

Damir Barbarić

O POSLUŠANJU IN MISLENJU

pleoneksíe tò pánta légein, medèn dè ethélein akoúien.

Demokrit, frg. 86 (DK)¹

Davno so opazili, da je današnji kulturi, bistveno določeni z znanstveno-tehničnim pogonom, svojstveno posebno povnanjenje življenja, ki mu – kljub plimi neprestanih in vse močnejših tržno spodbujenih in proizvedenih dražljajev in draži – na t. i. subjektivni ravni vsakdana, odgovarjata globok dolgčas in potuhnjeno, popolno ravnodušje.² V tem sklopu je dovolj spomniti na izzivalne, nedavno znova žolčno diskutirane teme naraščajočega mehaniziranja podobe sveta oz. vsesplošnega estetiziranja življenjskega sveta. Izginjanje življenjske neposrednosti, atomiziranje in individualiziranje družbe, pospremljeno s plimo agresivnih nadomestkov

¹ Prim. Sovre 1946, 221; Diels in Kranz 2012, 904–905.

² Celotno besedilo; skrajšano različico sem 27. 6. 2017 predaval na Inštitutu za filozofijo v Zagrebu ob petdesetletnici njegovega obstoja (www.ifzg.hr). Besedilo je bilo prvotno napisano v nemščini, z naslovom »Unterwegs zum Hören«, prim. Barbarić 2012. Ob prevodu v hrvaščino neznatno spremenjeno oz. razširjeno.

skupnosti, napredujoča izkoreninjenost življenja, njegova vse očitnejša oropanost vsakršne čvrste opore v predanih in podedovanih običajih, kot tudi izginjanje enostavnosti in dostojanstva samih reči, ki bi sicer morale umirjeno počivati v sebi, medtem ko danes izgubljajo tla in oporišče v neizmernem vrtincu svetovnega tržišča, ki vse brez razlike izenačuje in izmenjuje – te in mnoge sorodne temeljne poteze sodobnega razdobja sveta bi morali poskusiti pojmiti v njihovem edinstvenem sklopu in jih speljati na skupni temelj in počelo. Filozofija, ki se ne zadovolji z domnevno vzvišeno izolacijo v posvečenem krogu abstraktnih akademskih analiz in domislic ali pa vselej novih tolmačenj klasičnih del lastne zgodovine, se tej nalogi ne bi smela izogniti.

446 Med ne posebej številnimi predlogi, ki se ponujajo z osnove vsestranega premišljanja začetega v tej smeri, se eden še posebej izkaže s svojo pronicljivostjo in prodornostjo. V njem se – v celoti naše zahodne kulture – prepričljivo in vzneseno opozarja na konsekventno dajanje prednosti očesu, gledanju, videnju in »vizualnemu« nasploh. Začelo se je že v Platonovi in Aristotelovi grški klasični filozofiji. V nadaljnjem zgodovinskem razvoju je novoveška filozofija substance privedla do današnje skorajda izključne prevlade obstojnega in predmetnega, s tem tudi tistega, kar se da tehnično konstruirati in proizvesti. Da bi se kritično prevprašalo to tehnično stališče, ki danes povsod prevladuje, da bi razkrili njegovo bistveno enostranskost, se priporoča ponovno odkrivanje z zgodovinskim razvojem odrinjene, skorajda do izginjenja prignane zavesti o posebnosti, izvrstnosti ter pomembnosti sluha in poslušanja. Ponovno naj bi prebudili njun življenjski pomen. Ti razmisleki za svoje izhodišče najpogosteje jemljejo fundamentalno razliko med gledanjem in poslušanjem, vidnim in slišnim, ki je resda že od zdavnaj poznana, vendar pa nikoli še ni bila dojeta in upoštevana v polnem dometu in pomenu:

Bitni način vidnega in slišnega je temeljno različen. Vidno vztraja v času, slišno nasprotno v času mine. Gledanje ima opravka z obstojnim, s tem, kar trajno je. Poslušanje je nasprotno napoteno na minevajoče, na to, kar se dogaja. Medtem ko gledanju pripadajo naknadno preverjanje, kontrola in ozavedenje, terja poslušanje pozornost do

momenta, ozaveđenje enkratnega, odprtost do dogodka. Zato je gledanje izrecno sorodno s spoznanjem in znanostjo, poslušanje nasprotno z vero in religijo.³ (Welsch 1996, 247)⁴

Šele če izhajamo od ponovno odkrite bistvene dimenzije poslušanja, bi bilo morda mogoče vzpostaviti primeren odnos [*odnositi se*] do dveh ključnih dejstev, katerih prevratni potencial komajda zmoremo presoditi [*precijeniti*]. Prvo je v spoznanju, da svet v svoji notranjosti zares sestoji iz brezštevilnih neujemljivih nihljev [*titraja*]. Uvid se je skorajda udomačil, moderna mikrofizika ga že dolgo splošno sprejema. Drugo [dejstvo] je v še ne nedoločeni, a vendar dovolj močni slutnji, da sta naše mišljenje in naša logika na težko doumljiv način pristno povezana s skrito, pa vendar vsesplošno akustiko (prim. Welsch 1996, 235).

Prizadevanja glede zgodovinske revizije prvenstva gledanja pred poslušanjem, ki izvirajo iz teh razmišljanj, svojo filozofsko utemeljitev in izhodišče največkrat iščejo v Nietzschejevi in Heideggrovi kritiki metafizike. Na tej sledi se pripravno priključujejo vse bolj razširjeni kritiki tako imenovane metafizike luči. Zatrjujejo celo, da bi bila vsa zahodna metafizika bistveno drugačna, »če bi se bolj oprla na poslušanje, manj na gledanje« (Waldenfels 2004, 198). Vse vplivnejša filozofija kulture in medijev t. i. postmoderne, kot tudi nova francoska fenomenologija, ki se s stopnjevano pozornostjo posvečata problemu telesnosti in pomenu interpersonalnosti, nič manj pa tudi novejša ameriška hermenevtika, ki se s sociologijo, etnologijo in socialno umerjeno psihoanalizo pogosto staplja v neko difuzno in težko razločljivo enotnost, tvorijo skupno fronto, usmerjeno zoper dozdašnje zgodovinsko

447

3 V izvirniku: »Die Seinsweise von Sichtbarem und Hörbarem ist grundsätzlich verschieden. Das Sichtbare verharrt in der Zeit, das Hörbare hingegen vergeht in der Zeit. Sehen hat es mit Beständigem, dauerhaft Seiendem zu tun, Hören hingegen mit Flüchtigem, Vergänglichem, Ereignishaftem. Während daher zum Sehen Nachprüfung, Kontrolle und Vergewisserung gehören, verlangt das Hören das akute Aufmerken auf den Moment, das Gewahren des Einmaligen, die Offenheit für das Ereignis. Daher hat das Sehen auch eine Affinität zu Erkenntnis und Wissenschaft, das Hören hingegen zu Glaube und Religion.«

4 Prim. novejšo relevantno literaturo, še zlasti: Berendt 1985; Kühn in Kreutz 1991; Ihde 1976; Rudhyar 1982; novejši deli: Schmicking 2003; Espinet 2009. Napotujem tudi na nekatera dognanja t. i. »harmonikalnega« raziskovanja: Keyser 1946; Kayser 1993.

prevlado vizualnega. Krepko se zavzemajo za novo kulturo poslušanja, ki naj bi s »poslušajočim, receptivnokomunikativnimsimbiotičnim odnosom do sveta« (Welsch 1996, 231) nadomestila tehnično določeno obdobje moderne. Slednjega po njihovo vodita gon [*poriv*] in zahteva po totalni vladavini, po brezpogojni in popolni volji do moči – kar se vse očitneje kaže kot to, kar bi naposled moralo pripeljati do popolne in neizbežne katastrofe.

448 Težko je izpodbijati upravičenost takih in podobnih zahtev. Svojo prepričljivost črpajo iz prepričljivih uvidov v osnovne poteze in značilnosti našega, po mnogočem prelomnega zgodovinskega razdobja. Vendar teh upravičenih uvidov ne bi smeli izigrati in tako rekoč noro potrošiti prehitri koraki, ki bi ostali le na površini dogajanja. Na primer, ne bi jih smeli tako zlahka postavljati v službo danes vse hitreje naraščajočega nezadovoljstva s celotnim zgodovinskim programom razsvetljenstva. Težko prezremo, da sta utrujenost in stalna zasičenost s strogim in temeljitim pojmovnim mišljenjem že davno odprli prostor raznim vrstam zapeljivega, menda tudi rešilnega poetičnega, mitičnega in religijskega diskurza. Eklektična plitkost takšnih univerzalnih svetovnih nazorov je v resnici samo drugo ime in ozadje samorazglašane »šibkosti« moderne misli. Ta si skorajda triumfalno odreka sleherni pojmovno določitev, ki meri na temelj in razlog, na tisto bistveno in načelno, ter se izrecno odreka vsemu, kar bi – četudi le od daleč – spominjalo na bojda prevladano ontologijo in metafiziko. Toliko lahko razumemo upravičen strah, da bi emfatično oklicana post-moderna kultura poslušanja ostala brez temeljite, vsestranske miselne priprave, neogibnega navora pojma ter se tako zlahka spreobrnila v golo kulturo predmoderne poslušnosti (Welsch 1996, 233, prim. 246). Svoboda, najvišje določilo zahodnega človeka, ki že od samega začetka bistveno določa njegovo usodo in njegovo zgodovinsko pot, ne sme biti žrtvovana brez prav posebej trdnega ali neizpodbitnega razloga. Seveda ob predpostavki, da bi bilo to za človeka sploh mogoče, ne da bi [s tem] žrtvoval svoje najlastnejše bistvo.

Če mislimo na vse to, moramo odločno zavrnilo nazor, po katerem bi iskana »kultura poslušanja« preprosto zamenjala »kulturo gledanja«, ki jo želimo prevladati [*nadmašiti*]. V tem smislu je treba podpreti preudarno [*razborito*] opozorilo, da pri takem podvigu »nikakor ni v igri prvenstvo poslušanja, marveč nasprotovanje konvencionalni hipertrofiji gledanja, da pridemo do

ubranega ravnotežja» (Welsch 1996, 252). Zanesenjaške predstave o svetu čistega zvenenja [*zvučanja*], o človeku, ki lebdi v trepetavem [*titrajučem*] etru slišnega [čujnog] in ga slednje breztežno nosi, bi bile lahko zgolj ovira za nalogo, ki nam danes – povsem nejasno in megleno orisana – lebdi pred očmi. Tudi tu moramo, kot povsod, kjer gre za najvišje odločitve zgodovine, vse opreti na pravo misljenje. Zato je več kot vprašljivo, če zmorejo znanstveno neobvezna sociologija, ali popularna in esejistična kritika kulture, ali moderna, psevdoznanstveno obarvana publicistika ali pa vse bolj uveljavljajoči se privid filozofije, ki zaobjema in zedinja v sebi vse to in še mnogo podobno zmeštrane in nerazčlenjenega, sploh doseči bistvo tistega, za kar tu gre.

Primer: ni dovolj dopuščati še naprej neprevprašano veljavo dozdajšnje metafizične določitve okrožja čutnosti, nato pa znotraj tega okvirja iskati možnosti radikalne spremembe. Bore malo naredimo, če med petimi tradicionalno poznanimi čutili prvenstvo podelimo nekemu drugemu [čutilu], kakor je to bil primer do zdaj, grobo rečeno: da prvenstvo očesa zamenja prvenstvo ušesa. Edino primerna naloga je, da iz temelja drugače izkusimo in tolmačimo samo čutnost kot tako. Še splošneje: ni dovolj še kar naprej sprejemati načelno ločitev čutnosti, skupaj s telesnostjo kot njeno osnovo, – od umnega in duhovnega kot nad-čutnega. Nasprotno, gre za to, da se s stopnjevano pozornostjo do poslušanja in slišnega vpraša o sami tej ločitvi. Povedano s pred kratkim izrečenim in dobro izbranim izrazom, gre za »sinestetično integracijo slišanja *in* gledanja v misljenje.« (Espinet 2009, 130)⁵ Morda bi dodali, da naj bi pri tem iz temelja drugače kot v celotni dosednji zgodovini izkusili in določili ne samo sluh in poslušanje, temveč tudi samo mišljenje. Nesporno prvenstvo videnja [*gledanja*] v tej zgodovini ne navezuje zgolj, tudi ne prvenstveno, na čutilo vida. »Vizualiziranje«, o katerem se tu govori, sega še precej dlje in poseže v še globlje sloje duše. Odločilno vlada tudi t. i. skupnemu čutu, kot tudi globljim duševnim zmožnostim spomina, predstavljanja in sojenja ter tako prežema in določa celoto mišljenja, nato pa od tod tako rekoč vzvratno tudi celotno sfero dejanskega sveta. Oko kot čutilni organ je pri tem zgolj izhodišče celotnega dogajanja, lahko bi rekli njegova najbližja in zato najpogostejša in najbolj priljubljena metafora. Tako

449

5 »[...] eine [] synästhetische [] Integration von Hören *und* Sehen in das Denken.«

na primer razvpita »okularnost« Grkov, o kateri se toliko govori, a brez napora poglobljenega premisleka, v resnici nima prav veliko oz. nima prav nobene zveze z očesom in očmi kot telesnimi organi. O tem priča na videz začudujoče dejstvo, da Platon svoje »ideje«, ki jih enoglasno jemljemo za najmočnejše potrdilo »vizualiziranja« vsega mislenja in življenja, brez oklevanja označi za »nevidne«. Sama ta težava in skrivnost Platonove *idéa*, ki je po sebi nevidna, nam po drugi plati da slutiti vso veličino in težo naloge, pred katero smo.

* * *

Lahko rečemo, da prepričanje, kako je zgodovina filozofije od Grkov naprej določena s prevlado gledanja, tvori samo jedro Gadamerjeve hermenevtične filozofije. Kakor sam pravi, se njegova misel vztrajno bojuje »zoper svetovnozgodovinski primat gledanja«, se osnuje v zoperstavljanju »slavni okularnosti Grkov, ki za vso humanistično kulturo predstavlja dediščino, ki nosi njeno pojmovnost«⁶ (Gadamer 2000, 48). V odmiku od
450 tega bi bilo treba razviti »filozofijo poslušanja«, katere »ozadnja tema« naj bi bil predvsem »univerzum jezikov«, »*Universum der Sprachen*« (Gadamer 2000, 49).

Vsekakor »poslušanje«, za katero Gadamerju gre, tu ni običajna dejavnost sluha v njegovi vsakdanji rabi. Tu ne gre le za uho kot enega od organov našega telesa, temveč v prvi vrsti za »notranje uho«.⁷ Notranje uho, ki v dejanskosti ni ločeno od notranjega očesa, bi morda lahko najboljše določili kot neko razbiranje, vzeto v najširšem in najbolj splošnem smislu te besede

6 »[...] gegen den weltgeschichtlichen Primat des Sehens« [...] »berühmte Okularität der Griechen, die in gewisser Weise für unsere ganze humanistische Kultur ein Vermächtnis darstellt, das ihre Begrifflichkeit trägt«.

7 Prim. Grondin 2001, 133: »V notranjem ušesu je distanciranje, ne glede na ostajanje pri sebi. Ta, ki dopušča, da mu gre nekaj v uho [*prolazi uhom*], to tudi presoja. Uho poskuša to, kar sliši, uglasiti z izkustvom sveta, ki ga ima v vsaki posamezni prigodi. Znotraj refleksivnega dela notranjega ušesa prihaja do neke vrste »stapljanja horizontov« oz. dialoga lastnega horizonta in horizonta, ki se izkuša kot nov. Novo se na podlagi našega horizonta sveta izkuša kot novo takó, da se to dvoje odmika ali odvaja. Do tega izkustva spodbujanja prihaja tudi v dialogu z drugimi, gre za neko vrsto širjenja in nadaljnje pogovora duše same s seboj.«

(prim. Gadamer 1993a, 360). Poslušanje, ki ga tako razumemo, se v prvi vrsti ne nanaša na to, kar je dejansko izrečeno, marveč predvsem na samo izrekljivost [*izgovorljivost*], ki je pogoj in temelj vsega izrečenega. Z drugimi besedami, nanaša se na izvirno razčlenjenost vsega, kar je sploh lahko izrečeno [*izrečeno*], torej na to, kar imenujemo »govor«, »govorjenje« [*»zbora*«, »zborenje«]. Vsako poslušanje je »prisluhnjenje nečemu, kar slišano zajame kot smiselno podobo kakega govora«⁸ (Gadamer 1993a, 353). Iz tega, da je razbiranje smisla isto kot »razumevanje«, se ponuja daljnosežni zaključek, da sta poslušanje in razumevanje eno in isto: »Zmoči slišati pomeni razumeti.«⁹ (Gadamer 1993b, 272)

S stališčem o poslušanju kot razumevanju, se Gadamer pridružuje starodavnemu izročilu metafizike *logosa*. Gadamer meni, da *logos* v celotni zgodovini filozofije, ne glede na vse premene, v osnovi pomeni isto, namreč »povezovanje, govorjenje, ki izreka nekaj o nečem«¹⁰ (Gadamer 1995, 152). To je najbolj očitno, ko *logos* fiksira pisava. Seveda pisave pri tem ne smemo razumeti zgolj kot niz mrtvih črk, temveč: kot vsakič zgolj pogojno in začasno fiksiranje govora. To fiksiranje moramo z vselej znova začenjajočim, aktivnim interpretiranjem ohranjati živo, ga preobražati v živi pogovor. S tem se *logos*, tako ustni kot s pisavo navidez zaustavljeni, po svojem bistvu kaže kot pogovor, in to tak, ki ima »notranjo brezkončnost in se ne konča«¹¹ (Gadamer 1993c, 152). Šele ko *logos* izkusimo kot dogajanje živega pogovora, izgubi zavajajoči privid nanašanja zgolj nase, privid, ki je usodno določil njegovo novoveško zgodovino. Privid njegove izključne pripadnosti onemu »jazu«, razumljenemu v smislu monade, se ukinja v pogovoru in s pogovorom. »Povezanost poslušanja in razumevanja«, ki je očitna v pogovoru ter bistveno določa vsak pogovor, je »v resnici svobodno

451

8 »[...] ein Hören auf etwas, das das Gehörte als die Sinngestalt einer Rede auffaßt.« | [Barbarić:] »... slušanje nečega, koje ono što čuje shvaća kao smisleni lik zborenja.«

9 »Hören können heißt verstehen können.« | »Moči čuti znači moći razumjeti.« Prim. Gadamer 2000, 50: »Ali ne poznamo enotnosti in nerazločljivosti poslušanja in razumevanja? [...] Poslušanje in razumevanje sta tako nerazločljiva, da skupaj z njima govori tudi celotna artikulacija jezika.«

10 »Zusammenhang, eine Rede, die etwas von etwas aussagt« | [Barbarić:] »povezivanje, zborenje koje izriče nešto o nečemu«.

11 »[...] eine innere Unendlichkeit und kein Ende«.

odpiranje za dimenzijo drugega»¹² (Gadamer 2000, 51). *Logos* v svojem dejanskem izvrševanju kot pogovor »ne pripada sferi [onega] ›jaz«, temveč sferi ›mi«¹³ (Gadamer 1993c, 151).¹⁴

Poslušanje je za Gadamerja vselej poslušanje besede (Gadamer 1993b, 271). Vendar se v izrekanju, poslušanju in razumevanju posamezne besede obelodanja tudi nevpadljivi, praviloma prikriti obči ustroj razčlenjenega govorjenja oziroma jezikovnost sama, ki je v resnici brez začetka in konca. Ob poslušanju – Gadamerju to obenem pomeni tudi ob razumevanju posamezne besede kot momenta neskončno mnogovrstne jezikovnosti, ki je na nikoli docela dojemljiv način vpleten v celoto izrekljivega in ga leta nosi – je iz te celote vselej nekaj iztrgano in izrečeno. S tem je izneseno v prisotnost tega »tu« (Gadamer 2000, 49). Gadamer zato najde bistvo poslušanja in razumevanja v tem, da je to, kar se izreka, sliši in razumeva, s tem iztrgano iz neprestanega teka časa ter [je] začasno zaustavljeno in zadržano:

452 Sicer z vsem upravlja dialektika minevajočega, samega sebe
použivajočega časa. Pa vendar, kjer kdo razumeva, se nekaj zaustavi.
Kdor razumeva, zaustavlja, sredi polnega teka mimohoda, ki ga
imenujemo življenje in ki v vsem trajanju ne preneha imeti časovne
podobe [...] Prejkone je kakor zadrževanje, pri katerem se za trenutek
ne zaustavi kak zdaj, temveč čas sam. To poznamo. Kdor se v kaj

12 »Zusammenhang von Hören und Verstehen [ist] in Wahrheit die freie Öffnung in die Dimension des Anderen.« | »Sovisje poslušanja in razumevanja [je] v resnici prosta odprtost v dimenzijo drugega.«

13 »[...] nicht in die Sphäre des Ich, sondern in die Sphäre des Wir [...]«

14 Spodbudno razvitje naznačenih Gadamerjevih misli najdemo v obsežnem načrtu akroamatsko orientirane hermenevtične filozofije Manfreda Riedla (*Hören auf die Sprache*; 1990). S svojo neposredno napotenostjo na »akroamatski logos« oz. na »akroamatski fenomen«, kar pomeni na izvorni dialoški značaj jezika in mislenja, ki ga ne moremo odstraniti, bi morala biti takšna hermenevtika zmožna prevladati zgodovinsko podedovano monologičnost logičnega mišljenja, tj. njegovo osamosvojitev od govorice kot življenjskega dogajanja zunanjega in notranjega pogovora. Prim. Barbarić 1991.

spusti, pozabi na čas.¹⁵ (Gadamer 1993d, 364; prim. 362–365)

V tem vsakokrat začasnem zaustavljanju časa je vselej zaustavljeno nekaj, in sicer s tem, da zadobi določen lik. S te osnove se sploh lahko pokaže kot to nekaj in takó prisostvuje.¹⁶ Zaustavljanje časa, ki tvori bistvo poslušanja oz. razumevanja, s katerim se omogoči prisotnost vsakega določenega bitja, temelji na človekovi svobodi; ta mu da sposobnost, da se izmakne iz teka časa ter da čas [ga] delno in začasno zadrži (prim. Gadamer 1993c, 149 isl.). Če vse to, kar lahko slišimo oziroma razumemo, dojamemo kot tekst v najširšem smislu besede,¹⁷ izvedbo hermenevtične filozofije pa kot interpretacijo, tedaj bomo morali bistvo interpretacije najti prav v tem zadrževanju časa; to zadrževanje tvori osnovo vsega poslušanja oziroma razbiranja:

Časovna struktura vzgibanosti, ki jo imenujemo zadrževanje, je to, kar izpolnjuje [...] prisotnost; vanjo se mora spustiti vsak govor interpretacije.

453

15 »Zwar, die Dialektik der vergehenden, der sich verzehrenden Zeit regiert alles. Und doch, wo einer versteht, kommt etwas zum Stehen. Wer versteht, bringt zum Stehen, mitten in vollem Zug, dem Vorbeizug, den wir Leben nennen und der in aller Dauer nicht aufhört, eine Zeitgestalt zu haben. [...] Eher schon ist es wie ein Verweilen, bei dem nicht ein Jetzt, sondern die Zeit selbst eine Weile steht. Wir kennen das. Wer in etwas aufgeht, der vergißt die Zeit.«

16 »U tom svaki put privremenom zaustavljanju vremena uvijek nešto biva dovedeno do stajanja, i to time da dobiva određeni lik, na osnovi kojega se uopće može kao upravo to nešto pokazati in tako prisustvovati.«

17 S pojmom »teksta« kot korelata interpretacije vsekakor lahko razumemo, ne samo s pisavo fiksirano jezikovno izrekanje, temveč tudi povsem splošno katero koli »tkanje določil«. To omogoča, da v skladu s pomenom latinske besede *textus*, na primer tkanje barv in črt na sliki, tkanje zvokov v glasbi, tkanje različnih prostorov v kaki zgradbi ali pa tkanje kretenj in gest v plesu, kar prav tako označimo za »tekst«, kot to v novejšem času napravi Günter Figal (2010b, 13). Za *textus* kot ekvivalent grškega *lógos* glej: Figal 2006, 61. Gadamer zagotovo ne bi nasprotoval takšnemu produktivnemu razširjenju enega od središčnih pojmov svoje hermenevtike. Poleg vsega se je v tem smislu tudi sam pogosto izrazil. Vseeno ne moremo spregledati, da je njegovo konkretno filozofsko oz. hermenevtično delo v največji meri, pravzaprav celo izključno, posvečeno ravno jezikovnemu, in to se pravi s pisavo fiksiranemu tekstu kot tistemu, ki je prvenstveno, če ne že izključno »eminenten« (prim. Gadamer 1993a, 286 isl.).

Noben pesniški tekst ne pride do besede brez tega, da je sprejemajoči pripravljen, da cel povsem prisluhne.¹⁸ (Gadamer 1993f, 359)

Očitno je, da Gadamerjev poskus prevladanja prvenstva gledanja v dosedANJI metafiziki z zasnutkom »filozofije poslušanja« začrta neke vrste krog, ki se na svojem koncu vrača k začetku in izhodišču same te metafizike. To izhodišče tvori prav svobodno odmaknjenje [*odmak* : odmaknjenost], s katerim se ta, ki gleda, oddaljuje od vsega, kar se mu pojavlja. Odmaknjenje mu omogoča, da s tem, kar se je pojavilo, razpolaga kot s svojim predmetom. Se Gadamer – ko za jedro hermenevtičnega mišljenja izrecno označi »pravo človekovo svobodo, da misli to ali ono, da prisluhne temu ali onemu ali pa tudi ne posluša«¹⁹ (Gadamer 2000, 49) – od vsega tega ne oddalji? Ni s tem pravzaprav zapustil ravno tistega, kar že davno velja za glavno obeležje poslušanja in kar sam izrecno navaja,²⁰ namreč – polno neposrednost poslušanja, izostajanje distance, nastale z odmikanjem od tega, kar se mu daje in naznanja? Se s tem sama hermenevtika v Gadamerjevi izvedbi ne razkriva kot še ena, resda zakasnela in sebe neovedena vrsta metafizike gledanja, če rečemo splošneje, kot metafizika svobodnega odmaknjenja, obstojnosti in predmetnosti?

Da bi na to vprašanje odgovorili, moramo natančneje pregledati Gadamerjevo opiranje na podedovano metafiziko *logosa*. Znano je, da se Gadamer, ko želi pojasniti in obrazložiti lastno filozofsko izhodišče, rad sklicuje na Aristotela in na njegove obravnave odnosa gledanja ter poslušanja in vloge

18 »Es ist die Zeitstruktur der Bewegtheit, die wir das Verweilen nennen, die solche Präsenz ausfüllt und in die Alle Zwischenrede der Interpretation einzugehen hat. Ohne die Bereitschaft des Aufnehmenden ganz Ohr zu sein, spricht kein dichterischer Text.« | »Vremenska struktura pokrenutosti koju nazivamo zadržavanjem ono je što ispunjava [...] prisutnost i u što se mora upustiti svaki govor interpretacije. Nijedan pjesnički tekst ne dolazi do riječi bez toga da je onaj tko ga prima spreman sav postati uhom.«

19 »[...] die eigentliche Freiheit des Menschen, dies oder jenes zu meinen, auf dies oder jenes hinzuhören oder auch wegzuhören.«

20 Prim. Gadamer 1990, 466: »Ne samo da je ta, ki posluša, tako rekoč naslovljen. Še več, v tem je, da ta, ki je naslovljen, mora poslušati, če to želi ali pa ne. Ne more odvrniti sluha v istem smislu, kako se gledanju odvrta pogled od drugega s tem, da se gleda v določeni smeri.« [Prim. Gadamer 2001, 419 isl.]

vsakega od obeh čutil pri doseganju védenja. Gadamer vztraja, da Aristotel pri obeh za temo relevantnih mestih v opusu – tistem z začetka *Metafizike* in onem v kratkem spisu *O čutu in čutečem* – vendarle sam delno relativizira svojo izhodiščno tezo o prvenstvu gledanja v primerjavi s poslušanjem, jo celo prekliče z izrecnim stališčem, da je poslušanje v primerjavi z drugimi čuti – vključno z gledanjem – odprto za vse, kar je. Poslušanje edino povsem neovirano pristopa k vsemu bivajočemu: »Ničesar ni, kar ne bi bilo poslušanju dostopno s pomočjo jezika. Medtem ko vsa preostala čutila niso neposredno udeležena pri univerzalnosti jezikovnega izkustva sveta, je poslušanje pot do celote, saj je sposobno poslušati *logos*.«²¹ (Gadamer 1990, 466)²²

Gadamer ob nadaljnjem razvoju te osnovne misli, na kateri konec koncev temelji njegova osrednja filozofska postavka univerzalnosti hermenevtike, trdi, da jezik – kakor brez nadaljnje razlage razume in prevaja Aristotelov izraz *logos* – ne samo, da zmore ubesediti vse, marveč doseže še več od tega, namreč, »da v nasprotju z vsem ostalim izkustvom sveta, odpira povsem novo dimenzijo, dimenzijo globine, iz katere zgodovinsko izročilo dosega zdaj živeče.«²³ Bistveno poslušanje je pravzaprav dopuščanje, da nas naslovi ta dimenzija globine, v kateri in iz katere »od davna, pred sleherno rabo pisave« spregovarjajo poved, mit in resnica starih (Gadamer 1993e, 466). Ko poslušamo oziroma razumemo, hermenevtika misli izhajajoč »iz sredine govornice« (Gadamer 1993e, 465). S svojim odnosom do govornice, natančneje, do brezkončne celote izrekljivega, doseže polno univerzalnost. S tem daleč prekaša gledanje, ki ne glede na svojo brezkončno raznovrstnost, ki jo lahko razbira [*može razabirati*], vendarle ostaja omejeno zgolj na okrožje vidnega.

455

21 »Es gibt nichts, was nicht für das Hören mittels der Sprache zugänglich würde. Während alle andere Sinne an der Universalität der sprachlichen Welterfahrung keinen unmittelbaren Anteil haben, sondern nur ihre spezifischen Felder erschließen, ist das Hören ein Weg zum Ganzen, weil es auf den Logos zu hören vermag.«

22 Prim. Gadamer 1993e: »To je uvid, ki je že Aristotela spodbudil, da poslušanju – ne glede na vse prvenstvo, ki ga ima gledanje med čutili po naravi – vendarle pripiše lastno prvenstvo, saj poslušanje sprejema jezik, s tem pa tudi vse, ne samo [to, kar je] vidljivo.« [Prim. Gadamer 2001, 438.]

23 »[...] gegenüber aller sonstigen Welterfahrung eine völlig neue Dimension aufschließt, die Tiefdimension, aus der die Überlieferung die gegenwärtig Lebenden erreicht.« | [Barbari:] »... nasuprot svemu ostalom iskustvu svijeta otvara posve novu dimenziju, dimenziju dubine, iz koje povijesna predaja dohvaća one koje sad žive.«

Toda ne moremo spregledati, da se hermenevtika prav s tem odnosom do obsežne globinske dimenzije jezikovnosti razkrije kot tista, ki sama še vedno temelji na [onem] istem odmaknjenju [*odmaku*] od neposredne prisotnosti pojavnosti, s katerim je, kakor smo rekli, bistveno določeno vsako gledanje. Od vsega enako odmaknjena, z ničemer iz globine zgodovinske izročnosti naravnost in neposredno dotaknjena in zajeta, tudi sama razpolaga s suvereno premočjo, s katero poljubno deli in razdvaja ali pa ponovno povezuje in med seboj »spaja« zgodovinsko-epohalne horizonte smisla. Rekli smo že, da je v Gadamerjevi hermenevtiki »človekova svoboda, da misli to ali ono, prisluškuje temu ali onemu ali pa tega ali ne onega ne posluša«, ²⁴ izrecno in brez nadaljnega prevpraševanja sprejeta kot človekovo najvišje dobro.

456 Močno poudarjeno in izklicavano hermenevtično »poslušanje« se torej tudi samo pokaže kot bistveno »intelektualizirano«. Zato ne čudi, da je Gadamerjevo hermenevtično delo bilo in ostalo prvenstveno usmerjeno k temu, da pretanjeno in minuciozno tolmači mnogovrstne, zgodovinsko naplavljenе sloje pomenov odločilnih besed filozofije. Takšna filozofija je morala torej intenzivno vztrajati glede raziskovanja večkrat prepletene in težko prehodne »zgodovine pojmov«. Prav na tem področju je dosegla morda najpomembnejše rezultate. Pomenljivo je, da je bila pri tem pozornost usmerjena skoraj izključno na semantično dimenzijo jezika in besede in da je pravzaprav obveljala samó ta. Dimenzijo zvoka, pa tudi zvenenja samega, sicer tako pomembno in pri poslušanju bistveno, je ta hermenevtika skoraj povsem obšla. Gadamer sicer ne prezre, da vsaka beseda v sebi vsebuje »dejavno enotnost smisla in zvoka« ²⁵ (Gadamer 1993b, 278). Kljub temu zvok praviloma ostaja zunaj okvira njegovih razmislekov. O glasbi in njenem poslušanju se le redko izjasni, še tedaj povsem skopo. Zgolj sporadično, mimogrede pohvali njeno moč ustanavljanja, nastajanja povezanosti in skupnosti (prim. Gadamer 2000, 53). Tudi tedaj, ko se opre na Avguštinovo spekulacijo o »notranji besedi«, obelodanjeno ob motrenju božanske trojice, primerja razširjajočo se dušo z napeto struno godala, ki ima »v sebi tone, ob katerih lahko niha«, s čimer »predhodi vsakemu

24 »[...] Freiheit des Menschen, dies oder jenes zu meinen, auf dies oder jenes hinzuhören oder auch wegzuhören [...]« Prim. Gadamer 2000, 49.

25 »[...] die Wirkungseinheit von Sinn und Klang.«

izrečenemu jeziku in v vsakem pozvanja«²⁶ (Gadamer 1995, 273). Gadamer v tej inspirativni paraboli ne najde dovolj povoda za lastno tematizacijo zvočne in tonske dimenzije besede in govorice. Isto velja za tišino, osrednjo kategorijo tiste obravnave govorice, ki ne bi zaobšla poslušanja, zapisanega glasbi (prim. Pöltner 1993, 153). V nadaljevanju razpravljanj je tišina resda omenjena na robu, a takoj tudi pozabljena.²⁷

* * *

Morda je najboljši način kritičnega prevpraševanja Gadamerjevega odnosa do poslušanja ta, da ga natančneje pretresemo na podlagi ustreznih Aristotelovih izvajanj. Kaj lahko glede poslušanja najdemo pri samem Aristotelu? Začnimo pri obeh že omenjenih povedih [*iskaza*]? Aristotel v njiju pripisuje očesu nevprašljivo prvenstvo med vsemi čutili. Kot razlog za to navaja, da se nam s posredovanjem tega čutila kaže daleč največje število razlik. Korist, ki jo ima vse zanesljivejše življenje, če je seznanjeno s temi razlikami, je nesporna. Priskrbi, kar nam koristi in se izmakne onemu, kar nas ogroža. Pa tudi neodvisno od tega – čisto, prosto ogledovanje neizčrpnega bogastva barv vidnih v okrožju telesnosti, brez neposrednega interesa – prav tako mnogovrstnosti likov, velikosti, števil, načinov gibanj, ki se tu obelodanijo – nas kar najbolj in nadvse zadovolji, česar ne skali nikakršno vmešavanje potreb in potrebščin.

457

Gledanju se tako rekoč neposredno odpira in samo po sebi nudi skoraj neskončno mnoštvo razlik, navzočih v telesnosti, v vidnem okrožju. Da te razlike opazimo, ni treba nič drugega kot ustvariti in zadržati prosti odmik [*odmak*] od telesnega, biti pozoren na to, kar se s tem odmikom odprtem prostoru (pri)kaže. Zato Aristotel lahko reče, da je čutilo vida med vsemi »po sebi najmočnejše«. Vendar pa so tudi takšne različnosti [*razlike*], in to ne maloštevilne, ki se na telesnem ne pojavljajo in jih zato niti ne vidimo. Mnogo takšnih različnosti je v nevidnem okrožju tega, kar šumi ali zveni, in

26 [D]as »innere Wort [...] die alle Töne in sich hat, zu denen sie in Schwingung gesetzt wird [...] jeder gesprochenen Sprache noch voraus [liegt] und in jeder erklingend [ist]« | [Barbarić:] »u sebi ima sve tonove u koje u titranju biva dovedena [...] prethodi svakom izgovorenem jeziku i svakom je zvučeća« [tj. unutarnja riječ].

27 Prim. Gadamer 1995, 237. O tem izčrpnije: Barbarić 2005 in 2007.

se zato razodenejo le ušesu in sluhu. Javljajo se mu kot krepke in slabe, visoke in globoke, rezke ali zamolke, pri čemer se raznovrstnost takšnih in podobnih skrajnosti, še zlasti pa vmesnih stopenj med njimi, zdi skoraj neskončna. Glede na sposobnost razbiranja raznovrstnih stopenj šuma in zvoka je sluh blizek vidu. Njuna odločilna razlika je v tem, da sluh v primerjavi z vidom nima opraviti s tem, kar mirno počiva v lastnem liku in tako kaže trajnost in obstojnost, temveč, nasprotno, s tem, kar je neobstojno in minljivo, kar s svojim pojavljanjem takoj mine in izgine. V tem pogledu sluh, ne glede na sorodnost in bližino z vidom, zaostaja za vidom. Vidno in videno se nam zaradi svoje zaustavljene, trajne, obstojne prisotnosti nalaga [*nameće*] kot nekaj, kar ima vrednost samo po sebi. Tako povzdigne vid kot »najmočnejše« čutilo med vsemi čutili.

458 Vendar se vse spremeni, če sprejmemo, da sluh ni usmerjen samo na razlike in nianse šumov, temveč tudi [na razlike in nianse] glasu. Da bi razumeli Aristotelovo antropologijo, je zelo pomembno zapaziti temeljno razliko med šumom in glasom. Da bi šum postal glas, mora izvirati iz [*od*] živega bitja in s tem tudi sam biti živ, kar pomeni prežet z dušo. Med živimi bitji so resda živali te, ki imajo glas, vendar ga, razen nekaterih ptic, tako imenovanih ptic pevk, rabijo izključno za izražanje bolečin ali užitkov, ki jih neposredno prevzemajo. Zato je bolj natančno, če glasu, ki jim je za to na razpolago, ne imenujemo glas, temveč klic [*uzvik*] ali celo krik.

Poleg tega mora šum in klic živega bitja, da bi bila glas, spremljati predočitev [*predodžba*], glede na katero glas šele pomeni nekaj določenega in ravno to drugemu naznanja [*priopćuje* : sporoča]. Tako pomenjanje in takšno sporočanje najdemo zgolj pri človeku. Imenuje se *logos*. Kot *logos* se glas oddaljuje tudi od neživega mehničnega šuma in od živalskega klica, ki izrazi izpostavljenost živali tistemu, kar ji neposredno koristi ali pa jo ogroža. Šele z odmaknjenjem od izročnosti vsiljujočim se vplivom okolice, šele s tem, da uporabi glas in da ga lahko sliši, se človek usposobi še za pozornost do odsotnega, do tega, kar se ga neposredno ne tiče. Z glasom in poslušanjem se zbliža tudi z neizmerno časovno in prostorsko daljo. S tem se osvobodi in odpre za razpoznanje [*razabiranje*] tistega, kar imenujemo »obče«, na primer tega, kar mu z osebnega, posamičnega stališča v določenem trenutku ni ne koristno ne škodljivo, ni pa tudi pravično ali nepravično, marveč je tako po

sebi, potemtakem torej za zmeraj in nasploh (prim. Aristoteles 1973: *Politica*, 1235 a 14 isl.).

To je sistemsko [sustavno] mesto, na katerem se utemeljuje [obrazloženje dobiva] za mnoge presenetljivi Aristotelov nazor o svojevrstnem prvenstvu poslušanja pred drugimi čutili, tudi vidom samim. Če pozorno posluša *logos*, človek ne zmore samó živeti, se pravi, se znajti v nujni obrambi pred vsem, kar ga ogroža oz. pri iskanju tistega, kar je zanj ugodno in ga podpira. S tem si zagotovi neko vrsto obstojnosti in trajnosti svojega obstoja. Vrh tega zmore tudi – in to kot edino bitje med vsemi živimi bitji – še »dobro živeti«. Za Aristotela to pomeni, da lahko živi pod zakonom svobode. To doseže tako, da živi v – kolikor je le mogoče – z ničemer skaljenem in vznemirjenem motrenju raznoterih, vselej spremenljivih pojavov, poleg tega pa v skrbnem prisluškovanju epohalnim spremembam bistvenih pomenov, hranjenih v zgodovinski globini *logosa*, ter naposled in vrh vsega v povsem prostem, samozadostnem miselnem motrenju večnega. V vseh teh bistvenih načinih življenja gre – vselej različno – za eno in isto, namreč za to, da se opazi in razbere kar največ razlik, nians, posrednih in vmesnih stopenj. In to tako v tem, kar stalno nastaja in izginja, kakor v tem, kar vselej je. Če gledamo tako, filozofirajoči človek vse motri kot zbrano in zadržano skupaj s tistim večnim enim, da bi na samem vrhuncu mišljenja motril tudi to zbirajoče motrenje sámó, ga po možnosti brez zastajanja in zaprek užival čim podobneje božjemu: »Edino on živi s pogledom ves čas umerjenim na naravo in to božansko ter kakor dobri krmar svoje življenje posveča tistemu večnemu in obstojnemu, se tam zasidra in živi po sebi samem.« (Aristoteles 1969b, 54)

459

Res veličasten vzor najboljšega, najizvrstnejšega življenja. Posvečeno je božanskemu izvoru vsega. Svoj vrhunec doseže v miselnem motrenju tega, kar biva in kar je; še več, v motrenju samega tega motrenja. Iz njega bo najgloblje navdihnjenje črpala tudi sama Aristotelova in vsa kasnejša metafizika *logosa*, ki vključuje tudi Gadamerjevo hermenevtiko, z njenim neutrudnim prizadevanjem za rehabilitacijo sluha in poslušanja. *Logos* pri tem očitno seže precej dlje od zgolj gledanja vidnih teles in vsega tega, kar se na njih kaže. Delotvoren je tako v gledanju in poslušanju, v drugem še bolj in intenzivneje. Iz nedoumljive globine preteklosti obelodanja neizčrpno bogastvo povsod

spremenljivih smiselnih pomenov in jih obogatene, tako rekoč z novimi tolmačenji prerojene, preda prihodnosti.

S tem se ujema tudi slavni Aristotelov prikaz stopenj nastanka in razvoja védenja. Učiti so se sposobna samo tista živa bitja, pri katerih iz posameznih čutnih opazanj nastane pomnjenje in ki so poleg tega sposobna poslušati. Kaj to pomeni? Ob poslušanju se človek odmakne iz neposredne izpostavljenosti vidnemu in je tako rekoč prestavljen v temo nepresojnega dogajanja tistega, kar samó šumi in zveni: »V poslušanju je v prvi vrsti prisotno *dogajanje*, a ne kot nekaj v sebi stalnega, ki bi mu lahko stopili naproti.«²⁸ (Pöltner 1993, 145) Kakor pravi Heraklit, se človek v temi, ko ugasne očesni vid, s sluhom odpre glasu *logosa* in s tem prižge sebi drugo in novo luč.²⁹ S tem se mu kot nekakšna vrsta zamenjave za izgubljeno neposredno prisotnost vidnega odpira čudežna možnost, da se iz daljave in nepresojne temine tistega zgolj čutnega vrača k temu, kar je nekoč neposredno gledal. To pa vse bolj prepozna kot isto, kar je tedaj že bilo videno. Moč, s katero se iz temno zastrtega poslušanja, v katerem se vse neposredno vidno zdi nepovratno izgubljeno, vračamo k temu, kar smo
460 prej videli, imenujemo spominjanje [*sjećanje*]. Pri živih bitjih nastane skupaj z vznikom toka časa. To, kar je prepoznano za isto, kar je že bilo prej videno, se ravno s tem prepoznanjem spozna kot to, kar je isto in obenem drugo. Biti isto in obenem drugo je najbolj svojstveno določilo časa in vsakega njegovega trenutka. Po Aristotelu spominjanje ne nastaja v neposrednem gledanju ali poslušanju, temveč zgolj v skupni igri enega in drugega, in to v »skupnem čutilu«, s katerim se prvotno opaža tudi čas sam (prim. Aristoteles 1975a: *De memoria*, 451 a 16).

Prisotnost vidnega, za kar se zdi, da je v minevanju časa povsem izgubljeno, se s spominjanjem ponovno priklíče in je s tem do neke mere ustaljeno. To se doseže s tem, da je vsak od pojavov, kljub toku časa, ki ga nezaustavljivo nosi in odnaša, vseeno pripoznan in poimenovan kot eno in isto. S stapljanjem neposrednega opazanja s spominjanjem, ki to – kar je prej bilo videno in se zdaj zdi izgubljeno – iz nepresojne, zgolj sluhu dostopne dalje ponovno priklíče v okrožje vidnosti, nastaja človekovo izkustvo (*empeiría*). Bistvo izkustva je v

28 »Im Hören wird in erster Linie *ein Geschehen* präsent, nicht jedoch etwas in sich Ständiges, dem man gegenübertreten könnte.« | [Barbarić:] »U slušanju je u prvom redu prisotno *zbivanje*, a ne nešto u sebi stalno, nešto čemu bi se moglo stupiti nasuprot.«

29 Prim. Heraklit, frg. 26 (v: DK 2004). Prim. Barbarić 2003 [prim. tudi: Barbarić 1997].

tem, da vsak posamezen pojav, ne glede na stalno časovno premeno, zaustavi v vsaj nekoliko obstojni in trajni določitvi, pa tudi, da to isto trajnost, četudi za to ne more navesti razloga, prenese še na medsebojne odnose zvez in sklopov posamičnih pojavov. Če se temu pridruži še spoznanje razloga, zakaj je temu prav tako in ne drugače, potem iz izkustva najprej nastane izvedenost (*téchne*), nato védenje (*epistéme*) (prim. Aristoteles 1969a: *Metaphysica*, 80 b 1 isl.).

Glasu kot *logosu* v tem procesu pripada odločilna vloga. Še več, zdi se, da v vsakem od momentov tega procesa poslušanje celo prekaša videnje. Medtem ko gledanje stoji na začetku procesa in je napoteno na neposredno in tako rekoč brezčasno navzočnost posamičnega, se poslušanje odmika in oddalji od te neposrednosti in s tem dopušča, da se moč časa pokaže v vsej silini svojega nezaustavljivega pretekanja [*protjecanja*]. Vendar, kot smo že rekli, poslušanje kot bistveni moment spominjanja znova vrača to na videz izgubljeno izvorno neposrednost prej videne posameznosti in – skupaj s skupnim čutilom – dela na tem, da ji s pomočjo oznake, se pravi, poimenovanja, dobavi obstojnost, ki bi zmogla prenesti silo časovne premene. Tako ta posameznost, bistveno predelana s poslušanjem, spominjanjem in skupnim čutom, prerašča v splošnost, ki prestopa posebnost in se razteza na to drugo od nje, ga zaobsega in vključuje vase.

461

Gadamer se s trditvijo, da poslušanje *logosa* s svojim učinkom res presega učinek vida in gledanja, torej upravičeno sklicuje na Aristotela. Vseeno je ta zaključek nekoliko prehitel. Pri Aristotelu namreč na drugem mestu, četudi v istem kontekstu, najdemo še odločilni dodatek, ki ga Gadamer povsem zanemari in nanj ne spomni niti z besedico. Aristotel pravi, da je *logos*, ki ga poslušamo, vsekakor vzrok vsega učenja, a to ni po sebi, prav tako kakor gledanje »po sebi« (*kath' autén*) ni močnejše od drugih čutil, temveč zgolj posredno in mimogrede – rečeno dobesedno: »... glede na to, kar je prišlo zraven« (*katà symbebekós*) (Aristoteles 1975b: *De Sensu*, 436 a 33) Tako je tudi poslušanje glede na sposobnost privajanja do uma res »močnejše« od gledanja, vendar ne »po sebi«, temveč le posredno.

Kaj to pomeni? Kaže, da je odgovor dan v stališču, ki sledi, v katerem se o *logosu* pravi, da sestoji od imen, pri čemer je vsako ime simbol. »Po sebi«, zgolj kot naravni šum ali klic, torej še ne kot glas v pravem smislu besede, *logos* nič ne pomeni. Zato nas poslušanje ne more privesti na pot učenja, ki

od opažanja ter prek pomnjenja in zamišljanja vodi naprej do izvedenosti [*umijeća*] in nato do védenja. Še več, sami naravni klici [*uzvici*], ki jih živali spuščajo pod silovitimi vtisi tistega, kar jih neposredno zadeva ali tišči, že nekaj razglašajo. Živali jih rabijo, da vsaka drugi ali drugim prenese pretrpljeno bolečino ali doživeti užitek. Vseeno so, v primerjavi s svobodnim človeškim govorjenjem in poslušanjem, le malo bolj izraziti šumi, kot taki še niso, kakor je treba [*valjano* : pravilno, veljavno], razčlenjeni, dobesečno: niso primerni za pravilno izrekanje (*agrámmatoi*). Šele pri človeku se zmedeni in neurejeni šumi in klici [najprej] umirijo in uredijo v glas, nato v splošni *logos*, kar se zgodi s tem, da se glas usposobi za izrekanje imen. Sleherno od njih pomeni nekaj določnega; toliko lahko služi kot simbol, torej kot znak in oznaka (Aristoteles 1966, *De Interpretatione*, 416 a 28 isl.).

462 Proces postopnega nastajanja *logosa* se vendarle ne dogaja naravno in tako rekoč avtomatsko. Mehanični šum in živalski klic ne postaneta živ glas sama po sebi, kakor se tudi glas sam po sebi ne razvije naprej v splošni *logos*, ki vselej simbolizira in pomeni nekaj določenega. Šele z oddaljitvijo od pojavov, ki neposredno prihajajo in prodirajo, šele z odmaknitvijo od vidno navzočega v nevidno domeno samega slišnega [čujnog], človek dospe do točke (pre)obrata, iz katere se ponovno vrača k vidnemu, vendar tako, da zdaj zmore vidne pojave določati po svoji volji, jih imenovati, jim dajati pomen in tako z njimi poljubno vladati in razpolagati. Aristotel vse to strne v svojem zgodovinsko izjemno vplivnem stališču, da *logos* kot zveza in sklop simbolov oz. imen, ki nosijo pomen, ne nastane po sebi, temveč šele s človeškim dogovarjanjem in usklajevanjem (*katà synthéken*).

Zdaj je mogoče bolj jasno, kaj naj bi pomenila Aristotelova navidez začudujoča opredelitev, da sta tako *logos* kot tudi sluh – kot tisto čutilo, s katerim *logos* sprejemamo in razbiramo – glede na njuno vlogo pri rojevanju védenja in uma učinkovitejša od vida in gledanja, vendar samo posredno, natančneje »z ozirom na to, kar je prišlo zraven«. Ta sprva težko razumljiva omejitev nas napoti k Aristotelovi izhodiščni postavki. S sluhom in poslušanjem »po sebi«, kar pomeni v njunem neposrednem delovanju, se vselej nezadostno razbirajo/razpoznavajo nejasne in nerazčlenjene razlike difuznega in nestalnega šuma, medtem ko semantična dimenzija poslušanja, torej tista, ki posreduje pomene in je kot taka odločilna za izčiščenje

pomešanih šumov in klicev v jasno razčlenjeni glas in še nadalje, v splošni *logos*, pravzaprav ne nastaja in ne obstaja po naravi. Kakor smo že večkrat rekli, *logos* se pri človeku začne z odmaknjenjem od tistega, kar se zanj neposredno pojavlja. V dolgotrajnem zgodovinskem procesu osvobajanja od te neposrednosti se razvije vse do popolne svobode absolutnega védenja kot svojega skrajnega cilja. Le s to predpostavko in znotraj tega miselnega obzorja lahko primerno razumemo Aristotelovo trditev, ki mora vsakemu posvečenemu zazveneti kot zgodnji namig na Gadamerjevo hermenevtiko. Razgovor (*hermeneía*), prosto izmenjavanje izkustva in misli, ki preiskuje in znova postavlja pomene besed, pravzaprav ne obstaja zaradi ničesar drugega, kakor zaradi »dobrega življenja« (Aristoteles 1963: *De anima*, 420 b 19 isl.).

* * *

Hermenevtika ostaja torej nerazrešljivo vezana na najvišje dosežke zahodne metafizike. Gadamerjevo vztrajanje pri prvenstvu poslušanja pred gledanjem se naposled, v polnem smislu te besede, pokaže kot Aristotelova dediščina. Ko poslušamo, poslušamo besede, natančneje *logos*. *Logos* sam pa ni nič drugega kot zveza, sklop in splet pomena [*značenjā*], torej prav to, kar nam je sicer znano kot jezik, oziroma, če jezik motrimo kot dejansko in živo dogajanje, kot pogovor. Ko govori in posluša, se pravi, ko je zares odprt za drugega, napoten nanj – v »brezkončnem pogovoru«, človek odgovarja svoji najvišji določbi, ki je pred vsem drugim v tem, da preprosto »dobro živi«.

463

Je to poslednja beseda o poslušanju in mišljenju? So s tem strnim vzponom, ki se od neposrednega opažanja postopno dviga do najvišjega, občega in vseobsegajočega védenja izčrpane vse možnosti, ki jih poslušanje vsebuje? Je pri tem vzponu res prevladano začetno zatrjevano prvenstvo gledanja? Po vsem sodeč ni. Da bi podkrepili to domnevo, začnemo s tezo, ki bo obrazložena šele s tem, kar sledi, namreč, da se celoten proces postopnega izgrajevanja védenja, v katerem se zdi, da poslušanju pripada osrednja, odločilna vloga – konec koncev vendarle odvija po vzoru gledanja, da ga to bistveno vodi in določa. Daleč od tega, da bi to predstavljalo zmago poslušanja nad gledanjem – ta proces dejansko je končna zmaga nezadržne

tendence po svojevrstnem »vizualiziranju«, tako celotne duše kot tudi celote pojavnega sveta.

Da bi to razložili, je treba spomniti, da se mora šum, da bi postal glas, nato pa tudi *logos*, povezati s predočitvijo nečesa določnega (*phantasía tinós*) (Aristotelis 1963: *De anima*, 420 b 32). Predočitev služi kot nujna osnova njegovega pomena. Predočitvi [*predodžba*] očitno pripada izjemno pomembna vloga tako pri nastanku *logosa* kakor tudi v celotnem procesu izgrajevanja védenja. Kako in zakaj? Da bi na to vprašanje odgovorili, se moramo spustiti v težke in včasih komajda razumljive Aristotelove razlage spomina in pomnjenja.

464 Kakor smo doslej razvijali: tako eno kot drugo nastane s tem, da se duša iz nevidnih okrožij golega zvenenja, ki se naznanjajo edinole sluhu, v katerem se prisotnost vsega vidnega zdi izgubljena, vrne k vidnemu in se prepozna kot tisto isto [*ono isto*], kar je bilo tukaj že prej. S tem prepoznanjem pa temu [*istemu*] podarja obstojnost in trajnost. Odločilno v tem celotnem dogajanju je, da to, kar smo videli prej, znova vidimo. S samim dejanjem prepoznanja se to bistveno in temeljno spremeni. Prepoznanje se namreč ne nanaša več na posamično reč, kakor se je »po sebi« pojavljala gledanju, marveč samó na njeno predočitev, oziroma [*na*] predstavo, na podobo, oblikovano po vzoru te reči, zaradi tega, da bi jo predstavljala v notranjosti duše. Aristotel to podobo najpogosteje imenuje »prikaz« ali »predočitev« (*phántasma*, *phantasía*), neredko pa ravno »podoba« (*eikón*). Pomnjenje nastaja in se ohranja s tem, da se pred notranje oko duše ponovno [*opetovano*] postavljajo podobe (zato jih tudi poimenujemo »predočitve« oziroma »pred-stave«) tistega, kar je bilo nekoč neposredno gledano. Bistvo spominjanja in pomnjenja, enako pa tudi moči zamišljanja, ki izrašča iz njiju, je prav v tem, da se posamična reč, ki se je prej neposredno pojavljala, zdaj pogosto [*učestalo*] motri, vendar izključno kot podoba, ne več kot bivajoče [*biće*] po sebi (*tò theoreîn pollákis hos eikóna kai mè hos kath' autó*) (Aristoteles 1975a: *De memoria*, 451 a 14 isl.). Pomnjenje je po Aristotelovi merodajni določitvi imetje, posedovanje, (za) držanje predočitve kot podobe tistega, česar predočitev je (*phantásmatos, hos eikónos hoû phántasma, héksis*) (Aristoteles 1975a: *De memoria*, 451 a 16 isl.).

S spominskim predrugačenjem zunanje videnega v notranjo podobo se človek odmika od reči in pojavov. Njihovemu delovanju je neposredno izpostavljen; s tem odmaknjenjem zadobi neodvisnost od njihove dejanske navzočnosti [*prisutnosti*], s tem pa tudi [*pridobi*] moč nad njimi. Z notranjo podobo reči, ki jo je izvorno gledal, lahko napravi, kar s samo rečjo ni bilo mogoče, namreč svojevoljno jo priklicati – kadar koli, kjer koli –, tudi takrat, ko sama reč, ki je s podobo prikazana in predočena, ni več neposredno in dejansko prisotna [*prisutna*]. Kot tisti, ki obvlada spretnost poljubnega spominskega priklicovanja, t. i. mnemotehniko, zmore človek notranje proizvesti in kot podobo postaviti pred oči vse, kar poželi (*prò ommáton gàr ésti ti poiésasthai, hósper hoi en toís mnemonikoís tithémenoi kai eidolopoiúntes*) (Aristoteles 1975a: *De memoria*, 451 a 16 isl.).

Neznanski pomen tega odmaknjenja, s katerim se človek s pomočjo notranjih podob odmika od reči, ki se v okrožju vidljivega zanj izvorno in neposredno pojavljajo, je prav v tem, da te podobe nanj ne učinkujejo več z odkrito [*izravnomo*] in neposredno silo, kakor je bil to primer s samimi rečmi. Aristotel za to navede primer, ki ima, rečeno mimogrede, posebno pomembno vlogo v filozofskih analizah njegove *Poetike*. Ko opazimo nekaj strašnega ali grozljivega – ali če ga zgolj predpostavljamo kot dejansko prisotno [*prisutno*] –, nas nemudoma gane in pretese (*euthýs sympáschomen*). Nasprotno, ko se soočamo in poigravamo s samo predočitvijo tega [dvojega], se čutimo in obnašamo tako, kakor da to strašno ali vznemirljivo zgolj motrimo v podobi (*échomen hósper àn ei theómenoi en graphēi tà deinà è tharraléa*) (Aristoteles 1975a: *De memoria*, 427 b 22 isl.).

465

Tu se ne moremo spuščati v težka vprašanja o tem, kako pravzaprav pride do oblikovanja notranje podobe, kako se ta podoba obnaša do tega, kar nasledi in prikaže. Zadošča, če napotimo k temu, da se moč zamišljanja in razum z vsemi osnovnimi kategorijami v osnovi opirata na zbrano zalogo notranjih podob, proizvedenih s spominjanjem in shranjenih v pomnjenje. Tako se naposled pokaže, da cel proces postopne izgradnje védenja vendarle ni – kakor Aristotel včasih nakaže – pred vsem delo in učinek poslušanja. Zato tudi ni dokaz njegove premoči nad gledanjem. Nasprotno, prej bi lahko rekli, da je v tem procesu vse popolnejšega »vizualiziranja« duše

poslušanje prikrajšano za svojo morda najpomembnejšo dimenzijo. Katero pa? Povejmo sklepoma nekaj besed o tem, sicer bolj v obliki tez in iztočnic.

* * *

466

Po vsem tem se zdi, da je poslušanje že pri Aristotelu skrajno enostransko razumljeno. Mnogo njegovih bistvenih momentov je spregledanih oz. izpuščenih ali pa so v najboljšem primeru omenjeni zgolj ob robu posebnih obravnav. Podobno pri Gadamerju; poslušanje se tematizira in obravnava zgolj kot poslušanje besed in jezika. Jezik je pri njem vselej viden, obravnavan zgolj v okrožju *logosa* in z ozirom na *logos*. *Logos* je razumljen in določen prvenstveno, če ne že izključno, kot izjava in sodba. Gadamer se v tem pogledu precej loči od Aristotela. Najprej s tem, da postavi na mesto logike – ta vselej izhaja iz izjave in se s sodbo dovrši v sklepu – neskončno mnogovrstnost pomena, ki ga vsebuje vsaka posamezna beseda, kar se popolnoma izrazi zlasti v retoriki. V tem sklopu vseeno ne moremo zaobiti vprašanja, mar ni moral Gadamer plačati previsoke cene za tak odmik od logičnega ustroja mišljenja – za obrat k retoriki –; metodična strogost pojmovnega mišljenja se je namreč skorajda popolnoma razgubila.

V eni zadevi se oba misleca popolnoma strinjata. Vse, kar smo ob obravnavi Gadamerjeve hermenevtike rekli o izostajanju glasbene oz. muzikalne, muzične dimenzije poslušanja, velja tudi za Aristotela. To bo morda najbolj očitno, če se spomnimo systemskega mesta poslušanja v procesu postopne izgradnje védenja. Znotraj tega procesa poslušanje nastopi tam, kjer se duša, natančneje, njen skupni čut, odvrča od okrožja mnogovrstnih razlik šumov in zvokov. Te se naznanjajo edino njemu. Duša se vrne k na videz izgubljenemu okrožju vidno prisotnega, spominjajoč se posameznih reči, ki so se tam neposredno pojavljale ter jih obenem s tem spominom preobraža v notranje podobe oz. predočitve. S tem jih po eni strani naredi določne, obstojne in trajne, po drugi pa jih ravno s tem odmika in osvobaja od neposrednega vpliva samih reči, katerih podobe in predočitve so.

Nadaljnji bistveni moment tega izjemno kompliciranega procesa je dejavnost simboliziranja, ki tako proizvedene notranje podobe (po)

imenuje in označuje in iz njih napravlja znake poljubno pripisanega pomena. O tej odločilni dejavnosti izvirnega poimenovanja, ki za običajno filozofijo jezika praviloma ostaja komaj slutena uganka in skrivnost, lahko tu rečemo samo to, da je po vsem sodeč najpristneje povezana z izvirnim poslušanjem. Namreč, duševne moči spominjanja, skupnega čuta in domišljije sodelujejo pri svojevrstni vrnitvi posamezne vidne reči, za katero se je začetno zdelo, da je brez sledu izginila v nevidnem okrožju tistega zgolj slišnega. S spominom je vendar znova zajeta in priklicana v prisotnost. Rezultat tega pa naj bi bila stvaritev [*stvaranje*] njene notranje podobe. V ta namen se vse duševne moči lahko okoristijo samo s tistim, kar v okrožju nevidnega edino srečujejo, namreč mnogovrstne stopnje in nianse slišnega, tistega, kar je edino moč slišati in poslušati. Od tod torej jemljejo gradivo za oblikovanje iskane podobe.

Tu se vsiljuje odločilno vprašanje: ali je to, kar je duši v nevidnem okrožju slišnega edino na razpolago za oblikovanje notranje podobe, res zgolj brezoblični in kaotičen šum, v katerem lahko – v najboljšem primeru zgolj z največjim naporom – zaslutimo nejasne zvočne obrise še povsem nerazčlenjenega vzklika [*uzvika*], ki sta ga izzvala strah ali užitek? Ali pa je tako, da slišno [čujno] v sebi hrani skoraj neizčrpno bogastvo stopenj zvenenja in jasno razčlenjenih tonov, z vsemi njihovimi dobro ubranimi vzajemnimi odnosi – obilje nians vselej spremenljivega vpenjanja in opuščanja, zgoščevanja in redčenja, vzdigovanja in ponikanja –, z eno besedo bogastva zvočnih nihajev [*titraja*] in njihovih sklopov, ki so nam poznani z grškimi imeni ritma, melodije in harmonije? Zgolj znotraj okrožja gledanja in razumevanja se nam lahko zde kot zmeštrani in povsem nerazčlenjeni šumi. Gledanje zagotovo ni najprimernejši pristop k zvenskemu [*zvučnom*] svetu glasbe, kakor to med drugim ni niti razumevanje, najvišji cilj in skrajni smoter vse hermenevtike. Neizčrpno bogastvo zvokovnosti [*zvučnosti*] se razpira in naznanja samo v živi, zvonki glasbi in ugodju, ki nas z njo prežema:

467

Poslušati glasbo ne pomeni prvenstveno *razumeti* jo. Kdor želi glasbo zgolj razumeti, jo zgreši. Razumeti je moč njeno strukturo, ki jo lahko, narobe, v muziciranju darujemo razumevanju. V samem *zvenenju*

[odzvanjanju] se ta struktura vendar v prvi vrsti odpira za red ubranosti (tj. v ubranem poslušanju).³⁰ (Pöltner 2000, 167)

Glede na to ni povsem neumestno vprašati, kakšne bi bile Aristotelove obravnave poslušanja v primeru, da nasprotja glásu in *logosu* ne bi zastavil zgolj v nejasnem in nerazčlenjenem šumu ali surovem živalskem klicu/kriku, marveč v skrbno razčlenjenem, notranje dobro ubranem glasbenemu tonu ter zvoku in bi to spoznanje premislil v njegovem polnem dosegu? Se resnica okrožja poslušanja in slišnosti res zvede samo na zastrašujočo izgubo neposredne vidnosti in na nadomestno, tako rekoč tolažilno možnost posrednega, ovinkastega vračanja k tej vidnosti? Ali pa se v tistem slišnem srečujemo z neko drugo, mnogo bolj začudljivo neposrednostjo, namreč zvenenja glasbe same? Ni nezamisljivo, da bi v primeru dovoljšne dovzetnosti za ritmično, melodično in harmonično razčlenjenost poslušnega in slišnega zmogle in morale biti povsem drugačne tudi notranje podobe naše duše, ki po svoje odločilno določajo celoto t. i. zunanjega sveta. Ali bi se te v tem primeru še naprej kazale samo kot obstojne podobe, ki stojе pred nami, ali pa morda prej kot toni, ki se nas direktno dotikajo in prežemajo, nam ugajajo, nas nosijo in zanesejo?³¹

Aristotelu so bila ta vprašanja tuja. V svojih mukoma napredujočih obravnavah mehanizma proizvodnje notranjih podob, ki ga sestavljata iskanje in najdevanje analogij za to, kar naj bi bilo s podobo prikazano, je vso pozornost usmeril na analogije veličine, oblike, števila in prostorskega gibanja, ki vse izhajajo iz okrožja vidnega in so prevzete iz dejavnosti vida in gledanja. Zato bo v teh razpravljanjih sam *logos* prvenstveno določen kot eminentno matematični, predvsem geometrični

30 »Musik hören heißt in erster Linie nicht, Musik verstehen. Wer Musik ausschließlich verstehen will, bringt sich um sie. Verstanden werden kann ihre Struktur, die umgekehrt im Musizieren zu verstehen gegeben werden kann. Im Erklingen erschließt sich die Struktur jedoch in erster Linie der Gestimmtheit (d. i. einem gestimmten Hören).«

31 Prim. Welsch 1966, 250: »Ko so gledanje označili kot najplemenitejše čutilo, se je – od Aristotela prek Kanta do današnjih dni – poslušanje ocenjevalo kot naše čutilo, ki ga je najtežje nadomestiti. Vendar je bilo to priznanje lažno. Pri tem se namreč ni ocenjevalo poslušanja kot takega, marveč njegovo funkcijo služenja. Odstranitev genuino akustične oziroma zvočne dimenzije je bilo ravno predpogoj tega priznanja. Pri jezikovnem sporočanju ne gre za poslušanje tonov in zvokov, marveč zgolj za prisvajanje jezikovnega pomena *prek* akustičnih signalov.«

odnos. V tem je nedvomno treba videti odločilno spodbudo za naraščajočo prevlado kvantitativnega v poznejši zgodovini, posebej od začetka novega veka dalje. Razmerja velikosti so se v tem zgodovinskem poteku postopno navrgla kot merilo za vse filozofsko mišljenje. To se je najbolj očitno pokazalo v poglavju o shematizmu čistih razumskih pojmov v Kantovem poglavitnem delu ali pa na primer v Cassirerjevem nauku o »simbolični pregnantnosti«. Če imamo na vse to pred očmi, ni težko spoznati razlogov za to, da je prvenstvo gledanja in vizualnega v filozofiji in kulturi nasploh najtesneje povezano z vse večjo prevlado števne in sploh kvantitativnega v dejanskosti življenjskega sveta.

Vseeno se zdi, da je Aristotel v skorajda postranskem stavku za sabo pustil sled še starejšega nazora, ki že od Pitagore in njegovega duhovnega nasledstva bistveno vpliva na grškega duha. Med drugim tvori osnovo Platonovega *Timaja*, tam razloženega nauka o izvornem skladu [*skladbi*] sveta. Po tem nazoru je *logos*, ta izvor in vladajoče načelo vsega pravega mislenja, zares predvsem odnos, ki kot tak nima prvenstveno matematičnega, marveč še izvirneje glasbeni smisel. Sklenimo to razglabljanje z Aristotelovo naznako, ki bi morda lahko kdaj postala izhodišče za temeljitejša in daljnosežnejša iskanja samega bistva poslušanja in mislenja:

469

Če je glas (*phoné*) neka vrsta soglasja oziroma sozvočja (*symphonía*), glas in sluh pa sta do neke mere eno in isto, medtem ko je sozvočje odnos (*logos d' he symphonía*), potem mora biti tudi sluh neka vrsta odnosa (*lógos*). (Aristoteles 1975a: *De memoria*, 426 a 27) *

Sluh in poslušanje kot izvorna odprtost in dovzetnost za glasbeni oziroma muzični stroj *logosa*? Se tu odpirajo možnosti in obeti temeljno drugega izkustva mislenja, pa tudi biti in bivanja, morda tudi bistveno drugačne zgodovine?

Prevedel* Aleš Košar

* Prevedeno po: Damir Barbarić, *O slušanju i mišljenju*, Zagreb: Institut za filozofiju, 2018. | Günterju Pöltnerju

Bibliografija | Bibliography

Aristoteles. 1963 (¹1956). *Aristotelis De anima*. Recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

---. 1966 (¹1949). *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione*. Recognovit brevique adnotatione instruxit L. Minio-Paluello. Oxford: Clarendon Press.

---. 1969a (¹1957). *Aristotelis Metaphysica*. Recognovit brevique adnotatione instruxit W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press.

---. 1969b. *Der Protreptikos des Aristoteles*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Ingemar Düring. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

---. 1973 (¹1957). *Aristotelis Politica*. Recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

---. 1975a (¹1936). »De memoria et reminiscencia.« V *Aristotle in Twenty-Three Volumes. Vol. VIII: On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, with an English Translation by W. S. Hett. London: Harvard University Press.

470 ---. 1975b (¹1936). »De sensu et sensato.« V *Aristotle in Twenty-Three Volumes. Vol. VIII: On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, with an English Translation by W. S. Hett. London: Harvard University Press.

Barbarić, Damir. 1991. »Manfred Riedel, Hören auf die Sprache.« *Filozofska istraživanja* 11 (3): 773–775.

---. 1997. »Človek v noči.« *Phainomena* 6 (19-20): 125–146.

---. 2003. »Der Mensch in der Nacht. Heraklits Fragment 26.« *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 2: 113–150.

---. 2005. »Hörendes Denken.« V *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer* (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, Band 7), ur. Günter Figal in Hans-Helmuth Gander. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

---. 2007. *Aneignung der Welt. Heidegger – Gadamer – Fink* (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, hrsg. von Helmuth Vetter, Band 14). Frankfurt am Main: Peter Lang.

---. 2012. »Unterwegs zum Hören.« V *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge. Festschrift für Günter Pöltner zu 70. Geburtstag*, ur. R. Esterbauer in M. Ross, 193–213. Würzburg: Königshausen & Neumann.

---. 2016. *Wiederholungen*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Berendt, Joachim-Ernst. 1985. *Das dritte Ohr. Vom Hören der Welt*. Reinbek: Traumzeit-Verlag.

Diels, Hermann, in Walther Kranz. 2004. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band*. Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walther Kranz. Hildesheim: Weidtmann (Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951). [Nav. kot: DK.]

---. 2012. *Fragmenti predsokratikov*. Uredil Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Študentska založba.

Espinete, David. 2009. *Phänomenologie des Hörens*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Figal, Günter. 2006. *Gegenständlichkeit*. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 2010a. *Erscheinungsdinge*. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 2010b. »Gadamer's Frage und ihre phänomenologische Antwort.« *Annuario filosofico* 26 (2010): 7–17.

Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke 1*. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 1993a. »Der »eminente« Text.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 8. Tübingen: Mohr Siebeck. 471

---. 1993b. »Hören – Sehen – Lesen.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 8. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 1993c. »Mensch und Sprache.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 2. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 1993d. »Musik und Zeit.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 8. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 1993e. »Nachwort zur 3. Auflage.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 2. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 1993f. »Text und Interpretation.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 2. Tübingen: Mohr Siebeck. [Slov. prevod: »Tekst in interpretacija.« *Phainomena* 18 (70-71): 183–212.]

---. 1995. »Europa und die Oikoumene.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 10. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 2000. »Über das Hören.« V Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe*. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 2001. *Resnica in metoda*. Ljubljana: LUD Literatura.

Grondin, Jean. 2001. »Das innere Ohr in Gadammers Ästhetik. Distanz und Selbstreflexion in der Hermeneutik.« V Jean Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ihde, Don. 1976. *Listening and Voice: A Phenomenology of Sound*. Athens (Ohio): State University of New York.

Keyser, Hans. 1946. *Akroasis. Die Lehre von der Harmonik der Welt*. Basel: Schwabe.

---. 1993. *Der hörende Mensch. Elemente eines akustischen Weltbildes*. Stuttgart: Engel & Co.

Kühn, Robert, in Bernd Kreutz (ur.). 1991. *Das Buch vom Hören*. Freiburg i. Br.: Herder.

Pöltner, Günter. 1993. »Was heißt Hören?« *Daseinsanalyse* 10: 149–161.

472 ---. 2000. »Sprache der Musik.« V *Phänomenologie der Kunst* (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, hrsg. von Helmuth Vetter, Bd. 5), ur. Günter Pöltner. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Riedel, Manfred. 1990. *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rudhyar, Dane. 1982. *The Magic of Tone and the Art of Music*. Boulder, Colorado: Shambala Publications. [Nemški prevod: *Die Magie der Töne*. Bern – München – Wien: Scherz Verlag, 1984.]

Schmicking, Daniel (ur.). 2003. *Hören und Klang*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Sovre, Anton. 1946. *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica.

Waldenfels, Bernhard. 2004. *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Welsch, Wolfgang. 1966. »Auf dem Weg zu einer Kultur des Hörens?« V Wolfgang Welsch, *Grenzgänge der Ästhetik*. Stuttgart: Reclam.
