

JEAN GRONDIN

Nihilistični ali metafizični izid hermenevtike?¹

Hermenevtika kot taka nima veliko opravka z metafiziko. Na začetku se je oblikovala kot premislek, ki je priskrbel metodološka in praktična vodila za interpretacijo svetih tekstov. Na njene splošno veljavne principe se je bilo potrebno ozirati ne glede na metafiziko. Slednja je svojo vlogo prevzela, ko se je hermenevtika razvila v splošni premislek o izkustvu resnice v humanističnih vedah, ki so po trditvi Diltheya prevzele dediščino metafizike, ker navsezadnje obravnavajo vprašanja duha (*Geist v Gesiteswissenschaften*); vendar ne skozi spoznanje *a priori*, kot v "stari" metafiziki, ki ji je odzvonilo s Kantom, ali z vseobsegajočim Duhom à la Hegel, temveč z razumevanjem njegovih raznovrstnih izrazov, kot se razgrinjajo v zgodovini.

METAFIZIKA ALI NE METAFIZIKA?

Po drugi strani je bil Heidegger najbrž že vse od začetka, ko je predložil svojo novo "hermenevtiko" fakticitete (v navednicah, ker je bila malo podobna temu, kar je hermenevtika bila do tedaj), zakoreninjeno v skrbi naše smrtne eksistence, kritičen do "metafizičnega mišljenja". Toda povsem alergičen na metafiziko ni bil: kmalu po izidu *Biti in časa* je v objavljenih tekstih in na predavanjih iz 1928 in 1929 govoril o svojem projektu kot o "metafiziki tubiti"². Na še osnovnejši ravni je očitno, da je bilo njegovo celotno prizadevanje namenjeno ponovnemu obujanju visoko metafizičnega vprašanja o biti. Tudi če upoštevamo njegov občutek, da je bilo "zakrito" in do velike mere "pozabljeno",

bi le s težavo kdo trdil, da mu tega vprašanja ni zapustila ravno metafizika. Aristotel je tako zapisal, da je predmet prve filozofije bivajoče kot bivajoče (*Metafizika*, IV, 1), to tradicijo pa so močno prenovili Avicenna na začetku drugega tisočletja ter kasneje Tomaž Akvinski in Duns Skot. Heideggerjevo obujanje vprašanja biti je bilo povezano z oživiljenim zanimanjem za metafiziko v 20. stoletju, ki so jo prej mnogi že razglasili za mrtvo znanost pod vplivom Kantove kritike (vendar je bila v njegovem primeru izvedena *tudi* v imenu druge, boljše metafizike morale in narave).

Toda Heidegger je sam šel po drugi poti. V zgodnjih tridesetih letih je opustil svoj projekt metafizike tubiti in je metafiziko nasploh vse bolj videl kot način mišljenja, ki ovira in duši vprašanje biti. Ironično se je

veda, v izročilu definirana kot znanost o biti, izkazala za veliko oviro postavljanju svojega lastnega vprašanja. Zakaj? Po Heideggerjevem mnenju je pglavitni razlog, da metafizika ne sprašuje o biti, *das Sein*, ampak o bivajočem, *das Seiende* – razum mora "razložiti" bivajoče in ne samega dogodka biti. Metafizika je zato osredotočena na bivajoče, ki se pojavlja, in ga poskuša razložiti, a ob tem "pozablja" na dogodek biti, na "čudež vseh čudežev, da je bivajoče in ne raje nič". Heidegger je začetek pozabe biti videl v Platonovem obratu k idejam – idealnim in univerzalnim entitetam, ki razlagajo celoto bivajočega in jih lahko zapopademo le z razumom (privilegij, ki za Heideggerja izhaja pravzaprav iz dejstva, da jih le razum lahko vidi in konstruira, kar je v zameno postalo skupni imenovalc tega, kar je), s čimer naj bi Platon odstranil "vznemirjujoč" dogodek biti. Lahko bi trdili, da je tudi v tem Heideggerjevo mišljenje ostalo v jedru metafizično (nikakor ni bil prvi metafizik, ki je kritiziral Platona), a se je njegovo mišljenje razvilo v dramatično poravnavanje računov z metafiziko. V njej je videl semena tehničnega mišljenja, ki preveva našo dobo, in povlekel ravno črto od Platonovega osredotočenja na ideje do razumevanja bivajočega iz tehnične uporabnosti in donosnosti (kot "resurs" ali "zaloga", *Bestand*). Tako je metafizika oz. "jezik metafizike" postal največja bolezen našega časa.

Mnogi misleci so v tem sledili Heideggerju. Derrida ga je poskušal celo preseči, ko je trdil, da njegovo mišljenje ostaja metafizično, ker še naprej raziskuje bit in možne pomene resnice biti (kar je samo po sebi zelo veljavno opažanje, a ne nujno v smislu pomanjkljivosti). Za Derridaja mora destrukcija metafizike odstraniti to poslednje upanje, tako rekoč "zadnji dih" metafizičnega mišljenja. Njegov moto je torej: dekonstrukcija, dekonstrukcija in dekonstrukcija. S kakšnim ciljem? Morali bi vprašati Derridaja, toda tudi pri njem bi morali trditi, da je "metafiziko" potrebno dekonstruirati, ker je zakrila nekaj pomembnega, kar je sicer z nenehnimi opozorili in

zanikanji v svojih zgodnjih delih (npr. *La voix et le phénomène*) imenoval "življenje" (*la vie*), kasneje pa "drugi". S tem je *de facto* postavil domnevo, da "metafizična misel" ni prodrla do resnice ali temelja stvari (in s tem v skladu s celotno tradicijo metafizike predpostavljal, da takšna stvar obstaja), ampak se je razvila v "sistem", ki je zakril, kar je ob vzpostavitvi izločil – zakritje, ki ga je potrebno dekonstruirati.

V tej razpravi je izredno pomembno vlogo dobil Nietzsche. Derrida se je uprl Heideggerjevemu pogledu, da je bil Nietzsche poslednji metafizik, ker je vse – vsako bivajoče – razumel iz vrednosti za voljo do moči. Heideggerjevo branje je bilo res vplivno in je podelilo Nietzscheju določeno metafizično *gravitas*, toda Derrida je trdil, da je izpustilo nekaj pomembnega: njegovo igrivost in radostno (?) pritrjevanje pluralnosti mask. Za Nietzscheja je sama resnica iluzija in resnični svet "bajka", ker ni dejstev, ampak so samo interpretacije. Zato lahko vsako pojmovanje resnice razkrinkamo kot še eno "bajko" ali laž. Na vprašanje, ali je tudi njegov lastni nauk samo interpretacija, nam Nietzsche preprosto odgovarja v svojem uvodu v delo *Onstran dobrega in zla*: toliko bolje (*um so besser*)!

VZPON NIHILISTIČNE IN ANTI-METAFIZIČNE HERMENEVTIKE

Nietzschejeva radikalizacija Heideggerjeve dekonstrukcije metafizike se je razcvetela v t.i. "postmoderni". Njen uspešen in dosleden zagovornik je postal italijanski filozof Gianni Vattimo, ki je leta 1974 napisal vplivno delo o pojmu "maske" pri Nietzscheju z naslovom *Subjekt in maska: Nietzsche in problem osvoboditve*.³ V skladu z v tem času splošno razširjeno prakso je Nietzscheja slavil kot "osvoboditelja". Česa nas je osvobodil? Dežurni krivec je bila seveda "metafizika". Vendar je ta pojem, ki si ga je sposodil bolj pri Heideggerju kot pri Nietzscheju, zdaj obsegal nekaj nekoliko novega: idejo, da obstaja neki "resnični svet tam zunaj", s katerim se lahko

ujemajo naše predstave in interpretacije. Prav idejo resnice kot ujemanja je Vattimo označil za absurdno. Zakaj? Domneval je, da onkraj svojih interpretacij ne moremo – tudi misliti, da je to mogoče, je zopet nova interpretacija. Zato je nova "hermenevtika" "nihilistična": ni biti (*nihil*), ne resnice, ki naj bi jo skušali doseči, so samo interpretacije. In vendar je to vesel nihilizem: pogled, da ni trdnih vrednot ali resnic ne dezorientira, ampak "osvobaja", "razbremenjuje" nas jarma metafizike in njene ideje, da obstaja bit in resnica, ki jo moramo spoznati. Metafizika je bolezen, (nihilistična) hermenevtika zdravilo. Metafizika velja za nekaj "rigidnega", "trdega" in celo "nasilnega", ker trdi, da obstaja "trdno" bistvo stvari, ki zavezuje naše spoznanje. Zato se Vattimo zavzema za "šibko" misel, kjer je šibkost vrednota: vsak koncept ali pogled na svet je samo šibek interpretacijski poskus sprave s svetom, izprazenjen vsakršne "močne" zahteve po veljavnosti. Več kot lahko nabereмо interpretacij, bolje bo. Vizija enega samega pogleda na svet je represivna, "nasilna".

RELATIVISTIČNO BRANJE GADAMERJEVE HERMEVENTIKE

Gianni Vattimo je svoje šibko, postmoderno in nihilistično mišljenje razvil pod zastavo "hermenevtike" (v nasprotju z Derridajem, ki je bil do nje sumničav). Poleg elementov Heideggerjeve in Nietzschejeve misli, ki imajo zelo ugledno mesto v njegovem prizadevanju po dekonstrukciji metafizike, se pri tem obrača tudi na svojega učitelja Gadamerja. Pod njegovim mentorstvom je študiral v Heidelbergu v 60-tih letih 20. stoletja in leta 1970 v italijanščino prevedel njegovo glavno delo, *Resnico in metodo*. V svoji "avtobiografiji" (skupaj z njim jo je napisal njegov prijatelj Piergiorgio Paterlini) Vattimo pripoveduje, kako intenzivno je doživel srečanje z velikim Gadamerjem,⁴ razkriva pa tudi, da je do njegovega mišljenja ohranil igrivo distanco (kar je od tedaj potrdil v neštetih pogovorih). Kljub temu so ga resnično privlačili številni

elementi Gadamerjeve filozofije, ki so oblikovali njegovo nihilistično hermenevtiko. Trije se zdijo še posebej izstopajoči in nedvomno relevantni za postmoderno misel:

1) Najprej se zdi, da Gadamerjevo močno vztrajanje pri "predsodkih" razumevanja spodkopava klasično pojmovanje resnice kot ujemanja. Gadamer trdi, da ne razumemo bolje, ampak le drugače (vendar je to izjavil v polemiki proti Schleiermacherjevi misli o *Besserverstehen*), kar lahko brez dvoma razumemo na relativističen način in se je pogosto tako tudi razumelo (spomnimo se npr. na Richarda Rortya).

2) Prav tako se zdi v ospredju in središču Gadamerjeve zasnove *zgodovinskost* razumevanja: ko razumevamo, smo dediči zgodovine in izročila. S tem bi lahko Gadamerja postavili ob bok osebnostim "historizma", kot sta Marx (avtor, ki je pomemben za Vattima, a toliko manj za Gadamerja) ali Heidegger. Historizem le še podčrta zgodovinsko in perspektivistično naravo razumevanja. Na ta način ni nikakršnega izhoda iz zgodovine učinkovanja (*Wirkungsgeschichte*) in zato tudi nikakršnega spoznanja biti ali resnice kot take, so samo zgodovinske interpretacije, zgrajene na svojih predhodnicah.

3) Gadamerjeva hermenevtika doseže višek v "univerzalni ontologiji" jezika, strnjeni v slavnem izreku "Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govorica."⁵ Za Vattima to pomeni, da lahko razumemo bit le v jezikovnem okviru, kar je prav tako nudilo oporo njegovemu nihilističnemu in relativističnemu branju: ni poti onkraj naše dane zgodovinske perspektive in jezika.

Vattimovemu branju je potrebno priznati relativno doslednost, vendar ne verjamem, da je pravično ne do Gadamerjeve zamisli, ne do stvari samih. Zakaj je tako, bom na kratko poskušal pokazati ob obravnavi vseh treh trditev v luči drugih odlomkov Gadamerjevega dela. Za zaključek bom izpostavil njihovo "metafizično" razsežnost in s tem napovedal metafizični izid hermenevtike v nasprotju z nihilističnim.

ZA DRUGAČNO BRANJE GADAMERJA

1) Gadamerjevega poudarka na pomenu predsodkov za razumevanje ne moremo zanikati. Toda v njegovi obravnavi "hermenevtičnega kroga" vzbuja pozornost neprestano usmerjanje pozornosti na možnost in potrebo po tem, da svoje potencialno napačne predsodke *korigiramo* preko *soočanja s stvarmi samimi*, kar zelo jasno izrazi na začetku odlomka: "Vsaka prava razlaga se mora zavarovati pred samovoljo domislic in omejenostjo neopaznih miselnih navad in pogled usmeriti 'na stvari same' (te so pri filologu smiselna besedila, ki tudi sama spet govorijo o stvareh). Očitno za interpreta to, da se pusti določiti stvári, ni enkratna 'pravilna' odločitev, temveč zares 'prva, stalna in zadnja naloga'."⁶ Predsodki lahko ovirajo razumevanje, predvsem kadar niso podprti s stvarmi samimi. Gadamer vztraja, da je takšna potrditev vedno možna in zaželena: "Kdor skuša razume(va)ti, je izpostavljen motenju s strani pred-mnenj, ki se ne potrjujejo ob sami stvari. Nenehna naloga razumevanja je izdelovanje pravih, stvári primernih zasnutkov, in ti so kot zasnutki anticipacije, ki se morajo šele potrditi 'ob stvareh'."⁷ Zdi se očitno, da Gadamer tu sledi klasičnemu pojmovanju resnice kot *adaequatio*, ki jo nihilistična hermenevtika želi zavreči: seveda imajo naše interpretacije naravo anticipacije in celo zasnutka (le kdo je to zanikal?), vendar lahko v razvoju vsake resne interpretacije ta pred-razumevanja potrdimo ali ovržemo ob stvareh samih. Gadamer nadaljuje s trditvijo, da so predsodki dobri in slabi in da je naloga vsake vestne interpretacije razložiti med njimi. Kljub distanciranju od pojma metode iz naslova svojega dela se Gadamer v tem kontekstu ne brani uporabiti izraza "metodični nadzor" v odnosu do naših pred-razumevanj. Navajam: "Razumevanje, ki ga usmerja metodična zavest, si bo moralo prizadevati za to, da ne bi kar preprosto anticipiralo, temveč si mora to anticipiranje ozavestiti, da bi ga lahko nadzorovalo in potemtakem od

sami stvari prejelo pravo razumevanje."⁸ Na koncu odlomka o "učinkovni zgodovini" Gadamer razumevanje označi za "stapljanje horizontov", ki pomeni zraščanje horizontov interpreta in interpretiranega. Ker pa se v stapljanju lahko zakrijejo nesporazumi, ko interpret projicira svoje razumevanje na stvari same, Gadamer spodbuja k "nadzorovanemu izvrševanju" (*kontrollierter Vollzug*) takšnega stapljanja.⁹

Navedeni elementi in odlomki niso po volji bolj postmodernih, nihilističnih bralcev, toda ni moč zanikati, da sestavljajo pomemben, celo ključen element Gadamerjevega nauka. To potrjuje, da nikakor ne opušča klasičnega pojmovanja resnice kot ujemanja: ko interpretiramo, smo res odvisni od pred-razumevanj, a so le-ta na srečo po svojem bistvu začasna in jih lahko revidiramo, ker jih lahko potrdimo ali jih zanikamo s pomočjo stvari samih.

2) Problem "historicisma" je manj jasen, ker si Gadamer nedvomno prizadeva za "vzpon zgodovinskosti razumevanja v hermenevtično načelo".¹⁰ Zgodovinskost je v njegovi filozofiji zares vseprisotna, od rehabilitacije tradicije in časovne oddaljenosti do poudarjanja učinkovne zgodovine. Zato se zdi, da zgodovine ne moremo preseči, iz česar črpajo moč nihilistična branja. Toda historicistično branje znova zgreši pomemben element Gadamerjeve filozofije, ki so ga redko pravilno razumeli, kar nedvomno izhaja iz njegovega trdnega vztrajanja pri radikalni zgodovinskosti razumevanja, pri čemer se spregleda njegovo ne ravno skrito težnjo "premagati historicizem". Kako se tega loteva, pa moramo pravilno razumeti.

Znana je npr. njegova kritika Diltheya zaradi njegove "vpletenosti v aporije historicizma". S tem želi reči, da Dilthey po eni strani prepoznava zgodovinsko naravo našega razumevanja, a po drugi strani nadaljuje iskanje univerzalno veljavne resnice, sorodne resnici eksaktnih znanostih. Gadamer verjame, da Dilttheyu ni uspelo uskladiti obeh zahtev, prepoznanja zgodovinskosti razumevanja in misli o znanstveni utemeljitvi humanističnih

ved. Gadamerjeva kritika navidez utrjuje stališče nihilistične hermenevtike: zgodovinskosti ni moč uiti, zato je iskanje trdne znanstvene resnice zabloda.

Pri tem vse prelahko spregledamo, da želi Gadamer razkriti "izkustvo resnice", ki se na nek način izogne posledicam radikalnega historicizma. Njegova utemeljitev je kompleksna, a subtilna; tako pravi, da sam način, kako je historicizem zastavil vprašanje, ovira dosleden odgovor: kako lahko dosežemo znanstveno, tj. univerzalno veljavno resnico pod obnebjem historicizma in pod grožnjo relativizma? Če je historicizem res univerzalen, je potrebno revidirati pojem resnice; Gadamer sprašuje, ali nam dejstvo, da je naše razumevanje vseskozi zgodovinsko, zares onemogoča dostop do izkustva resnice v močnem pomenu izraza, in silovito zatrjuje, da temu ni tako in da se težava pojavi le v omejenem kontekstu historicizma, ki mu je Dilthey ostal zavezan. Trditev podpre s tem, da pokaže, da dejansko imamo močno izkustvo resnice, ne le kljub, ampak pravilneje zaradi naše zgodovinske narave (to je *in nuce* Gadamerjevo premaganje historicizma).

Eden najboljših primerov tega v Gadamerjevem opusu ponuja izkustvo "klasičnega". Primer je v njegovem času dvigal obrvi, ker so nekateri menili, da vsiljuje nekoliko zastaran model humanističnih znanosti, ki si ga je izposodil iz svoje izkušnje klasičnega filologa. Toda njegov namen so s tem povsem zgrešili: pokazati je želel, da kljub zgodovinski naravi našega razumevanja nekatera dela izstopajo in ponujajo izkustvo resnice, ki ga ni moč zanikati. Poudariti moramo, da ne gre zato, da je vse relativno (ali relativistično) in tako nosi enako vrednost znotraj našega zgodovinskega izkustva; prav nasprotno, ključna ideja je, da izkustvo resnice nedvomno vznikne ob srečanju z velikimi deli, npr. s klasiki ali s katerimkoli delom našega časa, ki nam prav tako odpira oči (Gadamer se vzdrži konkretnih primerov, a jih najdemo z lahkoto; če komu niso "všeč" klasiki, je to zato, ker ima druge klasike). Iz tega izpelje zaključek, da

nismo brezupno izročeni relativizmu zaradi svoje zgodovinskosti. Nasprotno, zgodovinskost, če jo razumemo pravilno, omogoča delom, ki jih lahko imenujemo "klasike" ("so klasa", bi lahko rekli), da izstopajo in nam prinašajo nekaj podobnega nezgodovinski ali "brezčasni" (*zeitlos*) resnici. Gadamer ta pojem zapiše v navednicah, ker je zanj *Zeitlosigkeit* ("brezčasnost") način zgodovinskega bivanja,¹¹ saj se mora vsakokratno klasično zasnovati (in vseskozi prenavljati) skozi zgodovino kot tako. Seveda zanj ni nikakršne brezčasne resnice, toda zgodovina sama priskrbi – v tem leži produktivnost časovne oddaljenosti in jedro njegovega argumenta – izkustvo nečesa, kar je podobno brezčasni resnici, tj. nečesa, kar izstopa in ga zato ne moremo relativizirati v njegovi težnji po resnici.

Natanko tovrstno resnico v močnem pomenu besede si je Gadamer v prvem delu *Resnice in metode* prizadeval osvetliti z izkustvom umetnosti. Pri tem izpeljuje, da umetnost ni le igriva dejavnost subjektivitete, s katero se odreši vezi resnice in resničnosti, ki spada samo v domeno znanosti, in nasprotno trdi, da je izkustvo umetnosti dogodek, ki nas povzdigne in nam v najboljšem primeru razodene bistvo stvari, tj. kar ostane, ko jih povzamemo v umetniško delo. Picassova *Guernica* je npr. umetniško delo (toda za primer bi lahko navedli katerokoli), ker povzame bistvo tega, kar se je dogajalo v Guernici in nam omogoča udeležенost pri neverjetnem izkustvu resnice. Tega izkustva ne moremo relativizirati z zgodovinsko zavestjo, ker jo presega, saj ponuja ekvivalent brezčasne resnice, ki seveda ni "brezčasna" v dobesednem, nominalističnem pomenu, ki pa se dviguje nad zgodovinskost in nadnjo povzdigne tudi nas.

V svoji zadnji knjigi z naslovom *Hermeneutische Entwürfe*, objavljeni leta 2000, je Gadamer cel odsek esejev posvetil "transcendenci umetnosti" (*Zur Transzendenz der Kunst*).¹² S tem izrazom je dosledno zajel, kar je želel pokazati v *Resnici in metodi*, namreč, da je premaganje historicizma zares možno, a ne

navkljub našemu zgodovinskemu položaju, ampak zaradi njegovih dosežkov in osvojitvev.

Videti Gadamerja kot nihilističnega historicista, kot to počnejo postmoderni bralci, je zato kratkovidno. Njegov namen je natanko nasproten.

3) Zadnje sporno področje je vprašanje jezika, ki je odločilno, ker po splošnem strinjanju predstavlja vrhunec *Resnice in metode*. Vse je odvisno od pravilnega razumevanja Gadamerjevega nekoliko nejasnega izreka: "Bit, ki jo lahko razumemo, je jezik/govorica." Tako Gianni Vattimo kot Richard Rorty ga interpretirata v relativističnem in nihilističnem smislu.¹³ Takšno branje Gadamerja je lahko razumeti, če upoštevamo nominalistično razumevanje jezika, ki danes prevladuje v filozofiji in v jeziku vidi zaporedje znakov ali "imen" (*nomina*, od tu izraz nominalizem), ki jih naš um ustvarja kot instrumente nanašanja na stvari tam zunaj. V duhu instrumentalizma vidi namreč v jeziku golo stvaritev subjektivitete ali človeške vrste. Rorty je tako zapisal: "Naj opredelim 'nominalizem' kot trditev, da so vsa bistva nominalna in vsaka nujnost *de dicto*. To pomeni, da nobena deskripcija objekta ni bolj zvesta naravi tega objekta kot katerikoli druga. ... Konsistenten nominalist bo vztrajal, da uspešnost govorice teorije delcev v predvidevanju in pri razlagi nima podlage v njenem ontološkem statusu in da bi morali opustiti samo idejo 'ontološkega statusa'. ... Nikoli ne razumemo ničesar izven deskripcije in ne obstaja nobena privilegirana deskripcija. Na noben način ne moremo mimo svojega deskriptivnega jezika dostopati do objekta, kakršen je sam na sebi – ne zaradi naših omejenih zmožnosti, ampak ker je razlika med 'za nas' in 'na sebi' ostanek deskriptivne govorice metafizike, ki je preživela svojo uporabnost."¹⁴

Rorty v tem tekstu zanemarlja dejstvo, da je Gadamer v zadnjem delu *Resnice in metode* izpeljal temeljito kritiko nominalizma, kjer trdi, da so vse od Platona in njegovega obrata k idejam jezik vedno razumeli kot instrumentalno stvaritev človeškega uma

(ker je to pojmovanje ostalo do danes tako dominantno, se pomena Gadamerjeve kritike ni prepoznalo). V subjektivnem in instrumentalnem pojmovanju jezika izgubimo to, da je jezik v veliki meri najprej in najbolj jezik biti (tudi v subjektivnem pomenu genitiva), kar je Gadamer izpostavil v naslovu eseja "Narava stvari in jezik stvari"¹⁵ iz leta 1960, ko je izšla tudi *Resnica in metoda*. Njegova misel zveni tako tuje našim nominalističnim ušesom, da je bila njihova nemodna originalnost komaj opažena. In vendar je bistvena.

Dojамemo jo lahko, če pozorno preberemo Gadamerjev izrek "Bit, ki jo lahko razumemo, je jezik/govorica." V oko najprej pade dejstvo, da se začne z bitjo. To je potrebno poudariti, ker nihilistični bralci pogosto zahtevajo, da mora hermenevtika dekonstruirati tudi sam pojem biti. Dejansko lahko Gadamerjevo filozofijo beremo kot hermenevtično filozofijo biti.¹⁶ Kaj pove o njej? Izrek je jase: *lahko jo razumemo!* Razumljivost biti moremo – in moramo – brati na dva načina: 1. kar razumemo, je vedno bit (ne le projekcija), a tudi 2. bit lahko razumemo, lahko razumemo kaj je in kako deluje. Pri tem se lahko spomnimo (morda le po asociaciji, a upam, da nekaj osvetluje) slavnega izreka Alberta Einsteina: "Najbolj nerazumljivo na svetu je, da je svet sploh razumljiv." To je bila za Einsteina skrivnost in tudi Gadamer jo je ob različnih priložnostih priznaval. Toda dejstvo ostaja, da je svet do neke mere razumljiv in ga je možno dojeti.

Zadnji del Gadamerjevega izreka govori o tem, kako in kje se to dogaja: v jeziku. Beremo ga torej lahko takole: *bit*, izhodišče vseh naših prizadevanj in interpretacij, *lahko razumemo* in to razumevanje se odvija v jeziku. Prav tako velja, da smo preko svojega jezika zmožni razumeti bit, z njim lahko tako rekoč razkrijemo inteligibilnost biti, četudi le do določene, zelo omejene mere, ker smo končna bitja. Ne glede na to imamo zahvaljujoč jeziku vsaj bežen pogled – in pogosto mnogo več – na to, v kakšnem odnosu je nekaj do biti, kako deluje naš genom, kako se živali parijo, itd.,

na kratko, kako stvari so. Prav to se vseskozi učimo iz svojega jezika in iz načinov izkustva, ki jih omogoča, od znanosti, umetnosti, poezije, do zgodovine, itd.

Gadamerjeva glavna teza je torej, da jezik ni le (zgodovinska) stvaritev našega uma (ali človeške vrste), čeprav ga seveda kot takega lahko preučuje lingvistika, ampak je najprej in v največji meri jezik biti – govorjenje o biti, kot se razkriva, kot jo lahko razumemo v svojem jeziku, ki je vedno raztegljiv in odprt do novih načinov biti, ker ga kot končna bitja nikoli ne moremo izčrpati enkrat za vselej.

Gadamer prav v tem kontekstu (sicer zelo diskretno) namiguje na metafizično naravo svojega lastnega prizadevanja. Tako razumljena hermenevtika "nas pripelje – če želimo biti stvār pravični – nazaj v problemsko razsežnost klasične metafizike."¹⁷ Ta referenca na klasično metafiziko ostaja nekoliko nejasna, vendar sobesedilo ne pušča nobenega dvoma, na kaj se pri tem nanaša. 'Klasična metafizika' je pravilno prepoznala *Zugehörigkeit*, pripadnost, ali celo intimno vez med bitjo in razumevanjem, "ki misli spoznanje kot moment same biti in ne primarno kot subjektovo zadržanje."¹⁸ Gadamer tako po pravici opozarja: "Takšna vključitev spoznanja v bit je predpostavka antičnega in srednjeveškega mišljenja."¹⁹

S tem želi povedati, da spoznanje in s tem tudi jezik ne stojita *pred* bitjo ali nesmiselno resničnostjo, do katere nam bi 'preprečevala' dostop. Nasprotno velja, da jezik pripada biti v smislu, da se inteligibilnost biti izreka v njem.

METAFIZIČNI, NE NIHILISTIČNI IZID HERMENEVTIKE

"Tudi jeziku stvari ne prisluhnemo dovolj..."²⁰

Če Gadamerja lahko beremo na ta način (in jaz menim, da bi ga morali), moramo iz hermenevtike potegniti metafizične zaključke in ne nihilističnih. Seveda je "metafizika" bila nekoliko "pridušena" v Resnici in metodi

iz leta 1960. Nedvomno je Gadamer čutil senco svojega spoštovanega učitelja in je bil dovolj preudaren, da ni zagovarjal pompozne "vrnitve k metafiziki", kar bi bilo v nasprotju s nameni Martina Heideggerja (kljub temu, da je imelo njegovo lastno mišljenje izjemne metafizične implikacije). Pri tem je osupljivo, da je od vseh bralcev Heidegger sam z nemalo začudenja opazil "metafizično" dimenzijo Gadamerjeve misli. V neobjavljenem pismu iz 11. januarja 1962 je Ottu Pöggelerju pisal: "Zares je nenavadno (*merkwürdig*: čudno, čudaško – op. avt.) videti, kako se Gadamer na zaključku svoje knjige brez poprejšnje raziskave loti metafizike biti in razume jezik kot transcendentalno določilo biti."²¹

Heidegger je bil dober, celo izvrsten bralec: jasno je videl, na kaj je napeljeval Gadamerjev zaključek. Njegova zamisel ni bila premagati metafiziko, da bi tlakoval pot malo verjetni novi manifestaciji biti, ampak priklicati v spomin "metafiziko", ki je tako rekoč imanentna našemu jeziku in razumevanju sveta: da obstaja bit, ki jo lahko razumemo. Bit, ki jo razumemo, zahvaljujoč jeziku, je do svojega jedra smiselna. Iz takšne hermenevtike biti lahko razvijemo nadaljnje metafizične uvide.

Prevod: Rok Blažič

1. Jean Grondin, "Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics?", v: J. Malpas in S. Zabala, *Consequences of Hermeneutics*, Northwestern University Press: Evanston, IL, 2010, 190-201. (Jean Grondin je kanadski filozof, odličen poznavalec misli H.-G. Gadamerja in filozofske hermenevtike. V pričujočem članku obravnava bržkone ključno vprašanje sodobne filozofije: kam nas pravzaprav vodi hermenevtični obrat k jeziku kot pglavitni duhovnozgodovinski dogodek 20. stol.? Na razpotju med nihilizmom in metafiziko izbere slednjo, ki pa jo v skladu s hermenevtičnim obratom razume kot poslušanje govornice stvari, kar navsezadnje sledi njeni najzlahnejši tradiciji. Op prev.)
2. Tako npr. programski naslov zadnjega poglavja njegovega dela o Kantu iz 1929: "Metafizika tubiti kot fundamentalna ontologija". O Heideggerjevem kompleksnem odnosu do metafizike glej: "Heidegger et le problème de la métaphysique", v: Dioti 6 (1999), 163-204, ter J. Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Presses de l'Université de Montréal: Montréal 2004.
3. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Fabbri-Bomiani: Milano 1974.

4. G. Vattimo con Piergiorgio Paterlini, *Non Essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, Aliberti editore: Reggio Emilia 2006, 40.
5. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, LUD Literatura: Ljubljana 2001, 384.
6. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 223 (H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band I, Mohr Siebeck: Tübingen 1986, 271).
7. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 223 (*Gesammelte Werke*, Band I, 271).
8. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 225 (*Gesammelte Werke*, Band I, 274).
9. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 255 (*Gesammelte Werke*, Band I, 312). Glej Jean Grondin, "La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus?", v: *Archives de philosophie* 68 (2005), 401-418.
10. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 222 (*Gesammelte Werke*, Band I, 270).
11. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 241: "Kar je klasično je zato 'brezčasno', ta brezčasnost pa je način zgodovinske biti." (*Gesammelte Werke*, Band I, 295).
12. H.-G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*, Mohr Siebeck: Tübingen 2000, 143-191.
13. Glej R. Rorty, "Being that Can Be Understood is Language", v: *London Review of Books*, 16. marec 2000, 23-25, in G. Vattimo, "Weltverstehen – Weltverändern" v: "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache". *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2001, 30-60.
14. R. Rorty, "Being that Can Be Understood is Language", 23.
15. H.-G. Gadamer, "The Nature of Things and the Language of Things", v: *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London 1976, 77: "... ni jezik bolj jezik stvari kot človeka?". H.-G. Gadamer, "Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge", v: *Gesammelte Werke*, Band II, Mohr Siebeck: Tübingen 1986, 66-75.
16. Jean Grondin, "La thèse de l'herméneutique sur l'être", v: *Revue de métaphysique et de morale* 4 (2006), 469-481.
17. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 373 (*Gesammelte Werke*, Band I, 464).
18. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 371 (*Gesammelte Werke*, Band I, 462).
19. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 371 (*Gesammelte Werke*, Band I, 462).
20. H.-G. Gadamer, "The Nature of Things and the Language of Things", v: H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London 1976, 71 (*Gesammelte Werke*, Band II, 68: "Auch die Sprache der Dinge ist etwas, auf das man nicht genug hört und auf das man besser hören sollte.")
21. Pismo Martina Heideggerja Ottu Pöggelerju iz 11. januarja 1962 (citirano po: Martin Heidegger/Otto Pöggeler, *Briefwechsel 1957-1976*, ur. Kathrin Busch in Christoph Jamme, v izhajanju): "Merkwürdig ist ja auch, wie Gadamer am Schluss seines Buches die Seinsmetaphysik ungeprüft aufgreift, die Sprache als eine transzendente Bestimmung des Seins fasst". O tem in o drugih izrazih Heideggerjeve distance do Gadamerja glej Jean Grondin, "The Neo-Kantian Heritage in Gadamer", v: R. A. Makkreel in S. Luft (ur.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana University Press: Bloomington 2010, 92-110, predvsem strani 97 in 105.