost in zastavljanje vprašanj, ni strnila za seboj konkretne šole, je odločilno vplivala na številne sodobne mislece (Manfreda Franka, Giannija Vattima, Hansa-Roberta Jaussa in druge). Skozi polemike s kritično teorijo, znanstveno metodologijo, strukturalizmom in zagovorniki rekonstrukcije "prvotnega smisla" pa se je še izpopolnjeval in poglobljal Gadamerjev monumentalni duhovni projekt, katerega izhodišče je prav *Resnica in metoda*.

II.

Temeljni problemi Gadamerjeve hermenevtike so razvidni že iz nekaterih njegovih esejev; tako v spisu *Klasična in filozofska hermenevtika*³ odpira osnovne dileme, v veliki meri prevzete že od svojega učitelja Heideggerja; v prvi vrsti širitev območja hermenevtike na celoten položaj človeka v svetu kot razumevajočega, ki je vedno v pogovoru z izročilom. Naloga hermenevtike je "pojasniti ta čudež razumevanja, ki ni skrivnostna komunikacija duš, temveč deleženje na skupnem smislu"⁴. Hermenevtika torej ni več le nauk o razumevanju in razlaganju – in kot nas uči že prvo poglavje *Resnice in metode*, tudi ne le problem metodologije v sodobnih duhovnih znanostih – temveč vprašanje celotnega človeškega izkustva sveta.

celote horizonta smisla posameznim izjavam; hermenevtika po njegovem pride na rob, a si tik pred njim zastre oči za spoznanje, da ne obstoji prasmisel, ki bi "obvladoval diferencialni splet označevalnega posredovanja" (75) in da je pomen zgolj relacionalen.

² Dolinar, Darko: *Hermenevtika in literarna veda*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1991 (Literarni leksikon. Študije; zv. 37).

³ Esej iz leta 1968; gl. Gadamer, Hans-Georg: *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija, 1999 (Zbirka Phainomena; 11).

⁴ O krogu razumevanja (1959). *Izbrani spisi*, str. 36.

Resnica in metoda namreč zastavlja vprašanje o posebnostih spoznavanja duhovnih znanosti, ki ga je skušal rešiti že Dilthey. Gadamer nakaže problematičnost tipičnega samorazumevanja moderne znanosti, ki izhaja iz induktivne metodologije, zmagoslavne v 18. stoletju, in skuša svoj način dela odtlej vsiljevati kot edini mogoč znanstveni model; to pozicijo problematizira z ugotovitvijo, da mora tudi sodobna znanost priznati svoje meje. Samolastno bistvo duhovnih znanosti, za katere je značilno, da so vedno *znotraj* svojega predmeta, ima več skupnega z umetnostjo kot z naravnimi znanostmi.

Zato je prvi del knjige namenjen izkustvu umetnosti. Skozi pojmovno analizo vodilnih humanističnih pojmov,⁵ kot so omika, skupni čut, razsodna moč, okus, doživetje in genij, skuša Gadamer pokazati, kako je estetska teorija območje umetnosti nasilno odmaknila od območja resnice. To je bila usodna napaka, saj se prav v umetnosti prikazuje bit, ki zavezuječe nagovarja prejemnika v njegovem tukaj in zdaj – estetika bi morala utemeljiti izkustvo umetnosti kot posebno, samostojno obliko spoznavanja, samosvojo obliko posredovanja resnice.

V umetnosti je namreč bistvena igra, brezsubjektno gibanje "samopredstavljanja". A umetnost ni več le to, temveč je "predstavljaajoč za ..." (npr. gledalce v gledališču, bralce ...). Pri pretvorbi v umetnost igra ne izgubi svoje zaprtosti, temveč šele v gledalcu prejme svoj polni pomen. V umetnosti se igra preobrazi v upodobo, ki pomeni korak naprej, v resnično in splošno – umetnina kot upodoba se nam predstavlja kot smiselna celota, ki skozi posredovanje prejme svojo pravo bit. Bistven element umetnosti je gledalec s svojo psiho – tako v tragični katarzi privzdignjenost in pretresenost gledalca v resnici poglobljata njegovo kontinuiteto s samim seboj, prebudita ga v njegovo resnično, končno bit. Estetska bit kot upredstavitev je torej specifično časovna: "Način biti umetnosti skupno označimo s pojmom predstavitve, ki enako zajema igro in podobo, sodelovanje in reprezentacijo." Nima pa vsaka predstavitev narave umetnosti, podoba se ne izčrpa kot znak, z napotitveno funkcijo, temveč se, podobno kot simbol, s "svojo lastno bitjo udeležuje pri tem, kar upodablja".⁶ Mrtva sled smisla se pretvori v živi smisel šele pri razumevanju – umetniško besedilo se kot glasba v reprodukciji smiselno dovrši šele ob branju; razumevanje pa ni nič drugega kot dogajanje smisla.

V drugem delu *Resnice in metode* Gadamer vprašanje resnice razširi na razumevanje v duhovnih znanostih in se spusti v aktivni dialog s hermenevtičnim izročilom: s Schleiermacherjevo utemeljitvijo obče hermenevtike in razlikovanjem med gramatično in psihološko razlago, z razvojem zgodovinske zavesti v 19. stoletju (Ranke, Droysen), ki zgodovinopisje razmejuje od umetnosti in naravoslovja. Ne more namreč eksperimentirati, temveč lahko prek reinterpretiranja le raziskuje – predmeta raziskovanja ne more nikdar ugledati v

⁵ Vedeti moramo, da je tudi Gadamer zagovarjal sodobno filozofijo kot pojmovno zgodovino; gl. *Pojmovna zgodovina kot filozofija*, Filozofija na maturi 6, št. 3/4 (1999), str. 3-11.

⁶ Gadamer, Hans-Georg: *Resnica in metoda*. (prevod Tomo Virk, spremna študija Darko Dolinar) Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura, 2001 (zbirka Labirinti), str. 132.

celoti, njegov odgovor nima enournosti tega, kar se vidi z lastnimi očmi, zanaša se le na razumevanje pisnega, ki je že posredovano. Gadamer dialogizira tudi z Diltheyem, ki poudari doživljenost duševnih sovisij nasproti vzročnim sovisjem naravnega dogajanja: zanj je pomen izraz življenja, tekoče časovnosti, naravnane na izoblikovanje trajnih pomenskih enot – življenje kot tako ima torej hermenevitično strukturo. Šele s Heideggerjem pa se problem razumevanja prikaže na bistveno novi ravni, ne več kot vprašanje metode, temveč kot “izvirna narava biti človeškega življenja samega”⁷, kot gibanje transcendence, preseganje bivajočega.

Heidegger zaostri hermenevitično vprašanje z ugotovitvijo, da interpret pripada svojemu predmetu in da je razumevanje brez predsodkov iluzija. V novi luči predimetja se pokaže tudi hermenevitični krog: “Takoj ko se v besedilu pojavi prvi smisel, si /interpret/ osnuje smisel celote. Prvi smisel pa se spet pokaže le zato, ker besedilo beremo z določenim pričakovanjem določenega smisla. Razumevanje tega, kar je tu, je v razdelovanju takega predzasnutka, ki ga nenehno obnavljamo s tem, kar se razkriva pri nadaljnjem prodiranju v smisel”.⁸ Krog dobi ontološko pozitiven smisel, možnost najizvirnejšega spoznanja – pod pogojem, da si razlaga sama izdela predimetje, predvidik in predpjem (in si jih ne pusti podtakniti); ob vseh motnjah, ki izhajajo iz njega samega, mora interpret vedno ohranjati “pogled na stvar”, ozavestiti anticipacije in se postaviti v odprtost do drugega. V razumevanje vedno vstopamo s predmnenji in le odprtost za drugačnost teksta nam omogoči odprtje stvarne resnice – vedno pa moramo ozavestiti anticipirano in izzvati predsodke.⁹

V tej luči se razsvetljenski “boj proti predsodkom” v imenu objektivne znatnosti izkaže le še kot nov predsodek. Ključna Gadamerjeva modifikacija je v pojmovanju časovnega razmika, ki ga tradicionalna hermenevitična v iskanju “izvirnega smisla” dojema kot prepad, potreben premostitve: v optiki produktivnega zlivanja horizontov postane razmik pozitivna možnost razumevanja: “Ali biti v tradiciji kakega izročila res najprej pomeni: biti pod vplivom predsodkov in biti omejen v svoji svobodi? Ali ni bolj tako, da je vsaka človeška eksistenca, tudi najsvobodnejša, omejena in na mnoge načine pogojena? /.../ Kajti to, da ima človek tu opraviti sam s seboj in s svojimi stvaritvami (Vico), je le na videz rešitev problema, ki nam ga postavlja zgodovinsko spozna(va)nje. Človek je samemu sebi in svoji zgodovinski usodi tuj še na povsem drugačen način, kot mu je tuja narava, ki ne ve zanj.”¹⁰ In dalje: “V resnici ne pripada zgodovina nam, temveč mi njej. Davno preden se v povratni refleksiji sami razumemo, se na samoumevni način razumemo v družini, družbi in državi, v katerih živimo. Fokus subjektivnosti je zrcalo, ki pači. Samopremislek individua je le brljenje v

⁷ Prav tam, str. 218.

⁸ Prav tam, str. 223.

⁹ Krog razumevanja (1959), *Izbrani spisi*.

¹⁰ *Resnica in metoda*, str. 230-231.

zaprtem krogu zgodovinskega življenja. Zato so posameznikovi predsodki mnogo bolj kot njegove sodbe zgodovinska dejanskost njegove biti.”¹¹

Predsodki se torej izkažejo za predpogoj razumevanja, in namen našega odnosa do tradicije ni distanca in svoboda glede na avtoriteto izročila – nenehno smo namreč v tem izročilu in kar nam to govori, ni neko drugo, tuje, temveč naše lastno. Zato se razumevanje v duhovnih vedah ne razumeva prav, če “celoto svoje lastne zgodovinskosti potiska na stran predsodkov, ki se jih je treba znebiti”.¹² Zgodovina ne more biti predmet, analogen tistemu iz teleoloških naravnih znanosti, in duhovne znanosti ne morejo iz njega izstopiti! “Anticipacija smisla, ki vodi naše razumevanje kakega besedila, ni dejanje subjektivnosti, temveč se določa iz skupnosti, ki nas povezuje z izročilom. Ta skupnost pa je v našem odnosu zajeta v nenehnem izgrajevanju. Ni preprosto predpostavka, v območju katere bi že vedno bili, temveč jo sami vzpostavljamo, kolikor razumevamo, se udeležujemo pri dogodevanju izročila in ga s tem tudi sami opredeljujemo. Krog razumevanja torej nikakor ni ‘metodični’ krog, temveč opisuje ontološki strukturni moment razumevanja.”¹³

Razumeti torej najprej pomeni (spo)razumeti se glede nečesa in šele potem razločiti mnenje drugega – pri tem k besedilu vedno pristopamo s predzajetjem popolnosti, torej s predpostavko, da je besedilo kot celota smiselno, pa tudi resnično. Smisel besedila, ki nagovarja interpreta, se ne izčrpa s situacijo, ki jo pomenita avtor in njegovo izvirno občestvo. Smisel vedno presega avtorja, zato ima interpretacija kreativni moment. Za razliko od predpostavke o adekvatnem življanju v preteklost, da bi lahko pravilno razumeli, kje pomeni časovni zamik prepad, postane ta zamik produktivna možnost, še več, šele z odmikom se pokaže pravi smisel. Tako se izkaže, da je razumevanje “vedno proces stapljanja takih, domnevno za sebe obstajajočih horizontov.”¹⁴

Odtod pa je jasno, da ne le, da je razumevanje že neločljivo povezano z razlaganjem, ampak ni ločljivo niti od aplikacije, ki ni nek prigodni del razumevanja, temveč ga vnaprej določa – če želimo razumeti, moramo navezati besedilo nase in na svojo konkretno hermenevtično situacijo. Pripadnost izročilu je pogoj, ki omogoča razumevanje, subjektivnost aplikacije je neizbežna, bralec sodi k tekstu – in ravno tu je točka, v kateri se morajo duhovne znanosti upreti tiraniji metodologije moderne znanosti.

Hermenevtična zavest ima logično strukturo odprtosti, njeno spoznavanje drugačnosti vodi skozi vprašanje, saj pravi pogovor ni “drug mimo drugega”, temveč vrši komunikacijo smisla – podobno kot dogajanje v zgodovini ni identično predstavam posameznika v njej, tudi “tendence smisla kakega besedila segajo daleč čez to, kar je imel v mislih njegov avtor.”¹⁵ Razumeti ne pomeni

¹¹ Prav tam.

¹² Prav tam, str. 235.

¹³ Prav tam, str. 244.

¹⁴ Prav tam, str. 254.

¹⁵ Prav tam, str. 306.

sklepati o preteklem življenju, temveč gre za pričujočo udeležенost pri povedanem; smiselnega horizonta razumevanja ni mogoče omejiti ne z intenco avtorja ne s horizontom izvirnega naslovnika.¹⁶ Popolna predstavitev v preteklost se izkaže kot naivna zgodovinska iluzija, saj pri razumevanju celo moramo upoštevati lastne predpojme. Prave razlage ni, saj se "zgodovinsko življenje izročila dogaja v napotenosti na vedno novo usvajanje in razlaganje."¹⁷

Stapljanje horizontov pri razumevanju kot samolastna storitev jezika – s tem problemom vstopamo v tretji, najizvirnejši sklop knjige, ki nosi naslov *Ontološki obrat hermenevtike ob vodilu jezika*. Ključna točka tega obrata, ki je tudi predmet mnogih poznejših Gadamerjevih spisov, je ugotovitev, da je izročilo bistveno jezikovno in da je za jezik značilno "brezdanje nezavedanje" – zato iz njega ne moremo izstopiti, saj je "že vedno prehitel vsako razmišljanje o jeziku."¹⁸ Spoznavanje sveta, ljudi in nas samih se dogaja skozi učenje govora (jezika); to pa ne pomeni "biti uveden v uporabo že danega orodja za označevanje nam domačega in poznanega sveta, marveč pomeni: pridobivati domačnost in spoznanje sveta samega ter načina, kako nam je svet dan."¹⁹

Jezik ni le kos opreme, saj se v njem kaže svet. Hermenevtično izkustvo drugega vidika zato, ker vanj prenašamo svoje lastno, ni omejitev – tuji svet nima le "lastne resnice *v sebi*, temveč tudi lastno resnico *za nas*". Ni torej le predmet, do katerega je treba biti čimbolj objektivni, "izvorna človeškost jezika torej obenem pomeni izvorno jezikovnost človekove biti-v-svetu."²⁰ V jezikovnem sporazumevanju človeka se razkriva svet – zato tudi iznajdeni jeziki, na primer matematični simboli, niso jeziki, saj nimajo za podlago jezikovne in življenjske

¹⁶ S tem v zvezi je gotovo zanimiva polemika med Gadamerjem in Hirschem, ki meni, da je mogoče objektivno zapopasti smisel kot avtorjevo intenco. Ne le, da to po Gadamerju ni mogoče, temveč sploh ni smiselno. (gl. Tatar, Burhanettin: *Interpretation and the problem of the intention of the author: H.-G. Gadamer vs E. D. Hirsch*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 1998.) Še bolj zanimiva je analogija med semiotikom Umberto Ecom, avtorjem *Odprtega dela*, ki v kasnejših spisih meni, da obstajajo tudi slabe interpretacije. Ne priznava intence avtorja kot definitivnega smisla besedila, na drugi strani pa postavlja meje neomejenim bralskim ideološkim prisvajanjem (overinterpretation) – intenco bralca namreč zameji z intenco teksta (ki ni identična z avtorsko), med njima pa ves čas vlada dialektična napetost. Eco govori o semiotični strategiji, ki generira modelnega bralca, pri čemer realni avtor in njegovi nameni postanejo irelevantni. Semiotika se torej na tej točki stakne z Gadamerjevo hermenevtiko – namreč v stališču, da smisel teksta ni identičen z "menjenim" smislom, pa tudi v stališču, da sicer ni mogoče določiti najboljših in edine interpretacije, da pa vseeno niso vse enako ustrezne. (gl. Eco, Umberto: *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge university press, 1992.)

¹⁷ Prav tam, str. 324.

¹⁸ Človek in jezik (1966), *Izbrani spisi*, str. 47.

¹⁹ Prav tam, str. 48. Dejansko je mogoče pri Gadamerjevih izjavah o jeziku zasledovati določene analogije s t. i. konstruktivizmom: sorodne so vloge jezikovanja pri Maturani oz. idejam o vraščanju pri Glasersfeldu. V spisu *Fenomenologija, hermenevtika, metafizika* (1983, *Izbrani spisi* 1999) beremo: "Vse to seveda velja v izvrševanju življenjske prakse. Ni treba, da se dogaja v besedah. Sodrúžnost, ki je naša 'bit-na-svetu', se tako ali tako začenja veliko prej kot pa naše vraščanje v rabo maternega jezika – in kajpak še posebej v rabo drugih jezikov, v katerih se skušamo sporazumevati z drugače govorečimi." (str. 72)

²⁰ *Resnica in metoda*, 358-359

skupnosti, temveč so le orodje sporazumevanja in zato vedno predpostavljajo živo udejanjeno *jezikovno* sporazumevanje.

Jezikovno izkustvo sveta je absolutno predhodno spoznavi – kar je predmet spoznave, je “prej že vedno zajeto v svet(ov)nem horizontu jezika.”²¹ Zato v jezikovnem spoznavanju prihaja do besede “bivajoče, kot se človeku kaže kot bivajoče in pomenljivo.”²² V razumevanju nas beseda izročila resnično sreča, zadene, kot bi bila namenjena izključno nam. “Predmet” stopi v odigravanje vsebine smisla izročila. Hermenevitično izkustvo se dovršuje v učinkovnozgodovinski zavesti, ki se zaveda “nesklenljive odprtosti dogajanja biti, pri katerem se udeležuje”²³ Vsaka usvojitev izročila je zgodovinsko drugačna, isto, a hkrati drugo, je nova stvaritev razumevanja in ne rekonstrukcija “menjenega”.



²¹ Prav tam, str. 365

²² Prav tam, str. 370

²³ Prav tam, str. 383

III.

Gadamer ne razume hermenevtike kot veččino oziroma nauk o razumevanju in razlaganju, niti kot sistem pravil, niti kot metodologijo duhovnih znanosti; namen njegove knjige je pokazati, kaj se z nami dogaja pri razumevanju *mimo našega hotenja in delovanja*. Želi tudi opozoriti na bližino duhovnih znanosti z zunajznanstvenimi izkustvi, predvsem umetnostjo – v nasprotju z duhom modernih znanosti. Pri tem ključne razlike med njima ne vidi kot metodološke, temveč kot razliko v spoznavnem cilju. A če lahko Gadamer v sklepni besedi k tretji izdaji *Resnice in metode* leta 1972 še zapiše, da gre za čas, ko se vera v znanost spreminja v praznoverje in prodira v družbeno prakso, in mora zato filozofija pojasniti, da ima znanost svoj omejen prostor svobode in da napetost med resnico in metodo v njeni eksperimentalni zanesljivosti ni razrešena, je v začetku 21. stoletja vera v znanost vendarle nekoliko načeta. Tako smo lahko še nekoliko bolj dojemljivi za sporočilo *Resnice in metode*, ki je med drugim tudi to, da objektivnost znanstvenih metod ni zadostno jamstvo resnice; sploh pa ne v duhovnih znanostih. Te namreč že od nekdaj zahtevajo posebno obravnavo, ki izhaja iz njihove temeljne opredeljenosti z vključenostjo biti spoznavajočega v spoznavanje. Nedvomno je Gadamerjeva knjiga – čeprav prinaša tudi grenko spoznanje, da v duhovni sferi nikdar ne bo mogoče stopiti na popolnoma trdna tla – eno temeljnih filozofskih del zadnjih desetletij, ki je pomagalo vrniti duhovnim vedam nekaj načete samozavesti.

S prevodom *Resnice in metode* dobra štiri desetletja po izidu se tako z vidika obče filozofske hermenevtike kot z vidika področnih (znanstvenometodoloških) hermenevtik – npr. literarne, pravne ali teološke – odpira možnost obravnave in refleksije lastnih metodoloških zadreg na višji ravni: znano je namreč, da potreba po hermenevtičnem razmisleku narašča ravno v tistih obdobjih, ki se izmikajo vsakdanji utečenosti in prelamljajo s preteklostjo.²⁴ Gotovo je torej v zadnjem desetletju, ko se pri nas iztekajo pomembne družbene in zgodovinske spremembe, *Resnica in metoda* lahko hermenevtična spodbuda k vnovičnemu samorazmisleku, ki mora odslej spremljati vsako znanstveno dejavnost, naj bo ta "duhovna" ali "naravna", pa tudi vsako mišljenje sodobnih in preteklih umetniških praks.

²⁴ O aktualnosti Gadamerjeve misli za zadnje desetletje pri nas spregovori Dolinar v spremni študiji k *Resnici in metodi*. (gl. Dolinar, Darko: *Gadamer, filozofska hermenevtika in znanosti: Resnica in metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura, 2001)