



УНИВЕРЗИТЕТ У КРАГУЈЕВЦУ
ФИЛОЛОШКО-УМЕТНИЧКИ ФАКУЛТЕТ

Милош М. Јовановић

**ХЕРМЕНЕУТИКА ХАНСА-ГЕОРГА ГАДАМЕРА И
НЕМАЧКА КЊИЖЕВНОСТ 19. ВЕКА**

Докторска дисертација

Ментор: проф. др Миодраг Вукчевић

Крагујевац, 2019.

ИДЕНТИФИКАЦИОНА СТРАНИЦА ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ

I. Аутор

Име и презиме: Милош М. Јовановић

Датум и место рођења: 16. мај 1985, Крагујевац, Србија

Садашње запослење: /

II. Докторска дисертација

Наслов: Херменеутика Ханса-Георга Гадамера и немачка књижевност 19. века.

Број страница: 582.

Број слика: 1.

Број библиографских података: 207.

Установа и место где је рад израђен: Филолошко-уметнички факултет (ФИЛУМ), Универзитет у Крагујевцу.

Научна област (УДК): 821.112.2.09 Goethe J. W.(043.3)
821.112.2.09 Hölderlin F.(043.3)
801.73(043.3)
1 Gadamer H.-G.(043.3)

Ментор: проф. др Миодраг Вукчевић, ванредни професор, Филолошки факултет Универзитета у Београду, ужа научна област: Немачка књижевност.

III. Оцена и одбрана

Датум пријаве теме: 2. новембар 2018.

Број одлуке и датум прихватања докторске дисертације: IV-02-276/11, 10. април 2019.

Комисија за оцену подобности теме и кандидата:

1. Др Миодраг Вукчевић, ванредни професор, Филолошки факултет, Универзитет у Београду, ужа научна област: Немачка књижевност;
2. Др Корнелије Квас, редовни професор, Филолошки факултет, Универзитет у Београду, ужа научна област: Наука о књижевности;
3. Др Душан Живковић, ванредни професор, Филолошко-уметнички факултет, Универзитет у Крагујевцу, ужа научна област: Теоријске књижевне дисциплине и општа књижевност.

Комисија за оцену докторске дисертације:

1. Др Корнелије Квас, редовни професор, Филолошки факултет, Универзитет у Београду, ужа научна област: Наука о књижевности;
2. Др Јелена Кнежевић, доцент, Филолошки факултет у Никшићу, Универзитет Црне Горе, ужа научна област: Немачка књижевност;
3. Др Часлав Николић, ванредни професор, Филолошко-уметнички факултет, Универзитет у Крагујевцу, ужа научна област: Српска књижевност.

Комисија за одбрану докторске дисертације:

1. Др Корнелије Квас, редовни професор, Филолошки факултет, Универзитет у Београду, ужа научна област: Наука о књижевности;
2. Др Јелена Кнежевић, доцент, Филолошки факултет у Никшићу, Универзитет Црне Горе, ужа научна област: Немачка књижевност;
3. Др Часлав Николић, ванредни професор, Филолошко-уметнички факултет, Универзитет у Крагујевцу, ужа научна област: Српска књижевност.

Датум одбране дисертације:

Садржај

I ГАДАМЕРОВА ХЕРМЕНЕУТИКА	9
1.1. Увод у филозофску херменеутику Ханса-Георга Гадамера	9
1.1.1. Значај хуманистичке традиције за духовне науке.....	13
1.1.2. Основни појмови хуманистичке традиције.....	17
1.1.2.1. Образовање.....	18
1.1.2.2. Sensus communis	27
1.1.2.3. Моћ суђења.....	33
1.1.2.4. Укус	35
1.2. Онтологија уметничког дела и њен значај за херменеутику.....	41
1.2.1. Питање истине уметности у Гадамеровој онтологији уметничког дела	41
1.2.2. Критика апстракције естетичке свести.....	46
1.3. Гадамерова онтологија уметничког дела	56
1.3.1. Појам игре	56
1.3.2. Преображај у творевину и тотално посредовање.....	68
1.3.3. Временитост естетичког феномена	85
1.3.4. Онтолошка валентност слике	94
1.3.5. Онтолошки темељ оказионалног и декоративног	104
1.4. Статус књижевности и задаци херменеутике	123
1.4.1. Гранични положај књижевности	123
1.4.2. Реконструкција и интеграција као херменеутички задаци	129
1.5. Предисторија Гадамерове херменеутике.....	134
1.5.1. Романтичарска херменеутика	134
1.5.1.1. Предисторија романтичарске херменеутике	134
1.5.1.2. Шлајермахерова универзална херменеутика.....	142
1.5.2. Феноменолошка истраживања: Хусерл, Граф Јорк и Хајдегер	184
1.6. Повесност разумевања као херменеутички принцип	196
1.6.1. Херменеутички круг, проблем предрасуда и Хајдегерово откриће предструктуре разумевања.....	196
1.6.2. Херменеутика и дијалектика просветитељства.....	210
1.6.3. Статус предрасуда у просветитељству	214
1.6.4. Предрасуде као услов разумевања и рехабилитовање ауторитета и традиције у разумевању и тумачењу.....	230

1.6.5. Пример класичног	239
1.6.6. Херменеутички значај временског одстојања	249
1.6.7. Принцип повести деловања и стапање хоризоната.....	264
1.7. Језик и херменеутика	277
1.7.1. Језик као медијум херменеутичког искуства	277
1.7.1.1. Језичност као херменеутички предмет	287
1.7.1.2. Језичност као херменеутичко извођење	297
1.7.2. Језик као хоризонт херменеутичке онтологије	310
1.7.2.1. Језик као искуство/сознање света	310
1.7.2.2. Средина језика и његова спекулативна структура	330
1.7.2.3. Универзални аспект херменеутике	350
II У ПОТРАЗИ ЗА ДРУГАЧИЈИМ ПУТЕВИМА МИШЉЕЊА.	
МЕТАХЕРМЕНЕУТИКА ИЛИ ДЕСТРУКЦИЈА ХЕРМЕНЕУТИЧКИХ ПРИНЦИПА	
КАО ФУНДАМЕНТАЛНИХ ИНСТАНЦИ АУТОРИТЕТА У РАЗУМЕВАЊУ И	
ТУМАЧЕЊУ ДУХОВНОИСТОРИЈСКИХ ФЕНОМЕНА	
	362
2.1. Фигал: Феноменолошко-херменеутичка филозофија	362
2.1.1. Филозофска херменеутика и херменеутичка филозофија	362
2.1.1.1. Херменеутика фактицитета.....	362
2.1.1.2. 'Извор' или 'почело' („Ursprung“)	373
2.1.2. Интерпретација	378
2.1.2.1. Преношење	378
2.1.2.2. Предмет интерпретације	380
2.1.2.3. Спољашњи односи	382
2.2. Ангерн: Херменеутика, филозофија интерпретације и деконструкција.....	386
2.2.1. Херменеутика и филозофија интерпретације.....	389
2.2.2. Херменеутика и деконструкција.....	400
2.3. Кремер: Критика херменеутике.....	408
2.3.1. Критичка разматрања Гадамерове филозофске херменеутике	408
2.3.2. Алтернативе Гадамерове филозофске херменеутике.....	444
2.4. Гронден: Хабермасова и Апелова критика традиционализма и реторике.....	472
2.5. Остало: Херменеутика и аналитичка филозофија језика	480
III ТУМАЧЕЊЕ КЊИЖЕВНОСТИ.....	483
3.1. Уметност као исказ.....	483
3.1.1. Филозофија и поезија	483
3.1.2. Филозофија и књижевност.....	489

3.1.3. Еминентни текст и његова истина	495
3.2. Хелдерлин и Гете	500
3.2.1. Хелдерлин и антика	500
3.2.2. Хелдерлин и будуће	514
3.2.3. Хелдерлин, Гете и филозофија историје	529
3.2.3.1. Хармонија и стапање хоризоната.....	529
IV ЗАКЉУЧАК.....	558
V ЛИТЕРАТУРА.....	566

Херменеутика Ханса-Георга Гадамера и немачка књижевност 19. века

Сажетак

Докторска дисертација под насловом *Херменеутика Ханса-Георга Гадамера и немачка књижевност 19. века* за свој главни предмет има филозофску херменеутику Ханса-Георга Гадамера, као и тумачење немачке књижевности 19. века на примеру Гетеа и Хелдерлина на теоријским основама Гадамерове херменеутике и савремених херменеутичких теорија. Циљ рада је да покаже шта и на који начин је као једна од главних делатно-повесних инстанци утицало на формирање Гадамеровог мисаоног пута, као и његовог целокупног херменеутичког здања. У дисертацији се исто тако разматрају неки од основних појмова хуманистичке традиције на којима Гадамер гради своје херменеутичко здање, затим онтологија уметничког дела и њене херменеутичке импликације, као и место књижевности у таквој онтологији уметности и херменеутици. Питање о књижевности, повести и језику је централно питање ове дисертације које почиње претресањем предисторије Гадамерове и новије и савремене херменеутике, наставља се разматрањем основних херменеутичких проблема као што су Хајдегерово откриће предструктуре разумевања, принцип повести деловања и стапање хоризоната и завршава се анализом делатно-повесне свести и значаја Хегелове и Платонове дијалектике за целину Гадамерове херменеутике и одговором на централно питање ове дисертације.

Завршно поглавље првог дела дисертације посвећено је филозофији језика у светлу Гадамерове херменеутике, не само због Гадамеровог заснивања универзалности херменеутике управо у језику, већ и зато што, према нашем схватању, језик представља најжилавији појавни облик ауторитета који, уколико није експлициран у прелиминарној фази разумевања, може да изврши пресудан, несвесни утицај на процес разумевања и тумачења духовно-историјских феномена, посебно књижевности као пре свега језичке уметности. На крају дисертације су закључна разматрања и списак литературе.

Кључне речи: филологија, филозофија, херменеутика, разумевање, тумачење, немачка књижевност 19. века.

Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and German Literature of the 19th Century

Summary

The doctoral thesis entitled *Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and German Literature of the 19th Century* has as its main subject the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer, as well as interpreting German literature of the 19th century on example of Goethe and Hölderlin based on the philosophical hermeneutics of Gadamer and contemporary hermeneutical theories. The purpose of the work is to show what and in which way as one of the main instances of „Wirkungsgeschichte“ influenced the formation of Gadamer’s way of thinking, as well as his entire hermeneutical edifice. The work also considers some of the basic terms of the tradition of humanities on which Gadamer builds his hermeneutical edifice, followed by the explication of ontology of work of art and its hermeneutical implications, as well as the place of literature in that ontology of art and hermeneutics. The question of literature, history and language is the central task of this doctoral work which begins with the explication of the prehistory of Gadamer’s new and contemporary hermeneutics, continues with questioning of some basic hermeneutical problems such as Heidegger’s discoveries of the prestructure of understanding, the principle of impact history and the merging of horizons, and ends with the analysis of consciousness of impact history and the importance of Hegel’s and Plato’s dialectics for Gadamer’s hermeneutics in general and the answer of the central question of this doctoral work.

The final chapter of the doctoral work first part is dedicated to the philosophy of language in the light of Gadamer’s hermeneutics, not only because of Gadamer’s defining the universality of hermeneutics in language, but also because, as we understand the issue, the language represents the most resilient appearance form of authority, which, if unexplicated in the preliminary phase of understanding, can decisively and unconsciously impact the process of understanding and interpreting human-historical phenomena, especially literature as above all work of art made in language. The final chapter of the doctoral work consists of conclusions and list of used literature.

Key words: philology, philosophy, hermeneutics, understanding, interpreting, German literature of the 19th century.



Гадамер и Хајдегер на Шварцвалду, Тотнауберг, 1923. (извор: <http://ghdi.ghi-dc.org>)

I ГАДАМЕРОВА ХЕРМЕНЕУТИКА

1.1. Увод у филозофску херменеутику Ханса-Георга Гадамера

У уводном делу свог главног дела *Истина и метода* Ханс-Георг Гадамер (1900-2002) подсећа на општепознату чињеницу да феномени „разумевања“ и „тумачења“ не припадају искључиво домену 'методологије' тзв. духовних наука („Geisteswissenschaften“), већ да су од давнина постојале, између осталих, и теолошка и јуристичка херменеутика које су много више одговарале тренутним практичним потребама одговарајућих научних и друштвених слојева, научно образованих правника и свештеника, него што су биле посебно профилисане 'дисциплине' са јасно омеђеним, развијеним и изграђеним научнотеоријским методологијама. (GW 1, 1; уп. Гронден 2012; Тејлор 2002: 126ff)¹ Тиме постаје јасно, закључује Гадамер у наставку, да феномени разумевања и тумачења као главни проблеми херменеутике већ од самих почетака свог историјског развоја изворно захватају много шире домене не само науке у ужем смислу те речи, већ и људског бивствовања уопште и тиме надалеко премашују оквире које им је поставио појам методе модерне, емпиријске науке тако што их је ограничио и свео на пуки инструмент сигурне, емпиријске спознаје света. (GW 1, 1) „Разумевање и тумачење текстова није само преокупација науке [Wissenschaft], већ очигледно припада свеукупном људском искуству света [menschliche Welterfahrung]“. (GW 1, 1) Човеку као умном бићу које живи увек у неком свету, а не само научнику који – у духу нововековне науке – емпиријски-индуктивно спознаје свет, суштински и изворно припада и разумевање тог света, он се од памтивека пита о смислу свог и бивствовања уопште, те следи закључак: „Херменеутички феномен изворно уопште није проблем методе“. (GW 1, 1) Науци као рационалној, према одређеним методама уређеној спознаји света и њеној методологији изворно претходи човеково разумевање и тумачење свог и бивствовања уопште као битно егзистенцијално одређење његовог бивствовања у свету. (уп. Хајдегер 2006) Дакле, у случају херменеутичког феномена разумевања и тумачења се не ради ни о каквој методи разумевања којом је загарантовано сигурно и исправно сазнање

¹ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke, Band 1, Hermeneutik I, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010. (Надаље се у тексту наводи под скраћеницом GW за *Gesammelte Werke*; првом цифром се означава број тома, а другом број странице.).

онако како је то захтевала нововековна природна наука почев од Френсиса Бекона (уп. Бекон 2009) до данашњих дана. Али, будући да се, према Гадамеру, и у случају разумевања „предања“ ради о сазнању и истини, разумевању у којем се „не разумевају само текстови, већ се стичу увиди и сазнају истине“, поставља се питање шта је *differentia specifica* таквог сазнања и истине у односу на ону коју затичемо у природним, емпиријским наукама, да ли је ту уопште могуће говорити о некаквој суштинској разлици. (GW 1, 1)

Гадамер каже да се стиче утисак да овакво питање губи тло под ногама имајући у виду „превласт коју нововековна наука поседује унутар филозофског расветљавања и оправдавања појма сазнања и појма истине“, али да је такво питање неизбежно и неизоставно чак и на подручју наука. (GW 1, 1) Нововековна индуктивно-емпиријска наука је, као што је општепознато, прогласила нелегитимним све облике спознаје који се налазе ван оквира њене методологије, а у те облике спадају пре свега духовне науке као неемпиријске, неексперименталне, неегзактне науке. Феномен разумевања као проблем превасходно духовних наука (филозофије, науке о књижевности и уметности, историјских наука, ...), али и, као што смо видели, феномен који се тиче човековог свеукупног бивствовања и односа према свету, не може се, међутим, о чему ће у наставку детаљније бити речи, свести на методу једне науке, понајмање на методу природних, експерименталних наука. Своја херменеутичка истраживања Гадамер види управо као наставак и разрађивање питања о феномену разумевања који се „супротставља покушају [новековне природне науке – М. Ј.] да буде протумачен као метода науке“, а циљ таквих истраживања је проналажење „искуства [Erfahrung] истине које надилази подручје контроле научне методике“. (GW 1, 1)

Гадамер говори о три начина спознаје/искуства којима се приближавају духовне науке, начинима „који леже ван природних наука“ и у којима се „изражава [kundtut] истина која не може бити верификована методским средствима науке“, а то су сазнање филозофије, сазнање уметности и сазнање повести. (GW 1, 1-2)

Сазнање уметности је, поред сазнања филозофије, према Гадамеру, најјачи доказ којим се може показати ограниченост научне свести, а најбољи пример којим се овакав став илуструје је управо данашња „наука о уметности“ чије је „научно истраживање унапред свесно да не може ни да замени ни да надмаши искуство уметности [Erfahrung der Kunst]“. (GW 1, 2) Истину уметничког дела немогуће је спознати на други начин осим на

уметничком делу самом, без, дакле, било каквог спољашњег и накнадног, изван самог уметничког дела наметнутог уплитања методологије нововековне науке о уметности, и то је, према Гадамеру, управо оно што такву „уметност која се одупире свакој врсти резоновања“ чини филозофском. (GW 1, 2) Зато своја херменеутичка истраживања у *Истини и методи* Гадамер отвара управо питањем истине у уметности и критиком естетичке свести како би сазнање истине, у овом поглављу истине уметности, ослободио од диктата естетике која стоји под снажним утицајем појма истине у (нововековној) науци и тиме у великој мери бива редукована. (GW 1, 3) Гадамерова истраживања се, међутим, не завршавају на разматрању питања истине уметности, већ му таква разматрања служе само као полазиште за ширу експликацију „појма сазнања и истине који одговара целини нашег херменеутичког искуства“. (GW 1, 3)

Тако долазимо до једног од кључних појмова Гадамерове историјске херменеутике, а то је појам историјског „предања“. Гадамер каже следеће:

„Као што у сазнању уметности имамо посла са истинама које из основа надилазе област методског сазнања, тако нешто слично важи за духовне науке у целини, у којима наше историјско предање у свим својим формама додуше исто тако бива учињено *предметом* истраживања, али истовремено сâмо у *својој истини долази до речи*.“ (GW 1, 3)

Дакле, попут истине у уметности, која се одупире било каквом свођењу и резоновању, рационалној, методској спознаји у смислу нововековне науке, тако и историјско предање може постати предмет истраживања историјских духовних наука, али се истовремено оно као живо предање, „оно које у *својој истини долази до речи*“, обраћа субјекту сазнања и разумевања. Однос између духовних наука и историјског предања није једносмерни однос у којем предање постаје мртви, заокружени предмет истраживања, већ би се пре могло рећи да се ради о некој врсти двосмерне комуникације, динамичког односа у којем и предање проговара о себи у својој суштини. Зато Гадамер закључује да искуство историјског предања „није само у том смислу истинито или неистинито, о којем одлучује историјска критика – оно увек посредује истину, у којој треба *узети учешћа*“. (GW 1, 3)

Херменеутика коју Гадамер развија у *Истини и методи* није некакав скуп систематизованих методолошких правила које субјект разумевања треба да примени у циљу исправног разумевања и тумачења историјског предања, уметности или било ког другог

феномена духовних наука, већ представља „покушај разумевања о томе шта духовне науке преко граница своје методске самосвести уистину јесу и шта их повезује са целином нашег искуства света“. (GW 1, 3) Циљ такве херменеутике није, као код традиционалне филолошке или теолошке херменеутике, систематизација правила и заснивање некаквог учења или уметности о исправном разумевању духовноповесних феномена, већ јој је циљ у првом реду да покаже у којој мери је „збивање делотворно у свеколиком *разумевању*“, али и да експликацијом питања о улози традиције у процесу разумевања изнесе на видело „колико мало су традиције, у којима стојимо, кроз модерну историјску свест лишене моћи“. (GW 1, 3) Детаљном експликацијом феномена разумевања показаће се да разумевање није никакво чисто формално сучељавање духовних наука или субјекта разумевања са предметом разумевања који као нешто стављено наспрам субјекта разумевања („Gegen-Stand“) чека да буде одгонетнуто у својој непроменљивој суштини, смислу и значењу, већ да се ту ради о разумевању као реалном збивању у повести и о живим традицијама у чијем окриљу живе субјекти разумевања и под чијим утицајем се одвија сваки процес разумевања.

Резимирајући уводна разматрања о историјској херменеутици, Гадамер тврди да је – када говоримо о односу духовних наука према традицији – стање истоветно и са савременом филозофијом која се од „класичне филозофске традиције разликује по томе што не представља никакав непосредан и непрекинут наставак исте“. (GW 1, 4) Када је филозофија почев од Дилтаја и надаље од Хајдегера постала пријемчивија за оно историјско, однос према класичној филозофској традицији није се више могао означити као однос непрекинутог континуитета и некритичког преузимања не само филозофских идеја, већ и традиционалне филозофске појмовне апаратуре, језика те традиције, па је од тада у први план избио захтев мишљења „да постане свесно ових предубеђења [Voreingenommenheit]“, дакле, појмова и језика „у којем живимо“ и који у битноме предодређују наше мишљење и разумевање. (GW 1, 4-5) Однос мишљења према „навикама језика и мишљења“ не може бити ни однос безусловног, некритичког прихватања и континуитета, однос грађења на непроменљивим основама традиције, али ни однос рационалистичког одбацивања сваког облика окоштале традиције која, према мишљењу просветитељства, представља препреку исправном мишљењу. Прави однос мишљења према традицији је негде између уважавања и оспоравања, прихватања и одбацивања, и та средишња позиција мишљења и разумевања

је управо оно суштински ново што Гадамерова историјска херменеутика са собом доноси. (уп. Гадамер/Бем 1985б)

1.1.1. Значај хуманистичке традиције за духовне науке

Већ на самом почетку *Истине и методе*, у поглављу под насловом „Значај хуманистичке традиције за духовне науке“, налазимо појам кључан у Гадамеровој историјској херменеутици, а то је појам традиције. Расправљајући о проблему методе, а затим и о основним појмовима хуманистичке традиције у којој стоји и Гадамеров дијалог са предањем, дијалог на којем почива и из којег произлази читава његова филозофска херменеутика, он још једном на самом почетку наглашава да духовне науке, које се у 19. веку већ приметно издвајају као аутономна научна област са претензијом на изградњу посебне научне методологије, тада још увек стоје у сенци природних наука и њихове научне методе. (GW 1, 9)

О томе сведочи и етимологија речи „Geisteswissenschaft“, речи која је, према тврдњи Гадамера, у немачки језик прешла преко превода логике Џона Стјуарта Мила на немачки језик. Реч „moral sciences“, науке на које Мил подједнако жели да примени логику природнонаучне индуктивне методе, Шил (Schiel), преводилац Милове књиге на немачки, преводи речју „Geisteswissenschaften“.² Проглашавањем индуктивне методе за универзалну методу природних и духовних наука, што је, према Гадамеровим навођењима, управо оно што чини Мил у својој логици, поништава се особеност духовних наука и њихове методологије и духовне науке се свде само на један могући огранак природних наука, а прокламовањем индукције као универзалне, заједничке методе природних и духовних наука Мил стоји у традицији острвског енглеског емпиризма, традиције чији је најбољи израз дао Дејвид Хјум у уводу *Расправе о људској природи*. (GW 1, 9)³

Потпуно на трагу енглеског емпиризма 17. века, Мил, наставља Гадамер, тврди да је циљ и сврха научне спознаје и у науци о моралу, као и у другим духовним и друштвеним наукама, идентично као у природним, подвођење разноликости и мноштва људског

² Реч је о преводу књиге J. St. Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik*, из 1863. године, друго издање, 6. књига под насловом „Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften“.

³ Реч је о књизи чији наслов у оригиналу гласи David Hume, *Treatise on Human Nature*.

искуства и појава под универзалне принципе и појмове разума, што даје могућност предсказивања, предсказљивости и предвиђања, предвидљивости тих појава („Voraussagbarkeit“, „Voraussehbarkeit“). (GW 1, 9 f.) Природне науке и природнонаучно-позитивистички оријентисане методологије духовних наука, на трагу оваквих Милових и њима сродних схватања, у потпуности верују у применљивост индукције и на моралне и друштвене појаве, занемарујући притом све оно што би се могло подвести под метафизику као заједнички именоватељ оних душевних и од њих зависних друштвених процеса који нису нужно предетерминисани вансубјективним чиниоцима друштвеног миљеа, дресуре или неким другим обликом друштвене ситуације и друштвених околности. (GW 1, 10)⁴ Индуктивна социјална наука занемарује улогу појединачног човека као бића слободне воље (GW 1, 10), бића које, по основној нововековној дефиницији и етимологији, као субјект стоји у основи неке ствари и својим мишљењем и делањем јој даје смисао (subiectum = sub + iecere у значењу бити у основи неке ствари и предодређивати је, давати јој смисао). У индуктивној социјалној филозофији човек није субјект, већ објект, а друштво постаје субјект, суперструктура која у потпуности предодређује човека као само један у низу појединачних елемената. Па чак и слободна воља и слободне одлуке појединца, којима се, како се даље тврди, не прекида наводна законитост у ланцу друштвених догађаја, могу се, према логици оваквих индуктивних наука, сврстати у „општост и правилност која се добија путем индукције“. (GW 1, 10) То је, језгровито резимира Гадамер своја запажања о Миловим идејама индуктивних духовних наука, „идеал једне природне науке о друштву [Naturwissenschaft der Gesellschaft]“, а као пример подврсте научне дисциплине која спада у ову групу наука наводи масовну психологију или психологију маса, гомиле („Massenpsychologie“). (GW 1, 10; в. Ле Бон 2005)

Духовне науке, међутим, нису природне науке и не могу се свести на функцију једног огранка природних наука, а индуктивну методу природних наука Гадамер одбацује као потпуно непримерену суштини духовних наука и специфичности друштвено-историјског света као њиховог 'предмета истраживања'. (GW 1, 10) Главни критеријум научности и филозофичности духовних наука не може бити „мера напредујућег сазнања

⁴ Подсетимо се само да је главни постулат нове 'позитивистичке филозофије' 19. века управо категорично одбацивање сваке врсте метафизике као идеалистичко-романтичарског баласта дотадашње филозофије и главне препреке позитивистичке епистемологије у сазнавању света.

законитости“, као што је то случај са природним, индуктивним наукама, а циљ историјског сазнања није истраживање и сазнавање неке посебне, специфичне повесне, друштвене или духовне појаве као појединачног „случаја неког општег правила“; оно појединачно као предмет спознаје духовних наука „не служи једноставно потврђивању неке законитости“ која би опет са своје стране могла да омогућује „предсказивања“ („Voraussagen“) других појединачних случајева на основу оних већ спознатих и под општа правила субсумираних. (GW 1, 10) Идеал историјске спознаје и духовних наука уопште је разумевање саме појаве „у њеној јединственој [einmalig] и повесној [geschichtlich] конкретности“, а циљ није да се општа, појединачним случајевима и појавама потврђена и учвршћена искуства, сазнања („allgemeine Erfahrung“) још једном и увек изнова верификују и шире увек новим и новим појединачним искуствима и појавама како би се дошло до сазнања неке опште законитости, напредујући тако на путу ка освајању све веће општости, закономерности и извесности, као што је то био случај са нововековном природном науком или у најмању руку њеном – испоставило се узалудном – вером у овај идеал, већ је главни циљ разумети како оно појединачно, конкретно, „овај човек, овај народ, ова држава јесте, шта је постала – уопштено речено: како је могло да дође до тога да је то тако“. (GW 1, 10)

Гадамер алудира на историјску заснованост херменеутике и разумевања уопште када поставља питање о суштини сазнања које „разуме да је нешто тако, зато што [претходно – М. Ј.] разуме да је тако дошло“, да је то што јесте на неки одређени начин постало, да се, дакле, историјски развило до одређене тачке развоја. (GW 1, 10) Притом не треба губити из вида да су сви покушаји одређења духовних наука током читавог 19. столећа, у настојању да се повуче јасно разграничење у односу на природне науке, без изузетка одређивали суштину духовних наука само на основу супротности према природним, духовне науке су називане и даље се називају „нетачним наукама“ само на основу критеријума недостајања карактеристике прецизности („Genauigkeit“) у односу на природне науке, тако да је „њихова логичка карактеристика остала ипак негативна“, па пуна, истинска аутономија у односу на природне науке ни тада није достигнута. (GW 1, 10-11)

Као пример за ову тврдњу Гадамер наводи говор Хермана Хелмхолца (Hermann Helmholtz)⁵ из 1862. године у којем Хелмхолц пореди природне и духовне науке и прави разлику између две врсте индукције, логичке и уметничко-инстинктивне. Тврдећи да се обе

⁵ Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz (1821-1894), немачки физиолог и физичар.

индуктивне методе код Хелмхолца не разликују у логичком већ само у психолошком смислу, да се обе служе индуктивном врстом закључивања, с том разликом што је поступак духовних наука „несвесно закључивање“ („unbewußtes Schließen“), да, следствено томе, индукција духовних наука „захтева неку врсту осећаја за такт [Taktgefühl]“, да духовне науке у разумевању духовноповесних феномена увек полазе од некаквог деловања ауторитета и увек су под дејством тог ауторитета у процесу разумевања и тумачења духовних појава, док природне науке увек теже да се ослободе деловања сваке врсте традиције и ауторитета и да сазнање заснују искључиво на разуму, Гадамер, повлачећи крајње консеквенце Хелмхолцовог мишљења, каже да је Хелмхолц ипак остао у власти преовлађујућег мишљења 19. века будући да је, упркос чињеници што своју научну методологију није прогласио универзалном и обавезујућом за све науке, методологију духовних наука окарактерисао преко појма индукције логике Џона Стјуарта Мила. (GW 1, 11) Доказ да су Хелмхолц и њему слични, међутим, били деца свога времена, упркос настојању да укажу на разлике између духовних и природних наука, јесте чињеница да је, како у наставку тврди Гадамер, нововековна механика заједно са Њутновом небеском механиком као врхунцем у тој мери била и остала узор за науке 18. века да научници попут њега уопште нису постављали питања о филозофским претпоставкама настанка нове науке у 17. веку. (GW 1, 11) Нису се, дакле, тражили историјски узроци и претпоставке нове природне науке, остало се на основним захтевима да се истина природних наука, а индиректно великим делом и духовних, заснује и утемељи на разуму ослобођеном сваког уплива традиције и ауторитета. Њутнова наука била је и остала нешто саморазумљиво, темељ чије се претпоставке нису преиспитивале, па је зато нова наука остала под окриљем и снажним утицајем читаве нововековне парадигме.

Зато је највећи задатак који је себи поставила историјска наука 19. века био ослобађање духовних наука од туторства природних наука и заснивање историјске методологије, а у том прегнућу предњачила је тзв. „историјска школа“ („Historische Schule“). Појам историје постаје тачка ослонца и извор самосвести духовних наука, а највећи и први покушај успостављања строге научне методологије и аутономије духовних наука је *Хисторика* Јохана Густава Дројзена (Johann Gustav Droysen). Њој је уследио и покушај критике и превладавања утицаја природнонаучне методе и емпиризма Милове *Логике* на дух духовних наука у делу Вилхелма Дилтаја (Wilhelm Dilthey) који је, упркос

вишедеценијској тежњи да заснује посебну методологију духовних наука, и сâм истовремено био под снажним утицајем управо нововековне природнонаучне парадигме. (GW 1, 12 f.; уп. Гронден 2012)

Гадамер поново истиче значај Хелмхолцовог разликовања две врсте индукције, истицања памћења и ауторитета и инсистирања на психолошком такту кључних за спознају у духовним наукама, али истовремено поново наглашава да су сви духови 19. века, укључујући и Хелмхолца, остали под снажним утицајем традиције филозофског мишљења Имануела Канта јер су појам науке и спознаје мерили према узору природних наука, а посебност духовних наука тражили у моменту „уметничког осећаја“ и „уметничке индукције“. (GW 1, 13-14)

Погодно тле за развој нових духовно-историјских наука 19. века припремила је, тврди Гадамер, немачка класика, а основу нових наука чинио је појам „образовања“ („Bildung“) као „највећа мисао 18. столећа“. (GW 1, 14-15; GW 4, 318-335)⁶

1.1.2. Основни појмови хуманистичке традиције

Пре него што приступи разумевању са становишта садашњег тренутка и из перспективе једног могућег садашњег хоризонта субјекта разумевања, свог сопственог, чије становиште је исто тако у мањој или већој мери перспективно и детерминисано временом у којем спроводи процес разумевања, као што је случај и са предметом разумевања и тумачења који припада хоризонту прошлости, Гадамер, доследно својој основној херменеутичкој идеји, без изузетка увек најпре разматра оно што је Хајдегер назвао „предхватом“ („Vorgriff“) и што у склопу Гадамерове херменеутике заједно са – исто тако од Хајдегера преузетим – „предвидом“ („Vorsicht“) и „предимањем“ („Vorhabe“) чини „предразумевање“ („Vorverständnis“) датог феномена, (уп. Гронден 2003а: 197-198) а то су **основни појмови хуманистичке традиције** на којима Гадамер заснива неке од кључних поставки своје филозофске херменеутике: „образовање“ („Bildung“), „sensus communis“ („Sinn für Gemeinschaft“), „моћ суђења“ („Urteilkraft“) и „укус“ („Geschmack“). (GW 1, 15 ff.) Тек увидом у ове претпојмове хуманистичке традиције, у којој стоји и Гадамерово

⁶ GW 4, 318-335 („Herder und die geschichtliche Welt“, 1967).

разумевање самог феномена разумевања, могуће је спровести исправно разумевање, а свако превиђање појмова који чине структуру предразумевања нужно води у понављање онога што се на неки начин већ разумело, а што онај ко разумева црпи из традиције и културе којој припада или, како би Гадамер рекао, у којој увек „стоји“.

И уопште, композиција и структура књиге *Истина и метода*, као и Гадамерово мишљење чији израз та композиција представља, јесу такви да сваки део те слојевите херменеутичке пирамиде, сваки њен слој лежи на претходним слојевима херменеутичке и хуманистичке традиције уопште, традиције из које разумевање у садашњем тренутку израста, не представљајући пуко надовезивање на 'реч предака' и наставак онога што та традиција саопштава субјекту разумевања, већ градећи у динамичном и отвореном дијалогу са њом једну „вишу општост“ која као заједнички смисао разумевања представља циљ разумевања, при чему ни једна ни друга страна, дакле, ни субјект разумевања ни предмет разумевања не остају непромењени. Пре него што се позабавимо овом дијалектичком структуром разумевања и Гадамерове херменеутике, размотрићемо значај претпојмовне апаратуре хуманистичке традиције на којој лежи Гадамерово херменеутичко здање. Повест и језик као две кључне инстанце у којима је укоренено предразумевање које битно утиче и на сам ток, смер разумевања, пресудно утичу на то да, уколико не постану предмет експликације, субјект разумевања буде „ношен језиком“ (GW 1, 15) и тако у разумевању остане на ступњу предјезичког 'мнења', општих назора о предмету разумевања које као већ формиране некритички, такорећи пасивно црпи из културног круга којем припада. Зато се као први и најважнији задатак једне историјске херменеутике намеће питање повести речи и појма разумеваног предмета.

1.1.2.1. Образовање

Појам „образовање“ („Bildung“) Гадамер посматра у историјској перспективи од њених, судећи према наведеном извору, прапочетака и специфичног значења у средњовековној и барокној мистици, преко религиозно обојеног значења које добија у Клопштоковом *Месији*, па све до оног Хердеровог код кога ова реч поприма значење „образовање ка хуманости“ („Emporbildung zur Humanität“), тврдећи да је појам образовања

којим ми данас располажемо своје пресудно значењско уобличење доживео током 19. века. (GW 1, 15-16)⁷ У наставку дајемо скицу Гадамерове експликације појма образовања у историјској перспективи.

До Гетеовог доба у употреби је, према Гадамеру, преовладавао старији појам „природног образовања“ под којим се подразумевало образовање или обликовање „спољашње појаве“ као што су људско тело и природни облици, да би почев од Хердера као родоначелника новог значења па све до Канта и Хегела, који су му дали коначно ново уобличење, почео да ступа у све тешњу везу са појмом културе и означава „специфично човеков начин да изгради своје природне таленте и способности“. (GW 1, 16) Претресајући основно значење овог појма код Канта који говори о „култури способности (или природних талената) која је као таква акт слободе делајућег субјекта“, захтевајући истовремено од тог субјекта да „не пусти да његови таленти рђају“, затим код Хегела који – осврћући се на овај Кантов захтев – говори о „самообразовању“ („Sichbilden“) и „образовању“ („Bildung“), и, најзад, код Вилхелма фон Хумболта који, правећи „значењску разлику између културе и образовања“, тврди како појам „Bildung“ означава „нешто истовремено више и више унутрашње, наиме начин чула [Sinnesart] који се из сазнања и осећања свеукупног духовног и моралног стремљења хармонично излива на осећање и карактер“, Гадамер закључује да се под појмом „Bildung“ у овом контексту и значењу подразумева нешто „више него култура, тј. изградња способности или талената“. (GW 1, 16)

У речи „Bildung“, која је дуго постојала паралелно са латинском речју „formatio“ (енгл. „form“ и „formation“, нем. „Formierung“ и „Formation“) и над којом је на крају однела превагу, наталожени су, каже у наставку Гадамер, и слојеви средњовековне мистичке традиције према којој „човек у својој души носи слику бога према којој је створен и коју мора у себи да изграђује“, али је у истој тој речи, као што између осталог показује и претходни пример слике бога, садржана и реч „Bild“ у чијој је „двостраности“ сачувана једна скривена значењска нијанса према којој „Bild“ у значењу „слика“ обухвата истовремено „Nachbild“ као „одраз“ и „Vorbild“ као „узор“. (GW 1, 16-17)

⁷ У тексту укратко наводимо Гадамерово разматрање историје значења датог појма како бисмо дошли до специфичног значења које Гадамер има на уму и чије је значење важно из горе поменутог разлога претходног разматрања предразумевања предмета разумевања.

Разоткривањем најновијих, великим делом готово увек по правилу скривених тенденција у развоју значења, у којима реч „Bildung“ под дејством све учесталијег „преношења настајања [Werden] на биће [Sein]“ све више почиње да означава „резултат овог процеса настајања него сâм процес“, препознавањем сличности, додирних тачака између речи „Bildung“ и старогрчке речи „physis“ из разлога што образовање, попут природе, не познаје „изван себе самог постављене циљеве“, што све скупа аутора *Истине и методе* чини сумњичавим према појму „циљ образовања“ јер даје повод управо таквим настојањима за одређење образовања као пуког једнократног средства којим се достиже циљ који лежи изван самог образовања, долази се до увида да појам образовања „премашује [...] појам пуког култивисања предданих талената [Anlagen] из којег се деривира“, које је (то култивисање) као развијање и актуализација у човеку унапред постојећих могућности само пуко средство за остварење неког другог, изван њега постојећег циља. (GW 1, 17) „У образовању се [...] оно на чему и чиме се неко образује [...] у потпуности присваја“, при чему се „све што оно [образовање – М. Ј.] прима у себе развија [aufgeht] у њему“, с том битном разликом што на оно у процес образовања „примљено“ („das Aufgenommene“) не треба гледати као на „средство које је изгубило своју функцију“, јер „у усвојеном образовању ништа није ишчезло, већ је све сачувано [aufbewahrt]“, па из тог разлога Гадамер може да закључи да је образовање „прави повесни појам“, и да, следствено томе, „управо о том повесном карактеру 'очувања' [Aufbewahrung] се ради за разумевање духовних наука“. (GW 1, 17)

У одређењу „повесних појмова“, у које спада и наш појам „Bildung“, Хегел је, каже Гадамер, увидео да је образовање уопште предуслов постојања свеколике филозофије, а Гадамер додаје, и предуслов постојања духовних наука уопште, јер „бивствовање духа је суштински повезано са идејом образовања“, а будући да се човек као разумно, духовно биће, а не само биолошко, одликује „раскидом са непосредним и природним“, да „са те [духовне – М. Ј.] стране није по природи оно што треба да буде“, њему је потребно образовање“. (GW 1, 17)

Указујући на Хегела и значај његове *Феноменологије духа*, не једном, већ безмало на многим кључним местима своје филозофске херменеутике, Гадамер подвлачи значај појма „уздицања до општости“ („Erhebung zur Allgemeinheit“), полазећи од којег је Хегел

покушавао да изгради јединствену поставку за разумевање појма образовања. (GW 1, 17-18)

„Уздизање до општости“ није никакво „теоријско образовање“ нити се под тиме подразумева „теоријско понашање насупрот практичном“, већ се ради о „суштинском одређењу човекове умности у целини“, док је суштинско одређење људског образовања уздизање до „општег духовног бића“, насупрот чему стоји „онај ко се препушта партикуларностима“ као „необразован“ човек, њему, надовезује се Гадамер на Хегела, недостаје „снага апстракције“ да управи поглед ка оном општем које одређује све посебно и са чијих позиција је једино могуће разумети оно посебно у свој његовој партикуларности. (GW 1, 18)

Образовање одн. „уздизање до општости“ као „људски задатак“ захтева, тврди Гадамер у наставку, „жртвовање посебности за оно опште“, а то негативно одређење значи „обуздавање похлепе и тиме слободу од предмета исте и слободу за његову предметност“. (GW 1, 18) Као пример образовања ствари Гадамер наводи Хегелове експликације рада свести и образовања слободне самосвести, показујући како се радом нека ствар гради. „Свест која ради налази у самосталном постојању, које рад даје ствари, изнова саму себе као самосталну свест. Рад је обуздана похлепа. Тако што формира предмет, дакле, несебично је делатна и обезбеђује оно опште, уздиже се свест која ради изнад непосредности свог постојања до општости – или, како се Хегел изражава: тако што гради ствар, она [свест – М. Ј.] гради саму себе.“ (GW 1, 18) На основу тога Гадамер тврди да „самоосећај [Selbstgefühl] свести која ради садржи све моменте онога што сачињава практично образовање“, а то су „одстојање од непосредног [...] и очекивање општег [Zumutung eines Allgemeinen]“. (GW 1, 18; уп. Хегел 1999а)

На основу Хегеловог описа „практичног образовања“ Гадамер извлачи закључак о „основном одређењу повесног духа“, а то је „помирити се са самим собом“ и „препознати себе у Другости [Anderssein]“, при чему „практично образовање“ постаје у потпуности јасно тек на основу идеје „теоријског образовања“, јер теоријско нахођење као такво подразумева неку врсту отуђења будући да је ту реч о бављењу нечим што није испосредовано, што је по својој суштини страном и што припада памћењу, сећању и мишљењу. (GW 1, 19) Дакле, „теоријско образовање“ иде „преко онога што човек непосредно зна и сазнаје“, оно захвата у много шире сфере од оних са којима човек долази у сусрет у непосредном сазнавању света,

његова суштина се састоји у учењу да се и оно Друго у својој суштини „пусти да важи“ и да се као такво у својој другости сазна и обухвати, као и налажењу „општих гледишта“ како би се „ствар, ’оно објективно у његовој слободи’ и без себичног интереса обухватило“. (GW 1, 19) Сопство и Друго, појединачно и опште су у херменеутичком кругу, једно без другог не иде нити се може спознати у својој суштини.

Гадамер открива класицистичку предрасуду у Хегеловом ставу да се код Старих Грка најпре може наћи „општа суштина духа“, оног духа према којем се индивидуа у процесу образовања одваја од себе и уједно враћа самој себи, али тврди да та мисао у основи остаје тачна, јер „у страном [das Fremde] препознати сопствено [das Eigene]“ и „у њему се одомаћити, то је основно кретање духа, чије биће је само повратак себи самом из Другости“. (GW 1, 19-20; уп. Хегел 1999а) Овде наилазимо на један од појмова кључних за разумевање историјске херменеутике, а то је појам „предразумевања“ који, као што ћемо видети, у склопу Гадамерове херменеутике у битноме увек конституише разумевање датог феномена. Полемишући у наставку са Хегелом, Гадамер истиче значај „преддате супстанце“ („vorgegebene Substanz“) као свих оних унапред постојећих датости једног народа, у које убраја језик, обичаје и установе, од којих увек почиње процес образовања индивидуе и које претходе сваком теоријском образовању, па се управо у том смислу тврди да је „свеколико теоријско образовање [...] пуки наставак једног процеса образовања који започиње много раније“. (GW 1, 20) То раније образовање које претходни сваком теоријском је оно које појединачна индивидуа добија из културе којој припада. Образовање никада не почиње такорећи од нуле, из вакуума, од некаквог идеално замишљеног апсолутног почетка, већ је субјект образовања у процесу теоријског образовања увек унапред урођен у преддатостима које као такве затиче у народу из којег долази, он из свеукупности културе свог народа црпи елементе из којих израња и на које се даље надограђује теоријско образовање. У том смислу треба разумети речи о појединачној индивидуи која се „из своје природне суштине уздиже у духовно“, која је, затим, „увек већ на путу образовања“ и која у процесу теоријског образовања, одуховљавања превазилази и укида „природност“, природно стање ствари које рођењем затиче у култури. (GW 1, 20)

Из Гадамерове расправе са Хегелом следи да суштину образовања „не чини отуђење као такво, већ повратак себи који [...] претпоставља отуђење“, при чему, подвлачи Гадамер, „образовање [...] не треба разумети само као процес који спроводи повесно уздизање духа

у опште, већ је оно уједно и елемент унутар којег се креће онај ко се образује“. (GW 1, 20) Гадамер се не задовољава Хегеловим одговором на питање о суштини тог елемента, јер, како каже, „за Хегела се образовање довршава као кретање отуђења и присвајања у једном потпуном овладавању супстанцом, у разлагању [Auflösung] свеколике предметне суштине која се достиже у апсолутном знању филозофије“. (GW 1, 20)⁸

Оградивши се од Хегеловог појма апсолутног знања које се достиже у његовој филозофији апсолутног духа, Гадамер подвлачи да „и за историјске духовне науке [...] идеја довршеног образовања остаје нужни идеал“, јер „образовање је елемент у којем се оне [духовне науке – М. Ј.] крећу“. (GW 1, 20)

Да би указао на скривену везу која постоји између појма такта и образовања, Гадамер подсећа на нека Хелмхолцова одређења појмова духовних наука, посебно указујући на појам уметничког осећаја и такта, тврдећи притом да оно што се код Хелмхолца зове уметнички осећај и такт „претпоставља [...] овај елемент образовања, унутар којег је духу допуштена посебна слободна покретљивост“. (GW 1, 20) Појам „памћења“ („Gedächtnis“) о којем говори Хелмхолц није, према Гадамеру, довољан како би се објаснио начин рада духовних наука, а суштина појма такта или осећаја је промашена уколико се у њему види некаква „душевна способност“ доброг памћења. (GW 1, 21) Гадамеру је, као што ће у наставку постати још јасније, очигледно стало до тога да појам уметничког осећаја и такта, али и памћења, ослободи свих психолошких одређења која би и предмет и резултат спознаје духовних наука до те мере релативизовали да би практично било немогуће говорити о некаквом иоле утемељеном и поузданом научном сазнању.

Дистанциравши се од свих могућих психолошких одређења према којима се на памћење уобичајено гледа као на некакву дату, урођену способност човека, Гадамер каже да и „памћење мора бити образовано“ будући да оно „није памћење уопште и за све“, што значи да је битна одлика памћења селективност, парцијалност према сваком могућем појединачном предмету или према скупу ствари према којима је усмерено, имајући у виду да човек као ограничено, коначно и повесно биће, као биће које на ствари никада не гледа нити о њима просуђује са неког општег, ванпросторног и ванвременског становишта, не само да никада не може, већ често свесно или несвесно ни не жели да памти „све“. (GW 1,

⁸ Видети књигу Hans Krämer, *Kritik der Hermeneutik*, у којој се неоправдано критикује Гадамерово наводно преузимање Хегеловог модела довршења образовања, разумевања у апсолутном знању.

21) Човек, дакле, увек, с намером или без, врши одбир у памћењу. Шта год то „све“ као један могући или немогући предмет памћења у хоризонту једног увек повесно ограниченог и коначног бића као што је човек значило, јер то „све“ као оно опште, свеобухватно је из перспективе коначности увек то што јесте само на основу онога „нешто“ као једне појединачне, просторно и временски ограничене, коначне ствари. Оно „опште“ као свеобухватно своје одређење и значење добија само у релацији наспрам оног појединачног, па је могућност његовог захватања памћењем унапред доведена у питање.

„Памћење“ („Behalten“) и „сећање“ („Sich-Erinnern“), дакле, никада не иду одвојено од „заборава“ („Vergessen“), заједно са забором као „условом живота духа“ они чине јединствену целину, а тврдњом да се ревитализовањем духа путем заборава „оно старо-присно са нововиђеним стапа у вишеслојну целину“ (GW 1, 21)⁹ наговештена је Гадамерова теза о „стапању хоризоната“, према којој је разумевање стапање хоризонта прошлости, којем припада предмет разумевања, и хоризонта садашњости, из којег у неком садашњем, актуелном тренутку разумева субјект разумевања. О томе ће касније детаљније бити речи.

Нешто слично као у случају памћења важи и за „такт“ у духовним наукама под којим се подразумева „одређени осећај [...] за ситуације и нахођење у њима за које не поседујемо знање из општих принципа“ и чија је, следствено томе, главна карактеристика „неизрецивост“ („Unausdrücklichkeit“, „Unausdrückbarkeit“). (GW 1, 22) Да би показао у чему се састоји суштина такта, не само у духовним наукама, већ и у понашању и нахођењу у одређеним животним ситуацијама, Гадамер разматра пример 'говорења с тактом', односно, он разматра питање шта значи „рећи нешто с тактом“. Испоставља се да, као у случају горе разматраног проблема памћења, једно битно одређење такта треба тражити у оној истој 'парцијалности' или, боље речено, селективности реченог у одређеној говорној ситуацији која је (селективност), за разлику од памћења где смо говорили о свесној или несвесној, намерној или ненамерној, у случају такта готово без изузетка увек циљана и унапред смишљена стратегија којом се врши одбир, истицање у први план одређених садржаја и аспеката реченог и потискивање одређених садржаја и аспеката исказа у други план у циљу постизања појединих ефеката и циљева у говору и опхођењу. Шта то заправо значи, одговор ћемо добити код Гадамера који каже следеће:

⁹ Учење о заборава као „услову живота духа“ Гадамер преузима од Ничеа, видети F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Zweites Stück, „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, 1.

„Нешто се може рећи с тактом. Али то ће увек значити да се преко нечега прелази с тактом и то нешто се оставља нереченим, као и да је неко без такта [taktlos] да изговори оно преко чега се само може прећи. Прећи преко нечега, међутим, не значи: од нечега одвратити поглед, већ то нешто тако имати у виду да се не иде директно на то, већ се поред тога пролази. Стога такт помаже да се држи одстојање. Он избегава оно неприлично [das Anstößige], ступање-сувише-близу и повреду интимне сфере личности“. (GW 1, 22)

Дакле, имати такта у одређеној животној ситуацији значи истовремено нешто рећи, а друго прећутати, и то не како би се оно прећутано на неки начин скрilo пред неким, већ како би се то прећутано рекло на други, прихватљив, датој ситуацији и околностима и саговорнику примеренији начин. Без такта су они који у недостатку разумевања и животног осећаја 'немају длаке на језику', који без икакве задршке увек говоре 'на прву лопту' и тиме ризикују не само повреду интимности онога коме се обраћају, већ доводе у питање и исправно разумевање у целини.

Резимирајући расправу о такту у духовним наукама и његовој вези са појмом образовања, Гадамер тврди да такт није само нека врста пуког осећаја и несвесне датости коју човек поседује као једну у низу способности, већ и „начин спознаје и начин бивствовања истовремено“, што доказује на основу горе разматраног појма образовања. (GW 1, 22) Такт у Хелмхолцовом значењу „укључује образовање“ и представља уједно и „функцију како естетског тако и повесног образовања“, што значи да такт у духовним наукама подразумева поседовање неке врсте „чула [Sinn] за естетско и повесно“ које може бити дато, рођењем стечено, али које се свакако може „образовати“ уколико није урођено, а будући да се ту не ради ни о каквој природној датости, уместо о „чулу“, каже Гадамер, говори се о „естетској и повесној свести [Bewußtsein]“, дакле, о нечему чему је исто тако потребно образовање, што мора и може бити образовано, при чему тој свести исто тако припада она „непосредност чула“ захваљујући којој субјект разумевања без икаквих општих, унапред датих принципа и аргументације може да разликује уметност од неуметности, уколико има естетско чуло, као и да препозна „другост прошлости насупрот садашњости“, под условом да има чуло за повесно. (GW 1, 22)

Следствено свему горе о појму образовања наведеном, основни предуслов исправног разумевања и тумачења је „пријемчивост за Друго [Empfänglichkeit für das Andere] уметничког дела или прошлости“, одн. „отвореност за Друго, за друга, општија гледишта“,

што представља све оно што Гадамер, на трагу Хегелове *Феноменологије духа*, истиче као „опште обележје образовања“, у чијем саставу је „опште чуло за меру и одстојање у односу на самог себе“, што значи „уздицање изнад самог себе до општости“. (GW 1, 22) Гадамер је категоричан: „На самог себе и своје приватне циљеве гледати са одстојањем значи [...] гледати на њих онако како их други виде“ (GW 1, 22-23), што, наравно, не значи безусловно, без остатка и по сваку цену, већ увек само под претпоставком узимања у обзир и оних могућих гледишта, становишта и мишљења која нису сопствена и одмеравања својих сопствених у односу на њих. Дакле, у складу са целином Гадамерове концепције образовања, бити образован значи пре свега моћи уздићи се до једне више општости у чијем хоризонту је једино могуће сагледати сопство, и то једино у односу према Другости, и обрнуто. Једино у тој вишој општости, као и у међусобном односу, Сопство и Друго добијају своје одређење. То је темељ разумевања и тумачења уметности и целине предања као оних повесних другости које, будући увек и за свакога друге и другачије, могу бити разумеване и одгонетнуте једино у некој вишој општости у којој спрам сопства ступају у некакав однос. (уп. Хегел 1999а; Рикер 2004)

Та „општост“ није, према Гадамеру, никаква „општост појма или разума“ из које се изводи све појединачно, посебно, а општа становишта или гледишта, према којима онај ко је образован по дефиницији стоји у односу отворености, нису никаква општеважећа правила нити некакво „чврсто мерило“ у односу на које се одређује све појединачно, већ само „гледишта могућих Других“, па у том смислу следи да „образована свест“ поседује „више карактер чула“ и то из разлога што се чуло које претендује да буде опште одликује свеобухватношћу и отвореношћу према разликама које затиче ван видокруга своје сопствене сфере, а особина је „образоване свести“ да „превазилази свако од природних чула“ која су по природи ствари увек „ограничена на једну одређену сферу“. (GW 1, 23) Следствено томе, „образована свест“ је „опште чуло“ које се „потврђује у свим правцима“, а образовање у крајњој линији ништа друго до „опште и заједничко [gemeinschaftlich] чуло“. (GW 1, 23)

1.1.2.2. Sensus communis

Други појам хуманистичке традиције, који у склопу Гадамерове филозофске херменеутике игра важну улогу, је појам „sensus communis“ као „Sinn für Gemeinschaft“ или „Gemeinsinn“ у значењу ’чуло или смисао за друштво, комуну, заједницу’. Позивајући се на спис Ј. Б. Викоа *De nostri temporis studiorum ratione*¹⁰, Гадамер истиче да се Вико у овом педагошком манифесту као нацрту једне нове науке која се темељи на старим истинама, позива на појам „sensus communis“ у значењу „заједничко чуло“ („gemeinschaftlicher Sinn“), као и на хуманистички идеал „eloquentia“ или „Gut-Reden“, „eu legein“ у значењу ’добро говорити’, која у својој двозначности није само пуки „реторички идеал“, средство или начин убедљивог говора, умеће доброг говорења, већ значи и „казивање тачног, истинитог“. (GW 1, 24-25)

Гадамер пише да су овај идеал у антици заговарали како представници филозофије тако и реторичари, и каже да је реторика по том питању одувек била у сукобу са филозофијом, претендујући да, насупротив наводно бесплодним спекулацијама софиста, шири праву, „истиниту животну мудрост“, при чему горе поменута „позитивна двозначност реторичког идеала“ није била осуђивана само од стране Платона, већ пре свега од стране нововековног „антиреторичког методологизма“. (GW 1, 25) Као што је познато, тај „антиреторички методологизам“ је сваки облик ’истине’, који није био у складу са нововековним, научним појмом истине, анатемисао, делегитимисао и унапред осуђивао и одбацивао као ненаучан. Дакле, читава једна „хуманистичка традиција“ која се, као што видимо, протеже још од антике до ренесансе, врши пресудан утицај и на обликовање духовних наука које у знаку овде описаног филозофско-реторичког дуализма стоје под снажним утицајем нововековне природнонаучне парадигме.

У Викоовом осврту на појам „sensus communis“ Гадамер открива још један важан аспект античке традиције, а то је дихотомија „образован човек“ („der Schulgelehrte“) и „мудрац“ („der Weise“), супротност која је, како се у наставку тврди, своје прво уобличење нашла у слици Сократа, а која је садржана и у појмовној разлици између „sophia“ као теоријског и „phronēsis“ као практичног знања, разлици коју први пут теоријски разрађену налазимо код Аристотела, а која је у различитим видовима даље опстајала код

¹⁰ J. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, mit Übertragung v. W. F. Otto, 1947.

перипатетичара и у доба хеленизма. (GW 1, 25) У доба ренесансе античке филозофије и реторике слика Сократа постаје супротност науци и научном духу, што посебно долази до изражаја у чињеници да на место између образованог човека и мудраца ступа фигура „лаика“ („idiot“, „der Laie“). (GW 1, 25-26)

Још једно важно одређење „sensus communis“-а састоји се у томе што он не израста „из истинитог“, попут нововековне науке, већ „из вероватног“, он је „чуло које установљује заједништво [Gemeinsamkeit]“, а шта ово „заједничко чуло“ заправо јесте, постаје јасно када Гадамер, на трагу Викоа, каже да „оно што људској вољи даје смер [...] није апстрактна општост ума, већ конкретна општост која представља заједништво једне групе, једног народа, једне нације или читавог људског рода“. (GW 1, 26) Овде је антиципирана у целини Гадамерове филозофске херменеутике кључна теза о ауторитету и традицији, о култури која разумевање и тумачење субјекта разумевања увек води у одређеном правцу, јер, сходно таквој идеји, разумевање се никада не одвија у некаквом херменеутичком вакууму, од нуле, од апсолутног почетка, већ је онај ко разумева и тумачи увек такорећи урођен у целину предања и традиције којој припада, па, следствено томе, и разумевање и тумачење на себи увек носи трагове одређене културе. Као што ове „конкретне општости“ попут неке друштвене групе, породице, затим нације и уопште цивилизације, човечанства усмеравају и воде појединачну „људску вољу“, тако се и за наш предмет истраживања важно разумевање и тумачење никада не одвија независно од целине културе којој припада субјект разумевања. О томе ће у поглављу о ауторитету и традицији детаљније бити речи. Овде само напомињемо да је сваки појединачни субјект само део једне веће целине, културе, која пресудно утиче на све појединачно и донекле усмерава мишљење и деловање сваког субјекта понаособ, па и субјекта разумевања, био он тог утицаја свестан или не.

Вратимо се аристотеловској разлици теоријског и практичног знања. „Phronēsis“ као практично знање је посебна врста знања „усмереног на конкретне ситуације“, то је знање које „мора [...] да обухвати 'околности' у њиховој бесконачној варијацији“. (GW 1, 27) Дакле, сходно Викоовим схватањима на која се позива Гадамер, „phronēsis“ као практично, конкретно знање није никакво априорно знање изведено из општих, апстрактних принципа, већ искуствено, емпиријско знање које као оно које обухвата несводиву разноликост целине бивствовања не може бити сведено на један општи принцип разума. Реч је о знању које се у својој несводивости на опште принципе не може дефинисати на основу рационалистичког

појма знања и истине у традиционалном смислу те речи будући да се као знање које израста из константне разноликости и променљивости искуственог живота опире категоризацији и свођењу на опште, апстрактне принципе разума.

Гадамер, међутим, напомиње да аристотеловско разликовање две врсте знања подразумева још нешто осим супротности између знања изведеног из општих принципа разума и знања које се базира на конкретним, емпиријским увидима, Аристотел ту не мисли само на моћ „субсумпције појединачног под опште, што зовемо ’моћ суђења’“, већ се ту ради и о једном „позитивном, етичком мотиву [...] који улази у римско-стоичко учење о *Sensus communis*-у“. (GW 1, 27) О каквом етичком мотиву је ту заправо реч? „*Phronēsis*“ као практично знање усмерено ка конкретној ситуацији и искуству „већ претпоставља један смер воље, тј. [...] једно морално [или ’обичајно’, ’оно што је у складу са обичајима’, од нем. речи „*sittlich*“ – М. Ј.] биће (*hexis*)“, па је из тог разлога Аристотел сматра „’духовном врлином’“, „одређеношћу моралног бића која не може да постоји без целине ’етичких врлина’, као и обрнуто“. (GW 1, 27) Следствено томе, у њено битно одређење спада и то да „њено разликовање препоручљивог [*tunlich*] и неприporучљивог обухвата увек већ разликовање примереног [*schicklich*] и непримереног и претпоставља тиме једно морално [*sittlich*] држање, које га са своје стране даље образује [*fortbildet*]“. (GW 1, 27) Шта све то, поједностављено речено, значи и какав је значај оваквих извођења за феномен разумевања и целину наше историјске херменеутике? „*Phronēsis*“ или практично знање појединачног субјекта разумевања своје одређење у великој мери црпи из онога што Аристотел у *Никомаховој етици* зове „*hexis*“, а што следствено Гадамеровим извођењима представља једно ’морално’, ’етичко’ или ’обичајно’ биће или целину обичајних, културних предатости које као она „конкретна општост“ свему појединачном дају смер и правац. То „морално држање“ као оно које се темељи на „моралном бићу“ као „конкретној општости“ или културној предатости и сâмо представља темељ на којем се спроводи оно „даље образовање“ („*Fortbildung*“) разликовања „примереног“ и „непримереног“, „преporучљивог“ и „непреporучљивог“.

А насупрот средњовековној схоластици Томе Аквинског код кога је – опет на трагу Аристотелове *De anima* – „*sensus communis*“ „заједнички корен спољашњих чула, одн. способност која их комбинује“, за Викоа, који се ослања на староримску традицију појма, то је „чуло [или смисао – М. Ј.] за праведно и за опште добро [...] које се усваја кроз

заједништво живота“ и које је целином живота одређено. (GW 1, 27-28) Дакле, и духовне, филолошко-историјске науке и њихов предмет изучавања, „морална и повесна егзистенција човека“ манифестована у његовим делима, упућени су на појам „*sensus communis*“ -а и своје одређење у великој мери дугују управо том ’општем’ или ’друштвеном’ чулу, будући да је и једно и друго, и науке и њихов предмет истраживања, одређено животом чији су саставни део, па је из тога разлога, подвлачи Гадамер, улога „околности“ („*Umstände*“) у изучавању духовноповесних феномена неизоставна, истичући истовремено ограниченост рационалистичких дедукција и навођење „доказа из разлога“. (GW 1, 28) У духовним наукама исто тако треба избегавати „’веру у туђе сведочанство’ (Тетенс)“ или „’самосвесно закључивање’ (Хелмхолц)“ као две крајности које, као што ћемо касније видети, свој настанак дугују једној истој нововековној, просветитељској парадигми, као што је исто тако погрешно повесно сазнање посматрати као оно које у односу на научно и у односу на њега означено као секундарно, мање важно, поседује нижи степен истинитости, „умањену истинитосну вредност“, па је, следствено томе, „*historia* [о којој пише Даламбер и на кога се у тексту позива Гадамер – М. Ј.] [...] извор истине потпуно друге врсте него теоријски ум“. (GW 1, 28-29)

Важно је и Шефтсберијево (*Shaftesbury*) позивање на „*sensus communis*“, чији је, како се у наставку тврди, директан утицај на 18. век, за разлику од Викоовог, био очевидан, а који „уважавање друштвеног значења речи *wit* и *humour*“ сврстава под појам „*sensus communis*“, указујући притом на римске класике и њихове хуманистичке тумаче као на извор из којих црпи такве идеје и тврдећи да се хуманистичка значења појма „*sensus communis*“ као „чула за заједничко добро“, затим „*love of the community or society*“, „*natural affection*“, „*humanity*“, „*obligingness*“ надограђују на реч „*koinonoēmosynē*“ коју је сковао Марко Аурелије. (GW 1, 29-30) Шефтсберијева схватања „*sensus communis*“ -а као „социјалне врлине“, „врлине срца више него главе“, „социјалне врлине опхођења“, „духовне и социјалне врлине *sympathy*“ послужила су, закључује Гадамер, као основа његовим следбеницима Хачсону и Хјуму за изградњу „учења о *moral sense*“, а на које се, даље, Кант надовезао у свом етичком учењу. (GW 1, 30)

Појам „*common sense*“ одиграо је, према Гадамеру, кључну улогу и у шкотској филозофији која је, настављајући се на аристотеловско-схоластичку традицију појма „*sensus communis*“, изграђена „на бази изворних и природних судова *common sense-a*“, док

је „истраживање чула и њиховог сазнајног учинка“ које се ослањало управо на такву филозофију требало да се супротстави „претеривањима филозофске спекулације“, при чему се инсистирало на вези овог појма са појмом „*society*“, будући да таква ’друштвена’ чула имају функцију да појединца усмеравају у друштву у случајевима када човекове рационалне способности за то нису довољне. (GW 1, 30-31)¹¹

Гадамер подвлачи да се појам „здравог разума“ разликује од енглеског и француског ’еквивалента’ по томе што је у појмовима „*common sense*“ и „*bon sens*“ и даље присутан и један морални моменат, а као пример наводи говор који је поводом доделе награде на Сорбони 1895. године одржао француски филозоф Анри Бергсон, који појам „*bon sens*“ доводи у везу са појмом „*milieu social*“, ’друштвени миље’, и одређује га као „неку врсту прилагођавања општих принципа стварности путем чега се реализује правда“, затим као „*sens social*“, ’друштвено чуло’, које је нека врста „заједничког извора мишљења и хтења“, а све то води до закључка да овај појам код Француза у битноме садржи један „морално-политички смисао“. (GW 1, 31)

За разлику од Енглеске и романских земаља, у првом реду Француске, у којима је појам „*sensus communis*“ задржао своје „морално-политичко“ и „политичко-социјално“ значење и означавао и даље означава „не само једну критичку паролу, већ и један општи квалитет грађанина“, у Немачкој су се изградња и заснивање аутономног статуса модерних духовних нука 19. века заснивали пре свега на филозофском наслеђу Кантовог и Гетеовог доба, на немачким метафизичким и филозофским системима 18. столећа, када је појам „*sensus communis*“ прилагођен немачком филозофском наслеђу у једном потпуно „деполитизованом“ облику „изгубио своје право критичко значење“ и постао пука „теоријска способност“, „теоријска моћ суђења која ступа на место поред моралне [sittlich] свести (савест) и укуса“. (GW 1, 32)

Међутим, другачије стоје ствари са *пијетизмом*, тврди Гадамер. Као посебном религијском правцу у Немачкој 18. столећа, правцу чије проповеди су у првом реду биле усмерене на емоционалну страну верника, за разлику од званичне католичке схоластике која је истицала улогу цркве у проповедима и која је рационалним аргументима настојала да придобије вернике, пијетизму је и тек како било стало до „*sensus communis*“-а као неке

¹¹ „*They [друштвена чула – M. J.] serve to direct us in the common affairs of life, where our reasoning faculty would leave us in the dark.*“ (GW 1, 30-31)

врсте 'ирационалне силе', 'неаргументованог учења' усмереног на срце верника, а као један од доказа Гадамер наводи Етингеров (Oetinger) превод речи „*sensus communis*“ речју „Herz“ у значењу „срце“. (GW 1, 32) Према Етингеровом опису на који указује Гадамер, „*sensus communis*“ се односи на све ствари са којима људи свакодневно стоје у некаквом односу и које „’читаво једно друштво држе на окупу““, при чему у епистемолошком смислу пресудну улогу не може играти само „јасноћа појмова“ која „’није довољна за живо сазнање““, већ у игри морају бити и „’извесна предосећања [Vorempfindungen] и склоности““. (GW 1, 32-33) Очигледно је Гадамеру стало до тога да покаже важност и значај свих оних елемената сазнања који претходе рационалној спознаји и који као некаква „преддатост“ („Vorgegebenheit“) заједно са хоризонтом субјекта који разумева у актуелном тренутку граде једну вишу општост у којој је разумевање тек могуће. Сазнање се не може заснивати искључиво на рационалној спознаји, већ у игру морају бити укључени много шири хоризонти који своје корене вуку из целине живота којем субјект спознаје и разумевања припада. О овоме ће касније детаљније бити речи. Овде само указујемо на значај који „*sensus communis*“ као унапред постојећа инстанца може имати у процесу сазнања и разумевања.

Насупрот рационализму а la Лајбниц који је целокупно сазнање и истину базирао искључиво на „*calculus metaphysicus*“-у, дакле, на разуму као једином легитимном носиоцу истине и сазнања, (уп. Буше 2004: 61ff) Етингер истиче, каже Гадамер, да је „истинска основа *sensus communis-a* [...] појам *vita*, живота (*sensus communis vitae gaudens*)“, а „*sensus communis*“ дефинише као „*viva et penetrans perceptio objectorum toti humanitati obviatorum, ex immediato tactu et intuitu eorum, quae sunt simplicissima ...*“. (GW 1, 33-34)

Етингер говори о „пријемчивости за заједничке истине које су у свако време и на сваком месту корисне за све људе“, називајући такве истине „чулним“ и разликујући их од истина разума, а „заједничко чуло“ се одређује као „комплекс инстинката, тј. природна тежња ка ономе на чему почива истинска срећа живота“ и, следствено томе, „деловање присуства бога“. (GW 1, 34) Све су то одређења онога што је битно за разумевање појма „*sensus communis*“ у склопу целине Гадамерове херменеутике.

Гадамер даље напомиње да Етингер дотиче и питање „употребе (*usus*) *sensus communis-a*“, и тврди, критикујући херменеутичку теорију волфијанаца, да је од свих херменеутичких правила „важније да је неко *sensu plenus*“, теза која је, према тврдњи

Гадамера, заснована управо на „појму *vita* одн. *Sensus communis*-а“, а чији херменеутички смисао се објашњава тврдњом да су „идеје [...] у светом писму и у делима бога [...] утолико плодотворније и очишћеније уколико се поједине [идеје – М. Ј.] више препознају у свему, и обрнуто, све [идеје – М. Ј.] се препознају у појединима [идејама – М. Ј.]“, и то је управо оно што се под појмом „интуиција“ објашњава као „структура живо-органског бића“, а чији се смисао састоји у томе да је у свему појединачном садржана целина. (GW 1, 34-35) Појам „апликације“ је исто тако један од кључних појмова Гадамерове херменеутике и о њему ће касније детаљније бити речи.

Током друге половине и касног 18. века, када је просветитељство као логички и консеквентни наставак и довршетак рационалистичке филозофије 17. века узело маха и постало доминантна културна парадигма, потискивање пијетизма и сваког другог облика ирационалистичке струје тадашње духовне мапе европске културе сводило је „херменеутичку функцију *sensus communis*-а на пуки коректив“, па, следствено таквом поимању ствари, „оно што је противречило *consensus*-у у осећањима, судовима и закључцима, тј. *Sensus communis*-у, не може бити тачно“. (GW 1, 35) Просветитељство као радикални облик мишљења рационализма поставило је себи за циљ да елиминише сваки облик мишљења који се није темељио на разуму, а на путу му се нашла скоро целокупна традиција западног мишљења, нарочито они правци који су са пијетизмом и њему сличним теолошким струјањима били у дослуху. Ни појам „*sensus communis*“-а није заобишла иста судбина.

1.1.2.3. Моћ суђења

Трећи Гадамеров појам хуманистичке традиције је појам „моћ суђења“ („*Urteilkraft*“) чији је развој најтешње повезан са настанком о развојем појма „*sensus communis*“, појам „моћи суђења“ карактерише појам „*sensus communis*“. (GW 1, 36) Уобичајена дефиниција моћи суђења је подвођење, Гадамер каже „субсумпција“, појединачног под опште појмове, категоризација појединости искуства под опште појмове разума. Реч је настала у 18. веку како би заменила латинску реч „*iudicium*“ (нем. „*Urteil*“) која је тада важила као једна од „основних духовних врлина“, а у исто време енглески

филозофи морала тврде да морални и естетички судови нису судови рационалног расуђивања („*reason*“), већ да имају карактер онога што Енглези зову „*sentiment*“ тј. „*taste*“, док исто тако у доба рационализма немачки просветитељ Тетенс види у „*sensus communis*“-у „*iudicium* без рефлексије“, (GW 1, 36) дакле, неку врсту просуђивања без рационалног промишљања и анализе, 'суда' који се не заснива на рационализацији.

Гадамер, међутим, одмах указује на проблем да рад „моћи суђења“, који се уобичајено дефинише као подвођење посебног под опште, логички не може бити демонстриран, па је управо због тога „моћ суђења“ у „пометњи због једног принципа који би могао да води њену примену“, јер би „за праћење овог принципа њој самој опет била потребна нека друга моћ суђења“, што је увид до којег је у *Критици моћи суђења* дошао Кант, из чега следи да се она „не може уопште подучавати, већ се само вежбати од случаја до случаја“, што Гадамера наводи на закључак да се и ту заправо ради о једној у низу „способности, као што су и чула“, а што је све немачку филозофију просветитељства навело да моћ суђења прогласи за „нижу способност спознаје“, чиме је напустила изворно хеленистичко-римски смисао појма „*sensus communis*“ и наставила пут схоластичке традиције. (GW 1, 36)

Такво учење одразило се и на естетику 18. века, а као пример Гадамер наводи Баумгартена, у складу са чијом естетиком стоји да „моћ суђења“ „спознаје оно чулно-индивидуално, појединачну ствар“, просуђујући на тој појединачној ствари „иманентно“ о њеној „савршености, одн. несавршености“, ту се, дакле, не ради ни о каквој примени некаквог „преддатог појма ствари“ у просуђивању њене (не)савршености, већ се оно појединачно-чулно као предмет естетичког суда одређује тако што се на њему тражи „унутрашње слагање [Übereinstimmung] мноштва са једним“, а све то Гадамер доводи у везу са оним што Кант назива „рефлектујућа моћ суђења“, „суђење према једној реалној и формалној сврховитости“, и као што се код Баумгартена појам „*iudicium sensitivum*“ означава појмом „*gustus*“, тако Кант каже да је „чулно просуђивање савршености [...] укус [Geschmack]“. (GW 1, 36-37)

Позивајући се опет на хуманистичку, пре свега староримску традицију појма „*common sense*“ или „*Gemeinsinn*“ и на Викоова одређења који, као што смо видели, и сâм стоји у овој традицији, Гадамер одређује „моћ суђења“ као „захтев [Forderung] који треба упутити свима“, „опште чуло“ („*gemeine[n] Sinn*“) као „способност суђења“

(„Urteilsvermögen“), а појам „’*Gemeinsinn*’“ као „праву морално-грађанску солидарност“, „суд о правди и неправди“ и као „бригу за ’општу корист“, супротстављајући се на тај начин нововековној и просветитељској тенденцији рационализовања, Гадамер каже „логизирања“ појма „*Gemeinsinn*“. (GW 1, 37) Дакле, „моћ суђења“ није подвођење свега посебног на које се наилази у искуству под опште појмове разума, ту се не ради ни о каквом свођењу разноликог мноштва искуства на опште принципе разума, већ одређење тог појма треба тражити између осталог и у његовом горе описаном односу према појму „*Gemeinsinn*“ као једној општој, друштвеној ’инстанци’, ’општем суду’ који сваком појединачном суду даје смер и смисао. ’Општи суд’ одређује појединачни суд, али не као нека унапред дата, апстрактна инстанца, као преддати појам одређен појединачним разумом, већ као нека врста општег, друштвеног назора, културне датости која појединачни суд води у одређеном правцу. Управо у том смислу треба разумети Гадамерову тезу да појам „*sensus communis*“ карактерише појам „моћи суђења“.

1.1.2.4. Укус

Четврти и последњи појам који Гадамер разматра у склопу целине основних појмова хуманистичке традиције је појам „укуса“ („*Geschmack*“) (уп. Грубор 2016: 23ff) који се, како се у наставку тврди, у почетку употребљавао искључиво у оквиру етике, да би касније почео да се употребљава и у естетици, њиме се описује „идеал правог хуманитета“, а касније је његово значење и употреба сужено на појам „’*das Schöngestige*’“. (GW 1, 40)

На почетку историје појма „укус“ стоји Балтазар Грацијан (Balthasar Gracian) који полази од претпоставке да „чулни укус, овај најанималнији и најунутрашњији наших чула, ионако већ садржи зачетак разликовања које се спроводи у духовном просуђивању ствари“, тврдећи истовремено да „чулно разликовање укуса [...] није пуки нагон, већ се налази у средини између чулног нагона и духовне слободе“, што значи да је одлика чулног укуса да он наспрам тог разликовања већ задржава извесно одстојање у погледу избора и просуђивања које врши, па, следствено томе, Грацијан у укусу препознаје „’одуховљење анималности’“ и закључује да „образовање“, „култура“ („*Bildung*“, „*cultura*“) не долази само од „духа“ („*Geist*“, „*ingenio*“), већ и од „укуса“ („*Geschmack*“, „*gusto*“). (GW 1, 40-41)

Грацијанов појам укуса је уједно и „полазиште за [...] идеално друштвено образовање“, а идеал образованог човека („der Gebildete“, „discreto“, „*hombre en su punto*“) он описује „слободом одстојања“ у односу на „све ствари живота и друштва“ као и свешћу о слободи избора и разликовања у односу на ствари које слободном вољом бира. (GW 1, 41) У контексту ослобађања друштва од сталешких разлика и реструктурирања друштвених сталежа на почетку раног новог доба широм Европе, Гадамер говори о идеалу „*друштва образовања*“ („*Bildungsgesellschaft*“), региструјући почетак модерног појма образовања управо у школској култури ренесансе, реформације и противреформације, а укус не одређује само као идеал тог новог друштва, већ тврди да „у знаку овог идеала 'доброг укуса'“ настаје и оно што се од тог времена назива „добро друштво“, а које знак препознавања и извор легитимности више не налази у рођењу и друштвеном статусу, већ искључиво и пре свега кроз „заједништво својих судова“ и уздизањем изнад „ускогрудости својих интереса“ и приватности и партикуларности својих сопствених склоности до „полагања права на суд [Urteil]“. (GW 1, 41)

Из свега тога Гадамер закључује да у појму укуса треба тражити одређени „*начин спознаје*“ и да добар укус исто тако подразумева, као што је већ речено, „заузимање одстојања“ („*Abstandnahme*“), и то како у односу на ствари друштва и живота уопште, тако и у односу на самог себе и своје сопствене, „приватне“, посебне интересе, па следствено свему томе, укус није „ништа приватно“, већ „друштвени феномен првог ранга“, нека, како Гадамер у наставку каже, врста „судске инстанце“ која „иде у сусрет приватној склоности појединца“ као некаквој „општости“ коју појединац заступа. (GW 1, 41) Дакле, као што, сходно Грацијановим запажањима, посредује између чулног нагона и духовне слободе, тако укус, као општи, друштвени феномен, представља неку врсту медијатора, додирне тачке између приватних склоности појединца и друштвене општости, општих друштвених назора.

Још једна важна карактеристика укуса коју истиче Гадамер позивајући се на Кантова извођења у *Критици моћи суђења* јесте одсуство сваке врсте аргументације, и то не из разлога што у питањима укуса нема појмовно утврђених општих начела и мерила који би претендовали на опште важење и полагали право да буду општи, друштвено признати, већ зато што се таква начела уопште и не траже и зато што би било погрешно у питањима укуса таква начела и мерила уопште тражити и проналазити као готова, унапред дата. (GW 1, 41-42) Укус није нешто што се може усвојити, научити, човек или има или нема укуса, из чега

наравно не следи да укус треба релативизовати до крајњих граница и свести га на приватност сопствених склоности и интереса и на неку врсту чула која варира од појединца до појединца, јер укус, тврди Гадамер, увек претендује на то да буде „добар укус“. (GW 1, 42) То значи да укус као добар жели да буде опште признат и прихваћен у оквиру одређеног друштва, да његов суд, „суд укуса“ („Geschmacksurteil“), има опште важење у одређеном друштву или да барем полаже право на општост. И најзад, „добар укус“ је увек и „сигуран укус“, укус који је „увек сигуран у свој суд“, који није колебљив у погледу свог суда и који у доношењу или изрицању истог не тежи било каквом аргументовању, навођењу разлога, основа и сл. (GW 1, 42)

Укус је, каже Гадамер, „нешто као чуло“, њиме се не долази до сазнања које је утемељено на разлозима и аргументима, и у тој чињеници, у одсуству било каквих доказа и изостајању неопходности закључивања у стварима укуса за које се каже да су негативне, лежи смисао укуса. (GW 1, 42) Укус, дакле, не мора да наводи било какве разлоге нити да аргументује и објашњава зашто је нека ствар таква каква јесте, зашто је са укусом или без укуса, већ је довољно да се каже да је таква и таква. То је оно подразумевано или, у складу са Гадамеровим учењем, „предразумевано“ у стварима укуса и у судовима које доноси укус. Суд укуса је, дакле, подразумевани или предразумевани суд, суд који се више ослања на општост друштвених норми и образаца него на некакву рационалну аргументацију.

Горе разматрану сигурност укуса Гадамер негативно одређује као „сигурност пред безукусним“ („Sicherheit vor dem Geschmacklosen“), тврдећи да његов позитивни еквивалент није „оно што је са укусом“ („das Geschmackvolle“), већ „оно што је за укус прилично“ („das für den Geschmack Unanstößige“), и закључује да изворно појам лошег укуса није супротност појму доброг укуса, већ одсуство било каквог укуса, „неимање укуса“. (GW 1, 42)

Феномен који Гадамер доводи у најтешњу везу са укусом је „мода“ („Mode“), и то да би показао да и у случају одређења моде као и разумевања међусобног односа ова два феномена кључну улогу има „моменат друштвеног уопштавања“ који, као што смо видели, у битноме већ припада суштинском одређењу укуса, али и да би сагледавањем односа укуса према моди објаснио како је уопштавање које се приписује укусу засновано на потпуно другачијим основама и да се под њиме не подразумева само „емпиријска општост“. (GW 1, 42)

Насупрот моди која је, према Гадамеру, „једно променљиво Како (*modus*)“ које као такво постоји унутар једне чврсте, конзистентне, константне целине друштвеног нахођења, понашања и које је нормирано „деловањем свих“ („durch das Tun aller“), а за чије одређење су, осим тога, кључни „емпиријска општост“, „обзир према другима“, „поређење“ и „стављање себе у једно опште гледиште“, следствено чему она ствара неку врсту „друштвене зависности“, укус представља „духовну способност разликовања“ за чије одређење је, као у случају моде, конститутивно већ поменуто „заједништво“ („Gemeinschaftlichkeit“), али који се од моде разликује по томе што се као она не може у потпуности свести на то „заједништво“ или „друштвеност“, већ је као пре свега „добар укус“ препознатљив по својој прилагодљивости оном правцу укуса који је модом представљен и одређен, али чије дистинктивно обележје исто тако насупрот томе може бити управо тежња и могућност да оно што је модом захтевано он прилагоди самом себи. (GW 1, 42-43) Следствено томе, укус се од моде разликује по томе што је у појму укуса садржана „мера“ („Maß“) које се под условима владајуће моде као једне променљиве друштвене датости придржава онај ко има укуса и „сопствени суд“ и ко се, како Гадамер каже, „чврсто држи свог ’стила“, ко датости и захтеве моде ставља у однос према једној целини које је укус, за разлику од моде, свестан и који прихвата само оно што је у складу са том целином, узимајући у обзир и начин на који је та сагласност са целином остварена. (GW 1, 43)

У складу са целином одређења укуса које на трагу Кантове *Критике моћи суђења* предузима Гадамер у *Истини и методи*, укус не треба дефинисати у контексту некакве спознајне партикуларности приликом сазнавања и одређивања онога што је лепо, већ поглед треба управити ка „целини“ („das Ganze“) са којом све оно што би требало да буде или што јесте лепо мора да стоји у сагласности, Гадамер каже, којој „мора да одговара“ („zu passen hat“), па на основу тога следи да укус није „друштвено чуло“ по томе што је у односу зависности према „емпиријској општости“, према „општој једнодушности судова Других“ („Einhelligkeit der Urteile Anderer“), он, за разлику од моде, као „сигуран укус“ поседује извесну „слободу и промишљеност“ и одликује се „сагласношћу идеалне заједнице“, па у том смислу Гадамер говори о супротности између „нормирања укуса путем моде“ и „идеалитету доброг укуса“. (GW 1, 43)

Следствено томе, укусу се приписује одређена сазнајна функција, и то на начин фундаментално различит од разумског подвођења свеколиког људског искуства под опште

принципе и појмове разума. (GW 1, 43) Укус, дакле, није никакво појмовно сазнање изведено на основу аргумената и доказа, али ипак задржава статус једног специфичног начина спознаје. Укус је сазнање у том смислу да сазнаје оно „опште“ „на појединачном“ које као такво треба подвести под оно „опште“, укус и моћ суђења су „просуђивања појединачног у погледу на оно опште“, налажење одговора на питање да ли је то појединачно „одговарајуће“ („passend“), да ли одговара целини, а за то се, подвлачи Гадамер, „мора имати ’чуло““, будући да се, као што је већ речено, ради о начину спознаје који се не може извести рационалним аргументима. (GW 1, 43; GW 2, 375-378; GW 2, 219-231)¹²

Таквом чулу Гадамер приписује још једну важну функцију, а то је конкретизација оног „општег“, „целине“, и проширује истовремено опсег деловања укуса као једног таквог чула са „лепог у природи и уметности“ и на области „морала и обичаја“ („Sitte und Anstand“), тврдећи да ни њихови појмови, појмови морала и обичаја, „никада нису дати као целина“ нити „нормативно једнозначно одређени“, па је из тог разлога и њима потребна моћ суђења, за чију функцију допуне и конкретизације онога што је недовршено наводи пример јуриспруденције у којој се допуњујућа функција херменеутике састоји у „конкретизацији права“. (GW 1, 43-44) Тиме се жели рећи да однос права као скупа принципа и појединачних случајева на којима се то право примењује није никакав једносмерни однос механичке примене првог на другом, већ један жив, дијалектички однос у којем право као оно опште, апстрактно бива захваљујући појединачним, јединственим случајевима модификовано и продуктивно допуњено.

У таквом односу општег и појединачног никада се не ради само о „исправној примени општих принципа“ у појединачним случајевима, већ се ту захваљујући продуктивном деловању појединачних случајева увек јавља и један „вишак“ („mehr“) у виду продуктивне допуне општих принципа. (GW 1, 44) Наиме, сваки појединачни случај као јединствен никада се без остатка не може такорећи априорно, унапред подредити општим правилима и законима, па је из тог разлога општи појам под утицајем појединих случајева у процесу перманентног мењања. Оградивши се од Кантовог става у *Критици моћи суђења* према којем је о „продуктивности моћи суђења“ као „просуђивању лепог и узвишеног“ могуће говорити само у оквиру природе и уметности, Гадамер тврди да „лепо у природи и

¹² GW 2, 375-378 („Exkurse I-VI“, 1960); GW 2, 219-231 („Die Universalität des hermeneutischen Problems“, 1966).

уметности треба да буде допуњено свеколиким широким морем лепог [...] у моралној [или обичајној – М. Ј.] реалности човека“. (GW 1, 44; уп. Хегел 1999а; Хегел 1999б; Хегел 1999в)

Дистанциравши се у одређеној мери од Кантове *Критике моћи суђења* тврдњом да поред логичке постоји и „*естетичка моћ суђења*“, пошавши од тврдње да „појединачни случај“ („Einzelfall“) „није никада пуки случај“, да, дакле, не представља само најобичнији случај неке апстрактне, опште законитости, већ да се ту увек ради о јединственом, „индивидуалном случају“, „посебном случају“ („ein besonderer Fall“, „Sonderfall“) будући да, као што је већ речено, такав случај никада не може да се подведе под опште правило, да, заправо, сваки суд који се односи на неку појаву „у њеној конкретной индивидуалности“ јесте „суд о једном посебном случају“, Гадамер закључује да „просуђивање случаја“ није никаква пука примена мерила неког општег закона или принципа, већ да је однос између те две ствари пре такав да оно прво „саодређује, допуњује и исправља“ оно друго. (GW 1, 45) Очигледно је да Гадамер у просуђивању у духовним наукама примат даје појединачном случају који као непоновљив и „јединствен“ („einmalig“) мења, коригује и тиме у битноме одређује општи закон, док сваки општи принцип као по правилу априоран, конструисан унапред и независно од људског искуства и индивидуалности појединачних случаја може само да спречи поглед да у просуђивању случаја дође до његове суштине. Општи закон је немогућ без појединачног случаја и мењања које такав случај проузрокује у њему. Зато истинитост суда о појединачном случају, а видели смо да је сваки суд заправо суд о таквом случају, не треба тражити у једносмерном, механичком односу општег и појединачног, већ у дијалектичком односу, промени која се дешава у општем закону под дејством појединачног случаја.

На основу тога Гадамер закључује да „све моралне [sittlich] одлуке захтевају укус“, а за укус тврди да „није основа, али свакако највише довршење моралног суда“, повезујући на тај начин појам укуса са филозофијом морала која, како каже, „сеже чак до антике“, до грчке, етике питагорејаца, Платона и Аристотела, и која је у основи једна „етика доброг укуса“. (GW 1, 45; уп. Аристотел 2011; Хартман 1962; GW 4, 203-215)¹³

¹³ GW 4, 203-215 („Wertethik und praktische Philosophie“, 1982).

1.2. Онтологија уметничког дела и њен значај за херменеутику

1.2.1. Питање истине уметности у Гадамеровој онтологији уметничког дела

Преиспитавши основне претпоставке Кантове субјективистичке естетике, (уп. Симон 2004: 85ff) естетике генија и укуса и „доживљајне уметности“ („Erlebniskunst“) као, мишљено у складу са основном претпоставком Гадамерове историјске херменеутике, нужних чланова процеса разумевања суштине уметности који чине предразумевање датог феномена, Гадамер се изнова враћа повести како би ближе одредио „појам ’естетичке свести’ у његовом специфичном, повесно фундираном смислу“, и тврди како ми данас под појмом „естетски“ не подразумевамо више оно што је још Кант мислио када је учење о простору и времену назвао „’трансценденталном естетиком’“, а учење о лепом и узвишеном у природи и уметности поимао као „’критику естетичке моћи суђења’“. (GW 1, 87)

Зачетак нових промишљања Гадамер проналази код Шилера који је тумачењем трансценденталне идеје укуса из моралне перспективе формулисао идеју укуса као императив „Понашај се естетски!“ („Verhalte dich ästhetisch!“), а за шта Гадамер налази језгровиту формулацију у Шилеровом 15. писму *О естетском васпитању човека* у којем се каже да „’треба да постоји заједништво [Gemeinschaft] између нагона за формом [Formtrieb] и нагона за грађом [Stofftrieb]’“, а то је „’нагон за игром [Spieltrieb]’“, чиме је „радикална субјективизација естетике [...] преобраћена из методске у садржинску претпоставку“. (GW 1, 87) У таквим Шилеровим идејама Гадамер, међутим, препознаје остатке утицаја естетике Канта који је укусу приписао „значење прелаза од чулног уживања [Sinnengenuss] до моралног осећаја [Sittengefühl]“. (GW 1, 87)

Међутим, чињеница да је Шилер разумео уметност као „увежбавање слободе“ („Einübung der Freiheit“) наводи Гадамера на тврдњу да је у основи таквог схватања више Фихтеово него Кантово учење, тврдећи да је Шилер „слободну игру моћи спознаје [...] разумео [...] антрополошки на бази Фихтеовог учења о нагону“ у том смислу да „нагон за игром“ треба да успостави „хармонију између нагона за формом и нагона за грађом“, при чему је „култивисање овог нагона [...] циљ естетског васпитања“. (GW 1, 87-88)

Из оваквих ставова Гадамер повлачи закључак да се сада уметност схваћена на основу таквих идеја као „уметност лепог привида“ разуме из угла супротности спрам

„практичне стварности“, а уместо односа „позитивног допуњавања“ карактеристичног за однос уметности и природе у традиционалном разумевању, превласт заузима идеја односа „супротности између привида [Schein] и стварности [Wirklichkeit]“, што, сходно таквом поимању ствари, води до идеје уметности као једном посебном, „сопственом становишту“, сфери бивствовања која се одликује „сопственим, аутономним полагањем права на владавину“ и која поприма тако карактер аутономне сфере независне од неуметничке или вануметничке стварности и имуне на сва моралистичка ограничења и одређења у држави и друштву. (GW 1, 88) Дакле, сходно таквим идејама, у уметности као апсолутно аутономној од друштвене и било које друге вануметничке стварности не важе друштвено предодређени закони морала. Између етике и естетике влада непремостиви јаз.

У Шилеровим *Писмима о естетском васпитању* Гадамер открива корене естетичког дуализма који је исто тако извршио пресудан утицај на разумевање суштине уметности у естетици 19. века, дуализма који лежи у основи горе описане идеје етичко-естетичког дуализма који уметност као аутономну сферу издваја из области друштвених и моралних питања. Пођемо ли од неких имплицитних претпоставки Шилерове естетике садржаних у његовим *Писмима* на које указује Гадамер, као, на пример, да из „васпитања путем уметности“ („Erziehung durch die Kunst“) следи „васпитање ка уметности“ („Erziehung zur Kunst“), затим, да идеју уметности као припреме за моралну и политичку слободу смењује идеја „образовања ’естетске државе“ као и „друштва образовања заинтересованог за уметност“, испоставља се да у естетици на видело излази један нови дуализам, будући да прокламовано „измирење“ супротности „идеала и живота кроз уметност“ није ништа више него само једно „партикуларно измирење“ из разлога што је „слобода душе“ ка којој крче пут лепо и уметност „слобода само у једној естетској држави, а не у стварности“. (GW 1, 88) То је „проза отуђене стварности наспрам које поезија естетског измирења мора да тражи своју сопствену самосвест“. (GW 1, 89)

Још једна у низу тешкоћа које спречавају исправно и истинско разумевање „естетског бића“ је свакако и „номиналистичка предрасуда“ садржана у Кантовом сужавању појма сазнања на „могућности ’чисте природне науке“, чиме је беспоговорно афирмисан „номиналистички појам стварности“ и из чега израстају горе разматрани проблеми естетике 19. века. (GW 1, 89)

Право разумевање „естетског бића“ уследило је, према Гадамеру, тек феноменолошким преиспитивањем и одбацивањем психологије и теорије сазнања 19. века и традиционалних појмова, као и увидом феноменологије да се суштина „естетског“ не може одређивати са становишта „искуства стварности“ („Wirklichkeitserfahrung“) нити поимати као „модификација“ истог. (GW 1, 89) Уметност се, дакле, сходно феноменолошком становишту, не може одредити ванестетским, вануметничким чиниоцима нити зависи од некакве вануметничке стварности. (уп. Ингарден 1972; Стојановић 2011; Константиновић 1969)

Традиционални појмови естетике којима се описује суштина уметности, као што су појмови „подражавање“ („Nachahmung“), „привид“ („Schein“), „обестваривање“ („Entwirklichung“), итд., у основи своје одређење дугују односу према једном стварном, „аутентичном бићу“ у опозицији према којем је традиционална, префеноменолошка естетика одређивала „естетско биће“ или уметност, све док феноменолошка естетика и онтологија уметности није извршила заокрет према самом „естетичком искуству“ и предмету његове спознаје, ослободивши „естетско биће“ свих ванестетских, вануметничких одређења, одређења на основу некаквог односа према вануметничким чиниоцима. (GW 1, 89) На трагу феноменолошке естетике Гадамер закључује да „естетско искуство суштински не може бити рашчарано [enttäuscht] аутентичним искуством стварности“, за разлику од свих побројаних „модификација искуства стварности“ којима у битноме одговара „искуство рашчаравања [Enttäuschung]“. (GW 1, 89)

Теоријски основ и узрок свођења појма „естетског“ на појам „естетског привида [Schein]“ треба свакако, између осталог, тражити и у чињеници да је нововековна доминација природнонаучног сазнајног идеала довела до делегитимисања свих облика спознаје који не припадају овој новој, природнонаучној методологији, а ту спада и оно што је западна наука именовала речју „фикција“ (енгл. „fiction“) (GW 1, 89-90) и што, подсетимо, своје одређење, попут горе разматраних облика модификације искуства стварности, увек тражи у односу према „нефикцији“.

Захваљујући оваквом дуалистичком мишљењу у Кантовој и Шилеровој естетици, мишљењу са, као што ће се видети, далекосежним последицама по „естетско биће“ као предмет разумевања, дошло је у естетичком мишљењу до издвајања „естетичке свести“ као посебне 'сфере' са аутономним статусом у односу на уметност, и то пре свега као последица

управо Шилеровог издвајања „’становишта уметности“ као аутономног у односу на друштво и целокупну неуметничку стварност. (GW 1, 90) У складу са таквим Шилеровим схватањима, естетичка свест подразумева неку врсту „отуђења од стварности“, она је, на трагу Хегелових одређења образовања, „облик ’отуђеног духа“ па у том смислу треба тражити њену везу са „образованом свешћу“, јер обе карактеришу, између осталог, „уздицање до општости“, „заузимање одстојања од партикуларности непосредног прихватања или одбацивања“, (GW 1, 90)

Међутим, уколико естетичка и образована свест деле заједничко обележје „уздицања до општости“, као посебно се Гадамеру намеће питање односа естетичке свети према укусу који, као што смо видели, исто тако представља једно опште становиште, али у односу на који се естетичка свест, на трагу Шилерових извођења, битно разликује тиме што насупрот неестетској, друштвеној стварности заузима једно посебно, „сопствено становиште“ и „естетском бићу“ даје карактер аутономности у односу на свеколику неестетску стварност. Насупрот укусу који влада у једном друштву, поклапа се са друштвеним нормама и конвенцијама и представља израз „заједништва друштвеног живота“ у којем влада „јединство животног стила и идеала укуса“, као и јединство уметничког стваралаштва и суда и оцене друштва, идеја „естетичког образовања“ састоји се у непризнавању било каквог „садржинског мерила“ и раскидању јединства уметничког дела и ’његовог’ света, света којем припада, у којем је настало, чиме је естетичка или „естетички образована свест“ изузета из било каквог „одређујућег или одређеног укуса“ па тиме и сама представља „нулти степен одређености“, претендујући на тај начин на апсолутно важење, она је „центар доживљавања“ („das erlebende Zentrum“) у односу на који се ’премерава’ и одређује све што заслужује да буде названо уметношћу. (GW 1, 90)

Уметничко дело на тај начин захваљујући естетичкој свести и као последица заступања аутономног „становишта уметности“ постаје „’чисто уметничко дело““ које се заснива на „учинку апстракције“ те свести и које је као такво истргнуто из „изворног животног контекста“ и посматрано независно од свих могућих функционализација које различити друштвени, социјални контексти са собом доносе, а такав „позитивни учинак апстракције естетичке свести“ Гадамер назива „’естетичким разликовањем““ („die ästhetische Unterscheidung“). (GW 1, 91)

Тиме се мисли на апстракцију којој је стало искључиво до „естетског квалитета као таквог“ и која се одвија у „самосвести 'естетског доживљаја'“, независно од свих могућих или немогућих контекста ван уметничког дела. (GW 1, 91) Естетски доживљај усмерен је, следствено таквом становишту, према чистом уметничком делу посматраном независно од свих ванестетских или неестетских, инструменталних, функционалних и других чинилаца. Феноменологија полази управо од претпоставке да се уметничко дело фундаментално разликује од свих вануметничких или неуметничких елемената. Обележје је естетичке свести да све посматра под претпоставком горе дефинисаног естетичког разликовања и да прави стриктну разлику између естетског и неестетског. Естетичка свест се заснива на апстраховању „од свих приступних услова под којима нам се неко дело показује“ (GW 1, 91) и уметничко дело посматра и вреднује искључиво на основу њега самог, његовог унутрашњег, иманентног, „естетског бића“, свесно занемарујући, дакле, вануметничке околности као неуметничке.

Из свега Гадамер извлачи закључак да естетичка свест има „карактер симултаности“, и то из разлога што „полаже право на то да се у њој сакупи све што има уметничку вредност [Kunstwert]“, напомињући да њена „форма рефлексије [...] није само презентна [präsentisch]“, јер уздизањем до симултаности свега онога што одређује као естетско, она уједно дефинише себе као „историјску“ („historisches“) свест, а као пример за ову „унутрашњу саприпадност естетичког и историјског момента у свести образовања“ наводи историјски роман и историзам у архитектури 19. века. (GW 1, 91-92) Архитектонска дела и култура у целини манифестована у појединим аспектима као што су обичаји, морал, слика, итд., фунгирају као живи посредници између прошлог и садашњег живота и као чувари прошлости и предања, али се истовремено потцртава јасна разлика у односу на „естетичку свест образовања“ која је одређена „не као једна таква интеграција временâ, већ се њој [тој свести – М. Ј.] својствена симултаност заснива на историјској релативности укуса које је свесна“. (GW 1, 92) „Фактичка истовременост“ постаје „принципијелна симултаност“ прихватањем разноликости могућих различитих укуса као и одбијањем могућности да се са становишта сопственог „доброг укуса“ неки други укус прогласи лошим, ништавним, а „јединство укуса“ је на тај начин замењено једним „покретљивим осећајем квалитета“. (GW 1, 92)

Конкретни примери историјског деловања естетичког разликовања и његове симултаности су библиотека књижевности и литературе уопште, музеј, позориште, концертна дворана у којима уметничка дела захваљујући естетичком разликовању постају предмет естетичке свести и тиме губе место и свет којем изворно припадају, она бивају истргнута из првобитног контекста времена којем су некада припадала, чији су интегрални део чинила. (GW 1, 92-93; GW 2, 44-56; Зондерегер 2003: 248ff)¹⁴

Својим дискретним алузијама на повесне условљености своје интерпретације Гадамер чини још један корак даље, када тврди да је уметност „’унутрашње царство““, а уметник „’суверен у овом царству унутрашњости““. (Гернер 2012: 212)

1.2.2. Критика апстракције естетичке свести

У поглављу „Критика апстракције естетичке свести“ *Истине и методе* Гадамер још једном повлачи крајње консеквенце Кантове и Шилерове субјективистичке естетике, естетике која је, као што смо видели, трајно предодредила развој естетичке мисли 19. и 20. века и прави поглед на естетски предмет и разумевање „естетског бића“ прекрила плаштом нововековног субјективизма и тиме одвратила поглед од исправног, предмету испитивања иманентног разумевања, разумевања које пре свега увек полази од начина бивствовања уметничког дела. Да би извео крајње закључке теоријских потешкоћа садржаних у појму естетског, Гадамер још једном разматра појам „естетичког разликовања“ и позива се притом на *Естетику* Рихарда Хамана (Richard Hamann).¹⁵

Основни појам Хаманове *Естетике* од чијег разматрања започиње Гадамер претресање проблема естетике, посебно појма „естетичког разликовања“, јесте појам „’самобитности опажања““ („’Eigenbedeutsamkeit der Wahrnehmung““). У језичкој анализи Гадамер открива да је реч „Bedeutsamkeit“, у значењу ’битност’, ’значај’, ’значајност’, изведеница настала од речи „Bedeutung“ у значењу „значење“, и каже да „оно што је значајно [bedeutsam] има неко (неречено или) непрепознато значење“, док, на другој страни, све оно што је „самобитно [eigenbedeutsam], уместо странобитно [fremdbedeutsam], хоће

¹⁴ GW 2, 44-56 („Was ist Wahrheit“, 1957).

¹⁵ Richard Hamann, *Ästhetik*, 1921²; *Kunst und Können*, Logos, 1933.

[...] да прекине однос према ономе из чега се да одредити његово значење“. (GW 1, 95) Дакле, самобитно је оно што своје одређење црпи из самога себе, без било каквих уплитања свега онога што је супротност самобитности, а то је странобитност, тј. оно што своје одређење црпи из спољашњих чинилаца. Самобитно одређење добија из себе и на основу себе, а странобитно ван себе. Гадамер затим у вези са горе поменутиим појмом „самобитности опажања“ поставља питање да ли такав појам уопште може да буде једна стабилна, поуздана основа естетике и да ли је уопште могуће говорити о појму „самобитност“ у свези са појмом „опажање“. Другачије речено, да ли опажање може да буде такво да циља на то да прекине однос према свему ономе из чега се да одредити његово значење?!

Одговор на оваква питања Гадамер налази код Аристотела, према којем је све што је „*aisthēsis*“ управљено према нечем општем, упркос чињеници што субјект који опажа има посла искључиво са чулним опажањем у којем је дат предмет опажања, оно непосредно дато у својој конкретности и емпиријској појединачности. (GW 1, 95) Међутим, „специфично опажање неке чулне датости као такве је управо једна апстракција“, и то управо зато што приликом таквог опажања „видимо све оно што нам је дато чулно у појединости увек према нечему општем [immer auf ein Allgemeines hin]“. (GW 1, 95-96) Тиме постаје јасно да је апстракција као таква, засебна, немогућа и да је увек дата у спрези са конкретним, чулним опажањем, а естетичка свест која из појединости апстрахује опште и која циља на то да естетски предмет издвоји из појединачних опажања немогућа је без чулних датости и не може да постоји независно и изван ванестетских момената. Оно опште апстракције естетичке свести и појединачно конкретности чулне датости су у некој врсти односа јединства супротности, опрека које се не могу посматрати изоловано.

Наше опажање зато никада није, тврди Гадамер, само „једноставно одражавање [Abspiegelung] онога што је дато чулима“, ’одсликавање’ онога што напосто јесте и што је као такво предмет чулног опажања, јер свако опажање, па чак и „као адекватно мишљено опажање“, увек је „схватање као нешто“ („Auffassen als etwas“). (GW 1, 96) Другачије речено, инпут који се опажањем узима као предмет опажања никада у потпуности, апсолутно није идентичан аутпуту као оном што је опажено, и то из простог разлога што опажање никада не пресликава предмет опажања апсолутно онако какав он јесте, већ врши

одбир и тиме увек бива једно могуће опажање поред других. Опажање је, дакле, сходно таквом схватању ствари, увек парцијално, једнострано.

Свако „схватање као нешто“ је без изузетка артикулишуће, а то значи да оно предмет артикулације види увек другачије, на други начин, и то тако што неке аспекте предмета опажања ставља у први план, док неке друге потискује у други, тј. одвраћа пажњу од неких, а обраћа посебну пажњу на неке друге аспекте предмета артикулације и сл., а на трагу таквог одређења „гледање“ („Sehen“) је „артикулишуће читање онога што је ту“, такво читање које се одликује тиме да на нешто једноставно не обраћа пажњу (Гадамер каже: „viele, was da ist, gleichsam wegsieht“), као што исто тако, под индиректним утицајем својих антиципација, ’учитава’ („hineinsieht“) све оно чега на предмету опажања уопште нема, а као посебан пример оваквих тежњи и карактеристика опажања Гадамер наводи пример „тенденције ка инваријантности“ („Invarianztendenz“) „гледања“ која је приликом опажања безмало увек на делу, и то тако да се ствари гледају, опажају увек управо тако како се и иначе, уобичајено опажају, а не некако другачије. (GW 1, 96) Узроке оваквог начина гледања и опажања свакако треба тражити, између осталог, и у култури, моралу и обичајима којима субјект опажања припада и којима је формиран, у његовим културом уобличеним навикама под чијим утицајем настаје тежња да се ствари гледају увек ’кроз исте наочари’.

Нека од ових запажања наука дугује новијој психологији која је спровела критику појма чистог опажања, а међу водеће представнике те струје убрајају се Макс Шелер (Max Scheler), В. Келер (W. Koehler), Е. Штраус (E. Strauß), М. Вертхајмер (M. Wertheimer) и други.

Прагматичку критику учења о чистом опажању Хајдегер је затим из основа преокренуо.

У прилог тези да апстракција естетичке свести мора да успостави однос према ванестетским моментима како би на адекватан начин описала суштину „естетског бића“, као и да би разумевање уметности било уопште могуће, говори и Гадамерова теза о односу апстрактне уметности, чак и апсолутне музике, као и разумевања према свему „значањскоме“ („Bezug zum Bedeutungshafte“) (GW 1, 96-97). Не само да је „значањскост“ („Bedeutungshaftigkeit“) пресудна за разумевање „значањских представљања“ карактеристичних за све предметне, неапстрактне уметности, да је том „значањскошћу“ омогућено „препознавање“ оног у уметничком делу „представљеног“, па самим тиме и

његово „читање“, разумевање, већ је и у случају тзв. апстрактних уметности, рецимо, апсолутне музике као неке врсте „чисте покренутости форме као такве“, „звучеће математике“, уметности у којој нема „предметно значењских садржаја“, за разумевање кључан и неизоставан „однос према значењскоме“. (GW 1, 97) „Неодређеност овог односа“, „односа према значењскоме“, је, према Гадамеру, „неодређеност“ која је „специфичан однос значења такве музике“. (GW 1, 97) „Значењскост“ садржаја уметности у овом контексту значи постојање „предметно значењских садржаја“, дакле, таквих садржаја који упућују на предметна значења и који као такви омогућују субјекту разумевања и опажања да буду препознати и самим тиме прочитани и разумевани. „Значењскост“ је особина садржаја уметничког дела да упућује или да барем буде у некој врсти везе са вануметничким, опшепознатим елементима значења који на тај начин што омогућују препознавање допуштају да на неки начин буду схваћени. Такви елементи значења су неапстрактни, појмљиви и субјекту разумевања познати, препознатљиви, предметни.

„Пуко гледање, пуко слушање су догматске апстракције које вештачки редукују феномене“, па, следствено томе, „опажање увек обухвата значење“, а да би се уметност спознала на прави начин, естетика мора да захвати и изван себе саме и да напусти и одбаци становиште „’чистоте’ естетског“. (GW 1, 97-98)¹⁶

Гадамер затим, преиспитујући још једном претпоставке естетике генија и култа генија 18. века који су пресудно утицали на уобличење савремене естетичке мисли, поставља питање шта је то уметничко дело и по чему се оно разликује од занатског производа или од нечега што је естетски ниже вредности или што у односу на уметничко дело уопште нема никакву уметничку, естетску вредност.

Гадамер напомиње да је „генијалности стварања“ („Genialität des Schaffens“) чак одговарала „генијалност уживања“ („Genialität des Genießens“) у уметничкој творевини, што је теоријски било уобличено већ Кантовим учењем о укусу и генију, а о чему су писали и Карл Филип Мориц и Гете. (GW 1, 99)

¹⁶ Гадамер напомиње у фусноти да би једном требало написати и историју чистоте, и наводи притом име Х. Зедлмајера (H. Sedlmaier) који у својој књизи *Револуција у модерној уметности* из 1955. године указује на калвинистички пуризам и деизам просветитељства као могуће историјске претече и корене савремене чистоће у естетици. Кант се, каже Гадамер, исто тако надовезује на античко питагорејско-платонистичко учење о чистоти, и поставља питање да ли је платонизам заједнички корен нововековног пуризма.

Појам генија током 19. века није конципиран искључиво на основу генијалности генија, уметника, већ у знатној мери и од стране посматрача, реципијента, чиме је центар из којег се одређује генијалност уметника у битноме измештен из самог генија у сферу реципијента који постаје она инстанца која просуђује и одлучује да ли је неки уметник геније или не, и управо је грађанско друштво 19. века надмашило саме уметнике у уздицању уметника до генија и неговању и развијању култа генија уопште, при чему, напомиње Гадамер, стваралац, уметник себе разуме много трезвеније него што је то случај са грађанским друштвом и њиховим дивинацијама уметничког генија. (GW 1, 99; GW 9, 80-111)¹⁷

Поставља се, затим, питање да ли је и како могуће одредити суштину уметничког дела и његову разлику у односу на неуметничке творевине и како треба мислити довршетак уметничког дела, његову заокруженост, довршеност, која је то инстанца која довршава уметничко дело у једну заокружену целину. (GW 1, 99) Видели смо да из естетике генија и уопште естетике 18. и 19. века произлази да је онај ко разумева дело, субјект разумевања, она инстанца која такође саучествује у изградњи и дефинисању појма генија, али се тиме још није дошло до одговора на питање шта чини уметничко дело, у чему се састоји његова иманентна суштина, независно од психичког или било каквог другог устројства генија, али и независно од свих других вануметничких чинилаца.

Мерило довршетка нечега што није уметничко дело „сврха“ је коју тај предмет испуњава и његова практична употреба, па уколико предмет стварања служи сврси за коју је одређен, каже се да испуњава своју сврху и да је тиме довршен. (GW 1, 99-100) То, међутим, нимало не важи за уметничко дело, већ му је критеријум сврховитости и инструментализације дијаметрално и суштински супротстављен. Права, истинска уметност не трпи никакав прагматизам, функционализам, инструментализам и сл.

Гадамер зато поставља питање да ли је уметничко дело у самом себи уопште довршено и да ли се у том случају „биће уметничког дела“ представља као „прекид једног процеса обликовања“ који виртуелно указује и усмерава преко самог уметничког дела, (GW 1, 100) дакле, ван њега, чиме се отвара и питање рецепције и разумевања уметничког дела. Јер уколико уметничко дело није у самом себи „довршено“ („vollendbar“), поставља се питање шта је критеријум његовог исправног разумевања, које је мерило које омогућава

¹⁷ GW 9, 80-111 („Vom geistigen Lauf des Menschen“, 1949).

делу примерено разумевање и исправно тумачење, имајући у виду да „случајни и произвољни прекид једног процеса уобличавања“ уметничког дела „не може да садржи ништа обавезујуће“, из чега следи да је на реципијенту, ономе ко разумева и тумачи дело, шта ће се приликом разумевања и тумачења испоставити као резултат процеса разумевања. (GW 1, 100; GW 8, 9-17; GW 9, 56-141; уп. Лисман 2003: 211)¹⁸

Из тога следи да је свако разумевање и тумачење уметничког дела легитимно, да нема разлике између многих тумачења једног истог уметничког дела у погледу њихове легитимности и исправности, па се на свако ново разумевање дела може гледати као на „нову продукцију“, ново стваралаштво, што Гадамер одбацује и назива једним „неодрживим херменеутичким нихилизмом“, и закључује, дистанциравши се претходно од Валеријевог релативистичког преношења „луномођја апсолутног стварања“ са уметника на читаоца и тумача, да „генијалност разумевања не нуди уистину никакав бољи податак него генијалност стварања“. (GW 1, 100) Ни једна ни друга страна као две крајности, дакле, ни генијални уметник, али ни тумач, колика год његова генијалност била, сâм не нуди сигурно упориште за једно исправно, предмету разумевања примерено разумевање и тумачење. Могућност допуштања постојања различитих тумачења као нових стварања једног уметничког дела нужно води у херменеутички релативизам и као такву је из тог разлога у потпуности треба одбацити. Такав херменеутички релативизам нагриза идентитет уметничког дела и разумевање унапред чини бесмисленим.

Исти херменеутички нихилизам са собом доноси и појам естетског доживљаја и естетике доживљаја, чија је нужна консеквенца „распадање јединства естетског предмета на мноштво доживљаја“, чиме се у питање доводи не само ствар исправног разумевања и тумачења уметничког дела, већ пре свега његов идентитет, као и идентитет уметника и онога ко разумева уметничко дело. (GW 1, 100-101; уп. Шмид 2003: 106; Лисман 2003: 221)

Пре него што коначно приступи систематској експликацији питања о суштини уметничког дела, развије једну могућу онтологију уметничког дела и покаже у чему се састоји њен значај за херменеутику, Гадамер закључује расправу са естетиком 18. и 19. века тврдњом да уметност није некаква „безвремена садашњост [или присутност – М. Ј.] [zeitlose

¹⁸ GW 8, 9-17 („Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins“, 1958). GW 9, 56-141 („Goethe und die Philosophie“, 1947; „Goethe und die sittliche Welt“, 1949; „Vom geistigen Lauf des Menschen“, 1949; „Goethe und Mozart – das Problem Oper“, 1991; „Das Türmerlied in Goethes Faust“, 1982; „Die Natürlichkeit von Goethes Sprache“, 1989).

Gegenwärtigkeit] која се представља чистој естетичкој свести, већ дело једног духа који себе повесно сакупља и окупља“. (GW 1, 102) Дакле, битан моменат одређења уметничког дела треба тражити и у повести, повесности духа, што је, сходно Гадамеровим схватањима, фундаментална чињеница коју је субјективистичка естетика 18. и 19. века почев од Канта и естетике генија превиђала, свдећи „естетско биће“ на одређења апстрактне, безвремене естетичке свести. Поред тога, суштинском одређењу таквог духа који „себе сакупља“ и „окупља“, у складу са Гадамеровим запажањима, у битноме припада и то да се у њему у акту одређивања уметничког дела у обзир узимају и они моменти тог одређивања који претходе акту разумевања у садашњем тренутку и који као предисторија делом чине предразумевање датог феномена, као и то да такав дух тек узимањем у обзир оног што смо назвали „општим чулом“ и „уздицањем до општости“ може на прави начин да спозна суштину предмета разумевања, у нашем случају уметничког дела.

Исто тако, естетичко искуство или естетичко сазнање је нека врста „разумевања-себе“ које се „спроводи на нечему другом“ као предмету разумевања и које „укључује јединство и идентитет [Selbigkeit] тог другог“, тог предмета разумевања. (GW 1, 102) Сходно таквом гледишту, разумети Себе значи, дакле, разумети Друго или Другог, разумевање Сопства претпоставља разумевање Другости, и обрнуто, разумевање Другог је услов разумевања Себе.

У сусрету субјекта разумевања и уметничког дела одвија се и процес саморазумевања, а то значи да се тиме укида „дисконтинуитет и пунктуалност доживљаја у континуитету нашег тубивства“, па, следствено томе, у односу на уметничко дело треба заузети такво становиште „које не претендује на непосредност, већ одговара повесној стварности човека“. (GW 1, 102) Дакле, разумевање уметничког дела немогуће је без целине човековог повесно одређеног бивствовања које разумевању својом егзистенцијом обезбеђује континуитет и спречава да разумевање западне у херменеутички нихилизам, али је пре свега немогуће без повесне стварности и ситуације у којој се човек у тренутку разумевања налази и којом је у целини своје егзистенције обухваћен. Тиме је јасно повучена граница Гадамерове херменеутике у односу на естетичку свест: за разлику од естетичке свести, утемељене Кантовом и Шилеровом субјективистичком естетиком, која повлачи оштру границу између естетског и неестетског, Гадамерова позиција је таква да поред уметничког дела као примарног предмета разумевања у први план стваља и свет, ситуацију

којем уметничко дело као предмет разумевања припада, али и свет којем припада субјект разумевања и под чијим се окриљем разумевање и одвија.

Да би дао посебан легитимитет „сознању уметности“ и разграничио га од Кантовог учења о истини које сазнање ограничава и мери према појму сазнања науке и појма стварности природне науке, Гадамер се позива на Хегелову *Естетику*, у којој је садржају истине свеколиког искуства уметности дата пуна легитимност и који је „посредован повесном свешћу“. (GW 1, 103) Упркос чињеници што је Хегел истину уметности признао на тај начин што је „надмашио у појмовном знању филозофије“ и „историју погледа на свет као и светску историју и историју филозофије конструисао са довршене самосвести садашњости“, његову заслугу Гадамер ипак види у превазилажењу становишта „субјективног духа“. (GW 1, 104) Оно што, међутим, остаје задатак духовних наука и по чему оне стоје на сасвим супротном крају у односу на Хегела јесте да се „разноликост свих искустава“, искуства естетичке, историјске, религијске, политичке свести, разуме, а не да се, као код Хегела, превазилази и укида у апсолутном знању филозофије. (GW 1, 104)

Насупрот становишту Хегеловог спекулативног идеализма који се, у истину, у циљу превазилажења Кантовог субјективизма и агностицизма, „уздигао до становишта бескрајног знања“, идеализма који се, међутим, завршава апсолутним појмовним знањем филозофије у којем је уметност превазиђена и укинута, Гадамер се, када је разумевање уметности у питању, одлучује за „становиште коначности“ и позива се притом на Хајдегерову критику нововековног субјективизма која „темпоралном интерпретацијом бивства“ пружа нове могућности за разумевање „тубивства“, човека (GW 1, 105), али и уметности којој, као што смо видели, „тубивство“ обезбеђује континуитет разумевања и спречава да се естетски предмет разумевања распадне на низ доживљаја и изгуби тиме свој идентитет.

Питање филозофије је, каже Гадамер надовезујући се на Хајдегера, питање о „бићу саморазумевања“, чиме се „превазилази хоризонт овог саморазумевања“ и одговор на питање о субјективности која се пита о саморазумевању тражи у окриљу онога што Хајдегер именује речју „бивство“ („*Sein*“). (GW 1, 105) Разумевање себе или било којег појединачног бивствујућег могуће је само у хоризонту времена и у целини онога што Хајдегер назива „бивством“.

Природа сазнања уметности, посматрана са оваквог становишта коначности, јесте таква да никада не достиже коначну, довршену истину уметничког дела као предмета спознаје, јер у сазнавању уметности Гадамер, доследно изабраном становишту, негира било какав напредак и коначно исцрпљивање онога што је присутно у уметничком делу. (GW 1, 105) Сазнавање уметности је, следствено таквом гледишту, бесконачан процес.

Гадамер поставља питање о „сазнању уметности“ не на начин како се то иначе чини и како је саморазумљиво, свакако не на начин оног општег предразумевања укореееног у општим погледима и мњењу ствари, већ пита шта сазнање уметности „истину јесте и шта је његова истина, чак и ако оно не зна шта је и не може да каже шта зна – тако како је Хајдегер питао шта је метафизика, насупрот ономе како она саму себе мисли“. (GW 1, 106) О елементима и утицајима Хајдегерове фундаменталне онтологије на Гадамерову херменеутику ће у наставку детаљније бити речи. У овим Гадамеровим речима препознајемо, међутим, још једног важног херменеутичара који је на новију херменеутику извршио пресудан утицај. Сазнање уметности Гадамер види као „једно право сазнање на делу, које оног ко га чини не оставља непромењеним“, питајући се о „начину бивствовања онога што се на тај начин сазнаје“. (GW 1, 106) Реч је о дијалектичком односу између субјекта и објекта разумевања о којем ће бити више речи када будемо говорили о „стапању хоризоната“ и о процесу разумевања у којем, сходно Гадамеровим фундаменталним запажањима, а опет на трагу Хегелове дијалектике, ни предмет разумевања ни онај ко разумева не остају непромењени. „Тако се можемо надати“, каже Гадамер, „да *разумемо боље* [курзив – М. Ј.] каква је то истина која нас ту сусреће“. (GW 1, 106) У захтеву да се предмет разумевања разуме боље него што га разуме субјект креације препознајемо чувене Шлајермахерове речи да треба разумети аутора боље него што је он разумео самога себе. Та чувена херменеутичка максима Ф. Д. Е. Шлајермахера била је предмет разматрања многих потоњих филозофа који су се бавили херменеутичким феноменом, а о којима ће исто тако подробније у наставку бити речи. (уп. GW 2, 37-43)¹⁹

Питању истине и разумевања у духовним наукама и саморазумевању истих претходи, између осталих, и питање о истини уметности зато што сазнавање уметничког дела укључује у себе разумевање, дакле, представља исто тако један херменеутички феномен, разумевање је у дослуху са сазнавањем уметничког дела, па из тог разлога

¹⁹ GW 2, 37-43 („Wahrheit in den Geisteswissenschaften“, 1953).

Гадамер најпре поставља питање о „начину бивствовања уметничког дела“ како би се увидела унутрашња веза између разумевања и сазнања уметничког дела. (GW 1, 106)

Једнострано оријентисање духовних наука према узору на природне науке довело је у духовним наукама до тога да је истина повезана са методом, тј. са научном методиком, одн. са методички осигураним сазнањем, чиме је, на једној страни, појам истине и сазнања истиснут из области естетског, а, на другој, уведено субјективирање естетике. (Фехер 2003: 27) Овде, према Фехеру, треба извршити повратно деловање: естетика оријентисана ка „’ствари’ уметности“, тј. уметничком делу, естетика која полаже право на то да уметничко дело у новој феноменолошко-херменеутичкој наивности, беспретпоставности или беспредрасудности доведе до изворног искуства, таква естетика треба да буде постављена у темељ духовних наука. (Фехер 2003: 27)

Уколико питање истине треба да буде постављено и размотрено не на искуству науке, не према узору на њену теорију сазнања, већ на искуству уметности, онда се заједно са Гронденом у овом склопу слободно и с правом може говорити о посебном и повлашћеном положају уметности за херменеутичко питање истине. (Фехер 2003: 28)

1.3. Гадамерова онтологија уметничког дела

1.3.1. Појам игре

Гадамерова онтологија уметничког дела почиње тумачењем појма „игре“ („Spiel“), игра је, како у самом наслову стоји, „нит водиља онтолошке експликације“ суштине уметничког дела. Најпре неколико речи о појму игре онакако како га схвата Гадамер у контексту своје онтологије уметничког дела.

Преиспитавши основне претпоставке осамнаестовековне субјективистичке естетике, естетике доживљаја и генија, Гадамеру је стало до тога да и појам игре ослободи сваког „субјективног значења“ (GW 1, 107; уп. Узлар 1970: 338ff) које је, као што смо видели, трајно предодредило развој читаве новије естетике. У контексту Гадамерове теорије о сазнању уметности појмом игре се не означава никакав „однос“ нити „душевно устројство“ ствараоца или реципијента, ништа што би могло да има везе са субјективношћу уметника или субјекта разумевања, са њиховом слободом која у игри на неки начин долази до изражаја, већ је игра „начин бивствовања самог уметничког дела“, а циљ због којег се Гадамер опредељује за овај појам како би објаснио суштину уметничког дела је превазилажење субјективистичком естетиком проузрокованог понора између „естетичке свести“ и њеног предмета, „естетског бића“. (GW 1, 107)

Како, дакле, Гадамер гледа на игру и у чему се састоји значај појма игре за онтолошку експликацију суштине уметничког дела? Одговор на ово питање налазимо у поглављу „Појам игре“ (GW 1, 107 ff.), па ће у наставку укратко бити речи управо о специфично Гадамеровом поимању датог предмета.

У прво Гадамерово суштинско одређење игре спада то да се игра фундаментално разликује од понашања оних који се играју, учесника игре, игра је, сходно таквом поимању, нешто посве различито од било какве врсте субјективности. (GW 1, 107) Поред тога, за онога ко се игра, а то је субјект игре или играња, игра не представља никакву „озбиљност“ („Ernstfall“), што, између осталог, чини и главни разлог из којег се игра игра. (GW 1, 107) И управо у одсуству било какве озбиљности Гадамер види полазиште за суштинско одређење игре. Оно што је „само игра“ („bloß Spiel“), тврди он, „није озбиљно“. (GW 1, 107) Међутим, када је о игри и озбиљности реч, ту, за Гадамера, постоји још једна посебна врста односа и

посреди је једно специфично одређење игре у односу према појму озбиљности и сврховитости. Не само, тврди Гадамер, да игра у једном специфичном, „суштинском односу према озбиљности“ налази „’сврху“ свог постојања, већ се она, на трагу Аристотелових промишљања, „дешава ’ради опоравка [Erholung]““. (GW 1, 107)

Када је о озбиљности и игри реч, као посебно важно одређење игре Гадамер подвлачи присуство неке врсте „свете озбиљности“ („heiliger Ernst“) у њој, тврдећи истовремено да је у нахођењу човека који се игра ипак присутна нека врста сврховитости, али на један посебан начин. (GW 1, 107) Сазнање онога ко се игра „да је игра само игра и да стоји у једном свету који је одређен озбиљношћу сврхâ“ није сазнање „на начин да је он као онај ко се игра сâм још *мислио* овај однос према озбиљности“, већ играње достиже своју праву сврху само када онај ко се игра стапајући се са игром постаје са њом једно и у овом јединству ишчезава. (GW 1, 107-108) Следствено оваквом резонавању, игра нема у себи оне озбиљности која је присутна у човековој свакодневици, али је, као једна посебна сфера бивствовања лишена те озбиљности, ипак окружена човековим светом у битноме обележеним озбиљношћу и сврховитошћу. У контрасту према таквом свету на видело излази права суштина игре. Међутим, игра је, сходно таквом виђењу ствари, игра у правом смислу те речи само када је онај ко се игра ослобођен мишљења односа игре према свету озбиљности и сврховитости, стапајући се са њом у јединствену целину. Дакле, онај ко се игра је и тек како свестан да је игра смештена у једном озбиљном и сврховитом свету, али он на прави начин постаје играч тек када је искључено мишљење односа саме игре према свету сврховитости. „Не однос према озбиљности који упућује изван игре, већ само озбиљност при игри пушта да игра буде у потпуности игра“, јер иако се она разликује од озбиљности света одређеног сврховитошћу, она ипак није неозбиљна, а онај ко је не узима за озбиљно, тај је упропашћује. (GW 1, 108)²⁰ Сходно Гадамеровим запажањима, „начин бивствовања игре“ је такав да однос играча према игри не треба посматрати као однос неке субјективности према некаквом предмету који као „пред-мет“ („Gegen-Stand“) стоји насупрот субјекта и од њега прима смисао. У игри схваћеној као једној вишој сфери којом су обухваћене све субјективности ишчезавају све стране које учествују у игри, стапајући и

²⁰ „Nicht der aus dem Spiel herausweisende Bezug auf den Ernst, sondern nur der Ernst beim Spiel läßt das Spiel ganz Spiel sein“. (GW 1, 108)

сједињујући се у једној вишој целини. Такав начин мишљења игру издваја из свих субјективистичких одређења.

„Онај ко се игра добро зна шта је игра и да оно што чини 'јесте само игра', али он не зна, шта он ту 'зна'“. (GW 1, 108)

Гадамер инсистира на томе да се одговор на питање о суштини игре не може наћи у „субјективној рефлексији“ онога ко се игра, субјекта игре, па зато питање треба усмерити ка „начину бивствовања игре као такве“, као што је по естетски предмет спознаје исто тако погубан приступ естетичке свести која, као што смо видели, прави оштру границу између естетског и неестетског. Биће уметничког дела се састоји у томе да уметничко дело „постаје искуство [Erfahrung] које онога ко стиче то искуство преображава“, док „субјект' искуства уметности, оно што остаје и истрајава, није субјективитет онога ко је спознаје, већ уметничко дело сâмо“. (GW 1, 108) Следствено оваквим запажањима и целини Гадамерове дијалектичке херменеутике и онтологије уметничког дела, субјект разумевања се у сусрету са уметничким делом мења, а уметничко дело није никакав предмет спознаје који као нешто страни стоји насупрот субјекту разумевања и као заокружено чека да буде одгонетнуто, већ исто тако један субјект, део целине процеса разумевања, који у процесу спознаје чини да се онај ко га спознаје мења. Као важна последица дијалектичког процеса разумевања ће се, међутим, испоставити и чињеница да се не мења само субјект разумевања, већ и уметничко дело као објект разумевања који у различитим временима и херменеутичким ситуацијама бива разумеван увек другачије у односу на претходна разумевања, што Гадамер на овом месту не спомиње експлицитно, али што представља важан постулат у целини његове херменеутике.

Игра се одликује апсолутно аутономним статусом у односу на све могуће учеснике игре као поједине субјективности којима се у игри одриче статус субјекта игре и чија се улога исцрпљује само у спровођењу игре у дело, у њеном представљању. (GW 1, 108)²¹

²¹ Гадамер подвлачи на овом месту значај и методолошки примат метафоричке употребе речи приликом разјашњавања „правог, 'изворног' значења“ речи, указујући на значај „предучинка“ („Vorausleistung“) језика у виду једне „апстракције“ коју на тај начин износи на видело, а која заправо представља „задатак појмовне анализе“. (GW 1, 108) Дакле, појмовна анализа „апстракције“ је анализа која треба да уследи након што је у „предучинку“ језика метафоричком употребом речи на чистину истерано „изворно значење речи“ као оно предразумевано или подразумевано и које као такво представља тек припрему или назнаку за појмовну анализу значења речи.

Нешто слично важи, каже Гадамер, и за етимологије које су „далеко непозданије“ из разлога што нису апстракције као учинак језика, већ апстракције као учинак науке о језику „које путем самог језика, њихове стварне употребе никада у потпуности не могу бити верификоване“, па се из тог разлога ту не ради

Игра је увек некакво 'осциловање', 'кретање тамо-овамо', 'цик-цак кретање' („das Hin und Her einer Bewegung“), кретање које није усмерено, управљено ни према каквом одређеном циљу на којем би се завршило, кретање које је, дакле, бесциљно или, боље речено, бесврховито и које се „обнавља у сталном понављању“, при чему је апсолутно небитно чему овакво кретање дугује своје постојање, који је, на крају крајева, субјект у питању који такво кретање игре 'контролише'. (GW 1, 109) Кретање игре је, каже Гадамер, „у неку руку без супстрата“, без носеће основе на којој игра почива и од чије воље зависи, јер „игра је та која се игра [gespielt wird] или се одвија [sich abspielt]“, са или без узимања у обзир субјеката који су само део игре, који учествују у игри. (GW 1, 109) „Игра је спровођење кретања као таквог.“ (GW 1, 109) Сва овде наведена одређења игре циљају на то да игру дефинишу као апсолутно аутономну од оних који у њој учествују, дакле, од свести свих појединачних субјеката, субјективности игре. Сви субјекти игре су обухваћени игром и њој у потпуности подређени. Сама игра је као једна свим субјектима игре надређена инстанца лишена било каквог субјективистичког одређења, она је надсубјективна суперструктура. Поред тога, игра је одређена као осцилујуће, кружно, периодично, непрекидно, бескрајно, бесциљно и бесврховито кретање. Тако схваћена игра је вечна и лишена било каквих инструменталних, функционалних импликација.

Најизворнији смисао играња је, тврди Гадамер, „медијални смисао“, дакле, смисао посредовања, и нема никакве везе са свим субјективистичким одређењима игре који игру одређују са становишта субјективности субјекта који се игра, јер за језик једини субјект игре је игра сама, она је субјект надређен свим могућим субјектима који у игри учествују. (GW 1, 109-110)

Занимљиво је и Хуизингино запажање, на које указује Гадамер, да, посматрано са становишта језика и језичке употребе речи „игра“ у одређеним изразима, за означавање радње играња уз именицу „игра“ увек мора да стоји и глагол „играти“, појам садржан у

ни о каквим научним доказима, већ о „предучинцима [Vorausleistung] појмовне анализе“ у којој тек на прави начин постају утемељене, аргументоване, поткрепљене доказима. (GW 1, 108-109) Овде, дакле, недвосмислено постаје јасно да предразумевање феномена олично у етимологијама претходи разумевању у којем долази до кристалисања и прецизнијег дефинисања појмовне апаратуре дефинисаног предмета. Етимологије су, сходно таквим Гадамеровим поставкама, оно што спада у предразумевање датог феномена као предмета разумевања.

А бранећи у наставку свог учитеља Хајдегера и његову склоност ка етимологијама, Гадамер каже следеће: „Ова саморазумљивост мора бити супротстављена онима који из етимолошког манира Хајдегера желе да критикују истинитосни садржај његових исказа“. (GW 1, 109, Anm. 195; уп. Жуњић 2015)

именици се мора поновити у глаголу како би се означила ова специфична врста 'делатности', па се, следствено томе, увек каже „играти игру“ („ein Spiel spielen“), што ову врсту радње чини посебном и аутономном у односу на обично „делање“ („Betätigung“). (GW 1, 109, Anm. 197) Дакле, у самом језику се очитује смисао играња као оне врсте делања које се као унапред поунутрашњено, упућено на само себе, враћа себи и које је лишено било какве врсте инструменталног, сврховитог, па, у крајњој линији, и утилитарног одређења. Игра је оно што се само на себи заснива и што само себе собом показује. Тај смисао видљив је, дакле, у чињеници употребе глагола од којег је изведена иста именица за означавање ове врсте 'делања', 'радње' и који на тај начин аутоматски враћа игру самој себи. Ту се, дакле, ради о некој врсти кружног одређења игре, при чему та циркуларност није нека негативна, већ управо враћа игру њој самој и даје јој један аутономан смисао у односу на све оно што не припада кругу игре. (GW 2, 146-154; уп. Хуизинга 2004)²²

Следеће обележје игре, поред бесврховитости, затим „*примата игре насупрот свести оних који се играју*“, као и, у крајњој линији, одсуства било какве субјективности и појединачних намера учесника игре, јесте „лакоћа игре“, одсуство „напрезања“ („Anstrengung“) у игри, игра се одиграва такорећи „као сама од себе“ („wie von selbst“). (GW 1, 110) Ова „лакоћа игре“ као „изостајање напрезања“ субјективно се, каже Гадамер, доживљава као „растерећење“ („Entlastung“), и то из разлога што се учесницима игре, чињеницом да игром бивају обухваћени, да стапајући се са њом истовремено ишчезавају у њој и тако чине једну нераздвојну целину, на изванредан начин одузима иницијатива која заправо и сачињава евентуалну напетост онога ко се игра, а што све постаје очевидно између осталог и на основу „спонтане тежње ка понављању“ која се јавља код самог играча и „сталног самообнављања игре“ карактеристичног за њену форму. (GW 1, 110) Дакле, субјекти игре су унапред лишени било какве субјективне одлуке и аутономности у погледу управљања током игре, они крајње спонтано бивају као учесници игре вођени од стране игре и тиме лишени не само своје субјективности у најширем смислу те речи, већ и предузимања било какве врсте иницијативе у погледу покретања игре и управљања игром, њеним спровођењем, па самим тиме и напетости која би евентуално произилазила из те иницијативе. Игра као нека врста надређеног организма *sui generis* суверено управља како собом, тако и онима који се играју, она је аутономна у суштинском и најширем смислу те

²² GW 2, 146-154 („Mensch und Sprache“, 1966).

речи у односу на све инстанце које су јој подређене, као и у односу на све оно што не припада кругу игре. И управо је цикличност и поновљивост игре код играча уопште могућа и произилази само из иманентне особине игре да саму себе, без интервенције учесника игре, репродукује и тиме обезбеди одсуство натегнутости и неопуштености. Игра се никада не игра такоређи 'на силу'.

А тврдећи да је „начин бивствовања игре“ близак „форми кретања природе“, да је и игра човека, попут игре природе или у природи, исто тако један „природни процес“, и да је, у крајњој линији, и „смисао његовог [човековог – М. Ј.] играња [...], управо зато што и докле год је он природа, чисто представљање-самог-себе [Sichselbstdarstellen]“, Гадамер закључује да је овде сувишно и бесмислено правити разлику између дословне и метафоричке употребе. (GW 1, 110-111) Следствено томе, уметничко дело могуће је мислити у некаквом односу према игри само на основу горе описаног „медијалног смисла“ игре, а природа, уколико је мишљена као „игра која саму себе стално обнавља“, на трагу Шлегелових запажања о односу уметности и природе, може се посматрати као „узор уметности“. (GW 1, 111) Сходно оваквим запажањима, игра, уметност и природа стоје у једном веома присном односу, чак и поред чињенице да се игри, па самим тиме и уметности, приписује статус аутономности у односу на све оно што не спада у игру или уметност. Природа, код које Гадамер види сличне механизме кретања као код игре, постаје тако нека врста модела, узора уметности, док се уметности, попут игре, исто тако приписује нека врста „медијалног смисла“ будући да се каже да се однос према бићу уметничког дела може мислити тек на основу, са становишта таквог „медијалног смисла“ игре.

У крајњој линији не постоји, каже Гадамер, „само-за-себе-играње“ („Für-sich-allein-Spielen“), услов постојања игре није, као што на први поглед може да изгледа, учешће најмање два члана, два активна субјекта играња, већ је исто тако могућа и нека врста субјект-објект играња, када се субјект игра на неком објекту игре, уз услов да између обе стране играња постоји интеракција, обострано 'деловање', да, дакле, „оно друго“ („ein anderes“) у игри одговара на 'позив' субјекта игре на играње. (GW 1, 111)

Још једно важно одређење игре састоји се у томе што она за играча представља „ризик“ у том смислу што неодређено лебди између, с једне стране, неодређености играчевих могућности, неодлучености, отворености тих могућности као „озбиљних циљева“, па самим тим и играчеве слободе у погледу исхода таквих могућности и, с друге

стране, одсуства неуgroжености такве играчеве слободе. (GW 1, 111-112) Играч, дакле, располаже „слободом избора“ која је истовремено и угрожена, сужена, ограничена. (GW 1, 112) Следствено томе, суштина игре се састоји у томе што она нити је одређена у смислу неуgroжености играчевих могућности, нити је пак неодређена на тај начин што као једна могућност ипак може бити најблаже речено доведена у питање и у битноме као могућност сужена, ограничена. Игра као ризик лебди између ове две крајности, она је отворена у погледу крајњег исхода постојећих могућности одн. немогућности. Сходно оваквим Гадамеровим запажањима, у суштинско одређење игре спада неаприорност, одсуство било каквог унапред датог и осигураног, одлученог или припремљеног исхода игре као могућности која лебди између сигурног остварења и угрожености као две крајности. На трагу чувене Кантове дефиниције „историје а priori“ која се јавља „када предсказивач сам ствара и припрема догађаје које унапред навешћује“ (Кант 1977: 351)²³, можемо исто тако рећи да је игра а priori могућа када играч-предсказивач сам ствара и припрема коначан исход игре који унапред наговештава. Наш концепт игре лишен је било какве примесе априорности у овде скицираном, кантовском смислу те речи. Игра нити је могућност нити немогућност играча, нити унапред дата одлученост могућности нити њихова угроженост, већ она лебди између ових двеју крајности. (уп. Ингарден 1972; Стојановић 2011)

„Све играње је бити-игран“. (GW 1, 112)²⁴ Ово је још једна у низу формулација којом Гадамер жели да истера на видело суштину игре, да подвуче да је прави субјект игре игра сама и да као свим субјектима игре надређена супер-структура управља другим субјектима игре.

У следеће важно обележје игре спада и то да игре имају свој „сопствени, посебан дух“²⁵, под чиме не треба подразумевати некакво „духовно устројство“ учесника игре, већ на различитост духова унутар игре пре треба гледати као на датост која произилази из различитости различитих игара и њихових унутрашњих устројстава. (GW 1, 112) Опет се, дакле, као што видимо, инсистира на надређености игре чија суштина не зависи од појединачних духова који у игри учествују и који су само последица специфичног духа игре. Различитости духова игара се заснивају на увек другачијим пројекцијама и

²³ Immanuel Kant, *Um i sloboda. Spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Beograd, Velika edicija ideja, 1974. (превод: Данило Баста)

²⁴ „Alles Spielen ist Gespielt-Werden“. (GW 1, 112)

²⁵ Гадамер се за овакво одређење игре позива на извор F. G. Jünger, *Die Spiele*.

устројствима осцилујућег кретања игре, у правилима којима се уређује унутрашњи простор игре Гадамер види суштину игре. (GW 1, 112)

Гадамер посебно издваја људско играње у односу на сва општа одређења и могуће врсте игре и каже да је за људско играње карактеристично то „да оно игра *нешто*“ („daß es etwas spielt“), што значи да се његов „поредак кретања“ одликује извесном „одређеношћу коју онај ко се игра ’бира’“. (GW 1, 112) Тиме што играч самоиницијативно, сопственом вољом одлучује да буде део игре, чињеницом „да *хоће* да се игра“, он своје понашање у улози играча, учесника игре („spielendes Verhalten“) строго разграничава у односу на целокупно своје уобичајено, „остало понашање“ („sonstiges Verhalten“). (GW 1, 112-113) За људско играње је, осим тога, неопходно строго разграничење и одређење слободног простора на којем се игра одвија, при чему то разграничење претпоставља свет игре као један у себи затворени свет супротстављен спољашњем телеолошки одређеном свету, без могућности „преласка и посредовања“. (GW 1, 113) Доказ да је свеколико играње увек „играти-нешто“ („Etwas-Spielen“) видљив је и постаје јасан посебно из чињенице да се циклично, осцилујуће кретање игре одређује као „*понашање*“ строго разграничено у односу на свако „*другачије понашање*“ („andersartiges Verhalten“), при чему онај ко се игра чак и у игри увек већ некако задржава неки облик понашања упркос чињеници што је суштина игре у растерећењу, у томе што се човек који се игра ослобађа од „напетости [Anspannung] [...] у којој се понаша према својим сврхама“. (GW 1, 113) И најзад, свака игра поставља човеку који се игра задатак, при чему се он не може ослободити напетости сврховитог света и прећи у сферу слободе играња на други начин него путем „преображаја сврха свог понашања у пуке задатке игре“, пуке, јер „сврха игре“ није „решавање ових задатака“, већ „ред и обликовање самог кретања игре“, што уједно и чини лакоћу таквог понашања у оквиру игре. (GW 1, 113)

Начин бивствовања игре је „у једном изванредном смислу самопредстављање [Selbstdarstellung]“, она је „стварно ограничена на то да себе представља“. (GW 1, 113) Уочивши у „самопредстављању“ „универзални аспект бивствовања природе“ и тврдећи да се „питање о [...] животној функцији и [...] биолошкој сврси“ игре, као и у случају природе и функционисања живих организама, показује као недостатно, недовољно како би се објаснио начин њиховог бивствовања, (GW 1, 113) Гадамеру је очигледно стало пре свега до тога да појам игре и игру као такву ’очисти’ од свих могућих спољашњих,

инструменталних и утилитарних одређења. Сходно таквом становишту, игра није представљање нечега изван игре и уз помоћ игре, дакле, она није никакво пуко средство како би се представило нешто што лежи изван ње, што јој је страно, већ она саму себе кроз себе представља.

Сврховитост људске игре је, сходно Гадамеровим извођењима, само привидна, јер „самопредстављање људске игре се заснива [...] на понашању везаном за привидне сврхе игре, али њен 'смисао' се не састоји стварно у достизању ових сврха“. (GW 1, 113) Бесврховитост је, дакле, суштински у основи смисла игре.

Последица „самопредстављања игре“ је самопредстављање онога ко се игра, играча, играњем или представљањем нечега у игри играч представља и самога себе, а „само зато што је играње [Spielen] увек већ представљање [Darstellen], људска игра може у представљању самом да налази задатак игре“. (GW 1, 114) Задатак човекове игре може, дакле, бити представљачки и самопредстављачки. Тако што у игри нешто представља, човек преко одређеног начина представљања предмета представљања представља уједно и себе. У прилог тези да се у случају игре ради о бесврховитој врсти људског деловања говори и констатација да је „представљање сâмо“ главни, заправо и једини задатак игре, што игру у њеном суштинском одређењу такорећи враћа њој самој, уз искључење свих евентуалних игри неиманентних одредница. Представљање је саставни део играња, оно јој није придодато накнадно, већ представља њену неодвојиву суштину. Игра је, дакле, само представљање, самопредстављање, сâмо представљање и ништа више осим тога.

Међутим, представљање је, тврди Гадамер, по својој природи увек „представљање за некога“ („Darstellen für jemanden“), што уједно чини и специфичност играчког карактера уметности. (GW 1, 114) За разлику од игре детета, за представљање у „игри култа“ („Kultspiel“) и „позоришној игри“ („Schauspiel“) је карактеристично то што оне упућују, указују уједно изван и преко себе на гледаоце као оне који на неки начин увек учествују у једној таквој игри, чине њен конститутивни део. (GW 1, 114) Тако схваћена игра није више, као што је на почетку описано, само „пуко самопредстављање [...] нити представљање“, већ постаје и „представљајућа за ...“ („darstellend für ...“), она се, дакле, одликује и „упућивањем“ („Anweisung“) на нешто изван себе, што уједно спада и у суштинско одређење уметности. (GW 1, 114)

Међутим, у основи узев, игра се, према Гадамеру, „не представља за некога“, ту публика не мора нужно, као у случају извођења позоришног комада, да буде обухваћена целином игре, што је случај, између осталог, и са игром деце која се играју пре свега због саме игре, „за себе“, поред чињенице да играјући се нешто и представљају. (GW 1, 114) Игра је, сходно оваквом Гадамеровом поимању, пре свега игра за себе и ради себе, без, дакле, упућивања на свет изван себе. Она је примарна у односу на представљање, иако представљање, као што је речено, представља њен интегрални део, њену донекле неодвојиву суштину.

Да би ближе одредио однос између игре, уметности и публике, тј. гледалаца, као и однос игре и уметничког дела према свему ономе што не припада затвореном свету игре у строгом и ужем смислу, Гадамер се позива на Рудолфа Каснера.²⁶ Насупрот Каснеру који тврди да је „јединство и двојство детета и лутке повезано са тиме што четврти ’увек отворени зид гледаоца’ овде (као и у акту култа) недостаје“, Гадамер тврди „да је управо тај четврти зид гледаоца онај који затвара свет игре *уметничког дела*“, да „затворени простор света игре пушта овде [у уметности – М. Ј.] у неку руку да један зид падне“. (GW 1, 114) Када је о спортским играма реч, Гадамер сматра да оне губе свој карактер игре као „борилачке игре“ („Kampfspiel“) тиме што постају „борбе за гледање“ („Schaukampf“), (GW 1, 114) дакле, тиме што су као спортске, борилачке игре изложене оку посматрача, гледаоца, публике. За „процесију“ Гадамер сматра да је „више него поставка за гледање [Schaustellung]“, и то из разлога што „обухвата читаву заједницу култа“, али је култни акт ипак „стварно представљање за заједницу“, (GW 1, 114) дакле, исто тако један догађај који је усмерен ка гледаоцу, публици. И за представљање бога у култу, као и за представљање мита у игри важи да „они који се играју за гледаоце представљају једну смисаону целину“, да се, дакле, њихова улога не исцрпљује у сједињавању са игром и ишчезавању у њој и искључиво самопредстављању. (GW 1, 114) Сходно томе, улога играча није само у самопредстављању у затвореном кругу игре, већ и у представљању које је усмерено ван самог круга игре, према онима којима је то представљање између осталог намењено, гледаоцима. На основу свега Гадамер закључује да није изостајање четвртог зида оно што игру чини „поставком за гледање“ („Schaustellung“), већ да „отвореност према гледаоцу

²⁶ Rudolf Kassner, *Zahl und Gesicht*.

много више сачињава затвореност игре“, уз напомену да „гледалац само спроводи оно што игра као таква јесте“. (GW 1, 114-115)

Подсећајући на „медијални смисао“ као најизворнији смисао игре, као и на чињеницу да игра своје извориште нема у свести онога ко учествује у игри, свести различитих субјеката игре, већ да је случај обрнут, да тек игра обухвата и одређује све субјекте који се играју, Гадамер резимира своја схватања игре и тврди да онај ко се игра доживљава игру као стварност која га надилази и обухвата, а то се посебно односи на случај са игром као „представљањем за гледаоца“, „позоришном игром“ („Schauspiel“). (GW 1, 115) „Позоришна игра“ има унутрашње устројство игре, она је „у себи затворени свет“, али је култна и профана позоришна игра, упркос чињеници што се и ту ради о једном у себи затвореном свету, „као отворена према страни гледаоца“, она „тек у њему добија [...] своје целовито значење“. (GW 1, 115) Следствено томе, игра је у исто време створена за гледаоце, публику, она је према публици отворена, и у тој чињеници лежи један део њеног суштинског одређења без којег би њени смисао и значење били непотпуни. Позоришна игра је, дакле, целина састављена од играча и гледалаца, то су два нужна конститутивна елемента која чине целину игре. (GW 1, 115; уп. Ингарден 1972; Еко 1996)

Посебан акценат Гадамер ставља на улогу гледаоца у целини игре. Однос између учесника игре и гледаоца је исто тако специфичан и мора се посматрати у целини игре да би се сваки њен појединачни елемент разумео на исправан начин. Гледалац на најаутентичнији начин спознаје игру, „у њему се“, закључује Гадамер, „игра у неку руку уздиже до свог идеалитета“. (GW 1, 115) Играч, поред тога што представља конститутивни део игре који игру спроводи у дело, представља и своју „улогу“ („Rolle“) пред гледаоцем и за њега, при чему се смисао његовог бивствовања у игри више не исцрпљује искључиво у сједињавању са њом и ишчезавању у њој²⁷, већ и у чињеници да „они [играчи – М. Ј.] играју своју улогу у односу и у погледу на целину позоришне игре“ са којом сада треба да се сједињују и у којој треба да ишчезавају и гледаоци. (GW 1, 115) Гледалац, дакле, у таквој врсти игре није само пасивни посматрач, већ и сâм постаје играч и тако незаобилазни део структуре игре, он је тај за кога и пред киме се игра игра. Играч није више напосто само део структуре игре, његова улога се више не исцрпљује искључиво у игрању улоге која му

²⁷ Гадамер увек употребљава реч „aufgehen“ како би описао овај специфичан однос игре и играча и његово сједињавање са њом и ишчезавање у њој.

је додељена унутар игре, већ је усмерен на гледаоца, изван саме игре. Играч и гледалац, иако различити, постају у игри једно на тај начин што су упућени како на игру, тако и међусобно. Једино игра остаје игра, упркос чињеници што се према њој увек некако односе како играч тако и гледалац.

Гадамер говори о „тоталном преокрету“ до којег долази када игра постане „позоришна игра“, и то из разлога што она тиме „доводи гледаоца на место играча“, гледаоца као онога „за кога и пред киме се игра игра“, (GW 1, 115) чиме гледалац, дакле, као 'нови играч' постаје део структуре игре.

Гледалац је онај ко није само играч, већ се његова улога у битноме састоји и у сазнавању и разумевању целине игре, он је онај ко разумева и тумачи игру, што, наравно, у суштини важи и за играча. (GW 1, 115) Играч и гледалац, дакле, учествују у игри, они су њени конститутивни делови, али је они исто тако на неки начин увек и разумевају, што се код играча манифестује одређеним начином спровођења игре у дело, а код гледаоца примарно њеним разумевањем. Гледаоцу Гадамер ту приписује „методску предност“, јер „тако што је игра за њега, постаје очигледно да она носи у себи један садржај смисла [Sinngesamt] који треба да буде схваћен и који је зато одвојив од понашања играча“. (GW 1, 115) Дакле, одређење игре као игре-за-некога садржи у игри захтев да она увек буде на неки начин разумевана, а будући да је она предмет разумевања пре свега за гледаоца, њему се у том подухвату даје предност у односу на изворног играча као учесника игре. Играч је ту пре свега да игра игру, поред чињенице да је на тај начин увек већ некако и разумева и тумачи, док је гледалац она инстанца која је примарно предодређена за то да игру разуме. И играч, као и гледалац, има подједнако право да разуме и тумачи смисао игре, с том разликом што је целина смисла доступнија гледаоцу који приликом извођења пред собом има целину смисла игре која се изводи, смисла који се одваја од извођења играча и постаје доступан гледаоцима, што није случај са појединачним играчима, учесницима игре чији је задатак да игру изводе. Али, и играч мора претходно да разуме игру, макар њену основну структуру, како би уопште могао да ради на њеном извођењу. У том смислу су гледалац и играч равноправни чланови игре који подједнако добро могу да разумевају и тумаче њен смисао.

Из тог разлога следи да се „у основи [...] овде укида разликовање играча и гледаоца“ и то из разлога што је „захтев да се игра сама мисли у њеном смисаоном садржају [...] исти за обоје“. (GW 1, 115)

„Представљање уметности је по својој суштини такво да је оно *за некога* [курзив – М. Ј.] чак и када нико није ту“, када слушалац или гледалац није присутан приликом извођења (GW 1, 116), што би значило да извођење није спроведено у зависности од очекивања оних који гледају или слушају, па би сâмо извођење имало предност у односу на евентуално прагматичко становиште таквог уметника чија је пажња усмерена на ефекат, а не на сâмо уметничко дело и његово извођење. У том случају, да онај ко изводи акценат ставља на ишчекивање ефекта и реакције публике, не може бити речи ни о уметности ни о уметничком извођењу. Прагматика је непријатељ уметности.²⁸

1.3.2. Преображај у творевину и тотално посредовање

Овакав преокрет у поимању човекове игре и уметности Гадамер назива „*преображајем у творевину*“ („*Verwandlung ins Gebilde*“), (Фигал 2003: 36) и каже да игра тим путем задобија свој „идеалитет“ „тако да као иста може бити мишљена и схваћена“, да тек на тај начин постаје „као одвојена од представљајућег деловања онога ко се игра“ и да се „састоји у чистој појави онога што они играју“, чиме постаје „поновљива и [...] стална [bleibend]“ и задобија карактер дела у смислу онога што је „’Ergon’, а не само ’Energeia’“. (GW 1, 116) Игра је, следствено томе, независна од „представљајућег деловања“ оних који се играју. Иако она приликом представљања од стране играча у извесној мери бива ’промењена’, представљена увек другачије, она ипак остаје игра. Игра је игра чак и када би сва њена представљања била различита како од ње, тако и међусобно.

Могуће је говорити о песничком карактеру Гадамеровог дела *Истина и метода*, у којем се радо користе „евокативне“, „играчке“ метафоре, од стапања хоризоната до Гадамерове веома агилне употребе термина као што су образовање, преображај или представљање; притом је неизоставно рећи да песништво одзвања већ и у наслову дела,

²⁸ О суштини игре видети и GW 2, 121-132 („Zur Problematik des Selbstverständnisses – Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der ’Entmythologisierung’“, 1961).

будући да тај наслов неодољиво подсећа на Гетеово дело *Песништво и истина*, а посебно се не сме превидети да дело почиње једним мотом из Рилкеовог дела, који даје тон целини дела. (Гронден 2012а: 10) Осим тога, карактеризација уметничког дела прећутно употребљава песничке категорије у првом делу дела *Истина и метода*, што посебно важи за појам песничке „творевине“, што је Георгеов израз за успелу песму, па у том контексту Гронден говори о Гадамеровом георгеанизму. (Гронден 2012а: 11)

Није само наука та која води до истине, већ је можда изворније него наука песништво као творевина она инстанца која пушта да истина бивства изађе на видело и која допушта да се у тој истини узме учешћа; након ове идеје следи цитат из Георгеове песме „’Kein Ding sei, wo das Wort gebricht““, што је основна и завршна теза књиге *Истина и метода*, а која значи да тек језик, и то посебно језик поезије, допушта да на видело изађу „онтолошки односи поретка“. (Гронден 2012а: 13) Притом је важно напоменути да тај стих може да се чита и у обрнутом смеру, а то је да нема речи тамо где фали бивство, што Грондена води до коначног закључка да је песништво тематски можда мало присутно у *Истини и методи*, али да оно ипак прећутно носи основну концепцију тог дела, што посебно долази до изражаја код позног Гадамера него што је то случај са писцем *Истине и методе*. (Гронден 2012а: 13)

Упркос тежњама за аутономијом од могућих представљања, игра је ипак „упућена на представљање“, при чему таква „упућеност“ („Angewiesenheit“) не значи да смисао игре зависи од оних који игру представљају, дакле, од играча и гледалаца, али и од уметника као творца уметничког дела. (GW 1, 116) Смисао игре, дакле, не зависи ни од интенције аутора нити од разумевања реципијента, већ он чини унутрашње биће игре. То унутрашње биће може се у различитим представљањима додуше представити увек другачије, али оно, сходно Гадамеровим закључцима, увек остаје исто, непроменљиво, поновљиво. Игра у односу на све инстанце ван себе поседује апсолутну аутономију („eine schlechthinnige Autonomie“), што Гадамер жели да покаже управо на појму „преображаја у творевину“. (GW 1, 116) Разумевање смисла овог централног појма његове онтологије уметничког дела послужиће му да открије прави смисао, „биће уметности“.

„Преображај“ није исто што и „промена“ („Veränderung“). (GW 1, 116) Насупрот промени која значи да нешто што се мења истовремено остаје исто, која је квалитативна промена, „акциденс супстанције“, преображајем нешто као целина постаје у потпуности

нешто друго и нема никакве суштинске везе са оним претходним из којег се преобразило, па у том случају не може бити речи о „преласку постепене промене“ из једног квалитативног стања у друго, јер оно „преображено“ („Verwandelt“) је апсолутна негација претходног. (GW 1, 116) „Преображај у творевину“ значи да оно претходно више није, да не постоји, али то исто тако значи да оно што је сада, што се као „преображено“ представља у игри уметности, да је то 'оно истинско што остаје' („das bleibende Wahre“). (GW 1, 116-117)

У складу с разликовањем „преображаја“ и „промене“ могуће је и исправно разумевање односа субјективности онога ко се игра и игре. Да би се оградил од сваке врсте субјективистичке естетике и онтологије уметности, Гадамер увек подвлачи да игра, па тиме и уметност, нема никакве везе са субјективношћу онога ко се игра или ко ствара уметничко дело. Субјект и уметничко дело су за њега две апсолутно различите и одвојене ствари. Оно што у игри више није, што је, дакле, у игри преображено, то су управо играчи, субјекти игре, а ту, према Гадамеру, спадају и песник и композитор као творци игре или уметничког дела, који „немају сопствено биће-за-себе [Für-sich-sein] које чврсто држе у смислу да би њихово играње значило да се они 'само играју'“. (GW 1, 117) Следствено таквом гледишту, рећи да је игра само игра значи управо потврђивати субјективност оних који у игри учествују и који су као аутономни субјекти свесни да је оно у чему учествују само игра и ништа више, дакле, пука игра. То би даље значило да они са игром не остварују јединство нити ишчезавају у њој. Немати сопствено „биће-за-себе“ значи посматрати игру као ону инстанцу која има предност и која је свим учесницима игре надређена, која их обухвата. Игра у том случају није само игра, већ представља смисаону целину која свим субјектима игре, 'унутрашњим' и 'спољашњим', испоставља захтеве тако да на њу не могу више гледати само као на игру.

Међутим, са становишта играча његово играње није преображај, већ „прерушавање“ („Verkleidung“), што значи да играч не жели да буде препознат као он у стварности, ван игре, јер му је циљ да се представи као неко други, он у игри жели да буде тај други, да створи привид да се ради о неком другом, а не о њему. (GW 1, 117) Играч ствара утисак да „пориче [...] континуитет са самим собом“, са својим стварним бићем ван игре, али то заправо значи „да он овај континуитет са собом за себе самог чува [festhält]“, да је тог континуитета и тек како свестан и да га одржава и задржава за себе, али да другима,

гледаоцима, за које игра, не даје до знања да ту има или нема некаквог прекида континуитета са самим собом, из чега следи да је игра „преображај“ на тај начин да „ни за кога идентитет онога ко се ту игра више даље не постоји“, тај идентитет је за оне који игру прате укинута, негирана, а „играч (или песник) нису више“, више не постоје, већ постоји само оно што они играју, оно „играно“ („das Gespielte“). (GW 1, 117)

Игра у целини је, дакле, „преображај“ или негација света у којем човек иначе живи, али то, према Гадамеру, не значи да је горе описани „преображај у творевину“ „премештање у неки други свет“. (GW 1, 117) Свет игре је „један други, у себи затворени свет у којем се игра игра“, и „уколико је [тај свет, свет игре – М. Ј.] једна творевина, он је у неку руку нашао меру у себи самом и не мери се ни према чему што је изван њега“, он је, попут „позоришне игре“, нешто што се заснива на себи самом и што не допушта могућност било каквог „поређења са стварношћу као тајним мерилом свеколике одражавајуће сличности“, он је свет из којег, како у наставку стоји, проговара „једна надређена истина“. (GW 1, 117)

Из таквих Гадамерових ставова о природи игре следи да однос света игре и света стварности није однос узора („Vorbild“) и одраза („Abbild“), модела и копије, већ је свет игре апсолутно аутономан и независан не само од света стварности, већ и од поређења са стварним светом изван игре, дакле, он не допушта чак ни могућност поређења са светом изван њега. Међутим, тврдње да је свет игре „један други свет“, „у себи затворен“, да има меру унутар себе, да је свет „надређене истине“, имплицирају тврдњу да тако дефинисани свет нужно мора да претпоставља постојање неког света наспрам којег стоји у некаквом односу и из којег црпи своје одређење, а то би у овом случају био свет 'стварности'. Постојање надређене истине света игре и уметничког дела подразумева да је таква истина надређена у односу на неку истину која је овој подређена, која је, дакле, као код Платона, нижег ранга, што као нужну последицу има да свет игре своје одређење добија тек на основу поређења са светом изван њега. Могућност да се два света, свет игре и свет стварности, онтолошки фундаментално разликују има своје логичко утемељење у разлици која је између ова два света постављена и која *de facto* постоји, али је немогуће избећи њихово поређење, јер тек на основу њега је уопште могуће разликовати их. Ту леже противречности Гадамеровог мишљења о постојању два фундаментално одвојена и различита света. (уп. Ингарден 1972; Стојановић 2011)

Из таквих противречности Гадамер наизглед налази излаз у Платону који, како каже, „местимично говори [...] о комедији и трагедији живота“, с једне, и комедији и трагедији „позорнице“, с друге стране, и то без разликовања ова два појма, јер, како у наставку тврди, „ова разлика се укида када неко зна да опази смисао игре која се одиграва пред њим“, а „радост у позоришној игри [...] је у оба случаја иста: то је радост сазнања [die Freude der Erkenntnis]“. (GW 1, 117-118)

Даља Гадамерова разматрања „преображаја у творевину“ иду у правцу дубљег расветљавања односа између света игре и света стварности. „Преображај“ је, каже Гадамер, „преображај у истинито“ („Verwandlung ins Wahre“), ту се не ради ни о каквом „зачаравању у смислу зачаравања [или, како још може да се преведе, преображавања – М. Ј.] путем вештичарења [Verhexung] које чека искупитељску реч која преображава унатраг [rückverwandelt]“, већ о „избављењу [Erlösung] и преображају натраг [Rückverwandlung] у истинско биће“, уз завршну напомену да „у представљању игре на видело излази оно што јесте“, у њему (том представљању игре) бива разоткривено оно „што се иначе стално скрива и измиче“. (GW 1, 118) Оваква схватања, иначе, поприлично подсећају на нека Хајдегера запажања о уметности. (уп. Хајдегер 1994)

Међутим, независно од Хајдегера, овде остаје неразјашњено неколико ствари. Прво, какав је онтолошки статус тог „истинитог“ помоћу којег Гадамер дефинише „преображај“, а тиме и суштину уметничког дела, у каквом су односу такав појам истинитог и уметничко дело, тј. уметност? Друго, ако се ту ради о „преображавању натраг“ у некакво истинско биће, поставља се питање из каквог то бића, које би било супротно од оног истинског, треба да уследи „преображај“? И треће: какав је онтолошки статус онога што као скривајуће и измичуће напросто „јесте“, да ли се оно што је у основи уметности по нечему уопште разликује од вануметничке стварности и да ли тиме Гадамер жели да донекле доведе у питање појмом „преображаја у творевину“ постављену оштру границу између света уметности и света неуметности? И најзад, шта Гадамер заправо мисли под речју „избављење“ у контексту у којем треба дефинисати суштину игре и уметности, да ли та реч има некакве религиозне импликације и какве?

Оно што јесте и што у представљању игре излази на видело није стварност, већ „стварност“ („Wirklichkeit“) која „увек стоји у једном хоризонту будућности [...] још неодлучених могућности“. (GW 1, 118) Дакле, ту се свакако не ради о стварности у

уобичајеном, вулгарном или позитивистичком смислу те речи као оне непроменљивом што јесте ту и сада, већ о једној „стварности“ схваћеној из хоризонта будућег. Говорећи о „стварности игре“ и „игри стварности“, Гадамер на помало нејасан или недовољно дефинисан, одређен начин разматра однос игре и стварности. Он тврди најпре како је у случају „стварности“ реч увек о „очекивањима која се међусобно искључују“ и „од којих се не могу сва испунити“, при чему је управо „неодлученост будућности“, дакле, њена отвореност ка увек новим и различитим могућностима, управо онај фактор који допушта могућност постојања разних очекивања која су увек у предности у односу на стварност. (GW 1, 118)²⁹

У наставку се тврди следеће:

„Када се сада у посебном случају један смисаони склоп у стварном [у стварности – М. Ј.] тако затвара и испуњава да све ово отпада у-празном-окончању линија смисла, тада је таква стварност и сама попут позоришне игре. Исто тако ће свако ко је у стању да види целину стварности као један затворени смисаони круг у којем се све испуњава, и сâм говорити о комедији и трагедији живота. У овим случајевима, у којима се стварност разумева као игра, на видело излази шта је стварност игре коју одликујемо као игру уметности.“ (GW 1, 118)

Ово извођење Гадамер закључује речима да је „биће свеколике игре [...] увек искупљење [Einlösung], чисто испуњење [Erfüllung], Energeia која свој 'Telos' има у самој себи“, а, у вези са тим, „свет уметничког дела, у којем се игра на тај начин исказује у јединству свог тока, јесте заправо један у потпуности преображени свет“. (GW 1, 118) То је јасно. Међутим, у горе наведеном извођењу Гадамер као да жели да превазиђе оштру границу коју је појмом „преображаја“ поставио између игре и стварности, уметничког дела и стварности, говорећи о „стварности игре“ и „игри стварности“, и, напослетку, о „стварности“ којом је обухваћена целина стварности, с једне, и још неостварене стварности као „неодлучене могућности“ њеног „будућег хоризонта“, с друге стране, а у прилог тој тврдњи иде и горе разматрана теза да је радост и у игри позорнице и у игри живота иста, она је, како је већ речено, „радост сазнавања“.

²⁹ Овде Гадамер сада мисли на 'обичну', емпиријску стварност.

Насупрот постојећим миметичким теоријама уметности које уметност дефинишу са становишта вануметничке, емпиријске стварности, Гадамер тврди да тек полазећи од појма „преображаја“ могуће је одредити, како се у наставку каже, „такозвану стварност као оно непреображено“, а уметност као потирање разлике између уметности и стварности које резултира истином. (GW 1, 118)³⁰ О такозваној стварности као недефинисаној, неодређеној, непреображеној стварности се говори са становишта преобразене творевине која представља у себи затворену, заокружену целину. Нејасно је, међутим, са ког становишта је могуће одредити преобразену творевину као у себи затворену, јасно дефинисану целину ако критеријума за њено одређење нема ван ње саме, имајући у виду да сам Гадамер недвосмислено каже да је такозвану стварност као оно непреображено могуће одредити једино са становишта појма „преображаја“. Гадамер, дакле, овде не говори о појму „творевине“, већ о појму „преображаја“ као оног процеса којим такозвана стварност бива преобразена у творевину. Међутим, уколико између такозване стварности и преобразене творевине 'посредује' појам преобразене творевине, онда је могуће говорити о одређењу и једне и друге стварности са становишта њихових појмова као мање-више јасно дефинисаних ентитета који своје утемељење имају у свести субјекта који те стварности дефинише. (уп. Ингарден 1972; Стојановић 2011)

Посебно питање које Гадамер покреће у оквиру онтологије уметности, а које у одређеној мери пружа између осталог и конкретнији и одређенији одговор на питање о односу уметности и вануметничке стварности, јесте питање односа подражавања и уметности. Игру уметности могуће је, према Гадамеру, разумети само на основу „*смисла који се стиче сазнањем*“ („*Erkenntnissinn*“) који је у основи појма подражавања: „Представљено је ту – то је миметички праоднос. Ко нешто подражава, пушта да буде ту оно што познаје и како га познаје“. (GW 1, 118 f; GW 8, 25 ff)³¹ То значи да оно представљено као предмет подражавања и уметничког обликовања, поред чињенице да подражавањем бива оприсутњено као оно познато, бива у исто време увек на неки начин спознато и представљено, дакле, онако како га увек неки одређени субјект спознаје, у дато време и на датом месту, спознаје и познаје. Оно Како познавања представљеног условљено

³⁰ „Von ihm [dem Begriff der Verwandlung – M. J.] her bestimmt sich die sogenannte Wirklichkeit als das Unverwandelte und die Kunst als die Aufhebung dieser Wirklichkeit in die Wahrheit.“ (GW 1, 118)

³¹ GW 8, 25-36 („Kunst und Nachahmung“, 1967).

је, како ћемо касније показати, увек једном одређеном херменеутичком ситуацијом у којој се сваки субјект спознаје и разумавања увек налази, будући да је ванповесно и ванвремено становиште замењено становиштем коначности и повесности како субјекта разумевања, тако и уметности и уметничког дела.

„Сазнајни смисао мимезе је препознавање [Wiedererkennung].“ (GW 1, 119)³² Смисао „препознавања“ („Wiedererkenntnis“) не исцрпљује се искључиво у поновном распознавању нечега што је већ познато, његова суштина не састоји се само у томе „да познато бива препознато“, већ и у оном „више“ препознавања: „Радост препознавања је много више она да бива сазнато *више* него само оно познато“. (GW 1, 119) Дакле, приликом препознавања нечега на чистину не излази само оно што је на неки начин већ познато, већ се јавља и један вишак сазнања, при чему се суштина предмета спознаје не мења под утицајем разних спољашњих релативизаторских фактора, она у суштини остаје иста. Препознати нешто значи препознати га као исто, али не на начин пуког копирања узора приликом којег је могуће извршити поистовећивање онога што је подражавањем изашло на видело и самог предмета као узора подражавања. Подражавањем се, према Гадамеру, указује на нешто што представља суштину предмета, али се уједно и одбацује, ставља у заграде све оно што тој суштини не одговара. Подражавање значи одбацити нешто као неважно, али и истаћи друге аспекте истог предмета као важне, суштинске. (GW 1, 119-120)

„’Оно познато‘“, каже Гадамер, „долази тек у своје истинско биће и показује се као то што јесте кроз своје препознавање“, а „као препознато [Wiedererkanntes] оно је у својој суштини задржано [das Festgehaltene], из случајности својих аспеката издвојено“, што посебно долази до изражаја у оној врсти препознавања какву налазимо у представљању у игри. (GW 1, 119-120) Сводећи своја запажања о односу ових главних појмова онтологије уметности, Гадамер каже да „у погледу на сазнање истинитог биће представљања је више него биће представљене грађе [...]“. (GW 1, 120)

„Представљање суштине је“, каже Гадамер, „тако мало пуко подражавање да је нужно показујуће [zeigend]“, јер „ко подражава, мора да изоставља и наглашава“, чиме постаје јасно да између „бивствујућег које ’је тако као’“ и „оног [бивствујућег – М. Ј.] са којим жели да буде истоветно“ влада „непоништиво бивствено одстојање“. (GW 1, 120) Сходно оваквим Гадамеровим схватањима, представљање је такво да се њиме одређени

³² Уп. са појмом мимезе у: Ауербах (2001).

аспекти предмета представљања стављају у први план, док се други гурају у страну као неважни, па се управо у том смислу говори о одређеном „претеривању“ приликом таквог разабирајућег показивања. Однос између ’узора’ („Urbild“) и ’одраза’ („Abbild“) није однос пуке истоветности, из чега следи да уметник – чак и да му је то заиста намера, што би за уметничку креацију било апсурдно и потпуно бесмислено – никада не може бити у могућности да према одређеном моделу направи копију која ће са моделом бити истоветна. Па чак и да је то у идеалном случају заиста и могуће, да, дакле, узор и копија буду апсолутно идентични, морали би увек нужно да се разликују по једној ствари, а то је њихов положај у простору, јер уколико би им и положај у простору био идентичан, онда би се радило о једној ствари, а не о две или више које стоје у некаквом односу модела и копије. Између ’узора’ и ’копије’ увек постоји непоништиво „онтолошко одстојање“, оно „Више или Мање остатка одраза према узору“, однос на којем је још Платон инсистирао. (GW 1, 120)

„Миметички праоднос“ Гадамер не одређује само тако „да је представљено ту“, већ и тиме „да је оно [представљено – М. Ј.] [...] дошло у оно Ту“. (GW 1, 120) Подражавање и представљање нису само понављање којим се према узору ствара верна копија или одраз, ту се не ради ни о каквом „одражавајућем понављању“ („abbildende Wiederholung“), већ је реч о „сазнавању суштине“, а будући да се ту суштински не ради ни о каквом пуком „повнављању“, већ о „’извлачењу на видело“ („’Hervorholung’“) суштине предмета подражавања и представљања, у све је укључен и сам гледалац, или, најшире гледано, „они [подражавање и представљање – М. Ј.] у себи садрже суштински однос према свакоме за кога је представљање [коме је представљање намењено – М. Ј.]“. (GW 1, 120) Дакле, појам представљања као начина бивствовања уметничког дела изведен је, као што смо видели, из појма игре, а гледалац, упркос одстојању према игри, исто тако припада целини игре, јер игра се обраћа гледаоцу, као што се и уметничко дело обраћа некоме коме је намењено, реципијенту у најширем смислу те речи. Немогуће је замислити уметничко дело које је апсолутно одвојено и апстраховано од света у којем настаје и којем припада, као што је исто тако бесмислено замислити уметничко дело које није намењено никоме, које, се, дакле, не обраћа никоме. (GW 2, 384-386)³³

Гадамер каже да „уметничко дело не може бити изоловано од ’контингентности’ приступних услова под којима се показује“, а свуда тамо где је упркос томе покушај такве

³³ GW 2, 384-386 („Exkurse I-VI“, 1960).

изолације на делу, не долази се ни до чега другог него до једне пукe „апстракције која редукује аутентично биће уметничког дела“. (GW 1, 121) Дело је, дакле, неодвојиво од света којем припада, у којем је настало и којем се увек на неки начин представља, којем се обраћа. Исто тако, „извођење“ је неодвојиво од суштине уметничког дела, што посебно до изражаја долази у музици, музичком уметничком делу, које без извођења не би могло уопште да постоји као уметничко дело сâмо. (GW 1, 121)

Главна теза коју заступа Гадамер је да „биће уметности не може бити одређено као предмет естетичке свести, зато што, обрнуто, естетичко понашање је више него што зна о себи. Оно је један део *бивствене радње представљања* и суштински припада игри као игри“. (GW 1, 121-122) Осим тога, играње позоришне игре је „ступање-у-тубиће-песништва самог“, песничко уметничко дело је по својој суштини увек у оном „бити-игран, у представљању“, али је оно упркос томе и поред тога увек пре свега „своје сопствено биће које ту бива представљено“. (GW 1, 122) Тиме је стављена тачка на причу о аутономији естетичке свести и њеног предмета. Уметничко дело није никаква апстракција, апстрактни механизам унутар којег се сама од себе одвија игра, већ је оно заправо ту увек путем представљања, при чему оно, и поред тога, увек задржава своје сопствено, унутрашње биће које постаје предмет представљања. Уметничко дело је истовремено оно сâмо, али и дело које бива представљено.

Као што стоји да је „[и]гра [...] творевина“, а то значи: „упркос својој упућености на бити-игран [Gespieltwerden] она је једна значењска целина [bedeutungshaftes Ganzes] која се као таква може поновљено представљати и разумети у свом смислу“, исто тако важи да „творевина је [...] игра“, и то „зато што она – упркос овом свом идејном јединству [ideelle Einheit] – своју пуну суштину достиже само у датом бити-игран“. (GW 1, 122) Против апстракције естетичког разликовања Гадамер заступа идеју „саприпадности обе стране“, (GW 1, 122) дакле, игре и творевине, представљања уметничког дела и његовог унутрашњег, естетичког, смисаоно-значењског бића. Критикујући апстракцију горе дефинисаног естетичког разликовања, Гадамер истиче да је природу уметничког дела могуће разумети тако што ће се ове две стране, играност и идејна јединственост, посматрати у складу, сагласности. Те две стране су у разумевању уметности неодвојиве једна од друге.

„Естетичком разликовању“ естетичке свести Гадамер зато супротставља „*естетичко неразликовање*“ („*ästhetische Nichtunterscheidung*“), (уп. Дут 2012: 96-97;

Бачо 2003: 191; Тајхерт 2003: 204-205; Шмид 2003: 114) тврдећи да оно што је подражавано, оно што је обликовано од стране песника, што је представљено од стране онога ко се игра или што је спознато од стране гледаоца, све је то „оно мишљено“ („das Gemeinte“), и управо у томе се састоји значење представљања, „да песничко обликовање или учинак представљања као такав уопште не доспевају до разграничења“, а свуда тамо где се прави разлика, грађе од обликовања, песништва од схватања, сва та разликовања су, према Гадамеру, „секундарне природе“. (GW 1, 122) Дакле, сва овде побројана разликовања су, сходно Гадамеру, секундарна, и то из разлога што оно што је од стране играча играно, као и оно што је предмет сазнања гледаоца, све су то елементи једног уметничког дела који су на неки начин обликовани од стране уметника. (GW 1, 122) Следствено томе, све инстанце које стоје у некаквом односу према уметничком делу упућене су на уметничко дело сâмо. Унутрашња смисаоно-значењска структура уметничког дела, његово унутрашње „естетско биће“ је оно примарно, брана која штити идентитет уметничког дела и спречава да се он расточи у мноштву потенцијалних релативизација које са собом доносе вануметничке инстанце, као што су играч који примарно изводи (али и, као што смо видели, разумева) и гледалац који разумева и тумачи уметничко дело.

Насупрот оваквом разликовању, Гадамер заступа становиште „двоструке мимезе“: „Песник представља и играч представља. Али, управо ова двострука мимеза је *једна*. Оно што се у једној и у другој појављује [zum Dasein kommt], исто је.“ (GW 1, 122)³⁴ Јасно је да се овде у извесном смислу заступа становиште идентитета супротности, јединства мимезе песника и мимезе играча, мимезе онога ко ствара, обликује уметничко дело, с једне, и онога ко га изводи, с друге стране. Миметичко представљање, извођење дела идентично је са самим песништвом, оно се спроводи према налогу самог песништва, одн. песничког уметничког дела и тиме наспрам њега стоји у односу сагласности. Песничко уметничко дело и његово извођење су исто, иако се истовремено и разликују. Идентични су, дакле, и дело као смисаона структура, целина и његова рецепција која, да би била исправна, мора да одговара захтевима самог песничког дела, његовој унутрашњој структури и смисаоном јединству. Извођење, представљање, разумевање дела увек безусловно полази од уметничког дела самог, уз могућност придодавања делу онога што инстанца која га

³⁴ „Wir haben hier eine *doppelte Mimesis*: der Dichter stellt dar und der Spieler stellt dar. Aber gerade diese doppelte Mimesis ist *eine*. Was in der einen und in der anderen zum Dasein kommt, ist das gleiche.“ (GW 1, 122)

разумева и представља доноси са собом, а што опет мора бити у сагласности са самим делом. „Миметичко представљање извођења доводи до ту-бића оно што песништво заправо захтева.“ (GW 1, 122)

Двоструком разликовању песништва и његове грађе, с једне стране, и песништва и његовог извођења, с друге, одговара, каже Гадамер, „двоструко неразликовање као јединство истине која се сазнаје у игри уметности“. (GW 1, 122) Јединство истине у игри уметности остварује се, дакле, изостајањем „естетичког разликовања“ и дихотомије на дело и његово представљање. Те две ствари, дело и представљање, треба, дакле, сходно Гадамеровој онтологији, посматрати што је више могуће у јединству. Осим тога, уметничко дело је творевина, а нешто је творевина само „уколико се [...] представља као једна смисаона целина“, а чије се суштинско, онтолошко одређење састоји у томе да „није по себи и не појављује се уз то у једном њему акциденталном посредовању, већ задобија у посредовању [Vermittlung] своје аутентично биће“. (GW 1, 123) Примере „естетичког разликовања“ уметничког дела од његовог представљања и самим тим скретања с пута „аутентичног сазнања песништва“ Гадамер налази у разним настојањима једног погрешно усмереног разумевања, као, на пример, у истраживању порекла фабуне уметничког дела, затим у рефлексјама гледаоца о схватању које је основ једног извођења, као и о учинцима као таквим оних који представљају уметничко дело. (GW 1, 122-123)

А када је реч о могућностима различитих, диспаратних тумачења једног истог уметничког дела, Гадамер тврди да варијетети извођења творевине, па чак и у случају да се свде на схватања оних који играју игру, не могу се редуковати на „субјективност њиховог мишљења“, већ су они „главом и брадом [leibhaft] ту“, не ради се, дакле, ту о „пуком субјективном варијетету схватања“, субјективних мишљења оних који изводе дело, већ о „сопственим бивственим могућностима дела, које се у неку руку у варијетету својих аспеката сâмо тумачи“. (GW 1, 123) Овакви варијетети који се јављају приликом тумачења једног истог уметничког дела нису, дакле, од стране различитих субјеката разумевања уметничком делу такорећи споља самовољно наметнута тумачења, већ се ради о могућностима различитих тумачења иманентних самом уметничком делу, таквих тумачења која намеће сама унутрашња структура и значењско, идејно јединство дела.

Гадамер разматра и могућност да у оваквим размишљањима о варијететима лежи могући зачетак пада у „естетичку рефлексiju“, као када се, на пример, приликом различитих

извођења исте игре прави разлика између једног начина посредовања и другог, као и у случају када се на различите начине мисле „приступни услови“ према уметничким делима друге врсте, а тада на видело излази стара дихотомија на дело и његово представљање. (GW 1, 123) Посебан проблем представља случај када се у самом процесу обликовања уметничког дела јави „естетичка рефлексija“, када, на пример, уметник приликом стварања дела разматра различите могућности уобличења дела, а такву врсту просуђивања од стране уметника Гадамер назива „трезвеном светлошћу“ („nüchterne Helligkeit“) иманентне самом стварању и строго је разликује од „естетичке рефлексije“ и „естетичке критике“. (GW 1, 123, Anm. 218) Гадамер не негира могућност да се приликом разматрања различитих могућности уобличења уметничког дела може истовремено јавити и тако нешто као „естетичка критика“, али истовремено наглашава да је чак и у случају такве „садржинске сагласности стваралачке и критичке рефлексije“ у основи естетичке критике „нарушавање јединственог разумевања“, за разлику од „естетичког промишљања ствараоца“ које је предано стварању „јединства дела“ („Werkeinheit“), (GW 1, 123, Anm. 218) јединства које спречава да се у различитим интерпретацијама изгуби јединствени смисао и идентитет дела.³⁵

Ова врста рефлексije није без претпоставки, већ се у њеном случају претпостављају друштвено биће човека, дата животна пракса и заједничка убеђења друштва, као и – за херменеутику – делатно-повесно биће човека, дакле, повест деловања предања и из тога резултујуће предразумевање. (Хофер 2003: 61)

А све могуће варијације приликом представљања уметничког дела подређене су, каже Гадамер, водећем критичком мерилу „’исправног’ представљања“, (GW 1, 123-124)³⁶ дакле, таквог представљања које је у складу са уметничким делом самим, које увек полази пре свега од уметничког дела као највишег критеријума представљања. Исправно представљање треба – као што је горе већ поменуто – тражити у иманентном значењско-идејном јединству самог уметничког дела.

³⁵ Иначе, у преклапању радње продукције и радње репродукције у идеји Гадамер види остатке, како каже, „погрешног психологизма“ који своје извориште има управо у естетици укуса и генија, јер се тиме превиђа дело као „догађај који превазилази субјективитет ствараоца и реципијента“. (GW 1, 124, Anm. 218)

³⁶ Гадамер сматра да није тачна Ингарденова теза према којој „у конкретизацији ка ’естетском предмету’“ треба видети „слободан простор естетичког вредновања уметничког дела“. (GW 1, 124, Anm. 219) „Естетски предмет се“, тврди Гадамер, „не конституише у естетском обухватајућем доживљају, већ се кроз читаво конкретизовање и конституисање уметничко дело сâмо сазнаје у свом естетском квалитету“. (GW 1, 124, Anm. 219)

Решење оваквог проблема, брану од разних потенцијалних субјективизација и релативизација разумевања и тумачења уметничког дела, Гадамер не налази само у окретању ка унутрашњој значењској структури уметничког дела, већ и у појму кључном не само за онтологију уметности, већ пре свега за свеколику његову херменеутику, а то је **појам традиције**. Свако ново представљање уметничког дела увек полази од неке традиције увек другачијих представљања, при чему се ту не ради ни о каквом произвољном низању „пуких варијетета схватања“ и фундаментално различитих погледа на уметничко дело као на предмет разумевања, извођења и представљања, већ у разумевању ствар пре свега стоји тако да се свако наредно представљање налази у односу једне живе расправе, у перманентном дијалогу са традицијом која се и сама изграђује из динамичког односа „сталног угледања на узор“ и њиховог „продуктивног преобликовања“. (GW 1, 124) Чак и у случају репродуктивне уметности сваки наредни приступ уметничком делу је увек одређен и односом према „узорима који су чинили исто“, при чему се ту не ради ни о каквом пуком копирању, „слепом подражавању“ узора, модела. (GW 1, 124) Традицију, коју, према Гадамеру, ствара уметник, „глумац, режисер или музичар“, и то „тако што његов узор постаје делотворан“, не треба схватити као препреку слободног стваралаштва, већ се она (традиција) „са делом самим увек [...] стопила“, и то тако да тек отворени дијалог, „расправа са овим узором не мање од оне [расправе – М. Ј.] са самим делом“ омогућава истинско стваралаштво сваког наредног уметника. (GW 1, 124) Специфичност репродуктивних уметности се састоји управо у томе да таква уметничка дела омогућавају слободан простор за 'нова уметничка обликовања' („Nachgestaltung“), чиме истовремено „идентитет и континуитет уметничког дела чине видно отвореним према његовој будућности“. (GW 1, 124; GW 2, 3-23)³⁷ То, тврди Гадамер, не важи само за репродуктивне уметности, већ и за свако уметничко дело уопште, за сваку „смисаону творевину“ („Sinngebilde“) „која бива пробуђена за ново разумевање“. (GW 1, 124, Anm. 220)

Нема истинског стваралаштва од нуле, из вакуума, већ уметник увек полази од узора, уметника и њихових дела, и у продуктивном, перманентном дијалогу са њима ствара ново дело. На то је указивао већ и Аристотел тврдећи да „еп и трагедија, затим комедија и дитирамб, и највећи део ауетике и китаристике: све те уметности у целини приказују п о д р а ж а в а ј у ћ и [...] Као што једни и бојама и ликовима много подражавају, *стварајући*

³⁷ GW 2, 3-23 („Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, 1985).

према даном лику нови лик [курзив – М. Ј.], или по уметничкој обдарености или по навици, а други гласом – тако бива и у поменутиим уметностима.“ (Аристотел 2008: 57) О дијалогу између старог и новог, о истинском, исправном разумевању је код Гадамера реч као о „стапању хоризоната“, „хоризонту садашњости“ и „хоризонту прошлости“, при чему су оба хоризонта у процесу перманентног мењања, а право разумевање могуће је само у једној „вишој општости“, у заједничком хоризонту насталом стапањем два хоризонта. Тиме је осигуран и идентитет и континуитет уметничког дела као и пут до његовог исправног представљања. О томе ће као о кључној, главној тези у целини Гадамерове филозофске херменеутике касније детаљније бити речи. Природа уметничког дела и њен однос према разумевању и тумачењу послужиће као полазиште у одређивању универзалних предуслова и закона исправног разумевања духовно-повесних феномена.

Природа односа уметничког дела и субјекта разумевања и тумачења је таква да дело „обавезује сваког тумача на сопствен и непосредан начин и ускраћује му растерећење пуким подражавањем узора“. (GW 1, 125) Дакле, задатак тумача не исцрпљује се у удобном и механичком праћењу и спровођењу у дело некаквих унапред, традицијом постављених непроменљивих канонских правила за исправно представљање датог уметничког дела, али ни апсолутно слободним представљањима и интерпретацијама којима у основи непроменљив текст уметничког дела служи само као полазиште за крајње произвољна представљања, чиме настаје потенцијална опасност од пада у релативизовања најразличитије врсте, већ сваки наредни представљач у следу традиције представља уметничко дело на свој начин, уз придржавање оне унутрашње значењске структуре, унутрашњег смисла уметничког дела који, заједно са традицијом представљања у динамичком односу према сваком наредном представљачу, представља залог исправног представљања, дакле, разумевања и тумачења уметничког дела. Нема једног меродавног, канонског, узорног и исправног разумевања, тумачења, представљања уметничког дела, што не значи да сваки тумач може да тумачи уметничко дело крајње произвољно, како хоће. Залог 'исправног' разумевања је, с једне стране, унутрашња, самом уметничком делу иманентна значењска структура, његов унутрашњи смисао, и, с друге стране, традиција свих тумачења која претходе сваком наредном тумачењу у актуелном тренутку разумевања, уз напомену да између те традиције разумевања и тумачења, представљања уметничког дела и сваког наредног тумачења влада живи, динамички, дијалектички однос у којем ни

једна ни друга страна не остају непромењене. Интерпретација се заснива на увиду да се „целина репродукције [па, сходно целини Гадамерових увида, и целина уметничког дела уопште – М. Ј.] мисли *истовремено обавезујуће и слободно* [курзив – М. Ј.]“. (GW 1, 125) Разумевање и тумачење се, дакле, креће у слободном распону од, с једне стране, уметничког дела самог унапред фиксираног у тексту и у том смислу 'непроменљивог', и, с друге, сваког наредног, новог, актуелног представљања, разумевања које у односу на оно претходно разумевање и на целину традиције разумевања уопште увек у извесној мери одудара, бива промењено.

Међутим, ако се у повесном процесу разумевања и тумачења мењају и традиција тумачења и сваки наредни субјект разумевања и тумачења, као кључно се испоставља питање идентитета и континуитета уметничког дела. Где су границе тумачења уметничког дела, да ли је његов смисао исцрпљив и какав је његов идентитет уколико је оно као дело увек отворено према будућности и увек новим, различитим тумачењима?

Интерпретација је, тврди Гадамер, на неки начин 'ново, накнадно стварање' („Nachschaffen“) које „не следи неки претходни акт стварања, већ фигуру створеног дела“ чији унутрашњи „смисао“ треба представити. (GW 1, 125)

Идеја једне једине исправне интерпретације за Гадамера је, ако се не испусти из вида коначност човековог повесног бивствовања, бесмислица, (GW 1, 125) што, наравно, не значи да је свака интерпретација подједнако исправна и прихватљива. (GW 2, 3-23; GW 2, 330-360; GW 2, 361-372)³⁸

Појам којим Гадамер закључује расправу о представљању и „преображају у творевину“ је појам „тоталног посредовања“ („totale Vermittlung“). „Тотално посредовање значи да оно посредујуће као посредујуће само себе укида [aufhebt]“, а то даље, тврди Гадамер, значи да „репродукција (у случају позоришне игре и музике, али и код епског или лирског излагања) као таква не постаје тематска, већ да се преко ње и у њој дело представља“. (GW 1, 125) Према Гадамеру, чињеница да „свако представљање хоће да буде тачно“ говори у прилог тези да „неразликовање посредовања од дела самог јесте аутентична спознаја дела“, са чиме – сходно даљим Гадамеровим тезама – у сагласности стоји тврдња да „естетичка свест зна да спроведе естетичко разликовање (уп. Лисман 2003: 221) између

³⁸ GW 2, 3-23 („Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, 1985); GW 2, 330-360 („Text und Interpretation“, 1983); GW 2, 361-372 („Destruktion und Dekonstruktion“, 1985).

дела и његовог посредовања уопште само на начин критике, дакле, тамо где ово посредовање пропада“, па, закључно следи: „Посредовање је по својој идеји тотално“. (GW 1, 125)

Посредовање је неизоставно, јер само у њему свет има смисао; свет мора да буде представљен, да би се показао као простор и контекст који омогућује и носи одношење и понашање у том свету. (Фигал 2001: 103) Филозофској херменеутици је стало до тога да истражи могуће начине појављивања овог смисла, па је, следствено свему томе, филозофска херменеутика „феноменологија посредовања“, посредованог смисла склопова света и живота, смисла који се може сазнати само у посредовању; под Гадамеровим појмом истине не мисли се ништа друго до манифестација и искуство овог смисла. (Фигал 2001: 103-104)

Разумети уметничко дело на исправан начин значи не „апстраховати“ га из окружења и времена у којем је настало, којем припада, као ни из „животних односа“ („Lebensbezüge“) којима је обухваћено. (GW 1, 125) Уметничка дела „потичу из неке прошлости из које као трајни споменици упливавају [hineinragen] у садашњост“, „она су, докле год стоје у својим функцијама, са сваком садашњошћу истовремена“. (GW 1, 125-126) Дело увек припада некој прошлости, неком времену, а исто важи и за сваки субјект разумевања који увек изнова приступа разумевању и тумачењу уметничког дела. Занемарити ту чињеницу значи посматрати дело као апстрактни естетски предмет, као што су то чиниле естетичка и историјска свест, и разумевати га независно од времена којем у актуелном тренутку разумевања припада субјект разумевања, као и од времена у којем је дело настало и чије трагове на себи увек носи, поред чињенице што сада у неком другом времену стоји у некој садашњости. Упркос чињеници што је уметничко дело као предмет разумевања и тумачења такорећи истргнуто из свог првобитног историјског контекста, из прошлости којој је припадало, али чије трагове и у садашњости увек на себи носи, оно чак и тада не само да „није у потпуности само себи отуђено“, да „никада не допушта да траг његове изворне функције буде избрисан“, да омогућује да у акту спознаје и разумевања од стране субјекта разумевања буде „поново произведено“ („wiederher[zustellen“), већ је оно „још увек једно сопствено порекло [ein eigener Ursprung]“. (GW 1, 126) Сходно оваквим Гадамеровим увидима, уметничко дело као предмет разумевања и тумачења представља на изванредан начин тачку укрштаја прошлости коју увек у извесној мери носи са собом, и увек нове, другачије садашњости са увек неким другим субјектима разумевања од стране којих

бива тумачено. На тој тачки долази у повесном процесу разумевања до посредовања различитих хоризоната, њиховог укрштања и мењања, што ће Гадамер, како ћемо касније видети, назвати „стапањем хоризоната“ као кључном одредницом у целини своје филозофске херменеутике.

1.3.3. Временитост естетичког феномена

А имајући у виду да је, осим урођености уметничког дела у неко време или у – као што смо видели – времена, и свака интерпретација условљена временом у којем се дешава, Гадамер поставља кључно питање „идентитета сопства“ уметничког дела. То „сопство“ се, тврди Гадамер, „у мени времена и околности тако различито представља“, али оно ипак задржава свој идентитет, оно је у свим својим „променљивим аспектима“ увек „ту“, ти аспекти „му припадају“ и „са њим су *истовремени*“. (GW 1, 126) Зато одговор на питање о идентитету уметничког дела и о временском карактеру сваког представљања, сваке интерпретације Гадамер тражи у једној „темпоралној интерпретацији“ уметничког дела.³⁹

Гадамер поставља питање о природи „истовремености“ уметничког дела и његовог разумевања, а одговор на то питање би требало да води и до одговора на питање у чему је суштина „временитости естетског бића“. Према Гадамеру, „безвременост“ („Zeitlosigkeit“), која се приписује „естетском бићу“ и која се заправо обично користи да се означи „истовременост и садашњост естетског бића“, треба „мислити у сагласности са временитошћу којој она суштински саприпада“, јер „безвременост није најпре ништа друго до једно дијалектичко одређење које се уздиже на основи временитости и супротности према тој временитости“. (GW 1, 126) Чак је, према Гадамеровом мишљењу, и „говор о две временитости, једној повесној и једној надповесној“, којим неки теоретичари желе да ближе одреде природу временитости уметничког дела, немогућ без овог „дијалектичког супротстављања“; „надповесно ’нетакнуто’ време“ могуће је одредити само са становишта „’егзистенцијалне’ временитости“, „’истинито’ време упливава [hineinragt] у повесно-егзистенцијално ’привидно време’ [’Schein-Zeit’]“, чиме до изражаја долази неутемељеност једне такве дихотомије. (GW 1, 126) Нема, дакле, следствено овим Гадамеровим

³⁹ О преиспитивању естетичке свести и месту уметности у Гадамеровој херменеутици в. Лисман (2003).

запажањима, временитости без безвремености, и обрнуто. Немогуће је разумети „безвременост“, одн. „истовременост и садашњост“ уметничког дела са неког другог осим са становишта временитог, просторно и временски ограниченог бивствовања човека, субјекта разумевања, јер само на основу дијалектичког супротстављања коначности субјекта разумевања и „безвремености“ предмета разумевања могуће је продрети у предмет разумевања и обухватити га у његовој суштини. Та суштина или смисао је, како ћемо видети, један виши смисао који настаје управо дијалектичким 'сусретом' субјекта разумевања и предмета разумевања. Као што смо видели, историјска свест 19. века превидела је ову чињеницу и полазила од претпоставке да је задатак историчара да продре у дух времена које истражује и да открије, као што је на пример Ранке тврдио, „wie es eigentlich gewesen“, „како је заправо било“, а то би значило да субјект разумевања мора да се ослободи целокупне своје субјективности, временске предодређености и ограничености, да је такоређи стави у заграде и да „објективно“ открије дух прошлог времена, у овом случају уметничког дела које том времену припада и чије трагове на себи носи. Исто тако естетичка свест апстрахује аутономно уметничко дело од целокупне неуметничке или вануметничке стварности, што је, као што је већ утврђено, немогуће.

Гадамер упозорава на опасност и последице искривљеног разумевања Хајдегерове „онтолошке експозиције хоризонта времена“ када каже да се уместо истицања значаја „методичког смисла егзистенцијалне аналитике тубивства“ на „егзистенцијалну, повесну временитост тубивства одређеног бригом, предтрчањем ка смрти, тј. радикалном коначношћу“ гледа као на „једну међу другим могућностима разумевања егзистенције“ и притом се испушта из вида „да је начин бивствовања разумевања самог оно што овде бива разоткривено као временитост“, из чега следи да „издвајање праве [eigentlich] временитости уметничког дела као 'нетакнутог времена' од пропадајућег повесног времена остаје уистину пуко одсликавање [Auspiegelung] људско-коначне спознаје уметности“. (GW 1, 127) Говор о таквом „нетакнутом времену“ и заснованост „аналогије између безвремености уметничког дела и овог 'нетакнутог времена'“ био би могућ, каже Гадамер, само из угла некакве „библијске теологије времена“, и то „не са становишта људског саморазумевања“, већ са становишта „божијег открочења“. (GW 1, 127; уп Хајдегер 2006) У Гадамеровој историјској херменеутици која полази од коначности и временитости људског бивствовања нема, дакле, ни говора о некаквом изванповесном или надповесном,

божанском разумевању и тумачењу, са становишта некаквог свезнајућег божанског ума, а свака горе назначена подела на повесно и надповесно време само је последица повесности, коначности и временитости људског бивствовања и разумевања уопште које, као такво, тежи сазнању тог надповесног или га у најмању руку пројектује као једну могућност фундаментално различиту од његовог коначно-повесног бивствовања.

Основно питање је, дакле, питање временитости. (GW 1, 127)

Да би објаснио суштину временитости естетског феномена, Гадамер подсећа још једном да је уметничко дело игра и да је његово биће неодвојиво од представљања. Представљање је, дакле, нужни конститутивни елемент сваког уметничког дела као творевине. Упркос свим могућим представљањима једног истог уметничког дела, представљањима која, будући увек различита, другачија, у питање доводе сâм идентитет уметничког дела, уметничко дело као творевина упркос свему томе остаје исто, „оно ипак остаје оно сâмо“. (GW 1, 127) У представљању, тврди Гадамер, на видело излазе „јединство и сопственост [Selbigkeit] једне творевине“, а „упућеност [дела – М. Ј.] на самопредстављање [Sichdarstellen] спада у његову суштину“. (GW 1, 127) Не једном, већ често говори Гадамер о „самопредстављању“ („Selbstdarstellen“) и „самотумачењу“ („Selbstaulegen“) уметничког дела, желећи на тај начин да пажњу усмери на само уметничко дело, дакле, на његову иманентну, унутрашњу идејну и значењску јединственост и да на тај начин укаже на основни став своје онтологије уметности, а то је да дело увек остаје исто, „оно само“, упркос свим потенцијалним релативизацијама и разградњама идентитета које са собом доноси свако ново, у повесном следу наредно представљање. Основни критеријум према којем мора да се управља свако представљање, одн. разумевање и тумачење је уметничко дело сâмо, творевина, његова унутрашња значењска структура, смисао.

„Представљање има [...] карактер понављања истог“, при чему се под понављањем не мисли на то „да би нешто у правом смислу било поновљено, тј. сведено на нешто изворно“, већ је свако понављање „исто [подједнако – М. Ј.] изворно према делу самом“. (GW 1, 127-128) Понављање, дакле, није ни апсолутно истоветно понављање нечег изворног, нити се ту ради о апсолутно новом представљању нечега изворног из прошлости тако да на то ново треба гледати као на нешто што са извором нема никакве везе, што му је суштински различито, већ се ради о увек новом, аутентичном понављању које ипак припада изворној целини, у случају онтологије уметности, изворној целини уметничког дела.

Представљање као понављање старог и новог у њиховом јединству је идентитет старог и новог који се остварује у јединственој целини уметничког дела. У сваком разумевању уметничког дела долази до укрштања, преплитања онога што је као унутрашње значење и смисао присутно у самом делу и онога што свако ново, наредно разумевање, представљање као ново са собом доноси. Једино непоновљиво и изворно на шта се свако наредно представљање увек некако односи је уметничко дело, док је свако наредно, ново представљање увек другачије, различито у односу на скуп свих представљања која чине традицију представљања датог уметничког дела и која се сва разликују од некаквог канона представљања утемељеног том традицијом. Представљање је промена у непромењености, различитост у истости, другост у истом, оно је као Хераклитова река за коју је речено да се не може два пута ући у исту воду реке, али која, упркос томе, остаје та иста река, дакле, непромењена, са истим идентитетом.

Као пример за овакву „временску структуру“ Гадамер наводи „празник“ („Fest“) који као светковина која „се понавља“, чије је суштинско обележје „повратак“ („Wiederkehr“), „није ни нешто друго, али ни пуко присећање [Rück Erinnerung] на изворно слављени [празник – М. Ј.]“, и то из разлога што „изворно сакрални карактер свих празника очигледно искључује таква разликовања као што их познајемо у временском искуству садашњости, сећања и очекивања“, и закључује: „Временско искуство празника је много више *извршавање [Begehung]*, садашњост sui generis“. (GW 1, 128) „Временски карактер чињења“ се, упозорава Гадамер, тешко може разумети са становишта „уобичајеног временског искуства сукцесије“, јер у случају да се то чини, „повратак празника“ постаје обична „историјска временитост“. (GW 1, 128) Постоји, дакле, празник, његово изворно слављење и свако наредно слављење у историјском следу времена. Празник увек остаје празник, дакле, оно исто, упркос свим наредним слављењима као представљањима која су у односу на оно изворно слављење увек другачија, али која изворно према самом празнику остају иста. Једина изворна инстанца је сâм празник који увек остаје исти поред свих наредних његових представљања. Читава традиција слављења празника остаје у односу на празник иста, али се појединачна слављења у оквиру те традиције у односу на оно изворно слављење и свако наредно слављење увек мењају. „Празник се разликује од случаја до случаја. Јер, увек друго је са њим истовремено.“ (GW 1, 128)

Празник је „по својој сопственој оригиналној суштини такав да је увек други (чак и када се слави ’баш тако’“), а „бивствујуће које јесте само тако што је увек неко друго [бивствујуће – М. Ј.], јесте у једном радикалнијем смислу временито него све што припада историји“, „оно своје биће има само у постајању [Werden] и враћању [Wiederkehren]“. (GW 1, 128) Упркос традицијом и изворним слављењем и представљањем наметнутим канонизацијама које прописују како би иначе празник требало да се слави, празник је у повесности представљања, слављења увек другачији у односу на скуп свих слављења која чине традицију слављења празника. Суштина празника, када је о његовом слављењу и представљању реч, али и уметничког дела чији карактер временитости смо горе покушали да објаснимо на примеру слављења празника, могла би, на трагу Гадамерових схватања и извођења, да се сажме у формулацији: ’увек-другост-једне-исте-истости’, ’Jeandersheit-ein-und-derselben-Gleichheit’.

„Биће“ празника, оно што празник јесте у најсуштинскијем смислу те речи, је, следствено целини Гадамерових схватања, „постајање“. У оваквом суду који у себи обједињује супротности, „биће“ као оно што јесте, и „постајање“ као оно што се стално мења, скривена је суштина празника који „није један и исти“, већ који „јесте тако што је увек неки други [празник – М. Ј.]“ (GW 1, 129, Anm. 225), који, дакле, суштински увек остаје исти и чији различити појавни облици током времена припадају најизворнијем бићу празника не на начин механичког, извору верног понављања, копирања, већ увек на нови, другачији, аутентичан начин. Празник је „бивствујуће које јесте само тако што је увек неко друго [бивствујуће – М. Ј.]“ и које управо из тог разлога „јесте у радикалном смислу временито“, „оно у постајању [Werden] има своје биће [Sein]“. (GW 1, 129, Anm. 225) Празник је, дакле, ’биће у постајању’, ’Sein im Werden’, биће које јесте тако што постаје. (GW 6, 232-241; GW 7, 43-82; уп. Хајдегер 1994)⁴⁰

Као што је уметничко дело игра која захтева играче и представљање како би била потпуна и целовита, као што позоришна игра захтева глумце који ће је представити, али и гледаоце који исто тако учествују у њеном представљању и конституисању њеног смисла, тако и празник не може без „прославе“ („Feier“), он захтева учеснике у прослави, „празник је само тако што се слави“. (GW 1, 129) Међутим, да би и појам празника ослободио свих могућих субјективистичких импликација које би одвеле до мишљења да празник зависи од

⁴⁰ GW 6, 232-241 („Vom Anfang bei Heraklit“, 1974); GW 7, 43-82 („Heraklit-Studien“, 1990).

појединачних субјеката који у њему учествују, Гадамер подвлачи: „Много више се празник слави зато што је ту“. (GW 1, 129) Празник је, дакле, попут горе описане позоришне игре, нешто што обухвата све субјективности које учествују у њему и које су му на тај начин подређене. Биће празника не зависи од појединачних субјеката који учествују у његовом прослављању, већ је случај обрнут, управо су субјекти ти који своју суштину у великој мери додују празнику као једној надређеној инстанци која, као што смо видели, залази у сферу оног надисторијског и сакралног.

„Биће гледаоца одређено је његовим ’бити-при-томе’ [’Dabeisein’]“ које, према Гадамеру, не треба схватити само као „пуку саприсутност [Mitanwesenheit] са нечим другим што је уједно ту“, већ пре свега као „учешће“ („Teilhabe“). (GW 1, 129) Гледалац, дакле, исто као и играч, учествује у представљању игре и на тај начин битно саодређује њен смисао, при чему, подсећамо, ма колико да представљање које врши гледалац одступа од смисла самог уметничког дела, уметничко дело као јединствена смисаона, значењска целина остаје једини критеријум исправног представљања. Само онај, каже Гадамер, „ко је при нечему [bei etwas dabe]“, најбоље зна о чему се ту заправо ради. (GW 1, 129) Отуда оно „бити-при-томе“ као кључно у конституисању места субјекта у целини празника као једне надређене инстанце. То „бити-при-томе“ је зато само у једном секундарном виду и „један начин субјективног понашања“, „оно ’бити-при-томе’“ („das ’Bei-der-Sache-sein“), из чега следи да је „гледање“ („Zuschauen“) „прави начин учешћа“. (GW 1, 129)

Да би ближе објаснио ове односе, Гадамер указује и на заснованост изворног старогрчког „појма теорије“ у „појму сакралне комуније“. „Theoros“ је, сходно Гадамеровој етимологији, „учесник у празничном послању [Festgesandtschaft]“ чији је задатак, функција „да буде при томе“, па, је он, следствено томе, „гледалац у правом смислу те речи који учествује у свечаном акту кроз бити-при-томе и тиме задобија своје сакрално-правно одликовање, на пример, своју неповредивост“. (GW 1, 129)

И у грчкој метафизици суштину појмова „Theoria“ и „Nous“ Гадамер одређује као „чисто бити-при-томе код истински бивствујућег“, док је за теоријско нахођење данас важно пре свега ослобађање од „сопствених сврха“. (GW 1, 129) Теорија, према Гадамеру, није „понашање субјективности“, „самоодређење субјекта“, већ је она пре свега одређена „од онога на шта гледа“, она је „стварно учешће“, „никакво чињење, већ патња (*pathos*),

наиме, отргнута обузетост [das hingerissene Eingenommensein] од погледа“. (GW 1, 129-130; GW 6, 9-29; GW 4, 429-435; GW 4, 436-447; GW 4, 406-424)⁴¹

„Бити-при-томе [Dabeisein] као субјективни учинак људског понашања има карактер онога бити-изван-себе [Außersichsein].“ (GW 1, 130-131) То је још једна у низу формула којом Гадамер намерава да одреди суштину гледаоца насупрот становишту естетичке свести и субјективистичке естетике која, као што смо видели, априори прави оштру разлику између естетског предмета и естетичке субјективности. Циљ Гадамерове херменеутике и онтологије уметности је превазилажење и укидање овог дуализма у једној вишој општости. У таквом екстатичком стању онога „бити-изван-себе“ не треба, сматра Гадамер, надовезујући се на Платона, видети некакву негацију једног „бити-при-себи“ („Beisichsein“), негирање ’присебности’ или неку врсту лудила, већ „позитивну могућност да се буде у потпуности при томе код нечега [ganz bei etwas dabei zu sein]“. (GW 1, 131) Према Гадамеру, главно обележје таквог „бити-при-томе“ је „самозабрав“ („Selbstvergessenheit“) који израста „из потпуног окретања ка ствари“ и који заједно са гледаочевом преданошћу („hingegen“) погледу на саму ствар чини суштину гледаоца. (GW 1, 131) Сходно целини Гадамерове онтологије уметничког дела, „бити-при-томе“, „бити-изван-себе“, „бити-при-томе код нечега“, у овом случају код ствари која је предмет посматрања, гледања и разумевања, „самозабрав“, преданост гледаоца погледу на предмет гледања и управљање погледа ка самој ствари не значе укидање, поништавање субјективности субјекта посматрања или субјекта разумевања зарад исправног разумевања саме ствари као предмета разумевања. Чак и када би субјект разумевања имао намеру да себе укине, ’стави у заграде’ зарад некаквог исправног, једино могућег разумевања ствари, испоставило би се да је такво самоукидање немогуће из простог разлога што у том случају не би уопште долазило до сусрета, судара две различите стране у процесу разумевања, већ би на место одстрањеног, укинутог или од своје субјективности очишћеног субјекта разумевања ступила сама ствар као предмет разумевања. Субјект разумевања и његова субјективност су нужан, неизоставни елемент у процесу разумевања, али не и пресудни, најважнији. Залог исправног разумевања је сама ствар, уметничко дело са својим

⁴¹ GW 6, 9-29 („Zur Vorgeschichte der Metaphysik“, 1950); GW 4, 429-435 („Der Unvollendete und das Unvollendbare. Zum 150. Geburtstag von Wilhelm Dilthey“, 1983); GW 4, 436-447 („Wilhelm Dilthey und Ortega. Philosophie des Lebens“, 1985); GW 4, 406-424 („Das Problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus“, 1984).

унутрашњим значењем. „Самозаборавити“ се значи управо целином свог бића се окренути самој ствари, препустити се њеном дејству и видети је у њеном унутрашњем смисаоном тоталитету.

Битан аспект суштине, бића уметничког дела је, према Гадамеру, његова „’истовременост“ која уједно чини суштину оног „’бити-при-томе““. (GW 1, 132) За разлику од „симултаности естетичке свести“ под којом Гадамер подразумева ’истовремено постојање’ („Zugleichsein“) и ’истоветност у погледу важења, важности’ („Gleich-Gültigkeit“⁴²) различитих естетских предмета доживљаја у једној свести, „’истовременост“ значи да предмет (само)представљања, упркос временској дистанци између његовог настанка, порекла и актуелног тренутка представљања, разумевања, „задобија у свом представљању пуну садашњост“. (GW 1, 132) „Истовременост није, дакле, начин датости у свести, већ задатак за свест и учинак који се од ње [од свести – М. Ј.] захтева“, при чему се суштина тог учинка свести састоји у томе „да се држи ствари тако да ова постане ’истовремена’, што, међутим, значи да је свеколико посредовање укинато у тоталној садашњости“. (GW 1, 132) Дакле, представљањем уметничког дела које је увек из неког прошлог времена, његовим оприсутњавањем на делу је изван сусрет између тог прошлог времена увек пристуног у самом делу и увек другачије садашњости, актуелног садашњег тренутка у којем уметничко дело бива представљено. Задатак је субјекта разумевања да у представљању, разумевању увек има у виду уметничко дело сâмо, да се приликом разумевања држи искључиво уметничког дела, не превиђајући истовремено чињеницу да се уметничко дело увек обраћа неком другом, другачијем, новом субјекту разумевања у некој другачијој садашњости и да у том сусрету у разумевању нужно мора доћи до некакве промене упркос чињеници што уметничко дело остаје исто, непромењено у својој унутрашњој смисаоној, идејно-значењској структури.

Гадамер указује на то да појам истовремености потиче од Киркегора код којег не значи ’истовремено постојање’ („Zugleichsein“), њиме се, дакле, не означава никаква симултаност, већ се том речју жели показати у чему је суштина задатка који стоји пред верником, а који се састоји у томе „да се оно што није уједно [zugleich], сопствена садашњост и Христово искупљење [Heilstat], тако тотално посредују једно с другим да се

⁴² Игра речи.

ово [дело, Heilstat – М. Ј.] ипак искуси као нешто садашње (уместо у одстојању онога ондашњег) и узме за озбиљно“. (GW 1, 132)

Као што уметничко дело припада одређеном времену, тако и онај ко разумева дело увек разумева из неког тренутка и под одређеним околностима. Нема дела ван времена, као што је исто тако немогуће разумевати изван тренутка којим је субјект разумевања увек обухваћен. Закључујући расправу о временитости естетског феномена, Гадамер наговештава нешто што чини саму срж његове филозофске херменеутике, а то је теза о „историчности разумевања“ и, пре свега, учење о „стапању хоризоната“, хоризонта прошлости којем припада уметничко дело, и хоризонта садашњости којем увек у неком актуелном тренутку припада субјект разумевања.

Гадамер каже да „екстатичком самозабраву гледаоца одговара отуда његов континуитет са самим собом“, и „управо са онога у шта се он као гледалац губи, бива му наметнут континуитет смисла“. (GW 1, 133) Ту се, заправо, како у наставку тврди, ради о „истини његовог [гледаочевог – М. Ј.] сопственог света, религиозног и обичајног света, у којем живи, који се пред њим представља и у којем се он [гледалац – М. Ј.] препознаје“, а исто онако „као што је парусија, апсолутна присутност, означавала начин бивствовања естетског бића, а уметничко дело је ипак свуда исто, где год да оно постаје таква садашњост, исто тако је и апсолутни тренутак у којем стоји гледалац уједно самозабрав и посредовање са самим собом“, јер „оно што га [гледаоца – М. Ј.] из свега истрже, то му истовремено враћа натраг целину његовог бића“. (GW 1, 133)

Дакле, као што није могуће некакво „биће-за-себе“ („Fürsichsein“) ствараоца уметничког дела, аутономија његове биографије у односу на естетско биће уметничког дела, као ни онога ко уметничко дело представља, али ни онога ко га разумева и тумачи, (GW 1, 133) исто тако је илузорно говорити о естетском феномену као изолованом од окружења и времена у којем настаје и у којем касније, током историје, бива, као што смо видели, увек другачије тумачено, дакле, под одређеним околностима, у увек различитој херменеутичкој ситуацији. Кључно је, међутим, не губити из вида да, упркос „упућености естетског бића на представљање“, та „упућеност“, како напомиње Гадамер, „не значи [...] недостатак у погледу аутономне одређености смисла“, већ „она припада његовој аутентичној суштини“ будући да је гледалац „суштински моменат саме игре коју називамо естетском“. (GW 1, 133) Предмет разумевања и тумачења је уметничко дело као суштински

непроменљива значењска, смисаона целина, упркос његовој упућености на представљање, ergo, разумевање у увек различитим, другачијим ситуацијама, у времену којим је обухваћен не само субјект разумевања, већ и његов предмет, уметничко дело. Као што је уметничко дело упућено на представљање, тако је и свеколико представљање увек упућено на уметничко дело и превасходно од њега зависи. Уметничко дело као предмет разумевања и тумачења је тачка 'сусрета', 'укрштаја' свих релевантних чинилаца, субјеката и фактора у процесу разумевања и тумачења: с једне стране, унутрашњи смисао уметничког дела, елементи биографије уметничког ствараоца који припада увек некој традицији и ствара у одређеном тренутку, времену, време и традиције у којима је дело настало, елементи традиције и времена који су на одређени начин увек присутни и у уметничком делу, његовој унутрашњој структури; на другој страни, то су субјект разумевања и тумачења уметничког дела, онај ко дело представља, елементи биографије онога ко дело разумева и тумачи и ко исто тако увек припада некој традицији и дело тумачи у одређеном времену и на одређени начин, под притиском времена којем припада, елементи времена и традиције који до изражаја долазе у тумачењу уметничког дела и под чијим притиском, свесно или несвесно, субјект разумевања тумачењем врши представљање уметничког дела.

1.3.4. Онтолошка валентност слике

Једно од кључних поглавља *Истине и методе* у којем Гадамер, резимирајући причу о суштини естетског, настоји да пружи одговор на питање не само о естетичким, већ и о херменеутичким импликацијама садржаним у учењу о бићу уметничког дела, свакако је поглавље о „онтолошкој валентности слике“ („Seinsvalenz des Bildes“). Закључујући расправу о естетичком и херменеутичком проблему, Гадамер најпре указује на могућа предразумевања феномена слике и ликовних уметности уопште и напомиње како се у дослуху са једним таквим предразумевањем датог феномена ствара утисак да је естетичко разликовање легитимно у случају „слике“ („Bild“) ⁴³, али и да је, када је реч о ликовним уметностима, уметничко дело ослобођено свих „варијабилности представљања“ какве важе

⁴³ Мисли се на насликану и урамљену слику, истргнуту, како каже Гадамер, из сваког контекста, слику која се по слободном нахођењу може ставити, окачити на било ком месту. То је значење које као оно предразумевано Гадамер означава као „општу језичку употребу“. (GW 1, 139)

за представљачке врсте уметности, из чега би даље следило да је „једнозначни идентитет“ таквог уметничког дела осигуран и стављен ван сваке сумње. (GW 1, 139; Гадамер/Бем 1985а) Гадамер зато поставља питање о „начину бивствовања слике“, као и питање да ли са становишта игре описано онтолошко устројство естетског важи и у случају онтологије слике, да ли је, дакле, појам игре примерен како би се исправно описао и разумео појам слике о којем ће овде бити речи.

Гадамерова намера је да понуди једну онтолошку анализу појма слике која ће поћи од критике традиционалне естетике, а која, како тврди, само треба да обави функцију прелаза ка задобијању једног заједничког хоризонта којим ће бити обухваћене уметност и повест. Два су основна питања ове онтологије слике: на који начин се „слика“ („Bild“) разликује од 'одраза', 'копије' („Abbild“), а то питање уједно подразумева и питање о 'узору', 'моделу', 'праслици' („Urbild“), будући да сваком 'одразу' одговара увек неки 'узор', и обрнуто, и друго је питање односа слике према „свету“ („Welt“) којем припада и из којег потиче и како се тај однос развија имајући у виду горе поменуте односе 'узора' и 'одраза'. Та четири појма, „Bild“, „Abbild“, „Urbild“ и „Welt“, основне су координате у оквиру којих се креће свеколика Гадамерова онтологија уметности и уметничког дела, као и херменеутика која произилази из једне такве онтологије.

А када је о односу појма слике према појму представљања реч, Гадамер тврди да он надалеко премашује појам представљања тиме што „слика“ према својој 'праслици' суштински успоставља једну врсту односа. (GW 1, 142) Као пример за ову дистинкцију Гадамер наводи „транзиторне уметности“ и подсећа на појам представљања о којем је у вези са њима било речи, указујући на разлике и сличности између појма представљања и појма слике. Код тзв. „транзиторних уметности“ је било речи о двоструком представљању или двострукој мимези, али не и о слици, реч је о уметностима чија спознаја је, према Гадамеровој тврдњи, заправо могућа тек преласком пута двоструког представљања, и то уз услов њиховог неразликовања, неразликовања песништва самог као представљања и његовог извођења, 'поновног представљања' („Wiedergabe“) као друге врсте његовог представљања. Неразликовање „двостручавања ових представљања“ испоставља се, у складу са Гадамеровим основним концептом „естетичког неразликовања“, као главни предуслов исправне спознаје и разумевања уметности и уметничког дела. (GW 1, 142) Према Гадамеру, свет који се појављује у „игри представљања“ није одраз стварног света,

већ је он управо сâм тај „стварни свет“, али „у повишеној истини његовог бића“. (GW 1, 142)⁴⁴ Овакав однос између „игре представљања“ или света уметничког дела као „Abbild“-а и стварног света као његовог „Urbild“-а, ’одраза’ у којем је истина бића уметничког дела увећана, „повишена“ у односу на истину стварног света као ’праслике’ и ’узора’ према којем је свет уметничког дела сачињен, суштински одудара од свеколике платонистичке и неоплатонистичке традиције у онтологији уметничког дела. Сходно таквом односу ове две ’сфере бивствовања’ које поставља Гадамер у својој онтологији уметности, уметничко дело није више некакав пуки одраз стварности, већ у датој хијерархији заузима више и важније место у погледу истине бића стварног света која је предмет представљања у уметничком делу. Тачније, свет игре и уметничког дела је заправо стваран свет чија истина излази у уметничком делу на видело у једном појачаном, суштинском виду. Та „повишена истина“ бића стварног света је заправо његова суштина представљена у уметничком делу.

Дистанциравши се од дихотомије која ’поновно представљање’ („Wiedergabe“) (рецимо драме) као извођење на позорници и саму драму поставља у однос „Abbild“-а према свом „Urbild“-у, однос у којем „Urbild“ драме чува своју аутономију, своје „биће-за-себе“ („Für-sich-sein“) у односу на „Abbild“ извођења, Гадамер подвлачи да појам мимезе није баш „одражавања“ („Abbildung“), већ пре „појава представљеног“ („Erscheinung des Dargestellten“), па, према томе, следи: „У представљању се тиме довршава презентност представљеног“. (GW 1, 142)⁴⁵ Дакле, „мимеза“, и то у оба своја облика, и „представљање“ чине да дође до ’оприсутњавања’ („Präsenz“) стварног света као предмета представљања или представљеног. То представљено, као што смо видели, не постаје подражавањем само пуки одраз стварног света, већ као „стварни свет у повишеној истини свог бића“ на видело износи своју пуну суштину. Гадамер, међутим, скреће пажњу да суштински значај овакве онтолошке повезаности и испреплетености „оригиналног и репродуктивног бића“ као и методску предност која је дата „транзиторним уметностима“ треба сматрати оправданим само под условом да увиди до којих се у таквим преиспитивањима ових врста уметности дошло важе и у случају ликовних уметности.

⁴⁴ „Die im Spiel der Darstellung erscheinende Welt steht nicht wie ein Abbild neben der wirklichen Welt, sondern ist diese selbst in der gesteigerten Wahrheit ihres Seins.“ (GW 1, 142)

⁴⁵ „Der Begriff der Mimesis, der für beide Weisen von Darstellung verwendet wurde, meinte nicht so sehr Abbildung, als die Erscheinung des Dargestellten. Ohne die Mimesis des Werkes ist die Welt nicht so da, wie sie in ihm da ist, und ohne die Wiedergabe ist das Werk seinerseits nicht da. In der Darstellung vollendet sich somit die Präsenz des Dargestellten.“ (GW 1, 142)

Гадамер тврди да „оно у одразу одражено поседује једно од слике независно биће“, и то у толикој мери да све наводи на закључак да је „слика“ у односу на оно представљено, у односу на „Abbild“, једно „умањено биће“ („gemindertes Sein“). (GW 1, 142) Дакле, као што оно представљено које се јавља у игри представљања код горе поменутих транзиторних уметности јесте сâм стварни свет који бива представљен, али који се, с битном разликом, у таквом представљању јавља у једној „повишеној истини“ свог бића, дакле, у којем на видело излази представљени стварни свет у својој најсуштинскијој суштини, у свом најистинитијем бићу, тако и у случају слике и ликовних уметности уопште оно представљено има у односу на слику као модел једно узвишено, увећано биће. То значи да оно представљено у погледу истине бића света који бива представљен превазилази и надмашује узор од којег представљање полази, оно представљено онтолошки је изнад свог властитог узора.

Пошавши од фундаменталне претпоставке онтологије уметности да је „начин бивствовања уметничког дела *представљање*“, (GW 1, 142) Гадамеру је стало до тога да одговори на питање да ли смисао представљања, такав какав је дефинисан у случају уметничког дела уопште, може да се докаже и потврди путем ближег одређења „начина бивствовања слике“ и да дâ одговор на питање о односу ’праслике’ као ’узора’ и њеног ’одраза’. Под „представљањем“ („Darstellung“) се, тврди Гадамер, у случају слике не може подразумевати „одражавање“ („Abbildung“), а „начин бивствовања слике“ мора се ближе одредити тако што ће се правити јасна разлика између начина на који се у слици представљање односи на оно ’прасликовно’, ’узорно’ („Urbildliches“), с једне стране, и односа „одражавања“, односа ’одраза’ према ’праслици’, ’узору’, с друге. (GW 1, 142) Сходно целини Гадамерове херменеутике, Гронден прави поделу на „транзиторно“, „онтолошко“ и „интерпретативно“ представљање. (Гронден 2012а: 7-8)

Суштину ’одраза’ („Abbild“) Гадамер види у томе да он увек мора да личи на ’праслику’, „мерило његове примерености“ је могућност препознавања ’праслике’ на ’одразу’, њеној ’копији’, а то, закључује Гадамер, у крајњој консеквенци значи да се одређење ’одраза’ састоји у укидању свог сопственог „бића-за-себе“ и потпуном служењу „посредовању оног одраженог“. (GW 1, 143) ’Одроз’, дакле, на основу своје сличности са предметом одражавања, са ’прасликом’, упућује, указује на ’праслику’ као на оно одражено. Сваком ’одразу’ мора, по природи ствари, да одговара нека ’праслика’, па из такве повезаности следи и основно правило сличности ’одраза’ са ’прасликом’ као ’узором’ према

којем настаје. 'Одраз', наравно, никада не може да буде апсолутно идентичан са 'прасликом' и да без остатка, апсолутно веродостојно преноси 'праслику' саму онакву каква она за себе увек јесте, јер би, да је то могуће, могла да постоји само 'праслика', већ он као „биће-за-себе“ које у односу на 'праслику' ипак поседује изврстан степен аутономије на основу сличности са 'прасликом' омогућује да 'праслика' као предмет одражавања и представљања буде на њему препозната. Будући сама по себи недостижна, 'праслика' може бити 'виђена', појмљена, препозната само преко 'одраза' чија функција се исцрпљује у некој врсти посредовања између 'праслике' и онога ко је представља. Смисао 'одраза' је, дакле, медијални. „Биће-за-себе“ 'одраза' бива, међутим, у таквом „посредовању одраженог“ само донекле укинута, и то у оној мери колико указивање на 'праслику', њено препознавање то изискује.

Као пример идеалног 'одраза' Гадамер наводи „слику у огледалу“ („Spiegelbild“). Она, према Гадамеру, „има [...] једно ишчезавајуће биће“, „јесте само за онога ко гледа у огледало“ и није ништа друго до „своје чисто појављивање“; ту се, заправо, не ради ни о каквој слици нити 'одразу', јер она у суштини није оно што би је чинило сликом, а то је једно „биће-за-себе“ („Fürsichsein“). (GW 1, 143) Дакле, слика у огледалу као „идеални одраз“ нема аутономију и у потпуности је зависна од онога ко или шта се у огледалу огледа. Докле год неко стоји пред огледалом, има и слике у огледалу, чим га нема, нестаје и слика у огледалу. (GW 1, 143) Слика у огледалу није, дакле, једно „биће-за-себе“, а то значи независно од других извора који омогућују његово аутономно постојање, јер чим нестане оно бивствујуће које стоји пред огледалом, нестаје и слика у огледалу. Зато Гадамер тврди да слика у огледалу није у суштини никакав 'одраз' или „одражавање“, „јер у слици у огледалу се појављује бивствујуће сâмо у слици тако да га ја сâмо имам у слици у огледалу“. (GW 1, 143) Дакле, за разлику од 'одраза' који никада није апсолутно идентичан 'праслици' као свом извору и 'узору', који се, дакле, нужно у односу на 'праслику' мења упркос чињеници што донекле увек остаје исти и што на тај начин омогућује, као што смо видели, препознавање 'праслике', бивствујуће које се појављује у слици у огледалу идентично је бивствујућем које пред огледалом стоји и које омогућује бивствовање у огледалу, с том разликом што је бивствујуће испред огледала једно реално, стварно бивствујуће, а бивствујуће у огледалу то бивствујуће сâмо, али у огледалу. Осим тога, бивствујуће испред

огледала је аутономно, за разлику од оног у огледалу које није и које своје постојање апсолутно дугује бивствујућем испред огледала.

За разлику од слике у огледалу, 'одраз', тврди Гадамер, увек претендује на то да буде виђен „само у погледу на оно са њим мишљено“, он жели да буде само 'копија', 'репродукција' („Wiedergabe“) нечега и да извршава функцију идентификације истог, као, на пример, фотографија за пасош, а онога тренутка када као средство за одређени циљ испуни своју сврху и обави своју функцију, он самог себе управо у смислу достизања тог циља укида и испуњава тиме своју улогу у том „самоукидању“ („Selbstaufhebung“); „он је за себе да би себе тако укинуо“. (GW 1, 143) Следствено томе, оно са 'одразом' мишљено је свакако 'праслика' према којој је 'одраз' сачињен, а његова је улога у томе да усмери поглед према 'праслици', да подсети на њу и да изврши задатак њеног идентификовања и препознавања, да укаже на нешто што је у њему присутно као нешто друго од чега се разликује, али на шта личи и према чему је сачињен.

Гадамер, међутим, напомиње да је то „самоукидање“ 'одраза' „интенционални моменат“ у бићу самог 'одраза', да приликом промене интенције, рецимо поређењем 'одраза' са 'прасликом', одређивањем степена сличности са 'прасликом' и прављењем разлике у односу на 'праслику', 'одраз' истиче своју сопствену појаву, као уосталом и било шта што се поред употребе подвргава и проверама. (GW 1, 143) Међутим, функција 'одраза' се, подсећа Гадамер, не састоји у поређењу и разликовању у односу на 'праслику', већ у указивању, упућивању („verweisen“) на оно одражено на основу сличности; „он се, дакле, испуњава у свом самоукидању“. (GW 1, 143) Дакле, основна функција 'одраза' је, према Гадамеру, референцијална.

Суштину „слике“ („Bild“), насупротив томе, Гадамер не види у „самоукидању“, јер она, како каже, уопште није средство за достизање неког циља, већ оно „мишљено“ („das Gemeinte“), и то само „уколико се управо ради о томе како се у њој представљено представља“, што би у крајњој линији значило да се њома једноставно не упућује, не скреће пажња на „представљено“, јер „представљање остаје много више суштински повезано са оним представљеним, оно му свакако припада“. (GW 1, 143) „Слика“ је, дакле, апсолутно идентична са оним „представљеним“, она не упућује, указује на њега, већ је суштински повезана са њим. У случају слике важи, закључује Гадамер, једно суштинско, „изворно јединство и неразликовање представљања и представљеног“, слика је „слика

представљеног“; „оно што се у огледалу показује је ’његова’ слика (а не слика огледала)“ (GW 1, 144) Дакле, за разлику од слике у огледалу која нема своје „биће-за-себе“, нема право, стварно биће и чије постојање зависи од огледања, одражавања, одсликавања у огледалу, „слика“ има у естетском смислу те речи своје сопствено, аутономно биће, а то њено биће је представљање. Слика, дакле, представља нешто, и у том њеном представљању важи правило неразликовања представљања од представљеног, представљање и представљено су ту нераскидиво повезани.

Представљање суштински остаје повезано са ’прасликом’ која у представљању бива представљена, (GW 1, 145) али се његова суштина не исцрпљује искључиво у односу повезаности са ’прасликом’. Речено је да је суштина слике у представљању. Представљање је, дакле, слика, оно је нешто „више него одраз“, свакако не ’праслика’ која у представљању бива представљена, а та чињеница не значи, према Гадамеру, ништа негативно, „никакво пуко умањење бића“, већ се ту пре ради о једној „аутономној стварности“, чиме однос слике према ’праслици’ постаје фундаментално другачији него према ’одразу’, то „*више није једностран однос*“ (GW 1, 145)

Дакле, слика има сопствено, аутономно биће, она је у односу на ’праслику’ посебна, „аутономна стварност“, а не њено пуко одражавање, копирање, пресликавање и сл. С друге стране, ’праслика’ „бива у представљању представљена“, „она се ту сама представља“, што не мора нужно да води до закључка „да је управо на то представљање упућена како би се појавила“, већ се она у својој самобитности и суштинској независности, „као оно што јесте“, „може и другачије представити“, а уколико претпоставимо да се управо на тај начин представља, онда то, тврди Гадамер, „није [...] више неки успутни процес, већ припада њеном сопственом бићу“, а „свако такво представљање је један бивствени процес [Seinsvorgang] и сачињава бивствени ниво оног представљеног“ (GW 1, 145)

’Праслика’ кроз представљање доживљава, каже Гадамер, „*прираст бића*“ („*Zuwachs an Sein*“), а „сопствени садржај слике је онтолошки одређен као еманиација праслике“ (GW 1, 145; уп. Бачо 2003: 191; Тајхерт 2003: 210)⁴⁶ Ослањајући се на неоплатонистичку филозофију и посебно на њено учење о еманицији и еманирајућем једном, учење којим се превазилази старогрчка супстанцијалистичка онтологија, Гадамер

⁴⁶ Као пример тумачења књижевности које се креће у хоризонту Гадамеровог учења о значењском прирасту в. Стојановић (2012).

подвлачи да је у бити еманације да оно еманирано представља 'вишак', 'прелив' („Überfluß“), при чему оно еманирајуће никако тиме не бива умањено. (GW 1, 145) Сходно оваквом Гадамеровом схватању односа еманирајућег и еманираног у контексту односа слике и 'праслике' следи да ако се слика одреди као „еманација праслике“, онда то никако не значи некакво квантитативно умањивање 'праслике' као оног еманирајућег нити њено деградирање на некакав нижи онтолошки ниво у слици, јер уколико оно еманирајуће једно различитим еманацијама многих еманираних не постаје мање, то онда значи да се биће еманирањем увећава, да доживљава „прираст“, чиме се слици враћа њен „позитиван онтолошки статус“. (GW 1, 145) Слика као оно еманирано није, дакле, више неко биће ниже или ништавне вредности у односу на 'праслику' као оно еманирајуће једно, већ 'праслика' захваљујући слици добија вишак вредности, она њоме бива обогаћена.⁴⁷

Гадамер закључује да „у основи бивствене стварности слике лежи онтолошки однос праслике и одраза“, али да се тим Платоновом онтологијом инспирисаним појмовним односом 'одраза' и 'праслике' не исцрпљује до краја „онтолошка валентност“ слике, већ да се њен „начин бивствовања“ на најбољи начин може одредити сакрално-правним појмом „репрезентације“ („Repräsentation“). (GW 1, 145-146) Скица историје значења речи (GW 1, 146, Anm. 250) послужиће му као илустрација за редефинисање овог појма у склопу онтологије уметности: код Римљана, под постепеним утицајем хришћанског учења о инкарнацији и „corpus mysticum“-а, репрезентација није више никакво „одражавање“ („Abbildung“), „сликовито представљање“ („bildliche Darstellung“) нити има било какве везе са језиком трговине и пословања, већ значи 'представљање', 'заступање' („Vertretung“), значење које је могуће „зато што одражено у одразу само постаје присутно“, јер „repraesentare“ не значи ништа друго до 'оприсутњење', 'осадашњење' („Gegenwärtigseinlassen“); затим, у канонском праву реч поприма значење „правно заступање“ („rechtliche Vertretung“); даље, у правном појму репрезентације „persona repraesentata“ је оно „представљено“ („das Vor- und Dargestellte“), док је њен „репрезентант“, представник или заступник, онај који зависи од ње; а у основи Лајбницевог појма репрезентације у склопу његовог метафизичког учења о „repraesentatio universi“ је математичко значење речи „математички 'израз' за нешто“, „једнозначно присаједињење

⁴⁷ О значењском прирасту види и GW 2, 19-20 („Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, 1985).

као такво“; субјективизација речи „представа“ („Vorstellung“) потиче из 17. века, а „repraesentatio“ у смислу „представљање на позорници“ корене вуче још из средњег века, тачније, 13. и 14. века, што не значи да је њено значење „извођење“ („Aufführung“) у смислу извођења позоришне представе, већ чак до 17. столећа ова реч задржава значење „представљена присутност божанског самог која се дешава у литургијској игри“; итд.

Исто тако Гадамер тврди да мора доћи до некакве „суштинске модификације“, до „обрта онтолошког односа праслике и одраза“ „уколико је слика моменат ’репрезентације’ и тиме поседује своју сопствену онтолошку валентност“, чиме задобија извесну самосталност, самобитност, која се одражава, повратно делује и на ’праслику’, „јер строго узевши ствар стоји тако да тек кроз слику праслика заправо постаје пра-слика, тј. тек са становишта слике оно представљено постаје заправо сликовно [bildhaft]“. (GW 1, 146-147) Дакле, насупрот Платоновој онтологији и њоме инспирисаним старогрчким супстанцијалистичким онтологијама, а на трагу неоплатонистичких промишљања, Гадамер из основа мења однос еманирајућег и еманираног, ’праслике’ и слике, и слици даје суштинску предност у односу на ’праслику’, чиме ’праслика’ тек захваљујући слици као оном еманираном представљеном добија на важности и бива обогаћена вишком значења или „прирастом бића“. То, наравно, не значи да ’праслике’ уопште не би било да није слике, јер ’праслика’, као што је речено, има своје сопствено, аутономно биће независно од слике и представљеног, али ’праслика’ захваљујући пре свега слици као оном еманираном бива суштински обогаћена вишком вредности или значења и тиме добија једну нову значењску димензију. Овде долази до једног суштинског онтолошког обрта и успостављања новог онтолошког односа, у којем ствар више не стоји тако да, у складу са оним општепознатим платонистичким моментом у мишљењу, ’праслика’ одређује слику, већ је слика та захваљујући којој оно представљено, а то је ’праслика’, постаје „сликовно“ и тиме доживљава горе поменути „прираст бића“, ’праслика’ захваљујући слици као оном еманираном постаје не само већа, дакле, не доживљава само квантитативну промену, већ и квалитативно другачија, „сликовна“.

Да би ближе објаснио природу овог обрта, другачијег односа слике и ’праслике’, Гадамер разматра случај ’репрезентујуће слике’ („Repräsentationsbild“), дакле, слике на којој неко или нешто бива репрезентовано у горе описаном смислу те речи. Начин на који се нека историјска личност показује и представља, оно Како њеног самопоказивања и

самопредстављања, бива на слици представљен/о, што не значи да тек путем слике и захваљујући њој оно представљено, а то је у овом случају историјска личност, задобија „један нови, аутентичнији начин појављивања“, већ се, напротив, ради о томе да слика „задобија [...] своју сопствену стварност“ управо „зато што владар, државник, јунак мора да се показује и представља својима, зато што мора да репрезентује“. (GW 1, 147) У тој тачки, међутим, тврди Гадамер, долази до суштинског преокрета у односу слике и 'праслике'.

Онај ко се показује, представља „мора, када се показује, да одговара *очекивању слике које му се приноси у сусрет* [курзив – М. Ј.]“, и само захваљујући чињеници што на тај начин поседује сопствено „биће у самопоказивању“, он „бива [...] представљен на слици“. (GW 1, 147) „Прво је, дакле, засигурно самопредстављање [Sich-Darstellen], друго представљање на слици која налази ово самопредстављање“, „репрезентација слике је посебан случај репрезентације као јавног дешавања“, при чему „друго [представљање на слици – М. Ј.] повратно делује онда и на прво [самопредстављање – М. Ј.]“, па, следствено томе, важи да „чије биће тако суштински укључује самопоказивање [Sich-Zeigen], тај више не припада самом себи“. (GW 1, 147) Основно значење државно-правног појма репрезентације као „заступајуће присутности“ („stellvertretende Gegenwart“) овде бива промењено, јер за јавну личност, „носиоца јавне функције“, могуће је рећи да „репрезентује“ „само зато што [...], тамо где се показује, не наступа као приватна личност, већ у својој функцији“. (GW 1, 147, Anm. 251)

Онај ко се на тај начин представља „не може [...] уопште да избегне да буде представљен на слици – и, зато што ова представљања одређују слику која се има о њему, мора он коначно да се покаже *тако како његова слика прописује* [курзив – М. Ј.]“, па у крајњој линији следи да „праслика постаје слика тек са становишта слике – а слика није ништа друго до појава праслике“. (GW 1, 147) Следствено целини Гадамерове онтологије слике, 'праслика' и слика стоје у некој врсти онтолошког круга, али своје суштинско одређење 'праслика' добија тек захваљујући слици. Тиме се у коначном исходу слици придаје такав значај да целокупна старогрчка, пре свега Платонова, и њоме инспирисане онтологије уметности и слике бивају у Гадамеровој онтологији уметности и слике стављене наглавачке. Кључна тачка у којој до овог обрта долази је појам „очекивања слике“ („Bildervwartung“). Будући да јавна или историјска личност као носилац јавне функције

никада не наступа као приватна личност, већ увек у својој функцији као представник једне државе, народа и сл., па се временом о тој личности формира одговарајућа слика у складу са којом та јавна личност има надаље дужност да се представља, чиме тако формирана слика приликом репрезентовања, јавног наступања повратно делује на 'праслику' као предмет представљања, таква личност је у обавези да репрезентује у складу са очекивањима која долазе од слике која је временом формирана о њој. (GW 1, 147) У таквој врсти репрезентовања, слика о 'праслици' повратно делује на 'праслику' па је 'праслика' у обавези да одговара захтевима слике. (GW 1, 147) Подсећања ради, 'праслика' је 'праузор', 'узор' или 'модел' према којем се ствара слика, а то је у овом случају јавна личност која репрезентује. У двосмерном дијалектичком односу слике и 'праслике' обе стране бивају промењене: у слици и захваљујући њој долази до стварања „вишка“, горе описаног „прираста“ бића 'праслике', чиме она као у основи увек иста у увек другачијој слици бива модификована.

Други пример на којем Гадамер објашњава онтологију слике је пример „религијске слике“ („das religiöse Bild“). На религијској слици представљено је, као што се зна, оно божанско. „Појава божанског“ постаје „сликовита“ („bildhaft“) или добија на „сликовитости“ („Bildhaftigkeit“) тек захваљујући речи и слици. (GW 1, 147) Дакле, божанско као такво никада не може такорећи само од себе да добије на оваквој „сликовитости“, већ на посредан начин, путем речи и слике, поезије и ликовне уметности, оно долази до изражаја, појављује се. То води до увида да је значај религијске слике „егземпларан“, јер на њој постаје јасно „да слика није одраз [Abbild] неког одраженог бића, већ да са оним одраженим бивствено [seinsmäßig] комуницира“, из чега следи „да уметност уопште и у једном универзалном смислу бићу уноси један прираст сликовитости [Zuwachs an Bildhaftigkeit]“, „реч и слика нису пуке накнадне илустрације бића, већ пуштају да оно што представљају тиме тек у потпуности буде то што јесте“. (GW 1, 147-148)

1.3.5. Онтолошки темељ околиналног и декоративног

Слику Гадамер на крају одређује као бивствени 'догађај', 'процес' („Seinsvorgang“), „у њој биће долази до смислено-видљиве појаве“, а „прасликовност [Urbildlichkeit] није [...]

ограничена на 'одражавајућу' функцију слике [...]"", већ „је много више суштински моменат који је заснован у представљачком карактеру уметности“. (GW 1, 149) А критикујући опет старогрчку супстанцијалистичку онтологију, у првом реду Платонову, и ослањајући се на неке увиде новоплатонистичке мисли, Гадамер на трагу Хегела каже да „'идеалитет' уметничког дела не треба да буде одређен таквим односом према идеји као према бићу које треба подражавати, репродуковати, већ, као код Хегела, као 'сијање' идеје саме ['Scheinen' der Idee]“. (GW 1, 149)

А о односу уметничког дела према свету и о проблему упућивања, 'референцијалности' уметничког дела на вануметничке 'ентитете' Гадамер посебно расправља пишући о формама уметности за које је, како каже, карактеристична тзв. „оказионалност“ („Okkasionalität“), а ту, према његовим речима, спадају такве форме као што су, на пример, „портрет“ („Porträt“), „песма као посвета“ („Widmungsgedicht“) и 'алузија' („Anspielung“) у савременој комедији.

„Оказионалност“, према Гадамеру, а на трагу смисла овог појма у новијој логици, значи „да се значење садржински даље одређује [sich fortbestimmt] из прилике [Gelegenheit] у којој је мишљено, тако да оно садржи више него без ове прилике“. (GW 1, 149) Прилика, дакле, за последицу има да значење уметничког дела бива даље одређено, такорећи увећано него што је то случај са ситуацијом у којој дело само по себи није додатно одређено приликом за коју је створено. С тим у вези поставља се питање односа уметничког дела према његовом свету, као и питање односа оваквих okazaionalних форми уметности, као што је портрет, према њиховим 'узорима', тј. 'прасликама' на основу којих су створени.

Оваква „оказионалност“, напомиње Гадамер, иманентна је самом делу и не може му евентуално накнадно бити наметнута од стране онога ко то дело тумачи. (GW 1, 149-150) Оказионалност је, дакле, независна од намере тумача и представља унутрашње својство самог портрета који самим својим садржајем упућује на 'праслику' према којој је створен, он „садржи у свом сопственом сликовном садржају [Bildgehalt] однос према праслици“, што не значи „да је слика de facto насликана према овој праслици, већ да се њоме мисли на њу“. (GW 1, 150) Дакле, 'праслика' или 'узор' према којем уметничко дело бива створено не мора бити, и уобичајено није неки стварни предмет који уметнику служи као модел или узор према којем ствара, већ уметничко дело може да упућује на мисао о предмету, идеју предмета која фунгира као 'праслика', чиме логички однос, референција дела према

вануметничкој стварности бива прекинута. Уметничко дело своју меру нема у неком вануметничком ентитету, већ у самом себи, уз напомену да оно својим иманентим садржајем ипак упућује на 'праслику' као идеју или мисао о моделу према којој је створено. Самом својом појавом уметничко дело алудира, упућује на 'праслику' према којој је створено, јер оно личи на њу, али јој није, не мора и не треба бити идентично, верно и сл.

Као илустрацију за ову тезу Гадамер наводи пример разлике портрета као слике у односу на модел према којем је насликан(а). Док у портрету на видело излази индивидуалност онога ко је представљен, у слици никако до изражаја не сме да дође сам „модел као индивидуалност“ према којем је слика насликана, јер модел је само „грађа“ („Stoff“) која уметнику служи тако што је преображава и чини да тим преображајем на видело изађе суштина онога што бива представљено, оно „шта сликар жели да представи“. (GW 1, 150) Модел према којем уметник слика слику је само „непреображена грађа“, „ишчезавајућа схема“ која у процесу сликања, стварања уметничког дела бива преображена и којом таква схема нестаје, „однос према праслици која је уметнику служила мора у слици да буде избрисан“. (GW 1, 150) Следствено томе, у слици као уметничком делу не сме бити ни трага од модела, јер модел је само грађа и схема према којој уметник ствара уметничко дело, а не суштина представљеног предмета. Оно „шта“ уметниковог представљања никако не сме да буде сама 'праслика' или 'узор' према којем уметник ствара уметничко дело, већ је то „шта“ унутрашња суштина самог представљеног које у уметничком делу бива представљено, које по својој сопственој унутрашњој и аутономној суштини не мора да буде ни у каквој вези са 'прасликом', да јој буде слично или идентично, али које може да искористи 'праслику' као „непреображену грађу“. Позитивистички инспирисаном тумачењу књижевности на основу биографских чињеница и историјских извора, као и осећања, доживљаја и свих субјективних чинилаца једног књижевника одговара у науци о уметности, историји уметности, тумачење сликарских дела на основу модела које уметник користи приликом стварања, и у односу на такве облике тумачења Гадамерова онтологија уметности и херменеутика су на јасној дистанци.

Модел је, према Гадамеру, „нешто, на чему нешто друго, што сâмо није видљиво, бива виђено“. (GW 1, 150) За разлику до модела сликара који „није као он сâм мишљен“ и који „служи само ношењу гардеробе или дочаравању [или предочавању, нем. Veranschaulichung] израза лица – као прерушена лутка“, онај ко је представљен у портрету

„је [...] у тој мери он сâм да не делује прерушено, чак и када раскошна одећа коју носи привлачи на себе пажњу. Раскош наступа припада њему самом. Он је онај који је за друге.“ (GW 1, 150)

На основу разлике између модела и портрета Гадамер закључује да је околиналност заснована у „полагању права на смисао самог дела“, насупрот свему ономе што се налази изван овог смисла. (GW 1, 150) „Портрет жели да буде схваћен као портрет чак и када је однос према праслици потиснут од стране сопственог сликовног садржаја слике“, а то, како се у наставку тврди, посебно долази до изражаја „на сликама које уопште нису портрети, али које ипак [...] садрже портретске црте“; чак и такве слике наводе на питање која се ’праслика’ крије иза слике, па следи да су оне из тог разлога „више него пуки модел који је свакако пука ишчезавајућа шема“. (GW 1, 150-151)

Иста начела као у случају односа слике и модела важе и у случају односа уметничког дела и његове историјске грађе. Уметничко дело није никакав историјски документ, историјско сведочанство којим се потврђује ова или она историјска чињеница. Позитивистички инспирисана историјска критика поступа ту као и историјска наука, она тражи односе дела према времену које је у њему представљено („Zeitbezüge“), (GW 1, 151) занемарујући чињеницу да је све историјско само грађа која у уметничком делу бива представљена, преобразена, тако да директан однос ’одражавања’ према историјском извору бива поништен. Историјска грађа у уметничком делу бива преобразена у складу са смислом дела, па тиме сваки однос према историјском времену, као у случају односа портрета и модела, бива избрисан. Упркос томе, за Гадамера је фундаментално питање следеће: и поред чињенице што граница која раздваја „околинално мишљену алузију“ од „временски-документарног садржаја дела“ врло често може бити „арбитрарна“, па чак и „спорна“, питање је да ли треба пратити унутрашњи смисао дела или у њему тражити „историјски документ“ као ’прави’ предмет истраживања у оквиру дела. (GW 1, 151)

Околиналност уметничког дела је ’на делу’ када је „у полагању права на смисао дела самог [Sinnanspruch eines Werkes]“ садржан ’захтев’ или ’тенденција’ „да оно упућује на одређену праслику“ и управо захваљујући овим самом уметничком делу иманентним „околиналним моментима“ значење уметничког дела бива сачувано од „произвољности посматрача“. (GW 1, 151) Дело, дакле, садржи у самом себи „однос према праслици“ („Urbild-Bezug“), као што и портрет има јасан однос према моделу према којем је насликан,

(GW 1, 151) али то не говори шта је оно у слици или портрету представљено и о коме или чему се ту заправо ради, уколико се поставља питање о конкретном извору, грађи, историјској личности или уопште 'моделу' који је уметнику послужио за представљање. А иако је „однос према праслици“ садржан у самом делу, није, према Гадамеру, погрешно уколико се оно назове „оказионалним“, јер из самог портрета не може се знати ко је представљени, већ само то да се ради о одређеној индивидуи, ни о каквом типу, а о коме се на портрету заправо ради може се „’сазнати“ само уколико је представљени некоме познат или уз помоћ додатне, самом делу неиманентне информације („Beischrift“, „Beigabe einer Information“). (GW 1, 151) Међутим, успостављање накнадне везе између спољашње информације и унутрашњег смисла дела, смисла онога што је у делу представљено, никако не може бити гаранција да се у представљеном ради управо о тој и тој личности, а не о некој другој. Та веза никада није нужна и на њој не може да се темељи никакво поуздано сазнање да је представљено идентично 'праслици', већ само произвољна претпоставка да се ради управо о тој а не некој другој личности. Веза између представљеног и 'праслике' је недоказива.

Гадамер закључује да у самој слици, независно, дакле, од посматрача, тумача, лежи једно „неиспуњено, али у основи испуњиво упућивање [Anweisung]“ које сачињава или, како је горе речено, даље одређује њено значење, уз напомену да та „оказионалност припада сржи значењског садржаја слике, независно од њеног испуњења [Einlösung]“. (GW 1, 151) То значи да оно оказионално припада самој слици, уметничком делу самом, независно од тога да ли је испуњено и схваћено, дакле, независно од могућих тумачевих интерпретација и конкретизација значења и смисла.

Припадност оказионалности значењу слике независно од њеног евентуалног испуњења Гадамер објашњава тврдећи да се портрет адресату коме је намењен појављује као портрет чак и када адресат не познаје портретисаног или групу ликова који су представљени на некој слици. (GW 1, 151) Дакле, оно портретско иманентно је самом портрету или слици независно до свих могућих 'праслика' које би евентуално могле да функционирају као узор према којем је портрет сачињен. У том случају, наставља Гадамер, „нешто на слици у неку руку није испуњиво“, а то је „управо оно што је за [дату] прилику [das Gelegenheitliche]“, а за оно што на тај начин није испуњиво не може се рећи да „није [...] ту“, већ „је чак на један савршено једнозначан начин ту“. (GW 1, 151)

Исто важи, тврди Гадамер, и за књижевност у којој њен „реални историјски однос“ према историји који може накнадно да успостави онај ко књижевност и историју разумева „је за песму као целину само секундаран“, тај однос само испуњава функцију „преднацрта смисла“ дела („Sinnvorzeichnung“), преднацрта који је сâм садржан у том историјском односу. (GW 1, 152) Смисао уметничког дела не може се свести на некакве историјске односе, на вануметничке чиниоце, јер уметничко дело, као што је речено, није никакво историјско сведочанство. Историјски однос или констелација у битноме одређује и обликује овакав преднацрт смисла уметничког дела, али се уметничко дело не може свести на те односе, оно може само да упућује на вануметничке, историјске односе који могу да му послуже као грађа за обликовање. Та грађа, међутим, као што смо видели, бива у уметничком делу преобразена и најзад избрисана у оном облику у којем је постојала пре уметничког обликовања и преображаја. (GW 2, 379-381)⁴⁸

Оказионалност, подвлачи Гадамер, није никакво срозавање уметничког карактера и вредности уметничког дела, а све оно што се као „’продор времена у игру’“ естетичкој свести у епохи естетике доживљаја показује и испоставља као срозавање естетичког значења уметничког дела није ништа друго до „субјективни рефлекс оног онтолошког односа“ који је важио управо у време актуелности осамнаестовековне субјективистичке естетике. (GW 1, 152) Уметничко дело суштински припада ономе према чему има некакав однос, на шта упућује, реферише, оно заједно са оним ван себе на шта упућује гради једну смислену целину тако да биће онога на шта се упућује бива промењено, увећано и обогаћено, оно „кроз један нови бивствени процес“ бива квантитативно и квалитативно модификовано. (GW 1, 152) У томе је садржана суштина okazaионалности уметничког дела. Дакле, све оно што спада у овде описани однос уметничког дела према вануметничкој стварности, сви okazaионални моменти, нису никакво заобилажење или умањење суштине, већ „представљања ове суштине сâме“. (GW 1, 152) У онтолошку „валентност слике“ спадају исто тако и ти „оказионални моменти“ уметничког дела као „посебан случај једног општег односа“ који сачињава „биће уметничког дела“, а који значе да се значење уметничког дела даље одређује („Fortbestimmung“) из „прилике“ („Gelegenheit“) његовог представљања. (GW 1, 152) Као пример за ову тезу Гадамер посебно истиче тзв.

⁴⁸ GW 2, 379-381 („Exkurse I-VI“, 1960).

„репродуктивне уметности“, пре свега позоришну игру и музику, „које формално чекају прилику“ и чије даље одређење зависи управо од те прилике. (GW 1, 152)

Позорницу Гадамер зато одређује као „политичку установу изванредне врсте“ будући да тек у извођењу на видело излази све оно што је у игри, на шта се игром алудира и какве све одјеке она изазива, па је свако извођење из тог разлога „догађај“, али не такав који би накнадно или такоређи изван самог дела делу био придодат, прикачен, већ је дело оно сâмо „које се у догађају извођења догађа“. (GW 1, 152) Унутрашња је природа уметничког дела „да на тај начин буде ’оказионално’“ тако да тек „прилика извођења“ чини да дело проговори у својој суштини и да на видело изађе „оно што је у њему“, његова суштина. (GW 1, 152) Поставити песничко дело на сцену значи никако не превидети његов карактер одређен датом приликом и истовремено пратити „упутства песника“ садржана у уметничком делу, јер уметничко дело је заправо упутство за постављање на сцену („Bühnenanweisung“). (GW 1, 152) А као најбољи доказ за такав карактер уметничког дела Гадамер наводи пример музичког дела чија партитура не постоји пре свега да би била читана и разумевана, већ да би била извођена и да би се као таква чула, она је упутство за извођење. (GW 1, 152-153; GW 2, 3-23)⁴⁹

Из тезе о оказионалности драмског и музичког уметничког дела Гадамер изводи закључак да је извођење таквих уметничких дела у различитим временима и приликама увек промењено, дакле, другачије, различито, а исто то, каже Гадамер, важи и за „статуарне уметности“. (GW 1, 153) Уметничко дело се, дакле, увек различито презентује, у складу са временом, духовном ситуацијом у којем се изводи. Гадамерова теза је, дакле, да ствар не стоји тако да је уметничко дело „по себи“ увек непроменљиво, а да је „деловање“ које оно врши на оног ко га разумева и тумачи увек другачије у зависности од времена, епохе у којој онај коме је дело намењено живи, већ је „сâмо уметничко дело [...] то које се под увек различитим условима другачије представља“, „данашњи посматрач не види само другачије, он види и нешто друго“. (GW 1, 153) Дакле, он види једно ново, суштински другачије уметничко дело, дело које је захваљујући временским околностима променило своју суштину и постало нешто друго у односу на изворно време у којем је настало и публику којој је првобитно било намењено, уколико је таквој изворној публици уопште било и намењено и уколико је таква публика уопште и постојала или је уметник имао на уму.

⁴⁹ GW 2, 3-23 („Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, 1985).

Будући да моменат околиности чини да се дело увек даље одређује, да се, дакле, његово значење увек дорађује и мења захваљујући његовој иманентној особини да упућује на ентитете изван себе, а имајући исто тако у виду и чињеницу да дело такорећи путује кроз време и да у различитим временима увек бива представљено на различит начин, следи да се дело увек изнова одређује и да тиме стално мења своју унутрашњу суштину, свој идентитет, независно од његовог представљања, али да суштински ипак остаје увек исто. Дело је дело са јасним и константним идентитетом без обзира на све његове могуће конкретизације, разумевања, тумачења, представљања у времену.

И посебно околиности форме уметности, као што су парабаза у античкој комедији, карикатура у политичкој борби, које су усмерене увек према једној одређеној врсти прилике, као и портрет, за Гадамера су „убличења опште околиности која уметничком делу приличи [или припада – М. Ј.] на тај начин што се оно од прилике до прилике увек изнова одређује“. (GW 1, 153)

„И јединствена одређеност, путем које се један у овом ужем смислу околиности моменат на уметничком делу испуњава, учествује у бићу уметничког дела у општости која га чини способним за ново испуњење – тако да, наиме, јединственост његовог односа према прилици постаје неиспуњива, али однос у делу који је постао неиспуњив сâм постаје присутан и делотворан. У овом смислу је и портрет независан од јединствености његовог односа према прилици и садржи исти ипак у самом себи, тако што га надмашује.“ (GW 1, 153)

Пример портрета као екстремни случај слике служи Гадамеру да објасни опште суштинско устројство слике. Свака слика је, према Гадамеру, „прираст бића“ („Seinszuwachs“), „репрезентација“ („Repräsentation“) и ’представљање’ („Zur-Darstellung-Kommen“). (GW 1, 153) У случају портрета ова репрезентација поприма „личности смисао“ („personhaften Sinn“), и то „уколико је овде једна индивидуалност представљена репрезентативно“, „јер то значи да се представљени сâм представља у свом портрету и својим портретом репрезентује“. (GW 1, 153) А суштину слике чини то да она „није само слика или чак само одраз, она припада садашњости или садашњем памћењу представљеног“, па је утолико портрет „посебан случај опште онтолошке валентности коју смо приписали слици као таквој“. (GW 1, 153) На портрету не бива представљена „индивидуалност“ онако како се она појављује појединцима, већ је на њему увек

представљена „идеализација која од репрезентативног па до најинтимнијег може да прође бескрајна степеновања“ и која, осим тога, не мења ништа на чињеници да је на портрету представљена „индивидуалност“, а не „тип“, упркос чињеници што је та „индивидуалност“ на портрету издигнута „из случајног и приватног у суштинско своје важеће појаве“. (GW 1, 154)

За објашњење опште онтолошке валентности слике Гадамер, затим, наводи пример споменика. Споменик „држи оно што је у њему представљено у једној специфичној садашњости [или присутности – М. Ј.]“, он „не живи само из аутономне снаге говора слике“ (а у прилог тој тези говори и чињеница да и симболи, на пример, могу да врше исту функцију), уз услов да оно на шта спомеником треба да буде подсећано буде познато, дакле, „потенцијална присутност“ или „једна за све одређујућа присутност“. (GW 1, 154) У ’сликовном делу’ („Bildwerk“), као што је споменик, оно представљено треба да буде оприсутњено у једном „општем значењу“, а уметничко дело не треба само да овом „претпостављеном значењу“ „нешто приноси“, већ оно мора бити у стању да говори и из свог сопства и тиме буде независно од „предзнања“ („Vorwissen“) које носи у себи. (GW 1, 154) Слика је „манифестација онога што представља, чак и када исто пушта да се појави кроз његову аутономну снагу говора“, што посебно долази до изражаја у „култној слици“ („Kultbild“). (GW 1, 154)

Резимирајући аргументацију, Гадамер тврди да је суштина уметности, њен „начин бивствовања“ садржан у „*појму представљања, који на подједнак начин обухвата игру и слику, комунију и репрезентацију*“, чиме уметничко дело „бива [...] мишљено као бивствени догађај [Seinsvorgang], а апстракција у коју га премешта естетичко разликовање поништена“. (GW 1, 156) И слика је, према Гадамеру, исто тако „догађај представљања“, однос слике према ’праслици’ никако не значи „умањење аутономије њеног бића“, па је управо из тог разлога горе било речи о „прирасту бића“ слике. (GW 1, 156)

Гадамеру је посебно стало до тога да јасно разграничи смисао представљања карактеристичан за уметничко дело од „сакралног представљања“ које је, како каже, карактеристично за симбол, јер „немају све форме ’представљања’ карактер ’уметности’“, ту су и такве као „симболи“ („Symbole“) и „значке“ („Abzeichen“) које исто тако имају „структуру упућивања [Verweisung] која их чини представљањима“. (GW 1, 156)

Да би ближе објаснио суштину слике, Гадамер се осврће на логичка истраживања структуре упућивања или референције, посебно на Хусерлова, Дилтајева и Хајдегера, упућивања које, како каже, припада свим овде наведеним формама представљања. (о суштини израза, значења и упућивања, референције видети: Хусерл 2013; Дилтај 1993; Хајдегер 2006)

Што се суштине саме слике тиче, чије нам је онтолошко одређење важно због суштине уметности и уметничког дела, она је, према Гадамеру, у средини између два екстрема представљања, а то су „*чисто упућивање*“ („*das reine Verweisen*“), које чини суштину „знака“ („*Zeichen*“), и „*чисто заступање*“ („*das reine Vertreten*“), које чини суштину „симбола“ („*Symbol*“), при чему у одређењу, суштини слике има елемената и једног и другог, а „њено представљање садржи моменат упућивања на оно што се у њој представља“. (GW 1, 157) Дакле, јасно је да у слици до изражаја долази нешто што је она преузела ван себе у виду грађе која јој је послужила за обликовање, а то је управо представљено као 'праслика' на коју она упућује и која јој, као што смо видели, служи као нека врста 'модела' или 'узора' за представљање, али то не значи да се њена суштина исцрпљује искључиво у том упућивању, јер уколико би то заиста био случај, она би изгубила своју аутономију и била чист инструмент којим се такорећи скреће пажња на нешто важније од ње. У слици је свакако садржана и 'праслика' као оно представљено, али у битно промењеном облику и суштини, на један модификован начин, што чини да слика у односу на 'праслику' задржава сопствену аутономију. Уметничко дело је уметничко само уколико својим унутрашњим значењем и смислом у целини у односу на праслику поседује пуну аутономију.

Као што је већ речено, слика има однос према 'праслици', она упућује на њу, и у том упућивању на делу је делимично њена суштина као представљања. Међутим, то не значи да је слика „знак“ („*Zeichen*“) чија је суштина „*чисто упућивање*“. Знак је одређен својом функцијом, а она се састоји у томе да упућујући на нешто обавља само ту функцију упућивања (Гадамер употребљава реч „*wegverweisen*“, чији је смисао 'упутити на нешто друго изван себе удаљујући поглед од себе'), а да би ту функцију испунио, он прво мора да привуче поглед на себе, да на почетку, без дужег задржавања погледа такорећи својом упадљивошћу скрене пажњу на себе и да јасно дође до изражаја, да се „у свом упућивачком садржају представи“, да би затим, спречавајући поглед да се дуже задржи на њему

(„verweilen“), упутио на нешто изван себе, на ствар коју треба учинити присутном, да је оприсутњује, „јер он само треба да учини нешто што није присутно присутним, и то тако да једино оно присутно јесте оно мишљено“. (GW 1, 157) Следствено томе, оног тренутка када знак у својој чисто упућивачкој функцији скрене пажњу, прво на тренутак на себе у свом упућивачком значењу, а затим, што је најбитније, на предмет на који упућује, његова функција је испуњена и он сâм по себи више није важан, већ само предмет на који упућује или указује. Знак не сме да задржи пажњу на себи путем свог „сликовног садржаја“ („Bildgehalt“), (GW 1, 157) он, дакле, иако на себи садржи значењске елементе онога на шта упућује, одмах након скретања пажње на себе мора да упути на оно изван себе, и у томе је исцрпљена његова суштина. То, каже Гадамер, важи за све врсте знакова, на пример, за саобраћајне знакове, они увек имају у себи нешто „шематско“ и „апстрактно“ и то из разлога што циљ није да показују сами себе, већ оно „неприсутно“ („das Nicht-Gegenwärtige“) на шта указују, упућују. (GW 1, 157) Тај елемент шематског или апстрактног који знак носи на себи долази од предмета на који знак упућује, али у битно измењеном, рационализованом, функционализованом виду, једино у циљу упућивања и оприсутњавања предмета на који се указује. Гадамер наводи пример тзв. „природних знакова“ („natürliche Zeichen“), као што су, рецимо, облаци као знак за атмосферско време, како би истакао упућивачку функцију обичних знакова и њихову разлику у односу на знакове и слике који у себи имају нешто више од 'обичног' упућивања. „Померање интенције“ од чисто „знаковног бића“ неке атмосферске појаве, рецимо појаве облака на небу, која само треба да покаже какво је време, ка њеној унутрашњој, не само знаковној, већ и сликовној суштини, природи, дешава се у тренутку када се поглед задржава на лепоти ове појаве, а њено чисто знаковно одређење бива тиме потиснуто у други план, када посматрачу једне на почетку обичне природне појаве поглед затим бива привучен њеном лепотом. (GW 1, 157)

Највиши степен 'сопствене стварности' („Eigenwirklichkeit“) Гадамер међу свим знаковима приписује „сећању [или спомену – М. Ј.]“ („Andenken“) које се одликује тиме да заиста „мисли [...] оно прошло“, па је у том смислу заиста знак, јер указује на прошло, али које се исто тако одликује тиме што је драгоцено за онога ко је окренут прошлости „зато што прошло као комад истог који није прошао држи присутним за нас“. (GW 1, 157-158) Све то, наставља Гадамер, нема утемељење „у сопственом бићу предмета сећања“, а сећање

има вредност само за онога ко је већ и још увек на неки начин повезан са прошлошћу, а уколико та прошлост изгуби смисао, онда нестаје и сећање. (GW 1, 158)

Тиме долазимо до коначног закључка: „Слика, дакле, засигурно није знак“. (GW 1, 158) За разлику од било које врсте знака чија је функција, као што смо видели, „чисто упућивање“, па чак и сећања које у крајњој линији на допушта погледу да се задржи на њему, већ на прошлости на коју указује, упућује и коју на тај начин представља, „[с]лика [...] испуњава своје упућивање на представљено једино својим сопственим садржајем“, и то тако што пушта да се на њој поглед задржи, да се субјект разумевања удуби у њу и тиме учини да се оно представљено оприсутњује. (GW 1, 158) Следствено томе, основни критеријум разликовања слике од знака је ’задржавање на’ („verweilen“), пуштање да се поглед задржи на њој, и то пре свега захваљујући њеном унутрашњем, сопственом садржају, значењу, смислу. Без тог смисла нема ни слике, јер би у том случају она била уметнички безвредна копија ’праслике’ чија би се функција исцрпљивала искључиво у упућивању на оно представљено, њено биће би било чисто „знаковно“. Слика се, за разлику од знака, не губи, не нестаје у својој функцији упућивања, „већ у сопственом бићу узима учешћа у ономе што одражава“. (GW 1, 158)

Оваква врста „онтолошког учешћа“, осим за слику, важи и за симбол за који је карактеристично и то „да не упућује на нешто што уједно није присутно у њему самом“, па из тога следи питање разлике између онтолошке валентности слике и симбола. (GW 1, 158) У наставку ће зато бити речи о онтолошкој валентности симбола. (уп. GW 1, 77-86)

Симбол је позициониран између знака и слике, али је важно разграничити га од знака како би се истакла његова близина слици. (GW 1, 158) За симбол је пре свега карактеристично то да он „пушта да на видело као присутно изађе нешто што је у основи увек присутно“, а у прилог тој тези говори већ и „изворни смисао ’симбола’“. (GW 1, 158) О „знаковној функцији“ симбола се говори када он фунгира као „знак препознавања“ приликом поновног сусрета чланова у оквиру једне религијске заједнице, знак на којем не само да се препознаје „саприпадност“ („Zusammengehörigkeit“) чланова једне такве комуније, већ та саприпадност бива захваљујући симболу показана и представљена видљивом. (GW 1, 158) Симбол „пушта оно прошло сâмо да буде присутно и да буде препознато као важеће“, а ово је посебно случај за „религијске симболе“ „да не фунгирају само као значке“, већ да се њихов смисао исцрпљује у томе да буду опште схваћени од

стране целине колектива, да све припаднике једног колектива повезују и да управо из тог разлога могу да преузму и „знаковну функцију“. (GW 1, 158-159) 'Предмет' симболизовања је нешто чему је потребно представљање и нешто што може да буде представљено, и то само уколико је нечулан, бескрајан и непредстављив, а услов да у симболу може да се оприсутњује је пре свега да и сâм буде присутан на неки начин. (GW 1, 159) Дакле, оно што се у симболу на неки начин представља, оприсутњује, апстрактно је, па тек у спрези са нечим чулним може бити представљено. Сâм предмет представљања не може да буде присутан уколико нема симбола као 'израза' који ће указивати на његово присуство. Нема симбола без предмета симболизовања и представљања, и обрнуто, али тек у симболу оно представљено као апстрактно постаје видљиво и присутно.

За разлику од знака чија се функција, као што смо видели, исцрпљује искључиво у упућивању на нешто што лежи изван самог знака и на шта преко њега треба указати, упутити, симбол не само да упућује, већ врши и функцију представљања тако што заступа, а „заступање“ („Vertreten“) значи „пустити да нешто што није присутно буде присутно“, из чега у крајњој линији следи да симбол заступа „тако што репрезентује, тј. пушта да нешто буде непосредно присутно“. (GW 1, 159) Дакле, симбол представља и уједно заступа оно што је одсутно, па тако то одсутно оприсутњава, иако је оно на неки начин увек већ присутно. Симбол, међутим, додатно чини да то увек-присутно изађе на видело, да се у својој присутности и покаже, и то једино преко симбола, који на тај начин постаје нека врста материјалног супституенса за оно представљено апстрактно што је одсутно. Функција представљања симболом не исцрпљује се, дакле, у пуком упућивању на нешто што није присутно како би се оно оприсутњавало, већ у 'избацивању на видело' нечега што је у основи увек присутно, само на један други начин.

„Поштовање“ („Verehrung“) које се има према предмету симболизовања прелива се и на симбол, и то „само зато што симбол [...] представља присутност онога што заступа“, он је у тој мери „заступајућ“ у односу на предмет симболизовања да се и њему самом указује поштовање које се заправо указује пре свега оном поштованом. (GW 1, 159)

Појам репрезентације о којем је горе било речи послужиће Гадамеру за утврђивање сличности и разлика између „представљања у слици“ и „представљачке функције симбола“. И слика и симбол се одликују тиме што је оно што представљају присутно у њима, с тим што слика није никакав симбол. (GW 1, 159) Не само да симболи, према Гадамеру, не морају

да буду попут слике, већ они своју функцију заступања обављају својим „чистим постојањем“ и „самопоказивањем“, не казујући при томе ништа о ономе што је симболизовано; они морају бити познати попут знака како би уопште могло да се прати упућивање које обављају. (GW 1, 159)

Следствено целини Гадамерових извођења о знаку, слици и симболу, долазимо до тачке у којој се спајају суштина симбола и слике, тј. „представљања у слици“ и „представљачке функције симбола“, а то је оприсутњавање онога што у њима бива представљено. Једна од разлика између симбола и слике састоји се у чињеници што слика као целина уопште не мора нужно да буде симбол, што наравно не искључује ситуације када она уистину може да буде (и) то, поред тога што је примарно увек слика. Даље, за разлику од слике која, као што је речено, сама по себи говори о ономе што је у њој преобразено, симбол не говори ништа о ономе што је преко њега симболизовано, већ својим једноставним присуством врши функцију представљања онога на шта уједно, попут знака, упућује. А за разлику од чистог знака чија функција бива исцрпљена једино у упућивању на нешто што лежи изван њега, при чему он након скретања пажње са себе не допушта погледу да се на њему дуже задржи, скрећући пажњу на предмет на који се упућује, симбол својим чистим присуством испуњава улогу представљања и заступања онога што је на неки начин увек присутно, али што се симболом додатно оприсутњује и чини да то симболизовано изађе на видело, без, дакле, икаквог додатног разоткривања суштине симболизованог. У томе би, у основним цртама, а на основу целине онога што читамо код Гадамера, биле суштинске разлике и сличности између слике, знака и симбола. Оно што је важно напоменути, а што код Гадамера није речено, јесте да и слика у појединим ситуацијама и одређеним ширим целинама, као што је случај са сликом у слици, може да обавља и функцију симбола, поред своје основне суштине да као „преображај у творевину“ доноси „прираст бића“, уколико је уопште слика, а не само пуки знак.

Следи да симбол не значи „прираст бића“ „за оно репрезентовано“, (GW 1, 159) као што је то случај са сликом. У томе исто тако лежи још једна суштинска разлика између слике и симбола. Упркос чињеници што у суштинско одређење оног репрезентованог спада то да буде оприсутњено у симболима, присуством и самопоказивањем симбола биће репрезентованог садржински не бива даље одређено, „оно није *vielleicht* [mehr] ту када су они ту“, јер симболи су „пуки представници“ („bloße Stellvertreter“), па стога њихово значење

није од пресудне важности чак и када га поседују, „они су репрезентанти и примају своју онтолошку функцију репрезентовања од онога што треба да репрезентују“. (GW 1, 159) Слика исто тако репрезентује, али, за разлику од симбола, она то чини такорећи преко себе сâме или на себи, путем оног вишка значења („das Mehr an Bedeutung“) које доноси са собом, из чега следи да је оно репрезентовано, а то је 'праслика', захваљујући слици „више ту“, „аутентичније“, „тако како уистину јесте“. (GW 1, 159)

Из свега овога следи, каже Гадамер, да слика стоји у средини између знака и симбола и да њено представљање није ни „чисто упућивање“ нити „чисто заступање“. (GW 1, 159) То следи из чињенице да у њој оно представљено добија значењски, смисаони вишак, она, дакле, упућује на 'праслику' као 'модел' према којем представља, али истовремено врши њено преображавање, што чини да је смисао њене функције садржан у самом њеном садржају насталом преображајем 'праслике' и произвођењем „прираста бића“ онога што је у слици представљено. На другој страни, вештачки знаци као и симболи добијају смисао своје функције не као слика из сопственог садржаја, већ морају бити узети као знак или симбол, а порекло овог смисла њихове функције Гадамер назива њиховим 'установљењем' („Stiftung“) којег нема у случају слике о чијој онтолошкој валентности је било речи. (GW 1, 159-160)

Под 'установљењем' се подразумева „порекло узимања нечега као знака, онд. функције симбола“. (GW 1, 160) За све природне знакове, као што су, на пример, предзнаци природних дешавања, каже Гадамер, важи правило да су 'установљени' у овом основном смислу 'установљења', тј. да су као знакови познати, они стоје у функцији знака уколико су спознати као знаци, а спознати су као знаци само на основу претходног 'довођења у везу' („Zusammennahme“) знака и означеног, што у основи важи и за вештачке знакове. (GW 1, 160) 'Узимање нечега као знака' („Zeichennahme“) дешава се путем конвенције, при чему језик именује акт којим се ово узимање дешава као 'установљење', а на којем се заснива „упућујући смисао“ знака. (GW 1, 160)

Гадамер сматра да се и симбол, као и знак, заснива на 'установљењу' које симболу даје карактер репрезентације, јер његов сопствени садржај му не даје значење, већ управо ово 'установљење' или 'посвећење' („Weihung“) које свему ономе што је по себи без значења даје значење. (GW 1, 160)

За уметничко дело и његово значење, његов унутрашњи смисао, овакво 'установљење' и, како се у наставку каже о споменицима, 'посвећење' („Einweihung“), није од значаја, већ је уметничко дело пре свега „творевина са сопственом функцијом значења“, „као сликовно или несlikовно представљање“, са унутрашњим значењем у горе описаном смислу, а таквим 'установљењем' и 'посвећењем' реализује се само једна функција која је претходно већ „интендирана“ у садржају самог уметничког дела. (GW 1, 160) Примарни су, дакле, значење и смисао уметничког дела, а функција која бива установљена је израз таквог његовог унутрашњег значења, његове интенције.

То је, према Гадамеру, разлог зашто уметничко дело неке „реалне функције“ може да преузме, а друге, религиозне, профане, јавне, интимне, одбија, оно се установљује као знак сећања, поштовања, итд. само из разлога што оно сâмо у себи прописује и обликује један такав „функционални склоп“. (GW 1, 160) Осим тога, уметничко дело полаже право на место, а у случају да је „депласирано“, измештено из свог првобитног контекста, места, на њему је увек, чак и тада, препознатљив траг његовог „изворног одређења“ које је саставни део његовог бића, јер његово биће је, као што смо видели, представљање. (GW 1, 160)

Као посебно занимљиве форме уметности Гадамеру се чине оне које својим сопственим садржајем, дакле, независно од могућих спољашњих функционализација и читавања, сежу изван себе и указују на једну ширу целину контекста који је одређен њима и за њих, а таква је, по Гадамеру, пре свега 'уметност грађења' („Baukunst“). У наставку ће бити речи о онтолошком устројству овакве уметности. (уп. GW 8, 331-338)⁵⁰

Према Гадамеру, 'грађевинско дело' („Bauwerk“) на двоструки начин сеже изван и преко себе самог: оно је у том смислу одређено својом сврхом, али и местом које заузима у једној просторној целини, његов нацрт у знатној мери је предодређен, дакле, животним условима и околностима и „природним и грађевинским преддатостима“, при чему и оно својим „двоструким сврставањем“ представља „прираст бића“, дакле, уметничко дело. (GW 1, 161) Грађевинско дело је уметничко дело не само када представља „уметничко решење грађевинског задатка“ који постављају сврховитост и живот којем дело изворно припада, већ трагове изворног животног контекста уметничко дело задржава на себи, па је он присутан „чак и ако је садашња појава изворног одређења у потпуности отуђена“. (GW 1,

⁵⁰ GW 8, 331-338 („Über das Lesen von Bauten und Bildern“, 1979).

161) Нешто на овој оприсутњеној и осадашњеној појави указује на оно изворно чије трагове дело на себи носи, а када то изворно одређење временом постаје измењено, непрепознатљиво, грађевинско дело постаје неразумљиво. (GW 1, 161)

Следствено томе, „’естетичко разликовање’“ се, према Гадамеру, испоставља као секундарно, и то из следећих разлога: грађевинско дело никада није само уметничко дело, већ је његова сврховитост још једно његово важно одређење које га увек сврстава у одређени животни контекст, а чије превиђање или негирање у битноме редукује стварност уметничког дела, па се „’уметничко дело по себи’ испоставља [...] као чиста апстракција“. (GW 1, 161)

Ту је, међутим, још једно важно питање, а то је оно о односу грађевинског уметничког дела, које на себи носи, као што смо видели, трагове прошлог времена у којем је настало, према свакој новој, увек другачијој садашњости. Према Гадамеру, задатак је једне „камене интеграције негдашњег и садашњег“ да врши једно „ново, боље посредовање [Vermittlung] између прошлости и садашњости“, будући да је и грађевинско дело у времену, па се чиста рестаурација прошлог карактеристична за историзам испоставља као немогућа, (GW 1, 162) јер оно прошло увек је појмљено и разумевано у сусрету и посредовању са садашњим. А управо у томе се, према Гадамеровим речима, и састоји значај ’уметности грађења’, да покаже како је и у њој на делу једно такво „посредовање“ између прошлости, из којег долази уметничко дело и чије трагове на себи носи, и садашњости ка којој се увек креће, и како без њега уметност нема „стварну присутност [или садашњост – М. Ј.]“. (GW 1, 162) Посебно у уметности грађења до изражаја долази суштинско одређење уметничког дела, а то је његова „припадност свету“ („Weltzugehörigkeit“) у горе описаном смислу. (GW 1, 162)

Још једно важно обележје ’уметности грађења’ је то да она обликује простор уопште („raumgestaltend schlechthin“), а тиме што обухвата целину уметности – што обухвата све друге форме представљања – она своје становиште чини општеважећим, а то становиште је становиште „декорације“ које поседује чак и у односу према таквим формама уметности чија дела не морају нужно да буду декоративна. (GW 1, 162) Гадамер сматра да чак и песништво и музика, уметности које се одликују „најслободнијом покретљивошћу“ и које се исто тако представљају, бивају одмеравани према одређеним врстама простора, да им, дакле, не одговара свако место. (GW 1, 162) Као што приликом проналажења одговарајућег

места за уметничко дело у обзир треба узети пре свега просторни потенцијал самог дела и наменити му онај простор, оно место које највише одговара његовој унутрашњој суштини, исто тако уметничко дело не може једнострано бити наметнуто датом простору, већ у извесној мери и оно мора да се прилагођава захтевима простора. (GW 1, 161-162) Ту је, дакле, на снази једно обосмерно кретање у којем обе стране бивају промењене и које се стапају у једној вишој целини. Као пример Гадамер наводи акустику код које се, како каже, у обзир морају узети како техничка, тако и грађевинско-уметничка страна.

Из свега реченог следи да 'уметност грађења' укључује „двострано посредовање“: између ње као уметности која обликује простор и простора одвија се двосмерно кретање, а, осим тога, она не само да обухвата сва декоративна становишта обликовања простора, већ у њено суштинско одређење спада и то да је она и сама декоративна. (GW 1, 163) Следствено томе, суштина декорације се, према Гадамеру, састоји управо у томе што она чини да до „двостраног посредовања“ дође, тиме што, с једне стране, на себе привлачи пажњу посматрача како би задовољила његов укус, и, с друге, како би га од себе одвратила и упутила на ширу целину животног контекста. (GW 1, 163)

Ово, тврди даље Гадамер, важи за читаву палету декоративног, од урбанизма па до појединачног орнамента. Као што грађевинско дело није само решење уметничког задатка чији би задатак био да на себе привуче пажњу посматрача, већ и уметничко дело које треба да постане интегрални део једног ширег животног склопа, чиме уједно укида своју „самосврховитост“, тако исто важи и за свако појединачно уметничко обликовање све до орнамента чија функција није у томе да привуче пажњу на себе, већ да обављајући „пропратну декоративну функцију“ у њој истовремено ишчезава. (GW 1, 163)

Међутим, чак и за орнамент у извесном смислу важи „двостраност декоративног посредовања“: с једне стране, он не треба да задржава поглед посматрача на себи, већ само да испуњава „пратеће дејство“, затим, не поседује никакав „предметни садржај“, не постоји намера за сазнавањем природних форми употребљених у њему, ...; с друге стране, он не треба да делује мртво или монотono, јер „он треба да као оно пратеће врши оживљујуће дејство, мора, дакле, да у извесном смислу привуче поглед на себе“. (GW 1, 163) Све то још једном потврђује тезу како сви могући декоративни задаци постављени 'уметности грађења' чине ништавном предрасуду естетичке свести о уметничком делу као предмету сазнања ван простора и времена. (GW 1, 163)

Према Гадамеру, појам декорације не сме се одређивати на основу супротности према појму доживљајне уметности, већ искључиво на основу онтолошке структуре представљања као начина бивствовања уметничког дела. (GW 1, 164) Украшавајуће, декоративно је по свом изворном смислу оно „лепо уопште“, оно је суштински одређено „односом према ономе што украшава, према ономе на чему је, према ономе што је његов носилац“, оно не поседује сопствени естетски садржај који тек накнадно путем односа према његовом носиоцу прима „ограничавајући услов“, што је, каже Гадамер, теза коју је у извесном смислу заступао већ Кант тврдећи „да је украс само украс када ономе ко га носи пристоји и стоји“. (GW 1, 164) Поред тога, украс није превасходно „ствар за себе“, већ „спада у самопредстављање свог носиоца“, у представљање уопште, а будући да је, као што смо видели, представљање репрезентација, и за украс и орнамент важи да су исто тако репрезентативни. (GW 1, 164)

Закључујући расправу о феномену естетског, Гадамер каже: „Специфична презентност уметничког дела је представљање [ein Zur-Darstellung-Kommen] бића“. (GW 1, 165; уп. Хајдегер 1994)

1.4. Статус књижевности и задаци херменеутике

1.4.1. Гранични положај књижевности

Посебно питање у склопу Гадамерове онтологије уметничког дела је питање „начина бивствовања *књижевности*“, (уп. Гронден 2012а) за коју се, како у наставку тврди, стиче утисак да горе описано представљање са сопственом онтолошком валентношћу као суштинска одредба бића уметничког дела не игра никакву улогу, а да је „лектира“ „процес чисте унутрашњости“ у којој се довршава „одвајање од свеколике прилике и контингенције“, што би у крајњој линији водило закључку да је „једини услов под којим стоји књижевност [...] њено језичко преношење и њено испуњење путем лектире“. (GW 1, 165) На тај начин се, каже Гадамер, стиче утисак да је књижевност „поезија отуђена од своје онтолошке валентности“, па се у том смислу „за сваку књигу – не само за ону чувену – може рећи да је за свакога и ни за кога“. (GW 1, 165)⁵¹

То посебно долази до изражаја када се „читање“ („Lesen“), као некада у време усмене књижевне традиције, посматра као „гласно читање“ или „читање наглас“ („ein lautes Lesen“), будући, међутим, да између „читања наглас“ и „тихог читања“ или „читања у себи“ („das stille Lesen“) не постоји строго разграничење, испоставља се да би свеколико „разумевајуће читање“ требало схватити као неку врсту „репродукције и интерпретације“. (GW 1, 165) Све то наводи Гадамера на закључак да су „значањско“ („das Bedeutungshafte“) и разумевање истог у тој мери тесно повезани са „језичко-телесним“ „да разумевање увек садржи унутрашње говорење [ein inneres Sprechen]“. (GW 1, 166)

Из свега тога следи, тврди Гадамер, да књижевност своје „изворно постојање“ црпи и из „лектире“ као „догађања у којем се представља прочитани садржај“, а што све књижевност и њено читање чини поприлично покретљивом и слободном. (GW 1, 166) У прилог тој тези говори и чињеница да књигу не треба читати „у једном даху“, па стога задржавање на књизи представља сопствени задатак поновног читања које нема аналогон у слушању и посматрању, чиме постаје јасно „да 'лектира' одговара јединству текста“. (GW 1, 166)

⁵¹ Мисли се на књигу Фридриха Ничеа *Тако је говорио Заратустра*.

Суштина књижевности као уметности може се, према Гадамеру, разумети само са становишта онтологије уметничког дела о којој је горе било речи, а никако из угла естетских доживљаја и смењивања увек различитих читања једног истог дела, при чему је свакако важно напоменути да књижевном уметничком делу суштински припада и „лектира“, као што позоришној игри припада извођење на позорници, јер су све то, лектира, читање, извођење, нијансе, прелази онога што се уопштено зове „репродукција“, а што представља „оригинални начин бивствовања свих транзиторних уметности“ и „што се за одређење начина бивствовања уметности уопште показало као егземпларно“. (GW 1, 166) Дакле, књижевност као језичка уметност, уметност која свој темељ има пре свега у језику, јесте творевина чији се значење и смисао у целини могу назрети примарно на основу и из књижевног уметничког дела сâмог, али добар део њеног даљег одређења треба тражити и у чињеници да је дело намењено „лектири“ и да свако ново читање пресудно даље обликује смисао и значење књижевног уметничког дела. (уп. Ингарден 1972; GW 2, 3-23; GW 2, 330-360)⁵²

Појам књижевности није лишен односа према ономе ко књижевност чита, а биће књижевности „није мртво истрајавање једног отуђеног бића које би доживљајној стварности једног каснијег времена било дато у симултаности“, већ је књижевност „функција духовног чувања [Bewahrung] и предања“ и она „уноси стога у сваку садашњост своју скривену повест“. (GW 1, 166) Књижевно дело уноси у сваку нову садашњост печат времена у којем је настало, свакако не на начин пуког предања, већ сходно унутрашњем бићу уметничког дела, тако да у разумевању увек долази до сусрета и посредовања прошлости из које дело долази и садашњости у којој увек изнова бива разумевано и тумачено, а у томе је и суштина Гадамерове тезе о „стапању хоризоната“ о којој ће детаљније бити речи. А о грађењу канона александријских филолога од античке књижевности па надаље, о преписивању и чувању класика књижевности, Гадамер говори као о „живој традицији образовања“ „која једноставно не конзервира постојеће, већ признаје као образац и преноси као узор“, па се тако у свим менама које време доноси са собом гради „’класична књижевност’“ као „трајни узор свих каснијих“, „све до дана двосмисленог сукоба ’старих и модерних’ и преко њих“. (GW 1, 166) Питање шта класичну

⁵² GW 2, 3-23 („Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, 1985); GW 2, 330-360 („Text und Interpretation“, 1983).

књижевност чини класичном и по чему се препознаје класик књижевности једно је од битних питања у целини Гадамерове онтологије и херменеутике књижевног и уметничког дела уопште. О њему је реч и у делу *Истине и методе* у којем Гадамер расправља о ауторитету и традицији у разумевању и тумачењу не само књижевности, већ и уметности и текстова уопште.

Гадамер у наставку расправља о неким питањима кључним не само за херменеутику, већ пре свега за теорију књижевности, а то су питање класика и класичне књижевности, односа књижевности и разумевања према историји, питање светске књижевности итд. „Оно што спада у светску књижевност“, тврди Гадамер, „своје место има у свести свих“, „оно припада 'свету'“, при чему чак и уколико између света који себи приписује неко дело светске књижевности, с једне стране, и „изворног света“ у којем је то дело настало, с друге, влада највеће могуће „одстојање“ (јер свет у којем је дело настало суштински се увек разликује од сваког другог, новог света у којем се дело разумева), чак и у том случају „нормативни смисао“ садржан у појму светске књижевности значи да дела светске књижевности и даље говоре („*sprechend bleiben*“), иако се свет којем се обраћају променио и фундаментално се разликује од света у којем су та дела настала и изворно се неке обраћала. (GW 1, 167) Биће „преводне књижевности“ је, тврди Гадамер, доказ за то „да се у таквим делима представља нешто што још увек и за све поседује истину и важење“. (GW 1, 167) Притом ствар, према Гадамеру, не стоји тако „да је светска књижевност отуђени облик онога што сачињава начин бивствовања једног дела према његовом изворном одређењу“, већ „је много више повесни начин бивствовања књижевности уопште то што омогућава да нешто спада у светску књижевност“. (GW 1, 167)

Феномен књижевности треба, према Гадамеру, сагледати у новом светлу уколико се у обзир узме „нормативно обележје“ које произилази из „припадности светској књижевности“. (GW 1, 167) А полазећи од тезе о „нормативном обележју“ књижевних дела која спадају у светску књижевност, Гадамер каже да уколико се статус дела светске књижевности признаје и приписује само једном књижевном делу које као „песништво“ („*Dichtung*“) или „језичко уметничко дело“ има посебан статус, онда следи да је појам књижевности, литературе много шири од појма „књижевног уметничког дела“, јер „у начину бивствовања литературе удео има свеколико језичко предање, не само религијски, правни, привредни, јавни и приватни текстови свих врста, већ и списи у којима се такви

текстови научно обрађују и тумаче, дакле, целина духовних наука“. (GW 1, 167) Реч је, дакле, о познатој разлици која се прави између литературе у ужем и ширем смислу, при чему је код Гадамера реч о кључном критеријуму који омогућава да се свеколико језичко предање подведе под заједнички појам литературе, а то је управо језик, језички карактер писано фиксираног предања. „Форма литературе“ је карактеристична за свеколико научно истраживање, и то под претпоставком да је „суштински повезана са језичношћу [Sprachlichkeit]“, а ’писменост’ („Schriftfähigkeit“) свега језичног је граница смисла књижевности у најширем смислу те речи. (GW 1, 167)

Међутим, уколико се сви писано фиксирани текстови на основу критеријума „језичности“ могу подредити под један заједнички појам „литературе“, Гадамер поставља питање у чему је онда суштинска разлика између литературе за коју важе правила онтологије уметности и начина бивствовања уметничког дела на горе описани начин, с једне, и литературе која се не може сврстати у уметност, с друге стране. Следствено томе, да ли се нормативни смисао књижевности о којем је горе било речи може приписати само таквим литерарним делима која важе као уметничка и која одговарају захтевима онтологије уметничког дела, а да притом све друге литерарне форме буду искључене из поља књижевне уметности, или између њих заправо и нема неке оштре и прецизне границе.

Постоје, према Гадамеру, научна дела која по својим књижевноуметничким карактеристикама могу да буду оцењена као књижевна уметничка дела и да буду сврстана у ред дела светске књижевности, (GW 1, 168) што укида оштро разграничење између књижевног и некњижевног, књижевне уметности у ужем и некњижевне литературе у ширем значењу, које је, као што смо видели, увела „естетичка свест“ на бази „естетичког разликовања“. Књижевном, песничком уметничком делу и свим другим литерарним текстовима заједничко је, тврди Гадамер, то што нам говоре у свом „садржинском значењу“ („inhaltliche Bedeutung“, „Inhaltsbedeutung“), а наше разумевање није управљено посебно ка формалном аспекту уметничког дела, већ према ономе „што нам оно каже“. (GW 1, 168) Дакле, главни критеријум који укида границу између књижевног и некњижевног је „садржинско значење“ дела, текста који нешто говори.

Свакако да је могуће, како се у наставку тврди, говорити о разлици између „језика поезије“ и „језика прозе“, као и „језика песничке прозе“ и „’научног’ језика“, разлике коју је могуће сагледавати „и са становишта литерарног формирања“, али суштинска разлика

таквих „различитих ’језика’“ заснована је у разликама њиховог поимања истине. (GW 1, 168) А о тесној повезаности и заједничком карактеру свих „литерарних дела“ је могуће говорити уколико „језичко формирање“ допушта да „садржинско значење“ које треба да буде изречено дође до изражаја, чиме се укида разлика између разумевања текстова које спроводи историчар од „сазнања уметности“. (GW 1, 168)

Књижевност је тачка укрштаја уметности и науке, тачка у којој се уметност и наука прожимају. (GW 1, 168) „Начин бивствовања књижевности има нешто јединствено и неупоредиво“, а оно што је записано, писано фиксирано („Schrift“) не може се, каже Гадамер, поредити ни са чим по својој „страности“ („Fremdheit“) и захтевима да буде разумевано, јер са таквим степеном „страности“ и „острањивања“ („Befremdung“) не може се поредити непосредно општење са људима будући да оно у себи увек садржи „моменат непосредне разумљивости“. (GW 1, 168) „Спис и оно што има удела у њему, књижевност, је у најстријаније оспољена разумљивост духа. Ништа није у тој мери чист траг духа као спис, и ништа тако упућено на разумевајући дух као он.“ (GW 1, 168-169) Тумачењем списка „дешава се чудо“, „преображај нечега страног и мртвог у опште бити-уједно [Zugleichsein] и присност [Vertrautsein]“. (GW 1, 169) Све то наводи Гадамера да између разумевања списка у овде описаном смислу и остатка предања из прошлости повуче строго разграничење. За разлику до „остатака прошлог живота“ који не одолевају зубу времена, „писано предање“ је „чист дух“, што ствара утисак да нам се обраћа као да је присутно, па отуда „способност читања“ као разумевање свега писано фиксираног делује „као некаква тајна уметност“, „као чаролија“, уметност у којој се стиче утисак да су време и простор поништени. (GW 1, 169) „Ко зна да чита писано преношено, посведочује и спроводи чисту присутност прошлости.“ (GW 1, 169)

За текстове у најширем смислу те речи је карактеристично, према Гадамеру, то „да се преображај трага мртвог смисла у живи смисао дешава тек у разумевању“, па се стога поставља питање да ли оно што је специфично за сазнавање уметности важи и за разумевање свих врста текстова, чак и оних који нису уметничка дела. (GW 1, 169) Све то наводи Гадамера на питање да ли представљање у којем се довршава уметничко дело и лектира у којој се довршава књижевно уметничко дело важе и за разумевање свих других текстова који не спадају нужно у уметничко дело, да ли се смисао таквих текстова довршава у ономе ко их разумева ...

„Гранични положај књижевности“ има стратешки важну функцију у економији дела, будући да представља мост према другом, херменеутици посвећеном делу *Истине и методе*, који омогућује проширење питања о уметности. (Гронден 2012а: 4) „Гранични положај књижевности“ потврђује основну Гадамерову тезу да се смисао једног дела довршава тек у представљању, тј. у случају књижевности у лектури; с друге стране, овај положај потврђује, будући да нису само уметничка дела та која се читају и разумевају, проширење херменеутичког искуства преко граница естетике, што допушта Гадамеру да се прикључи херменеутичкој дискусији о духовним наукама од којих полази његово дело, да би на крају херменеутику у трећем делу проширио на језичност уопште. (Гронден 2012а: 5)

Гадамерово схватање песништва на основу његових интерпретација Хелдерлина може се сажети у неколико следећих тачака:

1. Гадамер поистовећује песништво са видовњаштвом, са једном формом вишег знања, и посматра га из перспективе образовно-грађанске уметничке побожности, при чему његово читање Хелдерлина остаје под утицајем Георгеовог круга и Романа Гвардинија;

2. Гадамер историзује Хелдерлиново дело, али искључиво у погледу на контекст немачког идеализма; интересовања за европско песништво код њега нема, његов хоризонт је ограничен на ексклузивни избор немачких песника;

3. Ствара се утисак да Гадамерове интерпретације воде дијалог са науком о књижевности, и то један поприлично једнострано разговор, јер аргументи са стране теоретичара књижевности се готово уопште не прихватају. На његовим књижевним тумачењима распознају се увек изнова трагови новијих књижевнотеоријских перспектива, док Гадамер све што је ново уграђује у своје старије увиде;

4. Гадамер се у својим тумачењима усредсређује у првој линији на семантички потенциране мотиве и теме песме, његова на истину исказа усмерена лектира промашује ону специфичност песништва, коју Пол Рикер означава као „метафоричку референцу песништва“ и под којом се мисли на реалност из језика која је на други начин, на пример преко свакодневног говора, неприступачна;

5. Гадамер је, ослањајући се на Хегелову естетику, развио концепт песништва као исказа о истини, што је становиште које се испоставља као ненаклоњено према уметности и песништву;

6. Гадамерова херменеутика и његова пракса читања противречи фрагментарном, отвореном тексту, па се утолико може рећи да Хелдерлин из тог разлога за Гадамера није песник, јер његовом полагању права на затвореност и класицитет много више у сусрет иду песници као што су Гете, Георге или Рилке;

7. Гадамерова тумачења Хелдерлина одговарају његовом херменеутичком принципу, према којем је довољно рећи да се разумева другачије уколико се уопште разумева. (Косицки 2012: 204-207)

Према Гадамеру, пут од стиха до целине предодређен је у Георгеовом суштинском одређењу песништва, према којем је поезија место где напоредо постоје ја и ти, овде и тамо, некада и сада, и где постају једно и исто, па тако лирском говору приличи способност приближавања појава једне епохе, које испоставља песнике као видовњаке и антиципаторе усуда њихове епохе. (Шнајдер 2012: 245) Оно што проговара кроз песму као оно што је свим људима заједничко, „из свих наших појединости и сазнања“, јесте увид, да обоје, песник и непесник, тако што се служе језиком, који у песништву није више пуки носилац смисла једне информације, „већ је и оно у шта се улази и у чему се такорећи станује“, црпу из истог извора смисла; тако што језик има „нешто од заједничкости једног даха, који нас све одуховљује“, уздиже се за Гадамерову номос-поетику песничка реч до меродавне „минијатуре целине људско-културних искустава“. (Шнајдер 2012: 254)

Језичко уметничко дело је „посредовање“. (Фигал 2003: 36)

1.4.2. Реконструкција и интеграција као херменеутички задаци

Херменеутика је класична дисциплина, „вештина разумевања текстова“. (GW 1, 169) Разумевање је на делу свуда где треба разумети неки текст, не само уметничко дело или књижевно уметничко дело, а „такво разумевање хоће да буде знано“. (GW 1, 169-170) Пишући у завршном делу расправе о онтологији уметничког дела о реконструкцији и интеграцији као херменеутичким задацима, Гадамер на трагу критике „естетичке свести“ и редефинисања естетике каже да би херменеутика морала бити схваћена обухватније него што је то био случај са досадашњом херменеутиком тако да обухвата и читаву сферу уметности као могући предмет разумевања, чиме „херменеутичка свест“ надмашује обим

„естетичке свести“, а естетика постаје део херменеутике или, како се у наставку тврди, естетика мора да буде у јединству са херменеутиком и да у њој ишчезне. (GW 1, 169-170)⁵³ Следствено томе, херменеутика мора да буде редефинисана тако да пре свега води рачуна о сазнавању уметности. (GW 1, 170)⁵⁴ Разумевање би у складу са таквим концептом херменеутике морало бити мишљено као „део догађања смисла у којем се смисао свих исказа – оних [исказа] уметности и преосталог предања – гради и довршава“. (GW 1, 170)

Херменеутика, дакле, није више само предуслов исправног разумевања литерарних текстова и „литерарног предања“ нити помоћна дисциплина теологије и филозофије, већ постаје, захваљујући пре свега „настанку историјске свести“ и издвајању историјских духовних наука као посебног научног поља у 19. веку, основа читавог широког поља духовних наука, исправно разумевање свих облика предања који више нису део свог изворног света, свих, како каже Гадамер, „духовних творевина прошлости“ које су отуђене у односу на изворни смисао и упућене на „разумевајући и посредујући дух“. (GW 1, 170) Посебне заслуге на пољу херменеутичког заснивања духовних наука и утемељењу „духовне историје“ („Geistesgeschichte“) припадају Вилхелму Дилтају чијих претпоставки или предрасуда Гадамерова херменеутика тежи да се ослободи. (GW 1, 170)

Гадамер поставља питање како се одређује задатак херменеутике у односу на уметност имајући у виду да не само да „’естетичко разликовање’“ као чиста апстракција не може да укине припадност уметничког дела његовом свету, већ је исто тако ван сваке сумње да уметност никада не припада само прошлости, већ путем сопствене „смисаоне презентности“ („Sinnpräsenz“) превазилази „одстојање времена“, чиме постаје јасно да она није „само пуки предмет историјске свести“, већ да је у њено разумевање укључено и „историјско посредовање“. (GW 1, 170-171) Гадамер на примеру Шлајермахера и Хегела наводи две крајње могућности у којима тражи одговор на ова питања, а које означава појмовима „реконструкција“ и „интеграција“. И за једног и за другог, каже Гадамер, на почетку стоји „свест губитка и отуђења од предања“, свест која изискује херменеутичка промишљања. (GW 1, 171)

⁵³ „Die Ästhetik muß in der Hermeneutik aufgehen.“ (GW 1, 170)

⁵⁴ „Die Hermeneutik muß nämlich umgekehrt im ganzen so bestimmt werden, daß sie der Erfahrung der Kunst gerecht wird.“ (GW 1, 170)

Задатак разумевања се, према Шлајермахеровој херменеутици, састоји у томе да се реконструише „изворно одређење“, изворни смисао уметничког дела, будући да свако уметничко дело увек нужно настаје у и припада одређеном свету, оно је такоређи у целини укорењено у том свету, а за свако актуелно разумевање оно као предмет разумевања постаје „истргнуто“ из првобитног, „изворног света“, контекста којем је припадало. (GW 1, 171) Сходно томе, свако уметничко дело са становишта садашњег, актуелног разумевања онога ко разумева увек нужно припада одређеној прошлости, па је за онога ко разумева оно увек нужно ишчупано из свог прошлог, изворног света. Исто тако, како се у наставку тврди, пред собом немамо више „природну“ и „изворну“ ситуацију када се уметничко дело покрене из своје првобитне, „’изворне одређености“; јер „’ свако [уметничко дело] има један део своје разумљивости из свог изворног одређења“ (GW 1, 171) Отуда, према Шлајермахеру, уметничко дело губи на значењу када је „истргнуто“ из „изворног контекста“ уколико на снази није повесно очување тог контекста. (GW 1, 171) То би, према Шлајермахеру, а на трагу онога што наводи Гадамер, била суштина разумевања и природе уметничког дела у једном повесном следу.

На основу оваквих ставова Гадамер поставља питање да ли уметничко дело своје право значење има само тамо где изворно припада, дакле, у свету у којем је настало, и да ли одређење његовог значења представља неку врсту ’рестаурације’ („Wiederherstellung“) оног изворног контекста, окружења којем дело припада. Према Гадамеру, уколико се пође од тезе да уметничко дело није никакав „безвремени предмет естетичког доживљавања“, већ да „припада одређеном ’свету’ који тек у потпуности одређује његово значење“, следи да је право значење уметничког дела једино могуће разумети тек „из овог ’света“; „пре свега једино из његовог порекла и настанка“, а рестаурација изворног света уметничког дела и изворног стања које је „’мислио“ уметник приликом стварања уметничког дела, сва та средства „историјске реконструкције“ омогућују у том случају право разумевање и чине разумљивим „право значење уметничког дела“. (GW 1, 171-172) Гадамер каже да „повесно знање“, сходно Шлајермахеру, пружа могућност да оно што је изгубљено буде замењено и да предање буде рестаурисано под условом да поврати оно казационално и изворно, па, сходно томе, херменеутика „у духу уметника“ тражи „’тачку надовезивања“; духу који на тај начин представља залог исправног разумевања уметничког дела, као што се у случају разумевања текстова жели извршити репродукција „изворне продукције аутора“. (GW 1,

172) Дакле, субјект разумевања, у складу са Шлајермахеровом романтичарском херменеутичком позицијом, има задатак да, уколико жели да исправно разуме уметничко дело и предање у целини, продре у свест аутора и расветли свет у тренутку стварања уметничког дела, као и да продре у дух времена у којем је дело настало и да, као што Ранке каже, каже „како је заправо било“, „wie es eigentlich gewesen“. Циљ онога ко разумева је, следствено томе, да понирањем у дух времена уметничког дела и у дух аутора у тренутку стварања дела изврши репродукцију изворног стварања аутора.

Херменеутика се, дакле, у овом случају своди на рестаурацију услова под којима је неко дело стварано, али Гадамер поставља питање да ли је оно што се овде добија као резултат уистину значење уметничког дела, и, посебно, да ли је разумевање „друго стварање“ („zweite Schöpfung“), „репродукција изворне продукције“. Гадамер одлучно одговара да је такво одређење херменеутике бесмислено колико и „реституција и рестаурација прошлог живота“, рестаурација изворних услова стварања уметничког дела је, имајући у виду „повесност нашег бића“, једно „беспомоћно почињање“, јер „рестаурисани, из отуђења извучени живот није изворни“, „он у истрајавању отуђења само задобија секундарну егзистенцију образовања“. (GW 1, 172) Разумевање или, како се у наставку каже, „херменеутичко чињење“ („hermeneutisches Tun“), за које разумевање представља само „рестаурацију оног изворног“, остаје у том случају само „преношење једног изумрлог слисла“ („Mitteilung eines erstorbenen Sinnes“). (GW 1, 172) Дакле, сходно оваквој херменеутичкој позицији, разумевање као реконструкција изворног света у којем дело настаје, па самим тиме и изворног смисла уметничког дела, никада не може бити рестаурација смисла онаквог какав је постојао у свом изворном облику и суштини, већ увек представља преношење једног смисла који више не постоји онако како је постојао у време стварања уметничког дела. Тај смисао је захваљујући повесном карактеру уметности изгубио током времена свој изворни смисао.

На другој страни, Хегел је, наставља Гадамер, указао на „немоћ свеколике рестаурације“ прошлог живота, тврдећи да су „дела муза '[...] сада оно што су за нас'“, дакле, истргнута из првобитног, изворног света у којем су настале и којем су изворно припадале, па следствено томе, у делима уметности нема стварности оног света из којег је дело поникло, већ само „’увијено сећање на ову стварност’“. (GW 1, 172-173; Хегел 1999а). Однос и опхођење потоњих субјеката разумевања и тумачења према делима уметности

Хегел назива „’спољашњим чињењем’“ („’äußerliches Tun’“), „’не да би се уживео у њих, већ само да би их у себи представио’“. (GW 1, 173) Истраживање и утврђивање околиналног, које, као што смо видели, допуњује значење уметничког дела, не може да изврши његову рестаурацију, јер околинално остаје недоступно сваком актуелном разумевању у садашњем, увек новом и суштински увек другачијем тренутку, а уколико се уметничко дело враћа у првобитни, „изворни историјски контекст“, ту онда никада нема успостављања некаквог „односа живота према њима“, већ само „[односа] пукe представе“. (GW 1, 173)

Проблем разумевања Хегел уздиже на раван „на којој је утемељио филозофију као највиши облик апсолутног духа“, при чему се „у апсолутном знању филозофије довршава [...] она самосвест духа који [...] ’на један виши начин’ у себи држи и истину уметности“, па је зато, према Хегелу, филозофија, тј. „повесно самопрожимање духа“ као „најотворенија супротна позиција самозаборава историјске свести“ та која савладава херменеутички задатак. (GW 1, 174) Према Хегелу, суштина повесног духа не састоји се у „реституцији прошлог“, већ у „*мислећем посредовању са садашњим животом*“. (GW 1, 174) Дакле, за разлику од Шлајермахера који је основни херменеутички захтев видео у рестаурацији прошлог у циљу разумевања изворног смисла уметничког дела, Хегел сматра, а те позиције се држи и Гадамер, да се суштина разумевања састоји у *мислећем посредовању прошлог духа присутног на уметничком делу са садашњим животом*. О овом процесу разумевања ће код Гадамера у наставку бити речи као о „стапању хоризоната“, концепту херменеутике који у великој мери дугује Хегеловој дијалектици.

Карстен Дут разликује неколико врста контекста који се морају узети у обзир да би интерпретација била исправна. Неадекватни су они покушаји разумевања који историјски, посебно књижевноисторијски остају кратковиди, који не узимају у обзир темпорално дефинисане контексте једне песме, контекст њеног настанка, њеног окружења у оквиру једног књижевног рода, њених интертекстуалних односа, итд. (Дут 2012: 86) Поред интринзичних својстава делови песме имају и релационална својства; повесни контексти, посебно књижевноисторијски, су уписани у поетске творевине у неку руку као „*интерни контексти*“. (Дут 2012: 87)

1.5. Предисторија Гадамерове херменеутике

1.5.1. Романтичарска херменеутика

1.5.1.1. Предисторија романтичарске херменеутике

Ослањајући се више на Хегела, него на Шлајермахера, Гадамеру је стало пре свега до тога да херменеутику преусмери са пута „ослобађања историјског разумевања од свих догматских предубеђења“ као и Дилтајевог пута утемељеног на традицији Шлајермахерове херменеутике, на пут који ће се темељити пре свега на једном новом, другачијем промишљању Дилтајеве мисли и који ће се, пратећи развој херменеутичке методе пре свега у ново доба, кретати у правцу „настанка историјске свести“. (GW 1, 177) Као што ћемо у наставку имати прилике детаљније да видимо, ова реafirмација „догматских предубеђења“ као рехабилитовање ауторитета, традиције и предрасуда у процесу разумевања заузима једно од централних места Гадамерове филозофске херменеутике. Зато ћемо у наставку, пре него што се детаљније позабавимо Гадамеровом херменеутичком позицијом и хоризонтима којима је пресудно предодређена, укратко прећи пут на који указује Гадамер у *Истини и методи*, и то пре свега пут херменеутике током 19. века, а који у битноме предодређује не само Гадамерову херменеутику, већ и савремену херменеутику у целини која претходи Гадамеровој херменеутици.

Учење о вештини разумевања и тумачења развијало се, каже Гадамер, на два пута: на једној страни је теолошка херменеутика настала из реформаторске одбране разумевања Библије усмерене против тридентских теолога и њиховог инсистирања на традицији, а на другој филолошка херменеутика као средство за поновно откривање класичне књижевности. (GW 1, 177-178; GW 2, 449-478)⁵⁵ У оба случаја се, наставља Гадамер, радило о поновном открићу нечега што није генерално било непознато, али чији је смисао остао стран и неприступачан, јер класична књижевност је испосредована хришћанским светом, док је разумевање Библије било одређено догматском традицијом цркве и тиме, према реформаторима, скривено, па је, следствено томе, изучавање и разумевање оба предања у њиховом изворном облику изискивало учење грчког и хебрејског језика и чишћење

⁵⁵ GW 2, 449-478 („Nachwort zur 3. Auflage“, 1972).

латинског. (GW 1, 178) Херменеутика је, дакле, тада захтевала да се открије „изворни смисао текста“, а захваљујући Лутеру и Меланхтону дошло је до додира хуманистичке традиције и реформације. (GW 1, 178)

Основна претпоставка библијске херменеутике је „принцип списа реформације“, а Лутеру позицију Гадамер представља на следећи начин: будући да за свето писмо важи да је „*sui ipsius interpret*“, није потребна никаква традиција да би се оно разумело на исправан начин, већ оно има „*sensus litteralis*“, једнозначан смисао који се може разумети само из њега самог, па је, следствено томе, алегоријска метода легитимна само у случају да је „алегоријска намера“ садржана у самом тексту. (GW 1, 178) Оваквом становишту се придружује и захтев за „буквалним“, „дословним“ („*wörtlich*“) разумевањем Старог завета. (GW 1, 178-179) Дакле, принцип текста реформаторске херменеутике према којем се текст тумачи на основу самога себе или, феноменолошким речником речено, који самог себе собом тумачи, представља радикалан заокрет у односу на стару, средњовековну херменеутику која је у знатној мери била предодређена вантекстуалним факторима разумевања, као што је позивање на ауторитет и традицију у разумевању и тумачењу, као што су одлуке црквених сабора, концила, и сл. Лутеровим инсистирањем на сâм текст („*sola scriptura*“) (уп. Фулда 1970: 154) као највише и једино мерило разумевања и тумачења укида се свака врста посредника између текста и његовог тумача, а прва на удару такве херменеутике била је католичка црква као, до тада, једини меродавни тумач светих списа.

Принцип циркуларног разумевања делова и целине Лутер и његови следбеници преузимају из античке, класичне реторике, развијајући општи принцип разумевања текста, према којем је све појединачне делове текста могуће разумети из целине или контекста („*contextus*“, „*Zusammenhang*“) и из „јединственог смисла“ („*scopus*“) којем тежи целина. (GW 1, 179) Тако Гадамер открива предрасуду реформаторске теологије: позивајући се у тумачењу Светог писма на овај основни принцип тумачења, она и сама остаје у оквирима једне „догматски засноване претпоставке“, јер претпоставља да је и сама Библија једна целина. (GW 1, 179) Исто тако, реформаторска теологија није, како указује Гадамер позивајући се на Дилтаја и контрареформаторску теологију, консеквентна, јер и сама укида „принцип списа“, и то „у корист једне уосталом краткорочне реформаторске традиције“, тако што правила протестантске вере узима као нит водиљу за разумевање целине Библије. (GW 1, 180) Гадамер указује на недостатке овакве „самосвести“ и поставља задатак

преиспитивања овог основног филолошко-херменеутичког правила да се текст разуме из самога себе, као и задатак рехабилитовања допуне тог правила једном „догматском нити водилом“. (GW 1, 180) Та „догматска нит водила“ је, као што ћемо видети, у целини Гадамерове херменеутике све оно што спада у вантекстуалне факторе разумевања, тачније, подразумевања, све оно што је укоренено у ауторитету, традицији, предрасудама, итд., а што позитивно разумевању из самог текста даје смернице и спречава да се разумевање претвори у произвољно тумачење из самог текста којем се споља намеће смисао. Видимо да ни протестантска херменеутика, која је сва усмерена ка изналажењу једног строго иманентно заснованог принципа разумевања, није успела да остане ван домашаја и утицаја спољашњих елемената разумевања.

Тако у 18. веку херменеутика добија „универзално значење једног историјског органа“, и то пре свега захваљујући Землеру и Ернестију који су дошли до увида да је предуслов одговарајућег разумевања списа „признавање различитости његових аутора“, тј. „напуштање догматског јединства канона“, или, на трагу Дилтаја, „’ослобађање тумачења од догме’“, чиме су свети списи хришћанства сведени на „збирку историјских извора“ који не подлежу само граматичкој, већ и „историјској интерпретацији“. (GW 1, 180) Разумевању из контекста целине се сада придружила и „историјска реституција животног контекста којем припадају документи“, чиме је старо правило разумевања и тумачења појединачног из целине проширено са „догматског јединства канона“ на оно „свеобухватно историјске стварности чијој целини припада појединачни историјски документ“. (GW 1, 180-181)

Укидањем разлике између интерпретације светих и интерпретације профаних списа и, следствено томе, постулирањем само једне херменеутике херменеутика није више само „пропедутичка функција свеколике хисторике“, као „уметност исправног тумачења писаних извора“, већ она као таква надилази свеколику хисторику, јер правило да свака реченица може да се разуме само из контекста не важи више само за писане изворе, већ и за садржаје које ти извори саопштавају, ни њихово значење није више стабилно „за себе“. (GW 1, 181) Правило разумевања целине на основу појединачних елемената и обрнуто сада важи и за „светско-историјски контекст у којем се показују појединачни предмети историјског истраживања, велики као и мали, у свом стварном, релативном значењу“ и који и сâм представља једну целину, светска историја је у таквој херменеутичкој позицији „велика тамна књига, на језицима прошлости састављена збирка људског духа чији текст

треба да буде схваћен“. (GW 1, 181) Из свега Гадамер закључује да је у основи свеколиког историјског истраживања „модел филологије“ и да је она узор на основу којег је Дилтај утемељио „историјски поглед на свет“. (GW 1, 181)

Херменеутика се, наставља Гадамер, код Дилтаја у правом смислу одређује као херменеутика тек када више није у служби једног догматског задатка, већ поприма „функцију историјског органа“. (GW 1, 181) У таквој констелацији Дилтајева предисторија херменеутике задобија у потпуности другачије значење када се „идеал историјског просветитељства“, који је великим делом и у основи Дилтајеве херменеутичке позиције, испостави као илузија: њен „заокрет према историјској свести“ у том случају није ослобађање од догме, већ „преображај њене суштине“. (GW 1, 181)

Исто важи, наставља Гадамер, и за филолошку херменеутику, будући да је „*ars critica* филологије“ свој услов, претпоставку имала у „нерефлектованој узорности класичне старине“, па се и она мора суштински преобразити „уколико између старине и сопствене садашњости не постоји више једнозначан однос узора и следбеника“, теза у чији прилог говори и „*querelle des anciens et des modernes*“ карактеристична за читаву епоху од француског класицизма до немачке класике. (GW 1, 181) На овој теми, закључује Гадамер, треба да се развије историјска рефлексија која је довела до распада нормативног захтева класичне старине. (GW 1, 181) Процес који је био на снази и у филологији и у теологији довео је, према Гадамеру, у крајњој линији до концепта једне универзалне херменеутике „за коју посебна узорност предања не представља више никакав услов херменеутичког задатка“. (GW 1, 181-182) Питање узорности и нормативности класичне књижевности и старине у целини, њихов утицај на процес разумевања, као и питање класичности класичне књижевности и уметности нека су од централних питања која своје разрешење налазе и у склопу Гадамерове херменеутике, а о којима ће у раду детаљније бити речи.

Насупрот теоријским рефлексијама о вештини разумевања које су се јављале током историје херменеутике, а које имају карактер „’учења о вештини“ („’*Kunstlehre*“) и које су у служби „вештине разумевања“, посебан проблем сада постаје „разумевање као такво“. (GW 1, 182) Шлајермахер своју херменеутику дефинише као „’учење о вештини“, „али у једном потпуно другом систематском смислу“, оно чему он тежи је теоријско заснивање поступка заједничког теолозима и филолозима тако што тражи „изворнији однос разумевања мисли“. (GW 1, 182)

За разлику од филолога за које је херменеутика била одређена садржајем онога што се разумева, а то је било „јединство античко-хришћанске књижевности“, Шлајермахер јединство херменеутике не тражи у овом „*садржинском јединству предања*“, већ у „јединству поступка“ „који се [...] не диференцира начином на који су мисли пренесене, да ли писано или усмено, на страном или сопственом истовременом језику“. (GW 1, 182) Свеколико разумевање се јавља тамо где нема непосредног разумевања, тамо где постоји могућност погрешног разумевања, а то је место из којег је настала Шлајермахерова идеја универзалне херменеутике, „да је сазнање страности и могућност неспоразума универзална“. (GW 1, 182-183) Видећемо да код Гадамера то кретање, 'осциловање' између присног и страног, кретање у средини заузима једно од кључних места. Следствено ономе што овде читамо код Гадамера који се позива на Шлајермахера, та „страност“ као одсуство знања субјекта разумевања о ономе што се ту разумева представља извор упитности субјекта разумевања и извор постојања разумевања уопште. Дакле, разумевање постоји тек захваљујући неразумевању, погрешном разумевању или одсуству каквог год разумевања. То „ништа“ које кружи око разумевања прави је извор разумевања.

Смисао те „страности“ („Fremdheit“) коју у херменеутици треба превазићи и која је „у једном новом, универзалном смислу [...] неодојиво дата са индивидуалношћу онога Ти“ се, наставља Гадамер, из основа променио, у прилог чему говори и чињеница да је херменеутички задатак проширен на „значајан разговор“ („das 'bedeutsame Gespräch'“). (GW 1, 183)

Да би објаснио суштину заокрета који у историји херменеутике значи Шлајермахер, Гадамер подсећа на нешто што је, како каже, од Шлајермахера у потпуности потиснуто из херменеутике, али што у битноме може да расветли Шлајермахерову и позицију његових следбеника у историји херменеутике. Он полази од реченице да „[р]азумевање значи најпре разумети се“⁵⁶, и наставља с тврдњом да је разумевање најпре 'споразумевање', 'сагласност' („Einverständnis“), да се људи понајвише разумеју непосредно, до успостављања 'сагласности', из чега закључује да је разумевање увек „разумевање о нечему“, разумети се значи „разумети се у нечему“. (GW 1, 183-184) Оно „О чему“ („Worüber“) и „У чему“ („Worin“) није, наставља Гадамер, „само по себи произвољан предмет говора независно од којег би наизменично разумевање тражило свој пут, већ пре

⁵⁶ „Verstehen heißt zunächst, sich miteinander verstehen.“ (GW 1, 183)

пут и циљ разумевања самог“. (GW 1, 184) Разумевање постаје посебан задатак, задатак за себе само у случају да је „природни живот у самишљењу мишљеног“ које је „мишљење заједничке ствари“ нарушен, а у неспоразумима „природни живот у мишљеној ствари“ постаје на тај начин ометан да мишљење као мишљење, мишљење другог постаје „фиксна датост“. (GW 1, 184) Међутим, чак и у том случају, закључује Гадамер, тражи се ’споразумевање’ („Verständigung“), не само ’разумевање’ („Verständnis“), и то тако да се изнова прелази пут преко ствари разумевања, а тек када су сви ови путеви исцрпљени, постављање питања доживљава заокрет и разумевање постаје осетљиво за индивидуалност другог и за његову „сопственост“ („Eigenheit“). (GW 1, 184)

Као пример за то Гадамер разматра Спинозину критику Библије. Спинозина метода интерпретације Светог писма заснована на интерпретацији природе полази од тога да се „намера“ („Sinn“, „mens“) аутора мора тумачити из историјских података, и то само уколико се у Светом писму говори о стварима које се не могу извести из принципа познатих природном уму, непојмљивим стварима у којима се може све разумети „само уколико дух аутора ’историјски’ спознајемо“, тј. превазилажењем сопствених предрасуда у виду имамо само оне ствари које је аутор могао имати у својој интенцији. (GW 1, 184) Гадамер закључује да нужност историјске интерпретације „’у духу аутора’“ у овом случају следи из „хијероглифског, непојмљивог садржаја“. (GW 1, 184-185) „Дух Библије у моралним стварима“ („circa documenta moralia“) се не интерпретира с обзиром на живот, студије и обичаје („vita, studium et mores“) аутора, њено разумевање, будући да у њеним приповестима има „непојмљивих ствари“ („res imperceptibiles“), зависи од могућности установљивања интенције („Sinn“) аутора из целине његовог списка („ut mentem auctoris percipiamus“), из чега у крајњој линији следи да није од значаја да ли „оно мишљено“ одговара нашем увиду, будући да је ту у првом плану спознаја „смисла реченица“ („sensus orationum“), а не њихова истина („veritas“), за шта је потребно суспендовати сва предубеђења, па чак и предубеђења ума, посебно предрасуда. (GW 1, 185) „’Природност’“ разумевања Библије се, закључује Гадамер, заснива на томе да оно у шта се може стећи увид је видљиво, а оно у шта не може је „’историјски’ разумљиво“. (GW 1, 185)

У предисторији историјске херменеутике Гадамер открива тесну везу између филологије и природне науке, везу која, како каже, има „двоструки смисао“. На једној страни „’природност’ природнонаучног поступка“ би требало да важи и за однос према

библијском предању, чему доприноси историјска метода, а на другој природност филолошке вештине практиковане у библијској егзегези, вештине да се разуме из контекста, поставља спознаји природе задатак дешифровања „’књиг[е] природе““, па је у том смислу „модел *филологије*“ у основи природнонаучне методе. (GW 1, 185) Из тога следи да је знање Светог писма и сваке врсте ауторитета оно против чега се нова наука окреће, таква наука тежи да се ослободи сваке врсте ауторитета и да заснује сопствену методологију засновану на математици и разуму. (GW 1, 186)

Историјска критика Библије заснована је, закључује Гадамер, на догматском фундаменту просветитељске вере у разум. (GW 1, 186) Разум се, дакле, дистанцира од сваког облика ауторитета, традиције и догме и тиме исто тако запада у неку врсту догме покушавајући да разуме искључиво из и на основу себе сама, превиђајући тако фундаменталну чињеницу да, као што смо видели и у случају реформације, однос према ванразумској или неразумској стварности никада у потпуности не може да буде укинута.

Међу мислиоцима који су припремили појаву историјског мишљења Гадамер указује и на Кладенијуса као претходника романтичарске херменеутике, код којег налази појам „’тачке гледишта““ („’Seherpunkt[es]’“), појам из оптике који преузима од Лајбница. (GW 1, 186) Из појма „тачке гледишта“ херменеутика ће касније развити и појам херменеутичке ситуације и појам хоризонта који и у Гадамеровој херменеутици играју кључну улогу. Кладенијусу је пре свега стало до „стварносног садржаја списа“, а проблем тумачења је „педагошки“ и „оказионалне природе“, тумачење се бави „’разумним говорима и списима““, оно значи доћи до оних појмова који су неопходни за потпуно разумевање неког места, па, следствено томе, разумевање има задатак да уклони сва тамна места у тексту „која ометају ученика у ’савршеном разуму““, што чини да се у тумачењу онај ко тумачи мора управљати „према увиду ученика“. (GW 1, 186) Кладенијусово истицање значаја „стварносног садржаја“ текста у процесу разумевања представља заокрет ка иманентној херменеутици, ка разумевању које у обзир узима искључиво ствар онако како је она представљена у језику, у тексту, занемарујући притом све вантекстуалне, субјективне факторе као што је интенција аутора.

Из свега Гадамер закључује да разумевање и тумачење за Кладенијуса нису исто и да се неко место разумева непосредно само уколико се разуме ствар о којој је на том месту реч, било да место подсећа на ствар, било да се тек захваљујући том месту долази до

спознаје ствари, па је, следствено томе, оно најважније овде заправо „разумевање ствари“, „стварносни увид“, што овај поступак удаљава од свих историјских и психолошко-генетичких поступака тумачења. (GW 1, 186-187) Оправдање тумачења није, по Кладенијусу, неопходно докле год ученик има исту спознају као и тумач или захваљујући поверењу у тумача, а будући да, како наводи Гадамер према Кладенијусу, ниједан од услова у то време није испуњен, први, зато што ученици у духу просветитељства желе да виде сопственим очима, и други, уколико при растућој спознаји ствари, напредовању науке тамна места постају све тамнија, „[п]отреба једне херменеутике је, дакле, дата управо ишчезавањем разумевања-од-самога-себе [des Vonselbst-Verstehens]“. (GW 1, 187) Тиме су у Кладенијусовим ставовима наговештене неке од кључних апорија херменеутике у које је запала просветитељска и романтичарска херменеутичка парадигма 19. века, а у чијем хоризонту је великим делом све до Хајдегера и феноменолошког покрета опстајала и херменеутика на размеђу столећа, пре свега Дилтајева. Реч је пре свега о питању улоге ауторитета у процесу разумевања, о границама просветитељске херменеутике засноване на увидима чистог разума ослобођеног туторства сваког облика ауторитета и традиције, али и о ограничењима и недостацима позиције романтичарске херменеутике утемељене на афирмацији и апсолутизацији прошлости као јединог исправног мерила и залога правилног разумевања. Ове апорије ће, као што ћемо у наставку видети, своје прво разрешење наћи у Хајдегеровој, а касније, ослањајући се делом на њене увиде, а делом и на Хегелову дијалектику, и у Гадамеровој херменеутици.

Кладенијус у крајњој линији прави разлику између разумевања аутора и разумевања говора или списка, тврдећи да „норма за разумевање књиге никако није мишљење аутора“, јер управо зато што је за човека немогуће да има преглед над свим појединостима, његове написане речи могу да имају значење које он уопште није имао намеру да напише, па чак и у случају да је у мишљењу, интенцији аутора садржан вишак у односу на његове писане речи, задатак херменеутике није да протумачи овај вишак, већ искључиво „књиге саме у њиховом истинитом, тј. стварносном значењу“. (GW 1, 187) И на крају, важан допринос Кладенијуса састоји се у увиду да неразумљивост књига, тамна, нејасна места су она места која захтевају, подстичу тумачење, па таква места, „неплодна места“ могу да постану плодна тако што постају подстицајна за множење мисли. (GW 1, 187) Кладенијусов увид да „mens auctoris“ (Сегеди-Масак 2003: 109) није никакав 'mens textualis' и да је задатак

херменеутике изнад свега да разуме и тумачи интенцију текста постао је опште место феноменологије и херменеутике. Из тога даље следи да задатак херменеутике није да врши усклађивање значења текста са оним што је аутор имао на уму приликом стварања дела тако што ће сва нејасна места, тамна места у тексту исправљати управљајући се према интенцији аутора позивањем на историјске изворе који ни на који начин не стоје у директној вези са текстом као јединим предметом тумачења. Таква нејасна места у самом тексту треба тумачити једино с обзиром на њих саме, чак и ако њихово потенцијално значење у потпуности одудара од онога што је аутор имао на уму и чак и ако нуде међу собом посве различита, могућа тумачења. (уп. GW 2, 92-117)⁵⁷

1.5.1.2. Шлајермахерова универзална херменеутика

У општем уводу свеске из 1828. године, у неколиким примедбама на маргини као и накнадно записаним предавањима одржаним током низа година, Шлајермахер пише о херменеутици и критици као о „филолошким дисциплинама“, „учењима о вештини“ („Kunstlehre“) које припадају истом научном пољу зато што извршавање једне представља претпоставку оне друге. (Шлајермахер 1977: 71) Херменеутику уопштено дефинише као вештину исправног разумевања „говора другог“ („Rede eines andern“), и то пре свега говора у писаном облику, док критику одређује као вештину исправног просуђивања аутентичности списа и засебних места у списима и констатовања исте на основу задовољавајућих сведочанстава и података. (Шлајермахер 1977: 71) А будући да критика може да препозна тежину сведочанстава у њиховом односу према писаном делу или месту у спису, чија је аутентичност под знаком питања, само након одговарајућег исправног разумевања ових последњих, претпоставка могућности њеног извођења је херменеутика, и обрнуто, пошто је тумачење приликом разоткривања смисла осигурано само под претпоставком аутентичности списа или неког места у спису, претпоставка извођења херменеутике је критика. (Шлајермахер 1977: 71) Шлајермахер даје предност херменеутици јер је она неопходна чак и тамо где присуство критике скоро у потпуности изостаје и,

⁵⁷ GW 2, 92-117 („Klassische und philosophische Hermeneutik“, 1968).

уопште, јер, како се даље наводи, изођење критике треба да престане, а херменеутике не. (Шлајермахер 1977: 71)

Исто научно поље заједно са херменеутиком и критиком дели, према Шлајермахеру, и граматика, које су већ Фридрих А. Волф⁵⁸ и Фридрих Аст⁵⁹ спојили као филолошке дисциплине у заједничко поље, први као припремне филолошке дисциплине, а други као додатак филологији, при чему их обојица схватају сувише уско, само у односу на оба класична језика старине. (Шлајермахер 1977: 71) Шлајермахерово је мишљење, међутим, да све три дисциплине стоје у увек живом односу међусобног условљавања чак и у случају неког живог језика који још увек „вапи за литерарном повешћу.“ (Шлајермахер 1977: 71) Херменеутика и критика су изводљиве само уз помоћ граматике и заснивају се на истој, али и граматика је могућа само на бази херменеутике и критике уколико не жели да помеша најгору употребу језика са класичном и општа језичка правила са индивидуалним језичким специфичностима. (Шлајермахер 1977: 71-72) Потпуно решавање овог задатка могуће је само апроксимативно и у спрези све три дисциплине, и то у филолошком добу преко савршених филолога. (Шлајермахер 1977: 72)

Према Шлајермахеру, херменеутика као „вештина разумевања“ („Kunst des Verstehens“) још увек не постоји у општем облику, већ постоји само више специјалних, појединачних херменеутика. (Шлајермахер 1977: 75) Исто тако се говори само о „вештини разумевања“, али не и о ’објашњавању’, ’представљању’ („Darlegung“) истог, што би био само један посебан случај вештине говора и писања који би могао да зависи од општих принципа. (Шлајермахер 1977: 75) *Из предавања од 1826. године* сазнајемо о три етимолошка одређења појма херменеутика: а) вештина исправног представљања сопствених мисли, б) вештина исправног саопштавања говора другог неком трећем и в) вештина исправног разумевања говора другог, при чему се научни појам односи на треће одређење као средње између првог и другог. (Шлајермахер 1977: 75) Предуслов исправног разумевања није само расветљавање „тешких места на страном језику“, већ и добро познавање предмета и језика, па уколико су оба услова испуњена, места постају тешка само зато што се нису разумела она лакша. (Шлајермахер 1977: 75) Само оно разумевање које је

⁵⁸ Friedrich August Wolf (1759-1824), немачки класични филолог.

⁵⁹ Friedrich Ast (1778-1841), немачки класични филолог и филозоф.

у складу са умећем, вештином разумевања („*kunstmäßiges Verstehen*“) увек прати говор и спис. (Шлајермахер 1977: 75) По обичају се исто тако веровало да је због општих принципа могуће ослонити се на здрав разум, али је у том случају могуће ослонити се на „здрав осећај“ због посебног принципа. (Шлајермахер 1977: 75)

Шлајермахер трага за местом опште херменеутике у систему наука и запажа да је херменеутика дуго била посматрана као додатак логици, али када се у логици одустало од свега примењеног, и херменеутика је престала да постоји као део логике. (Шлајермахер 1977: 75) И филологија је, према Шлајермахеру, постала током историје нешто позитивно, па је отуда њено третирање херменеутике само један „агрегат опсервација“, без, дакле, једног системског увида у суштину једне опште или универзалне херменеутике као вештине разумевања, при чему је свака посебна, специјална херменеутика и према врсти и према језику увек само „агрегат опсервација“ и не задовољава било какав захтев за научношћу. (Шлајермахер 1977: 75-76) Изводити разумевање без промишљања правила и само у појединачним случајевима тражити прибежиште у правилима представља исто тако један „неравномеран поступак“, па излаз из овакве ситуације треба зато тражити у повезивању ових двају становишта. (Шлајермахер 1977: 76) Ово се збива двоструким искуством: 1) чак и у случају да верујемо да можемо да поступамо у најмањој могућој мери у складу са вештином разумевања, често настају неочекиване тешкоће, за шта се основе за решења морају налазити у ономе ранијем, па смо приморани да свуда обратимо пажњу на оно што може постати основ решења, и 2) уколико свуда поступамо у складу са вештином разумевања, на крају ипак долазимо до свесне примене правила, и то без напуштања оног што је у складу са вештином разумевања. (Шлајермахер 1977: 76)

Следеће Шлајермахерово одређење херменеутике тиче се њеног филозофског карактера. Будући да вештина говорења и вештина разумевања кореспондирају једна са другом и да је говорење само „спољашња страна мишљења“, херменеутику треба промишљати у склопу са вештином разумевања, дакле, филозофски, али тако да „вештина тумачења“ („*Auslegungskunst*“) зависи од композиције и претпоставља је, при чему се паралелизам састоји у томе да тамо где је говор без вештине она није неопходна за разумевање. (Шлајермахер 1977: 76)

„Говор“ („*das Reden*“) је посредовање за ’друштвеност’, ’друштвени карактер мишљења’ („*Gemeinschaftlichkeit des Denkens*“), из чега се објашњава „саприпадност

реторике и херменеутике“ и њихов заједнички однос према дијалектици. (Шлајермахер 1977: 76) Говор је исто тако „посредовање мишљења за појединца“, а будући да је мишљење ту путем „унутрашњег говора“, говор је само „постала мисао“, (Шлајермахер 1977: 76) дакле, њено оваплоћење, материјални облик. Онда када онај ко мисли налази да је неопходно да самоме себи фиксира мисао, ту настаје „вештина говора“, „преображај оног изворног“, па му је у том случају потребно и „тумачење“ („Auslegung“). (Шлајермахер 1977: 76) Саприпадност херменеутике и реторике се, дакле, састоји у томе да сваки акт разумевања јесте обртање акта говора, и то тако што до свести мора да допре које мишљење је у основи говора, док се њихова зависност од дијалектике састоји у томе да је свеколико „настајање знања“ („Werden des Wissens“) зависно од говора и разумевања. (Шлајермахер 1977: 76-77)

Као и у случају опште херменеутике и критике, тако Шлајермахер говори и о саприпадању опште херменеутике и граматике и закључује да будући да не само да не постоји саопштавање, преношење знања, већ ни задржавање, чување истог без ове три дисциплине и имајући у виду да свако „исправно мишљење“ излази на „исправно говорење“, тако је смислено повезати све три дисциплине са дијалектиком. (Шлајермахер 1977: 77) Општа херменеутика, критика, граматика и дијалектика чине, дакле, према Шлајермахеру, јединствену целину и међусобно се условљавају.

Ово саприпадање херменеутике и граматике се заснива на чињеници да се сваки говор може поимати само под претпоставком разумевања језика. (Шлајермахер 1977: 77) Следствено томе, предуслов исправног разумевања говора је претходно разумевање језика, језик је основа говора и основни разлог сродности херменеутике и граматике. Језик и мишљење чине јединствену целину, „језик је начин мисли да буде стварна“, јер нема мисли нити мишљења без говора. (Шлајермахер 1977: 77) Имајући у виду да херменеутика као вештина разумевања треба да води разумевању „садржаја мишљења“ („Denkinhalt“) и да „садржај мишљења“ постаје стваран само путем језика, следи да се херменеутика темељи на граматички као знању, познавању језика. (Шлајермахер 1977: 77) Шлајермахер посматра мишљење у акту саопштавања путем језика, при чему језик – као претходно и говор – одређује као „посредовање за друштвеност мишљења“ („die Vermittlung für die Gemeinschaftlichkeit des Denkens“), и изводи закључак да оно (мишљење) не показује другу тенденцију него да производи знање које је свима заједничко, које је, дакле, друштвеног,

универзалног карактера и које (знање) путем мишљења, говора и језика свим члановима једног колектива постаје доступно, из чега даље произлази заједнички однос херменеутике и граматике према дијалектици као науци о јединству знања. (Шлајермахер 1977: 77) Даље, Шлајермахер тврди да сваки говор може бити схваћен само путем познавања „свеукупног повесног живота“ („des geschichtliche[n] Gesamtleben[s]“) којем припада или путем познавања историје која се на тај говор односи. (Шлајермахер 1977: 77) И језик, каже Шлајермахер, има своју природну страну, а разлике људског духа условљене су и физичким фактором човека и земаљским телом, па тако следи да се херменеутика не темељи само у етици, већ и у физици, док, с друге стране, етика и физика воде опет ка дијалектици као науци о јединству знања. (Шлајермахер 1977: 77)

Следеће одређење разумевања Шлајермахер изводи на основу „двоструког односа“ говора и тврди да као што сваки говор има „двоструки однос“, један према свеукупности језика и други према свеукупном мишљењу онога ко говори, тако се и свеколико разумевање састоји из два момента: прво, разумевања говора истргнутог из језика и, друго, разумевања говора као „чињенице“ (или „делатне ствари“) која постоји у ономе ко мисли. (Шлајермахер 1977: 77) Из теза да, прво, сваки говор претпоставља неки дати језик, и обрнуто, да језик постаје тек путем говора и, друго, да се сваки говор заснива на неком ранијем мишљењу, Шлајермахер изводи закључак да је сваки човек, с једне стране, место у којем се на специфичан начин обликује дати језик, па је зато његов говор могуће разумети само из тоталитета језика, и, с друге стране, човек је дух који се перманентно развија, па је његов говор само „делатна ствар“ („Tatsache“⁶⁰) духа која стоји у вези са осталим „делатним стварима“. (Шлајермахер 1977: 77-78) Појединац је, тврди се у наставку, у свом мишљењу условљен, детерминисан заједничким језиком и може да мисли само оне мисли које у његовом језику већ имају неку „ознаку“ („Bezeichnung“), (Шлајермахер 1977: 78) које су, дакле, већ фиксирани путем неког означитеља, неке ознаке у језику који говори. Нека нова мисао не може никада бити саопштена, пренесена уколико већ није упућена на „односе“ („Beziehungen“), односно, „ознаке“ („Bezeichnungen“) у самом језику. (Шлајермахер 1977: 78) Сходно томе, свака мисао и мишљење уопште укоренено је у језику, језик је

⁶⁰ Манфред Франк наводи у фусноти да реч „Tatsache“, чије је уобичајено значење „чињеница“, као „Sache der Tat“ у значењу „ствар дела“, „делатна ствар“ код Шлајермахера чува местимично овај активни смисао речи у значењу „делатна ствар“.

материјална подлога на којој је саопштавање и преношење мисли и мишљења уопште могуће, а мисао која није укореењена у језику, у некој, како каже Шлајермахер, „ознаци“, не може се преносити и не може постати заједничка мисао у неком колективу.

Мишљење Шлајермахер одређује као „унутрашњи говор“ („inneres Sprechen“), из чега следи да језик условљава напредовање појединца у мишљењу, јер језик није само „комплекс појединачних представа“, већ и „систем сродства [тих] представа“. (Шлајермахер 1977: 78) Сваки акт говорења је само начин појављивања језика у његовој специфичној природи; сваки говор се исто тако може разумети само из целине живота којем припада, тј. будући да је сваки говор сазнатљив само као животни моменат онога ко говори у условљености свих његових животних момената, а ови опет само из целине његових окружења, чиме је предодређено његово даље развијање, тако је и онај ко говори разумљив само преко своје националности и епохе у којој живи. (Шлајермахер 1977: 78)

Даље, разумевање је само 'преплитање', 'прожимање' („Ineinandersein“) два момента, граматичког и психолошког, при чему не треба губити из вида да су оба та момента равноправна и да граматичку интерпретацију не треба сматрати нижом у односу на психолошку. (Шлајермахер 1977: 79) Говор не може бити схваћен као „делатна ствар духа“ („Tatsache des Geistes“), уколико претходно није схваћен као „језичка ознака“ („Sprachbezeichnung“), јер урођеност језика проузрокује модификацију духа. (Шлајермахер 1977: 79) Исто тако, говор није схваћен као модификација језика, уколико претходно није схваћен као „делатна ствар духа“, јер у духу лежи основ свег утицаја појединца на језик који уопште постаје тек путем говорења. (Шлајермахер 1977: 79) Психолошка интерпретација се сматра вишом у односу на граматичку само ако се језик посматра као пуко средство помоћу којег појединац преноси и саопштава своје мисли, па се граматичка интерпретација у том случају своди на пуко припремно средство рашчишћавања претходних тешкоћа у разумевању и тумачењу. (Шлајермахер 1977: 79) И граматичка интерпретација се може сматрати надређеном у односу на психолошку уколико се језик посматра под претпоставком да условљава мишљење свих појединаца, а на појединца се гледа као на место за језик и његов говор као место 'откровења' језика. (Шлајермахер 1977: 79) Из ове „двострукости“ („Duplizität“), закључује Шлајермахер, следи потпуна истоветност. (Шлајермахер 1977: 79)

Према Шлајермахеру, херменеутику треба посматрати као уметничко дело, као што је и тумачење исто тако вештина. (Шлајермахер 1977: 80-81) Услов извођења граматичке интерпретације је савршено познавање језика, као што је, с друге стране, услов психолошке интерпретације потпуно познавање човека; пошто ни једно ни друго, дакле, ни језик ни човек, никада нису једноставно дати, изручени ономе ко разумева и тумачи као некаква уобличена, довршена датост коју он само треба да протумачи, тако је неопходно да током разумевања и тумачења онај ко разумева наизменично прелази од једног ка другом, од језика до човека и обрнуто, а како се тачно овај процес одвија, о томе, каже Шлајермахер, нема прецизних правила. (Шлајермахер 1977: 81)

Извођење вештине (разумевања и тумачења) заснива се, тврди даље Шлајермахер, на језичком таленту, таленту за језик, и таленту појединачног знања о човеку, таленту познавања човека. (Шлајермахер 1977: 81) Под првим, језичким талентом не разуме се лакоћа у учењу страних језика, разлика између матерњег и страног језика овде прелиминарно није од значаја, већ се ту мисли на 'имање језика у презентности' („Gegenwärtighaben der Sprache“), смисао за аналогију и диференцију и тако даље, док је познавање човека, на другој страни, познавање превасходно субјективног елемента у комбинацији мисли. (Шлајермахер 1977: 81) Шлајермахер напомиње на овом месту да је велики број херменеутичких грешака, дакле, грешака у разумевању, укоренено у недостатку талента вештог представљања људи или у примени тог талента, а из талената као човекових општих природних дарова он изводи закључак о општем карактеру херменеутике. (Шлајермахер 1977: 81-82) Шлајермахер изводи даљу типологију и поделу ова два основна талента. Двострукост језичког талента произлази из могућности 'саобраћања' унутар матерњег језика, али и унутар страних језика, дакле, ван граница матерњег језика, па је зато могуће говорити о „екстензивном језичком таленту“ усмереном ка компаративном проучавању језика и утврђивању њихових разлика, и „интензивном језичком таленту“, код којег се ради о продирању у унутрашње једног језика у односу на мишљење. (Шлајермахер 1977: 82) И таленат познавања људи се дели на две подврсте: „екстензивни“, када се ради о поимању и разумевању појединости других на начин компаративног истраживања, и „интензивни“ или дубински, када се говори о разумевању специфичности једног човека у односу на појам човека. (Шлајермахер 1977: 82) Оба талента

су неопходна, ретко повезана, и морају се међусобно допуњавати, каже у наставку Шлајермахер.

Наводећи даље карактеристике разумевања и херменеутике, Шлајермахер тврди да није свеколико говорење аутоматски предмет вештине тумачења; неки говори имају за вештину тумачења „нулту вредност“ („Nullwert“), неки, опет, апсолутну вредност, а највише је случајева између ове две дијаметрално супротстављене тачке. (Шлајермахер 1977: 82) „Нулту вредност“ има све оно што нити је од интереса као „дело“ („Tat“) нити има значење за језик, говори се само зато што се језик одржава у континуитету понављања, а све оно што понавља оно што постоји и што је било, само по себи није ништа, при чему ова нула у вредности није апсолутно ништа, већ само минимум вредности, јер се на истом развија оно што је значајно. (Шлајермахер 1977: 82-83) Тај минимум је „уобичајени говор“ („gemeine Rede“) у сфери пословног и у уобичајеном разговору свакодневног, обичног, простог живота. (Шлајермахер 1977: 83)

Оно што је најпродуктивније, што се у најмањој могућој мери понавља и што представља максимум вредности на граматичкој равни, је „Класично“ („das *Klassische*“), оно што је на психолошкој равни најспецифичније и у најмањој могућој мери обично и просто, је оно „Оригинално“ („das *Originelle*“), апсолутан је, међутим, само идентитет класичног и оригиналног, а то је оно „Генијално“ („das *Genialische*“) или ’прасликовито’, ’узорно’ („das *Urbildliche*“) за језик у продукцији мисли. (Шлајермахер 1977: 83) Оно „Класично“ не сме, међутим, према Шлајермахеру, бити успутно, пролазно, већ мора да даје печат свим продукцијама које следе, да их одређује, а исто важи и за оно „Оригинално“. (Шлајермахер 1977: 83) Али и оно „Апсолутно“ („das *Absolute*“, „*Maximum*“) не сме бити ослобођено утицаја оног ранијег и општијег; оно што се налази између тог минимума и максимума вредности увек се приближава једном од та два пола: оном обичном, уобичајеном се приближава „релативна садржинска ништавност“ и „љупко представљање“, а генијалном класичност у језику, која, међутим, не мора нужно да буде и оригинална, и оригиналност у повезивању идеја, која не мора нужно да буде и класична. (Шлајермахер 1977: 83) Шлајермахер наводи пример Цицерона који је, по његовој оцени, класичан, али не и оригиналан, и Хамана, који је оригиналан, али није класичан, и поставља питање да ли обе стране херменеутичког поступка треба свуда примењивати равномерно, тврдећи да уколико пред собом имамо класичног књижевника без оригиналности, психолошки поступак је у

другом плану, а акценат је пре свега на његовим језичким специфичностима. (Шлајермахер 1977: 83)

Уколико обе стране интерпретације, граматичку и психолошку, треба применити свуда, онда то треба учинити у различитој мери, што произлази из чињенице да оно што је граматички безначајно не мора нужно да буде безначајно и у психолошком смислу, и обрнуто. (Шлајермахер 1977: 83-84) Минимум психолошке интерпретације се, према Шлајермахеровим речима, примењује када преовлађује објективност предмета разумевања и тумачења, у шта спада „чиста повест“ („reine Geschichte“), превасходно у појединцу, јер целокупан „поглед“ („Ansicht“) је увек „субјективно афициран“, затим еп, пословни преговори који претендују да постану повест, све дидактичко са строгом формом на свим пољима. (Шлајермахер 1977: 84) У свим овде побројаним случајевима субјективно не треба применити као моменат тумачења, већ то субјективно постаје резултат тумачења, док се, на другој страни, минимум граматичког и максимум психолошког тумачења захтева у случају тумачења писама, и то оних аутентичних. (Шлајермахер 1977: 84) На истом месту Шлајермахер наводи пример лирике и полемике за које каже да важи исто правило максимума психолошког тумачења, вероватно због преовлађујућег субјективног тона.

Задатак херменеутике је да спречи тешкоће које ометају „реконструкцију говора и тока мисли“ („Nachkonstruieren der Rede und des Gedankengangs“), а реченице херменеутичке теорије морају бити тако конструисане да не решавају појединачне тешкоће, већ да буду само „напредујућа упутства за поступак“ и да се тичу задатка само уопштено. (Шлајермахер 1977: 84)

Посебну пажњу Шлајермахер посвећује алегоријској интерпретацији. (Шлајермахер 1977: 85f) У том случају не ради се, како каже, о интерпретацији алегорије, где је једини смисао ’пренесени смисао’ („der uneigentliche Sinn“), без разлике да ли у основи алегорије лежи нешто истинито или чиста фикција, већ о таквој интерпретацији у којој ’буквални смисао’ („der eigentliche Sinn“) спада у непосредни контекст, али поред тога поприма и пренесени смисао. (Шлајермахер 1977: 85)

У предавањима из 1832. године Шлајермахер ближе одређује границу између опште и специјалне херменеутике. Осврћући се на херменеутички задатак у његовом изворном облику, а то је говор као акт мишљења у неком датом језику, Шлајермахер констатује да у оној мери у којој је мишљење једно, јединствено, у тој мери је могуће говорити и о

„идентитету језика“ („Identität der Sprachen“), па тако то поље мора да садржи општа правила језика; уколико, међутим, постоји нека посебност, специфичност мишљења условљена језиком, тада настаје једно специјално херменеутичко поље. (Шлајермахер 1977: 88)

Разматрајући прецизније одређење границе између општег и посебног, и то најпре на граматичкој равни, Шлајермахер поставља питање у којој мери је могуће из угла језика пратити говор као јединствену целину и каже да говор мора бити једна реченица и да је тек испуњењем тог услова нешто на пољу језика дато у јединству. (Шлајермахер 1977: 88)⁶¹ Реченица је, према Шлајермахеру, 'саодношење', 'одношење-једног-према-другом' главне речи и речи за означавање времена („Aufeinanderbeziehen von Haupt- und Zeitwort“). (Шлајермахер 1977: 88) Шлајермахер закључује: „У оној мери у којој разумевање говора уопште произлази из природе реченице, у тој мери је осигурана општа херменеутика.“ (Шлајермахер 1977: 88)⁶² Међутим, иако је природа реченице као акта мишљења иста у свим језицима, обрада реченице је у различитим језицима различита, па тако из тога следи да што је већа разлика у обради реченице у различитим језицима, то је ограниченије поље опште херменеутике и више је разлика у њему. (Шлајермахер 1977: 88)

Исто важи, тврди Шлајермахер, и на психолошкој равни интерпретације. У оној мери у којој је живот човека један и исти, у тој мери сваки говор као животни акт појединца подлеже општим херменеутичким правилима. (Шлајермахер 1977: 88-89) Насупрот томе, што је живот човека индивидуализованији, то је сваки „животни акт“ („Lebensakt“), па самим тим и „говорни акт“ („Sprechakt“), путем којег се „животни акт“ представља, код других другачије устројен и исто тако другачије усклађен са осталим животним моментима. (Шлајермахер 1977: 89) Овде је од важности поље посебног: уколико се претпостави да се све разлике људске природе у њеним животним функцијама представљају и у језику, следи да конституција реченице стоји у чврстој вези са конституцијом животног акта, што је правило које важи како за општи тако и за посебан случај. (Шлајермахер 1977: 89)

Међутим, однос општег и посебног је, према Шлајермахеру, вишеструко градиран, јер неједнакост и вишеструкост у обрађивању реченице могу опет код различитих језичких

⁶¹ „Die Rede muß ein Satz sein. Dadurch ist erst etwas im Gebiet der Sprache eins.“ (Шлајермахер 1977: 88)

⁶² „Soweit sich das Verstehen der Rede aus der Natur des Satzes überhaupt ergibt, so weit geht die allgemeine Hermeneutik gewiß.“ (Шлајермахер 1977: 88)

породица да буду исти, тако да настају групације, па за сваку језичку фамилију може да постоји једна заједничка херменеутика. (Шлајермахер 1977: 89) Исто тако, постоје и различити начини обраде језика за различите акте мишљења, па на тај начин у једном истом језику могу настати језичке диференције, на пример у прози и поезији, при чему ове диференције могу опет у различитим језицима бити исте. (Шлајермахер 1977: 89) У случају прозе ради се, према Шлајермахеровој тврдњи, о строгом одређењу мишљења од стране 'бића' („Sein“), док је поезија „мишљење у својој слободној игри“, тако да у случају поезије преовлађује оно психолошко, док се у прози субјект, оно субјективно, више повлачи. (Шлајермахер 1977: 89) У случају поезије и прозе се, дакле, развијају два различита поља посебног, једно, које се односи на различитост у конструкцији језика, и друго, које се односи на различитости акта мишљења. (Шлајермахер 1977: 89)

Шлајермахер посебно узима у разматрање овај последњи случај, дакле, случај различитости акта мишљења, и испитује понашање општег и посебног на примеру тумачења појединачног књижевника, и констатује да уколико су акти мишљења појединца у свему на исти начин израз целине одређености живота или функције живота, и закони психолошке интерпретације ће увек и свуда бити исти. (Шлајермахер 1977: 89) Међутим, чим се мисли 'различитост', 'неистоветност' („Ungleichheit“) и решење се не налази у самом акту мишљења, већ мора да се узме у обзир и оно друго, на снагу ступа поље посебног, чиме се испоставља да поље општег и није тако велико, па херменеутика почиње увек од оног посебног и ту се зауставља. (Шлајермахер 1977: 89) Међутим, уколико се пође од претпоставке да је говор један животни моменат, следи проналажење контекста и питање како је индивидуа покренута да 'формира' говор (питање подстицаја) и на који следећи моменат је тај говор усмерен (питање сврхе). (Шлајермахер 1977: 89)

На оваква теоријска запажања Шлајермахер даје пример сврставања херменетике у општу или посебну, и то у случају новозаветне херменеутике, и каже да са језичке стране ова херменеутика не би требало да је посебна, јер се односи на грчки језик. (Шлајермахер 1977: 90) Посматрано са психолошке стране, међутим, испоставља се да она није општа, већ да треба правити разлику између дидактичких и историјских списа који као различити жанрови изискују различита херменеутичка правила, из чега, међутим, не следи нека посебна херменеутика. (Шлајермахер 1977: 90) Ипак, Шлајермахер сматра да је ова херменеутика посебна, али само у односу на језичко поље или, како се даље наводи, у

односу на „хебреизујући језички карактер“. (Шлајермахер 1977: 90) Новозаветни писци нису били навикнути да мисле на грчком језику, у најмању руку не о религијским питањима, што је ограничење које важи за Луку за кога је могуће да је био Грк, при чему су, међутим, и сами Грци на хебрејском (језичком) подручју постали хришћани. (Шлајермахер 1977: 90) Међутим, из мноштва ареалних и дијалекатских разлика у једном истом језику, временских диференцијација које деле језик на различите језичке периоде (дијахронија), следи да је у сваком од тих случајева „језик неки други“ (да се један исти језик раслојава на мноштво различитих ’језика’, ареално, дијахроно, ... – прим. М. Ј.), што све изискује посебна правила једне посебне граматике различитих временских распона и места. (Шлајермахер 1977: 90) Ово се, међутим, може применити још општије: духовни развој једног народа проузрокује и нови језички развој, па као што сваки нови духовни принцип делује „језикотворачки“, тако исто важи и за хришћански дух, из чега, међутим, не настаје нека посебна херменеутика. (Шлајермахер 1977: 90)

Исто важи, наставља Шлајермахер, и за филозофију: почне ли један народ да филозофира, долази до једног новог развоја језика, али потребе за новом посебном херменеутиком ипак нема. (Шлајермахер 1977: 90) Међутим, у случају Новог завета хришћански дух се појављује у једној језичкој мешавини у којој је хебрејски језик основа у којој је ново најпре мишљено, али на коју је ’накалемљен’ („aufgefropft“) грчки језик, па из тог разлога новозаветну херменеутику треба третирати као једну посебну херменеутику. (Шлајермахер 1977: 90) А будући да је мешање језика изузетак, неприродно стање, следи да ни новозаветна херменеутика као једна посебна херменеутика не произлази из опште херменеутике на правилан начин. (Шлајермахер 1977: 90) Уопште, нити природна различитост језика утемељује једну позитивну посебну херменеутику, јер ова различитост припада граматичкој којој херменеутика претпоставља и само примењује, нити то чини разлика између прозе и поезије у једном истом језику или у различитим језицима, јер и знање о овој различитости се у херменеутичкој теорији већ претпоставља. (Шлајермахер 1977: 90) Исто тако је, према Шлајермахеру, непотребна посебна херменеутика проузрокована психолошким различитостима, уколико ове на равномеран начин произлазе у релативној супротности између општег и посебног. (Шлајермахер 1977: 90)

Шлајермахер уводи даље у херменеутичку теорију појмове домаћег и страног, и тврди да се разлика између онога што је у складу са вештином (разумевања) („das

Kunstmäßige“) и онога што је без тог умећа у тумачењу („das Kunstlose“) не заснива ни на дихотомији домаће-страно, нити на дихотомији говор-спис, већ увек на томе да се нешто жели тачно разумети, а друго не. (Шлајермахер 1977: 91) Даље, уколико би само „страни“ (на страном језику – прим. М. Ј.) и „стари“ (из прошлости – М. Ј.) спис били ти којима је потребна вештина тумачења, изворним, првобитним читаоцима вештина тумачења не би ни била потребна, па би се заснивала на разлици између тих изворних, првобитних читалаца и нас (који у актуелном тренутку покушавамо да разумемо и протумачимо спис – прим. М. Ј.). (Шлајермахер 1977: 91) Та разлика мора се отклонити познавањем језика и историје, јер тумачење почиње тек након ’поистовећивања’, ’стављања у исти положај’ („Gleichsetzung“) (онога ко тумачи у актуелном тренутку и првобитног читаоца, дакле, превазилажењем и укидањем временског и језичког понора између њих – прим. М. Ј.). (Шлајермахер 1977: 91) Разлика између страног одн. старог, с једне стране, и домаћег одн. истовременог списка, с друге, лежи у томе да ’операција поистовећивања’ („Gleichsein[s]“) не може у потпуности да претходи тумачењу, већ се та операција довршава тек са почетком и током тумачења. (Шлајермахер 1977: 91)

Међутим, ту се, према Шлајермахеровој тврдњи, не ради само о спису, јер би, да је случај заиста такав, вештина тумачења морала бити неопходна захваљујући разлици између списка и говора, тј. захваљујући изостајању живог гласа и недостацима других личних утицаја. (Шлајермахер 1977: 91) Тумачење је неопходно и у случају таквих личних утицаја, али је увек несигурно из више разлога: живи глас олакшава разумевање, али писац мора исто тако узети у обзир да не говори (у тренутку актуелног, садашњег разумевања и тумачења, да је, дакле, ономе ко у садашњем тренутку разумева и тумачи доступан само писани траг онога што је писац намеравао да каже – прим. М. Ј.). (Шлајермахер 1977: 91) Уколико би, према Шлајермахеру, случај заиста био такав да субјект разумевања пред собом има живог писца који говори, вештина тумачења би онда била сувишна, што, међутим, није случај. (Шлајермахер 1977: 91) Разлог што се вештина тумачења више односи на спис него на говор долази отуда што усменом говору по правилу много тога притиче у помоћ, чиме је, за разлику од списка, омогућено „непосредно разумевање“ („ein unmittelbares Verständnis“). (Шлајермахер 1977: 91)

Шлајермахер затим расправља о слободнијој и стројој пракси у херменеутици. Слободнија пракса у вештини тумачења полази од тога да се разумевање само од себе

дешава и циљ изражава негативно: треба избећи 'неспоразум', 'погрешно разумевање' („Mißverständnis“). (Шлајермахер 1977: 92) Претпоставка овакве праксе се заснива на чињеници да се она превасходно бави безначајним стварима или у најмању руку жели да разуме из неког одређеног интереса, али и она мора у тешким случајевима да прибегне вештини разумевања и тумачења, па тако следи да је херменеутика настала из праксе лишене вештине разумевања и тумачења („kunstlose[n] Praxis“). (Шлајермахер 1977: 92) Зато што је оваква пракса и херменеутика у обзир узимала само случајеве тешке за разумевање, постала је „агрегат опсервација“ и из истог разлога само једна у низу посебних херменеутика, јер тежи случајеви се могу размотрити само на неком посебном пољу. (Шлајермахер 1977: 92) Тако су настале теолошка и јуристичка херменеутика, па и филолошка. (Шлајермахер 1977: 92) Разлог оваквог погледа је идентитет језика и начин комбинације у ономе који говори и ономе који слуша. (Шлајермахер 1977: 92)

Строжа пракса полази од тога да се погрешно разумевање дешава само од себе и да се разумевање мора желети и тражити на сваком кораку. (Шлајермахер 1977: 92) У узредном запажању стоји да је основно искуство да се у разумевању не примећује разлика између невештог и вештог када дође до неспоразумевања. (Шлајермахер 1977: 92) Оваква пракса, тврди се даље, полази од диференције између језика и начина комбинације, која се, међутим, мора заснивати на идентитету и представља само мањи део онога што произлази из невеште праксе. (Шлајермахер 1977: 92)

Оно што треба избећи, а то је погрешно разумевање, јесте двоструко, квалитативно погрешно разумевање садржаја и погрешно разумевање тона или квантитативно. (Шлајермахер 1977: 92-93) Овај задатак се може и негативно одредити на следећи начин: избећи „материјално (квалитативно)“ и „формално (квантитативно)“ погрешно разумевање. (Шлајермахер 1977: 93) Објективно гледано, квалитативно погрешно разумевање је замена места неког дела говора једног језика другим местом неког другог дела, као замена значења неке речи значењем неке друге речи. (Шлајермахер 1977: 93) Субјективно посматрано, квалитативно погрешно разумевање је замена односа неког израза, тако да се једном истом изразу даје неки други „однос“ („Beziehung“) него што му је онај ко говори дао у свом кругу. (Шлајермахер 1977: 93)⁶³

⁶³ Манфред Франк напомиње да је на овом месту из Шлајермахерових предавања примљен јаснији израз мисли. (Шлајермахер 1977: 100, Anm. 20)

Квантитативно погрешно разумевање односи се, субјективно, на „развојну снагу једног дела говора“, на „вредност“, „тежину“ („Nachdruck“) коју му онај ко говори придаје, а, објективно, на место које заузима један део говора у градацији, на пример, суперлатив. (Шлајермахер 1977: 93) Из квантитативног погрешног разумевања, које се уобичајено увек мање узима у обзир, настаје увек квалитативно погрешно разумевање. (Шлајермахер 1977: 93) Шлајермахер закључује да су сви херменеутички задаци садржани у овом негативном изразу. (Шлајермахер 1977: 93) Правила не можемо произвести искључиво на основу ове негативности, већ увек морамо да полазимо од неког позитивног израза, али да се стално оријентишемо на негативном изразу. (Шлајермахер 1977: 93)

Шлајермахер уводи и разлику између позитивног и активног погрешног разумевања. (Шлајермахер 1977: 93) Погрешно разумевање је последица или „брзоплетости“ („Übereilung“) или „пометености“ („Befangenheit“), при чему је прва само појединачни случај, док је друга грешка која има много дубље корене: реч је о једностраној привржености ономе што је ближе неком појединачном кругу идеја, и одбацивању свега онога што се налази изван тог круга. (Шлајермахер 1977: 93)

Вештина тумачења може да развије своја правила само из једне позитивне формуле, а та формула је „повесно [...] и дивинаторско (профетско) објективно и субјективно реконструисање [Nachkonstruieren] датог говора“: (Шлајермахер 1977: 93) „Објективно повесно“ значи увидети како се говор у свеукупности језика и у језику акумулирано знање понашају као производ језика. (Шлајермахер 1977: 94) „Објективно дивинаторско“ значи претпоставити како ће говор постати развојна тачка за језик. (Шлајермахер 1977: 94) Без ова два начина реконструкције не може се избећи погрешно разумевање. (Шлајермахер 1977: 94) „Субјективно повесно“ значи знати како је говор као „делатна ствар“ дат у души, док „субјективно дивинаторско“ значи претпоставити како мисли у души онога ко говори даље делују у њему и на њега. (Шлајермахер 1977: 94) Исто тако је и без ова два начина погрешно разумевање неизбежно. (Шлајермахер 1977: 94)

Шлајермахер у наставку прецизира задатак онога ко разумева и тумачи, и каже да се овај задатак састоји у томе „да се говор разуме најпре исто тако добро, а затим и боље од његовог аутора [Urheber]“, јер имајући у виду да онај ко разумева нема непосредно знање о аутору и о ономе што се у њему (у тренутку састављања говора – прим. М. Ј.) одвија, субјект разумевања има задатак да освести велики део онога што је аутору измакло као

несвесно, осим у случају када аутор у ауторефлексији постаје „свој сопствени читалац“. (Шлајермахер 1977: 94) Такав задатак је, према Шлајермахеру, један бесконачан задатак, зато што је бесконачно прошлости и садашњости оно што желимо да видимо у моменту говора. (Шлајермахер 1977: 94) Отуда и ова вештина исто тако може да изазове одушевљење, као и било која друга вештина, а у оној мери у којој спис ово одушевљење не изазива, тај спис је безначајан, сматра Шлајермахер. (Шлајермахер 1977: 94)

Примени вештине разумевања и тумачења претходи поистовећивање онога ко тумачи са аутором текста, и то на објективној равни, путем познавања језика онако како је аутор познавао тај језик, што је још одређеније него поистоветити се са изворним читаоцима који се сами најпре морају поистоветити са аутором, и субјективној равни, познавањем унутрашњег и спољашњег живота аутора. (Шлајермахер 1977: 94) Али, језик, карактер и околности у којима је живео аутор могуће је сазнати само из списка, писано фиксираних текстова којима почиње и са којима се завршава свако тумачење. (Шлајермахер 1977: 94)

Језик и повест епохе аутора су као целина из које се морају разумети списи као оно појединачно, и обрнуто, целина се може разумети тек на основу и из самог аутора. (Шлајермахер 1977: 95) Потпуно, научно утемељено знање могуће је само у оваквом кругу, посебно се може разумети само из општег, чији је оно део, и обрнуто, а у томе и лежи суштина поистовећивања са аутором. (Шлајермахер 1977: 95) Предмет разумевања и тумачења никада се не може протумачити одједном, већ свако ново читање води бољем разумевању тако што, како Шлајермахер каже, обогаћује наша „предзнања“ („Vorkenntnisse“) о предмету разумевања и тумачења. (Шлајермахер 1977: 95)

Шлајермахер у наставку говори о могућностима једног „аутономног тумачења“ („selbständige Auslegung“) и тврди да таквог тумачења не може бити уколико знање одређеног језика треба да буде 'приграбљено' тек током тумачења путем лексике и појединачног запажања. (Шлајермахер 1977: 95) Само непосредни додир са предањем („unmittelbare Überlieferung“) из стварног живота језика даје један од тумачења независнији извор знања о језичком благу. (Шлајермахер 1977: 95) Исто тако, самосталног тумачења не може бити уколико се неопходна знања о повести црпе само из пролегомена, јер право тумачење мора се заснивати искључиво на изворима. (Шлајермахер 1977: 96)

И унутар појединачног текста важи исто правило да се појединачно може разумети само из целине, па из тог разлога, тврди Шлајермахер, прецизнијем тумачењу мора да

претходи 'летимично читање' („*cursorische Lesung*“) како би се добио преглед целине. (Шлајермахер 1977: 97) Разматрајући даље природу круга разумевања, херменеутичког круга, Шлајермахер тврди да се „претходно разумевање“ црпи из знања о појединачном које произлази из општег знања језика. (Шлајермахер 1977: 97) Шлајермахер резимира у наставку теорију тумачења и наводи општа методолошка правила за исправно тумачење: а) почетак са општим прегледом, б) истовремена „појмљеност“ („*Begriffensein*“) у оба смера, граматичком и психолошком, в) само уколико се оба смера укрштају у заједничкој тачки, може се наставити са тумачењем, г) неопходност навраћања у случају да нису усклађени како би се нашла грешка у рачуници. (Шлајермахер 1977: 97) У процесу извођења тумачења обе стране интерпретације, граматичка и психолошка, морају бити повезане, али у теорији оне су раздвојене и морају се узети свака за себе, при чему тежња тумача мора бити усмерена ка томе да се приликом сваке интерпретације понаособ иде дотле да друга постане излишна или да се њен резултат појави у другој. (Шлајермахер 1977: 97-98)

Уколико је говор као предмет разумевања и тумачења усмерен непосредно на мене, претпоставка мора бити да ме онај ко говори мисли онако како ја мислим да сам свестан да јесам, али имајући у виду да обичан разговор показује да тако нешто често није случај, следи скептичан став према предмету ствари. (Шлајермахер 1977: 98) Канон гласи: потврду разумевања на почетку треба очекивати у наставку, из чега следи да се пре разуме с краја него с почетка, да се почетак мора имати тек на крају, а то даље значи „да говор мора да постане спис“. (Шлајермахер 1977: 98)

Као што је већ речено, Шлајермахер даје предност граматичкој интерпретацији. Први канон граматичке интерпретације гласи: све оно чему је потребно ближе одређење у датом говору сме бити одређено само из језичког поља заједничког аутору и његовој изворној (првобитној – прим. М. Ј.) публици. (Шлајермахер 1977: 101) Шлајермахер и у овом контексту напомиње да је ближе одређење сваке појединачне ствари могуће само у склопу целине, сваки део говора, и материјални и формални, посматран сâм за себе је неодређен. (Шлајермахер 1977: 101) Када говоримо о граматичкој интерпретацији, Шлајермахер разликује реч, реченицу и целину говора, при чему се значење односи на појединачну реч по себи и за себе, а смисао на оно што постоји у датом контексту, целини. (Шлајермахер 1977: 101)

Реченица по себи и за себе има смисао, али не и „разум“ („Verstand“). (Шлајермахер 1977: 101) Само „потпуно затворени говор“ има, како каже Шлајермахер, разум. (Шлајермахер 1977: 101) Говор се потпуније може разумети само у склопу са светом којем припада. (Шлајермахер 1977: 101) Уколико се говор разложи на појединачне делове, сваки део за себе представља нешто крајње неодређено, па тако и свака реченица, посматрана за себе и истргнута из целине склопа говора, је нешто неодређено. (Шлајермахер 1977: 101-102) Али, постоје случајеви, каже Шлајермахер, где су појединачне реченице дате без склопа, контекста, као на пример изрека, гнома, чија је суштина управо у томе да представља само једну реченицу, а сличан је случај и са епиграмом, с том разликом што је за разумевање епиграма важна прича у чијем контексту је епиграм настао, а уколико изворних догађаја и личности те приче нема, уколико су изгубљени, епиграм постаје загонетка. (Шлајермахер 1977: 102)

Поље аутора је поље његовог времена, образовања и његове делатности, али и његовог дијалекта, уколико се ова разлика појављује у „образованом говору“, при чему то поље неће у сваком говору бити цело, већ само према мери читалаца. (Шлајермахер 1977: 102) Онај ко разумева и тумачи сазнаје какве је читаоце аутор имао на уму само путем општег прегледа целог текста, при чему је, напомиње Шлајермахер, ово одређење заједничког поља само почетак, одређење које се мора наставити у току тумачења и које се тек са тумачењем и завршава. (Шлајермахер 1977: 102)

Шлајермахер наводи два изузетка од овога канона: први изузетак су архаизми који леже изван непосредног језичког поља аутора, па тиме и његових читалаца, а њихова функција састоји се у осавремењивању, оприсутњавању („vergegenwärtigen“) прошлости, а други изузетак су технички изрази, као, на пример, у судским и саветодавним говорима, чак и у случају да их не разумеју сви слушаоци, што води ка томе да аутор нема у виду целу публику, па је и публика сама по себи релативан појам. (Шлајермахер 1977: 102)

Као што субјект разумевања и тумачења мора да насупрот осталим органским деловима говора постане свестан језичког поља аутора, Шлајермахер понавља да исто тако субјект разумевања мора да разуме аутора боље него што је он разумео самог себе, јер у њему (у његовом уму, душевном склопу – прим. М. Ј.) је много тога остало неосвешћено, а што онај ко разумева и тумачи мора да тумачењем освести. (Шлајермахер 1977: 104)

Други канон граматичке интерпретације гласи: смисао сваке речи на неком датом месту (у говору – прим. М. Ј.) мора бити одређен према њеном 'саодносу' („Zusammensein“) према оним речима које је окружују. (Шлајермахер 1977: 116) И овде је, дакле, делом реч о херменеутичком кругу: текст као целина се може разумети само на основу делова, појединачних места, и обрнуто, а уколико непосредна повезаност субјекта, предиката и помоћних речи није довољна за разумевање, онда треба посегнути за сличним местима (дакле, на основу аналогije са сличним местима унутар текста покушати разумети спорно место у тексту – прим. М. Ј.), али под повољним околностима, како даље тврди Шлајермахер, исто тако (за сличним местима – М. Ј.) изван дела као и изван књижевника, али увек унутар истог језичког поља. (Шлајермахер 1977: 116) Шлајермахер говори у склопу другог канона и о теорији паралела, „паралелних места“, која, заједно са првим канонем, чини целину граматичке интерпретације. „Паралелно место“ је само оно место које у односу на претходно пронађену тешкоћу може бити мишљено као идентично са самом реченицом, дакле, у јединству контекста. (Шлајермахер 1977: 117)

Приликом одређивања формалног елемента разликујемо оно што повезује реченице и оно што повезује елементе реченице, при чему се ради о начину повезивања, степену истог и опсегу повезаног. (Шлајермахер 1977: 117) Даље, у говору постоје два начина повезивања, органско повезивање као унутрашње стапање и механичко повезивање као спољашње ређање, при чему граница није тако оштра. (Шлајермахер 1977: 117) Шлајермахер говори даље о начину повезивања главних, споредних и међуреченица и каже да што је начин писања аутора лакши, неповезанији, то више аутор мора да рачуна на читаоца. (Шлајермахер 1977: 118) Поред објективног повезивања, које се спроводи речима, препозицијама, партикулама итд., постоји и субјективно, када се наводи разлог претходно реченог, без, дакле, надовезивања посебним јункторима и сл. (Шлајермахер 1977: 118) У наставку Шлајермахер наводи општу формулу за теже случајеве повезивања реченица, и каже: уколико се повезују реченице различитог садржаја, повезивање није непосредно, па је потребно надовезати се на реченицу са истим садржајем. (Шлајермахер 1977: 119)

Психолошку интерпретацију Шлајермахер испрва назива техничком интерпретацијом, иако у уводу другу страну интерпретације по правилу назива психолошком. У предавањима из 1832. године овај део интерпретације назива

психолошком, али разликује у истом делу двоструки задатак, чисто психолошки и технички, с чиме у сагласности стоји примедба на маргини из 1832. године. (Шлајермахер 1977: 236, Anm. 1)

Заједнички почетак за психолошку страну тумачења и граматичку је, како тврди Шлајермахер, општи преглед којим су обухваћени јединство дела и главне црте композиције, при чему јединство дела, тему, треба видети као покретачки принцип онога ко пише, а основне црте композиције као његову специфичну природу која се открива у оном кретању. (Шлајермахер 1977: 167)

Последњи циљ психолошког (техничког) тумачења је „развијени почетак“ („der entwickelte Anfang“), наиме, целину „дела“ („Tat“) у његовим деловима и у сваком делу опет видети грађу као оно покретачко и форму као природу покренуту грађом. (Шлајермахер 1977: 167)

Даље, следећи задатак и циљ психолошке интерпретације је потпуно разумевање стила. (Шлајермахер 1977: 168) Према Шлајермахеру, мисао и језик се свуда прожимају, па изучавање стила не треба сводити искључиво на изучавање језика, већ и на мисао аутора која се са језиком преплиће. (Шлајермахер 1977: 168)

Циљ психолошке интерпретације никада се не може достићи одједном у целини, већ увек постепено, при чему исто тако не треба губити из вида да не само да се „индивидуални поглед“ („individuelle Anschauung“) никада до краја не може исцрпсти, већ је увек изложен непрестаном исправљању, кориговању. (Шлајермахер 1977: 168)

Пре почетка психолошког (техничког) тумачења мора бити дат начин, како је аутору дат предмет и како му је дат језик, и шта се уосталом може знати о његовом специфичном начину. (Шлајермахер 1977: 168-169) У прво, притом, треба урачунати стање пре његовог времена, дакле, прошло стање које претходи времену аутора, стање у којем се налази одређени жанр којем припада дело, а у друго све оно што је уобичајено на овом одређеном и граничном пољу. (Шлајермахер 1977: 169) Нема, дакле, исправног разумевања без познавања сродне литературе која припада истом времену („gleichzeitige[n] verwandte[n] Literatur“) и онога што је аутору било дато као „ранији стилски образац“ („früheres Muster des Stils“). (Шлајермахер 1977: 169) Трећи корак је описивање живота аутора. (Шлајермахер 1977: 169) Из свих ових предзнања при првом погледу на дело настаје „претходна

представа“ („vorläufige Vorstellung“) о томе у чему треба тражити оно специфично једног дела. (Шлајермахер 1977: 169)

Шлајермахер истиче да су за целокупно тумачење од значаја две методе, „*дивинаторска*“ и „*компаративна*“, које упућују једна на другу и које не треба одвајати. (Шлајермахер 1977: 169) Дивинаторска метода је она метода којом се непосредно поима оно индивидуално тако што се онај ко разумева и тумачи у одређеној мери преображава у другога. (Шлајермахер 1977: 169) Компаративна метода поставља онога кога треба разумети као нешто опште и проналази затим оно специфично тако што се оно пореди са другима под претпоставком истог оног општег. (Шлајермахер 1977: 169) За прву Шлајермахер каже да је женска снага у познавању људи, а за другу мушка. Обе методе упућују једна на другу, зависе једна од друге, међусобно се условљавају, јер прва почива на томе да сваки човек, поред тога што је специфичан, себи својствен, поседује и неку врсту „пријемчивости“ („Empfänglichkeit“) за друге, а то се опет темељи на томе да сваки човек носи у себи минимум од сваког другог човека, па се дивинација тако покреће поређењем са самим собом. (Шлајермахер 1977: 169-170) Компаративна метода поставља предмет разумевања и тумачења под оно опште или путем компарације, што би процес тумачења водило у бесконачност, или путем дивинације. (Шлајермахер 1977: 170) Дивинација и компарација чине једну нераздвојну целину: дивинација је могућа тек путем поређења, јер без ње би била „фантастична“. (Шлајермахер 1977: 170) С друге стране, компаративна метода не допушта било какво јединство; опште и посебно морају се прожимати, а то се дешава тек кроз дивинацију. (Шлајермахер 1977: 170)

Шлајермахер истиче даље да се идеја дела, која се најпре мора испоставити као воља која лежи у основи извођења, може разумети само из оба момента, „*грађе*“ („Stoff“) и „*круга деловања*“ („Wirkungskreis[e]“) заједно. (Шлајермахер 1977: 170)

Задатак психолошког тумачења се, уопштено гледано, састоји у томе да се сваки дати „комплекс мисли“ („Gedankencomplexus“) схвата као животни моменат једног одређеног човека. (Шлајермахер 1977: 178) Субјект разумевања мора да обрати пажњу на однос између онога ко говори и онога ко слуша, а уколико су мишљење и повезаност мисли исти код једног и другог, разумевање се, уз истоветност језика две стране разумевања, сâмо по себи дешава. (Шлајермахер 1977: 178) Уколико је, међутим, мишљење два субјекта разумевања, говорника и слушаоца, фундаментално различито, разумевања нема чак ни у

случају истоветности језика. (Шлајермахер 1977: 178) Ово су само две апсолутне крајности разумевања чија је могућност у принципу искључена, јер, када би важио први случај, да мисли две стране у разумевању буду апсолутно идентичне, за разумевањем не би ни било потребе, а уколико би случај био такав да између страна разумевања влада непремостиви јаз, онда ни разумевање не би ни било могуће. (Шлајермахер 1977: 178) Дакле, и апсолутна идентичност мишљења и апсолутна разлика су немогући. У сваком случају увек постоји извесни степен диференције мишљења онога ко говори и онога ко слуша, при чему та диференција није непремостива, непоништива. (Шлајермахер 1977: 178) Чак и у случају свакодневног живота, када уз велики степен истоветности и провидности језика покушавамо да разумемо говор другог, увек унапред претпостављамо извесну разлику између нас и онога кога разумевамо, при чему у сваком покушају разумевања унапред лежи претпоставка да су диференције поништиве, да се могу превазићи. (Шлајермахер 1977: 178) Дакле, онај ко разумева увек има за циљ да превазиђе диференције и успостави однос разумевања. Задатак је, дакле, разумевања да продре у устројство и основе ових диференција које постоје између онога ко говори и онога ко разумева. (Шлајермахер 1977: 178)

Шлајермахер прави и разлику између неодређеног, флуидног тока мисли, у којем као у реци влада бескрајно, неодређено прелажење од једне мисли до друге, без нужног повезивања, и затвореног комплекса мисли, у којем влада одређена сврха ка којој је све управљено, једна мисао нужно одређује другу, а када је циљ достигнут, низ се завршава. (Шлајермахер 1977: 178-179) У првом случају превагу односи индивидуално, чисто психолошко, у другом свест напредовања ка одређеном циљу, па се на основу тога херменеутички задатак распада на две стране: чисто психолошки и технички. (Шлајермахер 1977: 179)

Прво стање човека, стање неодређеног тока мисли, Шлајермахер одређује као нулто стање у којем се смањује реални животни садржај растројеног субјекта, човека у мислима које тако бивају редуковане на нулу, и докле год је такво стање унутрашње стање човека, оно није предмет херменеутичке теорије. (Шлајермахер 1977: 179) Шлајермахер затим поставља питање о природи разговора у уобичајеној, свакодневној ситуацији и о стању мисли и мишљења у таквим условима свакодневног опхођења, и каже да се у тренутку таквог разговора дешава да први учесник разговора мисли да зна како ће други да одговори

на оно што му се каже. (Шлајермахер 1977: 179) Постоје, наравно, и такве ситуације када се представе међусобно размењују без икаквог међуодноса и утицаја, када оно што један од учесника разговора каже нема неког непосредног утицаја на настанак или промену мисли и мишљења другог. (Шлајермахер 1977: 179)

Вратимо се првом случају, када један од учесника разговора унапред већ зна како ће други да одговори на оно што му је речено. Шлајермахер истиче као веома важну вештину разумевања сукцесије представа другог као чињенице његове индивидуалности, при чему на литерарној равни оваквој ситуацији одговара пријатељска размена писама која као, како се даље каже, „чињенице [или делатне ствари – М. Ј.] њихових душа“ у личним односима врше велики утицај на разумевање њихових осталих литерарних продуката. (Шлајермахер 1977: 179) Ту, поред писама, спадају и путописи који се на исти начин могу схватити као душевне чињенице путника. (Шлајермахер 1977: 179) У овом контексту Шлајермахер говори најпре о „објективном устројству ствари“ („objektive Beschaffenheit der Sache“) као и о различитим „схватањима“ исте ствари која у поимање уносе знатан степен диференције, и каже да је често такав случај да неку ствар упознајемо тек на основу више различитих описа, па је онда у таквој ситуацији теже разликовати објективно и субјективно. (Шлајермахер 1977: 180) Задатак је онога ко разумева да посматра „понављање“ („Wiedergeben“) схватања као „делатну ствар“ у души аутора. (Шлајермахер 1977: 180)

Шлајермахер напомиње да не постоји врста поруке путем говора у којој ове диференције не би било; свуда, па чак и на пољу науке, постоји слободна игра мисли која уметничкој продукцији претходи као некаква припремна фаза. (Шлајермахер 1977: 181) Књижевност је без такве игре незамислива, немогућа. (Шлајермахер 1977: 181) Што је неко филозофско уметничко дело научније и строже у том смислу, то је ономе ко разумева теже, чак немогуће да преко тог дела спозна генезу мисли аутора, јер је она у тако устројеном делу, делу које није изграђено на слободној игри мисли, скривена. (Шлајермахер 1977: 181) Да би се такво дело у својој генези разумело као „делатна ствар душе његовог аутора“ („Tatsache des Gemüts seines Verfassers“), мора бити дато „дело слободније поруке“ („ein Werk freierer Mitteilung“), а без таквог предуслова проблем се може решити само путем аналогија. (Шлајермахер 1977: 181) Као пример крајности Шлајермахер наводи Аристотела, код кога ова слободна игра мисли изостаје, док је код Платона, чија дела имају форму слободног представљања, ствар другачија. (Шлајермахер 1977: 181) Оваква форма је, каже

Шлајермахер, само маска, али код њега је увид у предмет разумевања лакши него код Аристотела. (Шлајермахер 1977: 181) Дакле, следствено свим наведеним Шлајермаховим увидима, само под условом да пред собом имамо дело које је израсло из слободне игре мисли, могуће је из таквог дела спознати душевно устројство аутора, оно индивидуално, субјективно.

Разлике у производњи мисли нису условљене само предметом и индивидуалношћу онога ко говори, већ и разликама форми уметности. (Шлајермахер 1977: 181)

Психолошкој интерпретацији припадају два момента: она је утолико лакша и сигурнија уколико је већа аналогија између начина комбинације аутора и начина комбинације тумача, и што је тачније знање о материјалу представа аутора. (Шлајермахер 1977: 182) Онај ко разумева и тумачи лакше ће превазићи диференције између својих и представа и начина мишљења аутора који је предмет разумевања уколико боље познаје представе (Шлајермахер каже „Vorstellungsmaterial“) аутора као другог. (Шлајермахер 1977: 182)

Разматрајући техничку страну интерпретације, Шлајермахер тврди да се стање мишљења или одређени ред, композиција мисли развија из одређене „животне делатности“ („Lebenstätigkeit“). (Шлајермахер 1977: 182) Уколико ред мисли настаје из одређене животне делатности, тај ред је већ на почетку имплицитно у потпуности постављен, цео ред је само развој оног момента настанка, док су појединачни делови реда већ предодређени „делом“ („Tat“), чиме настаје кретање мисли, а уколико субјект разумевања разуме то кретање, он разуме и дело. (Шлајермахер 1977: 182) У том случају отпада у процесу разумевања све оно што нема основ у специфичности онога ко мисли, па субјект разумевања проналази само оно што се развило из слободног делања. (Шлајермахер 1977: 182) Шлајермахер говори, затим, о двоструком проблему: с једне стране, о проблему темељног истраживања предмета разумевања и, с друге, проблему представљања онога до чега се у процесу разумевања дошло, и из те деобе изводи могућност две методе, а то су „метода *медитације*“ и „метода *композиције*“. (Шлајермахер 1977: 182-183) Херменеутички задатак се састоји у томе да се оба акта разумеју у својој различитости. (Шлајермахер 1977: 183)

Према Шлајермахеру, главни херменеутички задатак је, с једне стране, разумети основну мисао неког дела, и, с друге, разумети појединачне сегменте дела на основу живота

аутора, а оба треба разумети на основу личне специфичности аутора. (Шлајермахер 1977: 185) Први херменеутички задатак је, дакле, разумевање јединства дела као чињенице у животу једног аутора. (Шлајермахер 1977: 185) Субјект разумевања се пита како је аутор дошао до мисли из које се развија целина дела, у каквом односу та мисао стоји наспрам целине живота и како се моменат настанка дела понаша у повезаности са свим другим животним моментима аутора. (Шлајермахер 1977: 185) Постоји, међутим, према речима Шлајермахера, једна околност која разумевање чини отежаним, а то је случај када се горе поменута животна делатност, из које настаје дело, јавља у животу аутора случајно, дакле, без његове експлицитне намере, па у том случају цео живот аутора мора лежати пред оним ко разумева како би се задатак успешно решио. (Шлајермахер 1977: 185)

Шлајермахер разликује два питања важна за разумевање: прво, под којим околностима је аутор дошао до одлуке, и друго, шта му ова одлука значи, тј. какву вредност она има у односу на тоталитет живота. (Шлајермахер 1977: 186) Одлуке књижевника не настају увек из свесне намере, већ су често плод случајности, па тако исто оно што је једном израстало из душе и живота аутора, може да настане под апсолутно различитим околностима. (Шлајермахер 1977: 186)

Претпоставка исправног сагледавања књижевника и његовог дела је препознавање извесне нужности у њима, унутрашњег напредовања у временском следу, а под тиме се подразумева одговор на следећа важна питања: како књижевник под датим временским околностима и односима почиње, како доживљава успон, кулминацију у стваралаштву, и како коначно стагнира. (Шлајермахер 1977: 186) Шлајермахер тврди да без разумевања таквог временског следа у делима нема ни право разумевања књижевника. (Шлајермахер 1977: 186) Према Шлајермахеру, исто тако је важно када се у једном делу појављују алузије на временске околности и односе које треба разумети на основу самих временских околности у којима је дело настало и у којима је живео аутор, при чему не треба губити из вида да те спољашње околности никада у потпуности не дају задовољавајуће објашњење ауторове одлуке. (Шлајермахер 1977: 186) Шлајермахер на овом месту предлаже једно опште херменеутичко правило које гласи: што више једно дело произлази из унутрашње суштине књижевника, то су спољашње околности од мањег значаја за херменеутички задатак, и обрнуто, уколико је оно спољашње (временске околности, тренутак) примарно у

обликовању дела, тим пре субјект разумевања треба да посегне за тим спољашњим подстицајима како би разумео и исправно протумачио дело. (Шлајермахер 1977: 186)

Кључна за разумевање дела је одлука у животу аутора, она је, према Шлајермахеру, истинска, унутрашња клица из које израста дело. (Шлајермахер 1977: 186)

У настојању да утемељи једну универзалну херменеутику, Шлајермахер помиње Филеборнову (Fülleborn) *Филолошку енциклопедију*, насталу на основу предавања Фридриха А. Волфа, тврдећи да и оно мало херменеутичког у овом делу не показује тенденцију оцртавања целине, па макар само и у назнакама, уз напомену да је и оно мало херменеутике примењено у анализи искључиво дела класичне старине. (Шлајермахер 1977: 309f) Упркос свим недостацима такве херменеутике, Шлајермахер се надовезује на учење Фридриха А. Волфа и Фридриха Аста како би утемељио једну универзалну херменеутику.

Волф гледа на граматику, херменеутику и критику као на припремне дисциплине које тек омогућују предуслов уласка у поље правих филолошких дисциплина, оне су органон науке о класичној старини (класичне филологије). (Шлајермахер 1977: 311) С друге стране, за Аста су исте дисциплине само додаток једном могућем нацрту филологије. (Шлајермахер 1977: 311) Обојица, међутим, сматрају да су ове дисциплине сродне и да представљају припремне кораке који претходе филолошкој анализи у целини. (Шлајермахер 1977: 311)

Према Шлајермахеру, бит вештине тумачења или херменеутике није ни у функцији органа хришћанске теологије нити у скупу правила за тумачење дела класичне старине, као што је случај код Аста и Волфа, већ у нечему већем, из чега претходна два поља као изданци те веће целине само произлазе. (Шлајермахер 1977: 311) Шлајермахер напомиње да је истина да су до тада само класични филолози и филолошки теолози практиковали ову дисциплину, при чему јуристичку херменеутику не треба сврстати у исто поље, чији је задатак највећим делом у одређивању обима закона, тј. односа општих реченица према ономе што у истим није мишљено као нешто одређено. (Шлајермахер 1977: 311-312 и 346, Anm. 2)

Међутим, и сâм Аст тврди да је циљ свеукупне наше духовне делатности, активности „јединство грчког и хришћанског живота“, из чега изводи закључак да је задатак херменеутике да се позабави и једним и другим, и то у духу њиховог јединства. (Шлајермахер 1977: 312) А уколико би, поред антике и хришћанства, и оријентализам и

романтична књижевност били посебна поља истраживања, могло би се говорити о четворострукој херменеутици као органонима за четири различита поља истраживања, при чему би за ту херменеутику морало постојати нешто више, заједничко свим горе набројаним областима као предметима разумевања и тумачења. (Шлајермахер 1977: 312)

Шлајермахер се позива на Астово одређење, према којем је херменеутика вештина разоткривања мисли неког књижевника на основу његовог „излагања“ („Vortrag“), при чему је не треба сводити на пуки филолошки органон исправног разумевања класичне старине, већ је она на делу свуда где је предмет разумевања књижевник (тј. његове мисли, *mens auctoris* – прим. М. Ј.). (Шлајермахер 1977: 313)

Први и најважнији појам Астове херменеутике је „[појам] страног“ („der [Begriff] eines Fremden“) као главни предмет разумевања и тумачења. (Шлајермахер 1977: 313) Аст оспорава обе могуће крајности у вези са овим појмом: прва могућност је да предмет разумевања буде субјекту разумевања апсолутно стран тако да између две стране разумевања нема ничег заједничког, никаквог заједничког смисла, па у том случају не би било никакве „тачке надовезивања“ („Anknüpfungspunkt“) која би представљала заједнички ослонац у разумевању између две стране, док се друга могућност састоји у томе да између субјекта и предмета разумевања нема ничег страног, па не би ни било потребе да се херменеутика надовезује на неку заједничку тачку од које би се настављало разумевање, јер разумевање би у том случају већ унапред дивинаторски било дато заједно са читањем и слушањем и сâмо по себи би било разумљиво. (Шлајермахер 1977: 313-314) Следствено свему томе, тамо где влада апсолутни идентитет хоризонта субјекта разумевања и хоризонта предмета разумевања, ту нема ни потребе ни за каквом херменеутиком, јер је у том случају разумевање идентично са самим собом и не може да искорачи изван сопственог хоризонта. Из тога даље следи да једино могуће разумевање почиње свуда где се субјекту разумевања појављује у говору као изразу мисли нешто страно, али, свакако, и само уколико између две стране разумевања већ постоји нешто заједничко.

Шлајермахер преузима главне херменеутичке поставке Волфа и Аста, али се у нечему дистанцира од њих: прво, разумевање се не може ограничити искључиво на говор књижевника, већ може бити усмерено и према „разговору“ („Gespräch“) и ’непосредном говору’ („unmittelbar vernommene[n] Rede“), и друго, страно не сме бити ограничено искључиво на „оно [што је] састављено на страном језику“ („das in fremder Sprache

Verfaßte“). (Шлајермахер 1977: 314) Предмет разумевања не мора, дакле, нужно бити само уметнички говор књижевника, већ и писани састави не тако високо продоховљеног садржаја, приповести блиске обичном разговору у којима се приповеда о малим, безначајним догађајима, писма итд. (Шлајермахер 1977: 314)

Дакле, Шлајермахер укида разлику између специфично књижевног говора и било које друге врсте говора, разлике на којој, према његовим речима, инсистирају Волф и Аст, и за предмет херменеутике узима писани говор у најширем смислу те речи, под који потпада како говор књижевника, тако и било који други говор не тако високе уметничке вредности и стила. (Шлајермахер 1977: 314-315) Прави предмет херменеутике је, према Шлајермахеру, оно страно у мислима и изразима другог, и то у обе врсте излагања, како усменом тако и писменом. (Шлајермахер 1977: 315-316) Између вештине разумевања усменог и вештине разумевања писменог говора нема суштинске разлике, већ се ту ради само о различитим применама исте вештине. (Шлајермахер 1977: 316)

Супротно свом општем становишту, према којем је предмет херменеутике пре свега говор фиксиран у писаном облику, Шлајермахер саветује тумачу писаних дела да практикује пре свега тумачење разговора, јер непосредна присутност онога ко у садашњем тренутку говори, живи израз којим се осведочује учешће читавог његовог духовног бића, начин на који се овде мисли развијају из заједничког живота као заједничког изворишта, све то много више него усамљено посматрање неког у потпуности изолованог текста 'стимулише' („reizt“) онога ко разумева да ланац мисли разумева истовремено као животни моменат у настајању, као „дело“ („Tat“) које стоји у сагласности са низом других разноврсних дела. (Шлајермахер 1977: 316)

Разумевање и писаних и усмених говора, међутим, треба, према Шлајермахеру, третирати као два различита дела, а не форме, једног те истог задатка. А уколико се склоп мисли аутора посматра у контексту већих делова једне целине, онда се ту не ради, као што тврди Волф, само о 'довођењу у везу' („Zusammenstellung“) и проматрању егзактних повесних момената, већ пре свега о разоткривању индивидуалног начина комбиновања аутора, који би, другачије устројен у једној истој повесној позицији и истој форми излагања, ипак дао другачији резултат. (Шлајермахер 1977: 317-318)

Шлајермахер тврди да у свему што не зависи само од језика, већ и од некаквог повесног стања народа и времена, тумач може и треба да се покаже у најбољем светлу, и то

само под условом да располаже одговарајућим знањем, али оно што зависи од тачног поимања унутрашњег тока ствари у тренутку када га књижевник пројектује и компоује, оно што је продукт његове личне специфичности у језику и у свеукупности његових односа, све то ће и тумачењу највичнији тумач најбоље разумети само у случају оних књижевника који су њему најсроднији, код оних омиљених писаца у које се највише уживео, као што у животу најбоље пролазимо само код правих пријатеља, а да би разумео књижевнике који му и нису тако блиски, тумач би морао да потражи савет код других уметника који су овоме по сродности ближи. (Шлајермахер 1977: 318) На основу ове поделе Шлајермахер извучи закључак да би се могло говорити о две врсте праксе тумачења, тако да би једна класа тумача, окренута више језику и историји него особама као предметима тумачења, на основу свих књижевника једног језика поступала поприлично равномерно, иако би чак и међу њима било оних који се истичу више у једној регији, а други у оној другој, док би друга класа била окренута више посматрању особа, класа која језик посматра више као медиј њиховог изражавања, а историју само као модалитете под којима они егзистирају и која би била ограничена само на оне књижевнике који се таквој врсти тумача најрадије и највољније отварају, разоткривају. (Шлајермахер 1977: 318-319)

Шлајермахер истиче увид у однос књижевника према у његовој сопственој књижевности већ уобличеним формама као суштински моменат тумачења, без којег ни целина ни део не могу бити исправно схваћени. (Шлајермахер 1977: 322-323; 319-322)

А у предавању одржаном на пленарној седници од 22. октобра 1829. године Шлајермахер истиче да је од стране Фридриха Аста детаљније развијено основно херменеутичко правило да се целина може разумети само на основу појединачних делова предмета разумевања и тумачења, и обрнуто, појединачни делови се могу разумети само из целине, правило познато у историји херменеутике као херменеутички круг, да је, дакле, то правило од таквог значаја за вештину разумевања да већ и прве, прелиминарне операције разумевања не могу бити спроведене без њега и да се већина херменеутичких правила мање више заснива на њему. (Шлајермахер 1977: 329) То се, између осталог, види и на примеру разумевања речи у склопу целине реченице. (Шлајермахер 1977: 329) Уколико је нека реч позната само према својој „општој језичкој вредности“, могуће је само путем осталих делова реченице, и то пре свега оних делова који су органски срасли са датом речју, одредити који део ове опште језичке вредности има реч на датом месту у реченици и које

делове те опште вредности треба искључити, дакле, део, оно појединачно, одређено значење речи у датом реченичном контексту се може одредити само из целине, свеукупности дате реченице. (Шлајермахер 1977: 329) Уколико се одреди правило да се једна реч у истом контексту не објашњава једном на један начин, а други пут другачије, дакле, да за једну исту реч у истом контексту важи увек једно објашњење, јер је, како тврди Шлајермахер, вероватноћа мала да књижевник употребљава реч другачије, тако ово правило важи само уколико реченица, која се на неком месту појављује други пут, може бити посматрана још увек као део истог контекста, јер у неком новом одломку текста, под одређеним околностима могу се с истим правом као и у неком другом делу појавити другачија значења. (Шлајермахер 1977: 329) А уколико је приликом другог појављивања смисао речи одређен првим појављивањем, и ту важи правило да се појединачно разумева само из целине, јер објашњење зависи само од јасне представе да је овај део текста целина у односу на претходну реч. (Шлајермахер 1977: 329)

И поступак са паралелним местима заснива се на томе да се бирају само таква места која се појављују у сличној целини која се објашњава у односу на спорну реч чије значење треба одредити, која тиме могу бити и делови исте целине. (Шлајермахер 1977: 329-330) У оној мери у којој ово правило није осигурано, ни примена неће стајати на чврстим ногама, јер као што је реч као оно појединачно у реченици само један део, тако је и реченица само један појединачни део у већем контексту говора. (Шлајермахер 1977: 330) Истрзање реченица из одређеног контекста и њихово премештање у неки други склоп нужно води погрешном разумевању. (Шлајермахер 1977: 330) Шлајермахер у том контексту говори о погрешном повезивању представа са одређеним реченицама. Постоји, међутим, и случај реченица које су, како се даље тврди, способне за дословну употребу, па се увек у значајној мери појављују као неодређене, а одређене постају тек након смештања у одређени контекст. (Шлајермахер 1977: 330) Исто важи и за веће склопове, контексте реченица. (Шлајермахер 1977: 330)

Шлајермахер прецизира у наставку значење херменеутичког круга и објашњава процес разумевања и тумачења, тврдећи да за сваки склоп реченица постоји „главни појам“ („Hauptbegriff“) који тим склопом доминира, а смисао ове речи, као и смисао било које друге речи у целини реченице, може се одредити само ако се чита у контексту са другим сличним речима, као што се и сваки склоп реченица може одредити из контекста целине којем

припада. (Шлајермахер 1977: 331) Сваки део се разумева из целине, и обрнуто, целина из делова, као што је сваки појединачни део исто тако једна целина из које се разумевају неки мањи делови, и обрнуто, свака већа целина опет је мањи део у односу на неку другу надређену целину из које се ова разумева и тумачи. (Шлајермахер 1977: 331) Уколико се тумачење посматра у контексту оваквог односа делова и целине, онда следи да је постепено разумевање свих појединачних делова целине с почетка једног дела увек само провизорно, односно непотпуно, и као такво претходи потпуном разумевању целине дела. (Шлајермахер 1977: 331) Даљим напредовањем разумевање постаје потпуније, када субјект разумевања има преглед већег дела предмета разумевања, али у исто време са сваким новим кораком то разумевање опет бива непотпуно, несигурно, провизорно и подложно ревизији разоткривањем смисла нових делова целине, са сваким новим кораком тумачења поново доспева на један нови, целини подређени почетак, док се даљим напредовањем и освајањем смисла целине у потпуности не расветли сваки појединачни део који ту целину гради. (Шлајермахер 1977: 331) Шлајермахер подсећа на Астов савет да свако разумевање почиње „наслућивањем целине“ („Ahndung des Ganzen“), али је једино тешко питање одакле то наслућивање уопште потиче. (Шлајермахер 1977: 331) Једну од могућности пружа случај када је предмет разумевања ограничен на она дела која су истовремена са субјектом разумевања, дакле, писано фиксирана дела доступна оку онога ко их као таква у садашњем тренутку разумева и тумачи. (Шлајермахер 1977: 331) Потпуно разумевање појединачног није могуће без наслућивања целине, па зато на ово питање треба дати што општији одговор, тврди Шлајермахер. (Шлајермахер 1977: 332)

Шлајермахер подсећа да није сваки говор у истом смислу једна заокружена целина, већ често имамо такав случај да се ради само о једном слободном низању појединости, па у том случају разумевање појединачног уопште није могуће спровести из целине као смислене повезаности појединачних делова. (Шлајермахер 1977: 332) Често је случај такав да је ова целина слободно низање мањих целина, па свако појединачно треба разумети само из те мање целине којој припада, никако из некакве надређене суперцелине које заправо нема, јер је она само просто, механичко низање, збир појединачних мањих целина. (Шлајермахер 1977: 332) А да ли ће на снази бити један или други случај, о томе, како каже Шлајермахер, одлучује појам врсте, жанра којем припада неки говор или текст, при чему су присутне нијансе чак и у оквиру таквих врста. (Шлајермахер 1977: 332-333)

Дакле, прво наслућивање субјект разумевања добија из, како се у наставку каже, „опште упознатости“ са аутором и његовим начином (живљења, погледа на свет – М. Ј.). (Шлајермахер 1977: 333) У случају говора који нису писано фиксирани и који су као такви недоступни субјекту разумевања у актуелном тренутку разумевања, већ су само једном у прошлости изговорени, не може бити „претходног наслућивања целине“ („vorläufige Ahndung des Ganzen“), уколико онај ко говори сâм не презентује један преглед целине, па тако то наслућивање омогућује само претходно знање о жанру и она општа упознатост са аутором и његовим погледом на свет. (Шлајермахер 1977: 333) Уколико, међутим, субјекту разумевања на располагању не стоји ни једно ни друго, оно што недостаје може бити допуњено само путем закључака који се од почетка изводе из тона и обликовања појединачног и из начина напредовања. (Шлајермахер 1977: 333)

Разумевање се увек одвија наизменичним кретањем од делова према целини, и обрнуто, при чему, чак и када тон и обликовање појединачног и начин напредовања изостају, разумевање целине мора бити дато из оног појединачног. (Шлајермахер 1977: 333) Појединачно је, међутим, непотпуно уколико није фиксирано у памћењу, па се субјект разумевања, након што је у разумевању освојена целина, враћа појединачном како би га тачније и потпуније разумео из целине. (Шлајермахер 1977: 333) Тако се, према Шлајермахеру, одвија читав процес разумевања, сталним осциловањем између делова и целине, док се на крају целина предмета разумевања не обухвати у тоталитету. Што је теже обухватити структуру целине, то се више треба освртати на оно појединачно и полазећи од њега кретати се у правцу разумевања целине, и што је оно појединачно садржајније, то више субјект разумевања треба да тежи да га у свим његовим односима разуме посредством целине. (Шлајермахер 1977: 333-334)

Међутим, Шлајермахер напомиње да мање више у сваком делу има таквих појединости које структурирањем целине нису у потпуности расветљене, објашњене, јер се налазе изван те целине и могу бити означене само као „споредне мисли“ („Nebengedanken“) чији се статус не мења чак и ако им се промени место у једној целини. (Шлајермахер 1977: 334) Али, чак и оне, тврди даље Шлајермахер, као производ ауторовог тренутног слободног произвођења мисли, граде у извесном смислу међу собом једну целину, мање у односу на жанр одређеног дела, више у односу на специфичност аутора, и као такве мање доприносе

разумевању целине уколико је та целина нешто у језику организовано и живо. (Шлајермахер 1977: 334)

Према Шлајермахеру, највећа су она дела стваралачког духа која могу бити рашчлањивана и разумевана у бесконачност и која су у појединостима неисцрпна, па се свако решење задатка (разумевања – М. Ј.) појављује увек као приближавање решењу, никада као без остатка окончан посао. (Шлајермахер 1977: 334)

Шлајермахер наводи Астово поновљено објашњење пута разумевања који резимира учење о херменеутичком кругу на следећи начин: као што реч припада реченици и може се разумети само из реченице, а ова опет некој надређеној целини, и та целина као нешто појединачно целини дела, тако је и сваки говор и свако писано фиксирано дело такође нешто појединачно што се потпуно може разумети само из неке веће, надређене целине. (Шлајермахер 1977: 335) Свако дело је, међутим, како се у наставку тврди, то појединачно у двоструком погледу: свако дело је појединачно на пољу књижевности којем припада и са другим делима истог садржаја чини једну целину из које се једино и може разумети, и то у једном једином, језичком односу. (Шлајермахер 1977: 335) С друге стране, свако „дело“ („Werk“) је исто тако нешто појединачно као „дело свог аутора“ („Tat seines Urhebers“) и заједно са осталим његовим делима гради „целину његовог живота“ („das Ganze seines Lebens“), а може се разумети само из „свеукупности његових дела“ („Gesamtheit seiner Taten“), и то према мери њеног утицаја на ону и њене сличности са њом. (Шлајермахер 1977: 335)⁶⁴

Шлајермахера Гадамер у историји херменеутике види као важну прекретницу у односу на његове претходнике Кладенијуса и Спинозу, и то, како каже, са потпуно другачијих позиција у односу на оне које нам предочава Дилтај у својим херменеутичким истраживањима. У наставку ће зато најпре бити речи о месту Шлајермахера у историји херменеутике онако како га види Гадамер. (уп. Арнт 2003; Радојчић 2009а: 148ff)⁶⁵

Да Гадамерова слика о Шлајермахеру садржи црте фикције, први је утврдио Манфред Франк: он под тиме пре свега мисли на запостављање граматичке у односу на

⁶⁴ Детаљније о Шлајермахеру и његовом утицају на савремена струјања у филозофији језика и херменеутици в. Франк (1985).

⁶⁵ О Шлајермахеровом захтеву да аутора треба разумети боље него што је он разумео самог себе писао је и Ото Фридрих Болно, в. Болно (1949).

психолошку интерпретацију, у којој Гадамер примећује оно најприсније Шлајермахерове херменеутике. (Арнт 2003: 159) Срж Гадамерове критике романтичарске херменеутике чини тврдња да се код Шлајермахера не ради о индивидуалном представљању општег, већ о пукој индивидуалности с оне стране свих садржаја. (Арнт 2003: 160)

Гадамер најпре подвлачи да Шлајермахер не говори толико о „неразумевању“ („Unverständnis“) колико о „неспоразуму“ („Mißverständnis“) и да су код њега разумевање и тумачење најтешње повезани попут унутрашње и спољашње речи, у тој мери повезани да су „сви проблеми тумачења [...] уистину проблеми разумевања“. (GW 1, 188)⁶⁶ Исто тако, Шлајермахер разликује „лабавију праксу херменеутике“, према којој се разумевање јавља „само до себе“, од „строже праксе“, према којој се „сам од себе“ јавља „неспоразум“, разлика на основу које гради своје „учење о вештини разумевања“, што је, како даље подвлачи Гадамер, нешто посве ново, јер тешкоће у разумевању и споразум сада више нису спорадични, већ интегрални елементи процеса разумевања које претходно треба отклонити. (GW 1, 188) Следствено томе, Шлајермахерова дефиниција херменеутике гласи: „Херменеутика је вештина да се избегне споразум [...] – сви задаци садржани су у овом негативном изразу“. (GW 1, 188-189) Дакле, Шлајермахерово давање предности негативној дефиницији херменеутике израста из његове фундаменталне спознаје да се онај ко разумева у процесу разумевања много више и понајпре сусреће са могућношћу споразума који као ступањ који претходи разумевању најпре треба отклонити како би се затим прешло на разумевање, став који представља израз подозрења и опреза у стварима разумевања некога коме је до исправног разумевања заиста и стало. Разумевање се стога испоставља као тежак задатак око кога увек кружи могућност споразума или погрешног разумевања. Увид у погрешно разумевање или споразум или макар свест о постојању могућности истог је зато, следствено Шлајермахеру, понајпре и понајвише почетак сваког разумевања. Споразум или одсуство разумевања је зато извор упитаности онога ко разумева.

Упркос томе, наставља Гадамер, што херменеутика никада није била „органон истраживања ствари“ и што је то разликује од онога што Шлајермахер назива дијалектиком, свуда где постоји потреба за разумевањем јавља се „однос према истини“ која је садржана

⁶⁶ Хиршово оспоравање да се код Гадамера догађа „стапање разумевања и тумачења“ Гадамер оповргава позивањем на Шлајермахера који тврди да се „тумачење [...] разликује од разумевања посве само као гласно говорење од унутрашњег говорења“. (GW 1, 188, Anm. 15; уп. и Радојчић 2006: 51ff)

у тексту, јер оно што се разумева није „мисао као моменат живота“, већ „као једна истина“, што херменеутику сврстава у горе поменуто „истраживање ствари“. (GW 1, 189)

Херменеутика код Шлајермахера није више само разумевање „писано фиксираног“, већ и „говор уопште“, „индивидуалност онога ко говори, одн. аутора“, и то само праћењем „настанка мисли“ као „дела“ онога ко бива разумеван у одређеном „животном моменту“. (GW 1, 189-190) Граматичкој се зато код Шлајермахера придружује као одлучујућа и психолошка, техничка интерпретација, на које се Гадамер не осврће посебно. Посебно питање је, међутим, да ли и на који начин та индивидуалност аутора и генеза његове мисли може уопште да се прати од оног тренутка када су о аутору и његовом делу доступни само писани текстови, имајући у виду горе поменуто разлику између интенције аутора и онога што је у тексту записано, у његовом значењу садржано. Мисао аутора је мање фиксирана категорија у односу на значење речи у једном тексту као релативно стабилну семантичку структуру, што предмет једне књижевне херменеутике чини много опипљивијим од предмета једне егзистенцијалне херменеутике у коју залази Шлајермахер захтевом за разумевањем мисли као једне динамичке категорије. (уп. GW 2, 3-23)⁶⁷

Даље, Шлајермахерова херменеутика се заснива на строгом раздвајању филологије од догматике, она обухвата граматичку и психолошку вештину тумачења, од којих психолошка интерпретација заузима посебно место у његовој херменеутици, она је „дивинаторско понашање“, „самопремештање у цело устројство књижевника“, ’схватање унутрашњег кретања састављања дела’, ’поновно грађење стваралачког акта’,⁶⁸ па је, следствено томе, разумевање ’репродукција која се односи на изворну продукцију’, ’сазнавање сазнатог (Бек)’, „накнадна конструкција која полази од живог момента концепције, ’одлуке у зачетку’ као тачке организације композиције“. ⁶⁹ (GW 1, 191) У таквом концепту разумевања „мисаона творевина“ се не разумева у погледу „стварносног садржаја“, већ као „естетска творевина“, као уметничко дело или „’уметничко мишљење““ које Шлајермахер на трагу Канта разликује на основу мањег или већег допадања и одређује

⁶⁷ GW 2, 3-23 („Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, 1985).

⁶⁸ ... „divinatorisches Verhalten“, „ein Sichversetzen in die ganze Verfassung des Schriftstellers“, „eine Auffassung des ’inneren Herganges’ der Abfassung eines Werkes“, „Nachbilden des schöpferischen Aktes“. (GW 1, 191)

⁶⁹ ... „eine auf eine ursprüngliche Produktion bezogene Reproduktion“, „ein Erkennen des Erkannten (Boeckh)“, „eine Nachkonstruktion, die von dem lebendigen Moment der Konzeption, dem ’Keimentschluß’ als dem Organisationspunkt der Komposition ausgeht“. (GW 1, 191) Гадамер указује да је Дилтајев појам за „Keimentschluß“ реч „Eindruckspunkt“ („тачка утиска“) који уводи у контексту студија о песничкој машти.

га као „моментални акт субјекта“. (GW 1, 191) Једини проблем у таквом концепту разумевања је што између изворног стваралачког акта субјекта и акта његовог поновног грађења, репродукције веза није директна и непосредна, већ је увек посредована текстом као медијумом који субјекту репродукције преноси одређене податке о субјекту продукције и његовом стваралачком акту, али који није сам стваралачки акт. А у којој мери изворни стваралачки акт одговара значењу у тексту, задатак је, као што смо видели, једне бесконачне хармонизације између егзистенцијалне и књижевне херменеутике, под претпоставком да је таква хармонизација, такво усаглашавање те две стране разумевања уопште и могуће. И не само да између изворне продукције и репродукције влада готово непремостиви онтолошки јаз, већ је, као што ћемо код Гадамера видети, и између две репродукције немогуће успоставити апсолутну сагласност будући да је свако разумевање непоновљиво, другачије у односу на друга разумевања, упркос чињеници што се ради о једном истом предмету разумевања и у основи увек истом разумевању у којем је идентитет предмета разумевања ненарушен.

Ипак, претпоставка којом је постављен задатак разумевања је, закључује Гадамер позивајући се на Шлајермахера, да ово „’уметничко мишљење““ није „пуки моментални акт“, већ да „се изражава“, такво мишљење представља „изванредне животне моменте“ у којима се јавља „тако велико допадање“ да ти моменти прелазе у „израз“ („Äußerung“), да се изражавају, при чему они, упркос чињеници што „у ’прасликама уметничких дела’ изазивају допадање“, остају „индивидуално мишљење“, „слободна, бићем невезана комбинација“, што је *differentia specifica* песничких текстова у односу на научне. (GW 1, 191) Тиме се, закључује Гадамер, на основу онога што читамо код Шлајермахера, жели рећи да за песнички говор не важе мерила споразумевања преко и на основу ствари, „зато што оно у њему [песничком говору – М. Ј.] речено није одвојиво од онога Како његовог Бити-речен“. (GW 1, 191) Следствено томе, оно што се разумева у песничком говору, тексту није „заједничко мишљење ствари“, већ „индивидуално мишљење“ као „слободна комбинација“, „израз“, „слободан израз појединачног бића“. (GW 1, 192) Остаје, међутим, код Шлајермахера нејасно какве је природе тај израз „изванредних животних момената“ или „моменталног акта“ стварања, јер, уколико је он језичке природе, а као што ћемо код Гадамера видети, однос човека према свету у целини увек је језички посредован, онда горе

постављен проблем онтолошког јаза између стваралачког акта и његове репродукције остаје нерешен у оквирима такве херменеутике стваралачког акта каква је Шлајермахерова.

„Моменат слободне продукције“ Шлајермахер тражи свуда, па и у разговору који дели на „’прави [eigentlich] разговор““, који је управљен према заједничком знању смисла и који представља „праоблик дијалектике“, и „’слободан разговор““, који је карактеристичан за „уметничко мишљење“ и у којем мисли уопште нису битне у погледу њиховог садржаја. (GW 1, 192) Разговор је „наизменично подстицање произвођења мисли“, „нека врста уметничког грађења у наизменичном односу саопштавања“. (GW 1, 192)

Уколико се, међутим, пође од претпоставке да говор није „само унутрашњи продукт произвођења мисли“, већ и „саопштење“ које има „спољашњи облик“, онда он није само „непосредна појава мисли“, већ као свој предуслов, претпоставку има „промишљање“ („Besinnung“), што се посебно односи на све оно што је писано фиксирано, на текстове који су „увек већ представљање кроз уметност“. (GW 1, 192) Говор је уметност, па је, следствено томе, ту увек већ реч и о разумевању, из чега произлази да су говор и текст увек упућени на вештину разумевања, на херменеутику, чиме Шлајермахер у крајњој линији објашњава везу реторике као дела естетике и херменеутике, и тврди: „Сваки акт разумевања је [...] преокрет акта говора, накнадна конструкција [Nachkonstruktion] једне конструкције. Херменеутика је, следствено, врста заокрета ка реторици и поетици“. (GW 1, 192) Херменеутика, реторика, естетика и поетика чине, дакле, код Шлајермахера нераскидиво јединство. „Спољашњи облик“ говора код Шлајермахера је свака врста материјалног посредника у којем је говор као унутрашњи производ мишљења представљен, очулотворен и на тај начин учињен доступним разумевању. У књижевности као говору речи тај „спољашњи облик“ је реч, текст, што говор чини уметношћу речима. Следствено ономе што читамо код Шлајермахера, пошто говор увек захтева разумевање, он је, будући у књижевности представљен у речи, увек већ упућен и на реторику и поетику као пратеће елементе херменеутике.

Шлајермахеров појам „’уметничког мишљења““, који је код њега у основи песничке уметности и уметности говора, не односи се на уметничко дело, већ на „начин понашања субјекта“, говор се ту разуме искључиво као уметност, као „израз градитељске продуктивности“, из чега у крајњој линији следи да ту између ’неуметничког’ и уметничког не постоји чврста граница, као ни између ’неуметничког’, непосредног разумевања и оног

у чијој основи је један 'уметнички' поступак. (GW 1, 192-193) Онај ко разумева и тумачи ће притом композицију, уметничко дело, продукт стваралачког акта разумети, репродуковати свесно само под претпоставком да је стварање изведено „механички према законима и правилима [...], а не несвесно-генијално“, до таквог 'накнадног извођења' („Nachvollzug“), међутим, неће доћи уколико је продукција „индивидуални, у правом смислу стваралачки учинак из генија“. (GW 1, 193) Генијално је, дакле, код Шлајермахера категорија којом се дефинише разлика између уметничког и неуметничког и у извесном смислу превазилази на основу појма „уметничког мишљења“ поништено разликовање између уметности и неуметности, уметничког и неуметничког разумевања. Категоријом генија и генијалног уметничког стварања Шлајермахер остаје у хоризонту естетике генија и романтичарске херменеутике стваралачког субјекта. Међутим, неко ближе одређење генија не налазимо код Гадамера, нити се он осврће на његова могућа одређења тумачећи Шлајермахера. Шлајермахеровом тезом о немогућности 'накнадног извођења', репродукције генијалне уметничке творевине на начин свесног, рационалног поновног представљања само се додатно продубљује јаз између генијалног и негенијалног стварања, па, следствено, и разумевања.

Геније код Шлајермахера игра, као што запажа Гадамер, кључну улогу и приликом дефинисања херменеутичког феномена, он је код њега узор који поставља правила, „ствара нове форме језичке употребе, литерарне композиције“, из чега изводи закључак да генијалној продукцији одговара „дивинација“ у херменеутици, непосредно запажање чија је претпоставка „нека врста конгенијалности“. (GW 1, 193) Арбитрарност граница између механичког и генијалног стварања и индивидуалност као његова основа у којој је у извесној мери увек присутан моменат генијалности ослобођене правилности води у крајњој линији закључку да је основа свеколиког разумевања „дивинаторски акт конгенијалности“, „чија се могућност заснива на претходној повезаности свих индивидуалности“. (GW 1, 193) Шлајермахеровој херменеутици индивидуалности и одређењу генија придружује се сада једно одређење генија на основу чисто иманентних обележја стваралачког продукта, уметничког дела, а то је тврдња о генију као творцу нових језичких склопова и књижевних композиција. Дакле, херменеутички феномен код Шлајермахера није само ствар стваралачког акта на основу дивинаторске конгенијалности, већ и уметничког дела као важног обележја уметникове генијалности. Зато, следствено Шлајермахеру, разумети

ауторову индивидуалност значи разумети и његово дело, оно што остаје иза њега као писано фиксирани траг. Остаје, међутим, код Шлајермахера спорно како се и на основу чега ова веза између душевног склопа аутора и његовог дела може доказати као директна, несумњива, имајући у виду тешкоће које се јављају приликом горе представљеног проблема усаглашавања егзистенцијалне и књижевне херменеутике.

Свака индивидуалност је „манифестација свеживота“ и носи у себи део других индивидуа, па следи да се дивинација подстиче „’поређењем са самим собом““ и индивидуалност аутора непосредно разумева преображајем самог себе у другог. (GW 1, 193) Метода разумевања тражи поређењем „заједничко“ и откривањем „посебно“, она је „компаративна“ и „дивинаторска“, она је „’вештина““ „јер не може да буде механизована као примена правила“, у њој „[д]ивинаторско остаје неопходно“. (GW 1, 193) Универзалност Шлајермахерове херменеутике темељи се на проблему индивидуалности, „[ј]ер оба екстрема страности и присности дата су са релативном диференцијом свеколике индивидуалности“. (GW 1, 193)

Важан елемент разумевања у целини Шлајермахерове херменеутике је правило херменеутичког круга да се смисао појединачног увек разуме из целине, што се односи како на граматичко разумевање реченице, њено место у целини једног књижевног дела, па све до књижевности у целини, књижевног жанра, с додатком да Шлајермахер то правило сада проширује и на „психолошко разумевање“, према којем се свака „мисаона творевина“ може разумети само као „животни моменат“ у целини човека. (GW 1, 193-194) Појам „мисаоне творевине“ и горе описаног „уметничког мишљења“ у којима је у недовољној мери повучена граница између мисли, мишљења аутора као једне крајње ’флуидне’ и значења речи у тексту као релативно чврсте, јасно дефинисане категорије води код Шлајермахера до једне еклектичке методе разумевања у којој се преплићу, мешају психолошко и граматичко-реторичко разумевање. Притом је у херменеутичком кругу важно, напомиње Гадамер, да ова целина никако не сме бити дата унапред пре сваког појединачног елемента у разумевању, „на начин неког догматског канона“ или „неког њему аналогног претпојма о духу неког времена“. (GW 1, 194) Ова Гадамерова напомена ће бити важна и приликом одређења класичног уметничког дела, појма класичног као нормативне, аксиолошке категорије класичног књижевног уметничког дела.

„Догматске нити водиле“ не могу код Шлајермахера да претендују на претходно важење, због чега су само „релативно ограничење круга“. (GW 1, 194) Оне ће, међутим, као што смо већ видели, у склопу Гадамерове херменеутике играти важну улогу у процесу разумевања. Разумевање је, како каже Гадамер, увек ово кретање у кругу за који је од суштинске важности кретање од целине ка деловима и обрнуто које се понавља, при чему се он стално проширује, зато што је појам целине релативан, па интегрисање у увек веће целине изискује увек разумевање појединачних елемената. (GW 1, 194)

У основи Шлајермахерове херменеутике је „поступак поларног дијалектичког описивања“ који разумевање чини бесконачним, при чему ово „спекулативно релативизовање“ код њега Гадамер посматра више као „дескриптивну шему поретка“, него као право спекулативно кретање, што је, како даље каже, видљиво у његовом претпостављању „потпуног разумевања“ приликом започињања „дивинаторске транспозиције“. (GW 1, 194) Међутим, ту је, наставља Гадамер, пре можда реч о „релативној потпуности разумевања“ будући да је за Шлајермахера индивидуалност тајна која се никада у потпуности не може открити, па, следствено томе, ограничења разума треба превазићи „осећајем“ као „непосредним симпатетичким конгенијалним разумевањем“. (GW 1, 194) Гадамер инсистира на чињеници да је херменеутика вештина, а не некакав „механички поступак“, па она разумевање спроводи као уметничко дело.

Ограничење Шлајермахерове херменеутике засноване на појму индивидуалности Гадамер види у томе што је за њу задатак филологије и теолошке егзегезе разумевања текста на страном језику и из прошлости попут сваке друге врсте разумевања, дакле, без прављења разлике међу њима. (GW 1, 195)

А у вези са појмом „временског одстојања“ Шлајермахер поставља тезу о „’поистовећивању [Gleichsetzung] са изворним читаоцем’“, „’операцији истоветности [Gleichsein]’“, „језичком и историјском стварању истости“, која је за њега „идеална припрема за прави акт разумевања“ који није „поистовећивање са изворним читаоцем“, већ „са аутором“, а којим текст пролази кроз разумевање као „специфична животна манифестација свог аутора“. (GW 1, 195) Зато код њега, закључује Гадамер, проблем није проблем „тамне историје“, већ „тамног Ти“. (GW 1, 195) „Идеални предуслов поистовећивања са [изворним] читаоцем“ не може се, каже Гадамер, остварити пре самог разумевања, већ је у потпуности са њим срасло. (GW 1, 195) Кружно кретање између целине

и појединачних делова онога што се тумачи је у основи свеколиког разумевања, и то зато што оно што се тумачи не може бити схваћено „’одједном’“. (GW 1, 195)

„Поистовећивање“ („*Gleichsetzung*“) није, наставља Гадамер, идентификација уопште, јер репродукција суштински остаје нешто различито од продукције, што води до чувене Шлајермахерове тврдње да је задатак онога ко разумева и тумачи да разуме писца „боље [...] него што је он разумео самога себе“. (GW 1, 195) Ова чувена Шлајермахерова херменеутичка формула представља, каже Гадамер, основу на којој израста читава историја новије херменеутике и која би могла да важи као основно правило свеколике филологије. Зато ћемо се у наставку укратко осврнути на њено значење.

Акт разумевања као „реконструктивно извођење неке продукције“ значи, сходно овој формули, освешћивање свега онога што је аутору приликом стварања уметничког дела остало несвесно. (GW 1, 196) Реч је, закључује Гадамер, о естетици генија коју Шлајермахер овом формулом преноси на своју општу херменеутику, естетици у којој начин стварања генијалног уметника представља узор, парадигму на коју се ослања учење о несвесном стварању и свесности у процесу репродукције. (GW 1, 196) „Боље разумевање“ онога ко тумачи у односу на аутора није разумевање ствари, већ разумевање текста, тј. „онога што је аутор мислио и изразио“, па је, следствено томе, ово разумевање „’боље’“ будући да разумевање једног мишљења у којем се оно изричито разумева и издваја у односу на „садржинско извођење“ у себи садржи и један „вишак сазнања“. (GW 1, 196) Ово „боље разумевање“, „вишак“ разумевања посебно долази до изражаја приликом разумевања текстова написаних на страном језику и разумевања песништва, свеколиког генијалног стваралаштва, јер за разлику од аутора и песника који су у тој мери једно са својим језиком, који живе у свом језику, онај ко разумева приликом тумачења текстова и сусрета са језиком постаје свестан свих језичких специфичности, па самим тим и „вишка“ који тумачењем излази на видело, а који је песнику остао скривен. (GW 1, 196)

Гадамер подвлачи да уметник није позван да тумачи сопствено дело, да нема предност у односу на тумача и да је једино мерило тумачења садржај, смисао творевине, оно што уметничко дело „’мисли’“. (GW 1, 196) Тиме, закључује Гадамер, „учење о генијалној продукцији“ укида разлику између тумача и аутора, чиме оправдава горе

поменуто „поистовећивање“, под претпоставком да је прави предмет разумевања „несвесно мишљење аутора“. (GW 1, 196-197; GW 2, 3-23)⁷⁰

Шлајермахерову формулу Ото Фридрих Болно налази већ код Фихтеа и Канта, уз мању вероватноћу да се појавила пре њих, јер се, како објашњава, вероватно радило о усменој традицији, о општем филолошком правилу које је затим Шлајермахер експлицитно тематизовао у својој херменеутици. (GW 1, 197-198) Та теза се, међутим, Гадамеру чини као немогућа, и то из спољашњих и унутрашњих разлога.

Гадамер иронично напомиње да „еснафу филолога“ ова херменеутичка формула не пристоји имајући у виду какве се све злоупотребе од ње чине, како оне на страни самовољних, релативизујућих интерпретација, тако и оне које је на све могуће начине сузбијају, будући да филолози као „хуманисти“ своју самосвест темеље на признавању „опште узорности класичних текстова“. (GW 1, 198) За право хуманисту, наставља Гадамер, његов аутор није онај који ће своје дело разумети боље него што је аутор разумео самога себе, као што, исто тако, највиши циљ хуманисте није да разуме своје узоре, већ да се изједначи са њима, па чак и да их превазиђе, из чега следи да филолог у изворном смислу није онај ко објашњава узоре, већ их имитира или им је чак опонент. (GW 1, 198) Зато Гадамер пледира за један дистанциранији однос хуманиста према класицима, имајући у виду херменеутичку формулу о бољем разумевању аутора и, следствено, вишем степену самосвести онога ко тумачи. (GW 1, 198)

Код Фихтеа и Канта се не ради о основном начелу филологије, већ захтеву филозофије да се већим степеном појмовне јасноће превазиђу противречности у некој тврдњи, што је основно рационалистичко начело да се искључиво мишљењем и доследним развијањем идеја садржаних у појмовима аутора дође до увида који одговарају интенцији аутора, „увида које би морао да дели да је мислио довољно јасно и разговетно“. (GW 1, 198) Ту је, дакле, реч о основном захтеву филозофске „критике ствари“ („Sachkritik“) „у духу рационализма“, захтеву за који се, како каже Гадамер, претпоставља да га је Шлајермахер преобликовао у начело филолошке вештине тумачења. (GW 1, 199)

Шлајермахерова формула не разматра толико „ствар“ колико пре свега „исказ“ („Aussage“), који представља текст, као „слободну продукцију“, независно од његовог „сазнајног садржаја“, па је, следствено томе, херменеутика усмерена превасходно на језик.

⁷⁰ GW 2, 3-23 („Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, 1985).

(GW 1, 200) Говор појединачног је „слободно градеће делање“, упркос свим ограничењима које доноси језик као пре свега „поље израза“, а чија предност у херменеутици значи да тумач текстове посматра независно од њиховог „полагања права на истину“, као „чисте феномене израза“. (GW 1, 200)

Ограничење Шлајермахерове универзалне херменеутике Гадамер види у томе што је она била окренута текстовима чији ауторитет је био неспоран. Гадамер сматра великим кораком у развоју историјске свести то што се разумевање и тумачење како Библије тако и књижевности класичне старине у потпуности ослободило свих догматских интереса, јер ни истина светог писма ни узорност класика не смеју имати утицаја на поступак који је у сваком тексту тражио некакав „животни израз“ и запостављао „истину реченог“. (GW 1, 200-201) Исто тако, Шлајермахерова херменеутичка теорија је још увек била ван хоризонта једне хисторике као органа духовних наука, јер јој је превасходни циљ био разумевање текстова, уз узимање у обзир општих историјских контекста само као помоћних средстава разумевања. (GW 1, 201)

1.5.2. Феноменолошка истраживања: Хусерл, Граф Јорк и Хајдегер

У феноменолошким истраживањима настављена је критика објективизма дотадашње филозофије, критика која у феноменологији започиње Хусерловим истраживањем интенционалности. (уп. Тенгељи 2004: 137ff) Гадамер, међутим, подвлачи значај спекулативног идеализма у којем је, како каже, појам датог, позитивитета, био подвргнут једној темељној филозофској критици, на шта се касније позивао и Дилтај у својој филозофији живота заснивајући повесне појмове своје филозофије на Фихтеовој Ја-филозофији и Хегеловом појму духа. Правцу Дилтајевог мишљења Гадамер придружује и Ничеа, Бергсона и Зимела. Али, највеће заслуге за разоткривање „непримерности појма супстанце за повесно биће и историјско сазнање“ Гадамер приписује Хајдегеру који се надовезује на Хусерлову феноменологију и даје једно другачије тумачење Дилтајеве филозофије. (GW 1, 247)

Као посебно важан у целини феноменолошких истраживања **Едмунда Хусерла** Гадамер истиче појам и феномен хоризонта којим, како каже, Хусерл покушава да

успостави прелаз издвојене интенционалности мишљења према континуитету целине. Хоризонт није, како каже Гадамер, никаква „укочена граница“, већ нешто што се креће и што позива на даље продирање, па интенционалности хоризонта која конституише јединство „дживљајног тока“ одговара једна „свеобухватна интенционалност хоризонта на предметној страни“, јер „све као бивствујуће дато је светски дато и води тиме хоризонт света са собом“. (GW 1, 250) Оно што је, како увиђа Гадамер, остало слаба тачка у Хусерловим раним истраживањима, а на шта је и сâм Хусерл касније указао, јесте занемаривање значаја феномена света, јер, како каже Гадамер, чак и у извођењу „’Ероһе̄“ свет остаје да постоји као „предат“. (GW 1, 250)

Још један важан појам из Хусерлове феноменологије који је од значаја и за нашу историјску херменеутику је појам „света живота“ („Lebenswelt“). (уп. Селесковић 1999: 228ff) Да би објаснио „’учинак’ трансценденталне субјективности“, Хусерл, како запажа Гадамер, уместо појма свести или субјективности сада говори о „’животу““. Он то чини зато што му је пре свега стало да иза „актуелности мислеће свести“, иза „потенцијалности самишљења“ дође до „универзалности учинка“ захваљујући којој је могуће измерити „универзалност учињеног“, одн. онога што је конституисано. (GW 1, 251) Ту се ради о једној „анонимној“ интенционалности која не припада никоме понаособ и којом се конституише „све обухватајући хоризонт света“, а који Хусерл, насупрот појму света који обухвата све науком попредмећено, назива као „феноменолошки појам света“ „’свет живота““, свет у који улазимо „у природном ставу“ и који за нас никада није „предметно“ дат, већ који представља „предато тло свеколиког искуства“. (GW 1, 251) Хоризонт света је, закључује Гадамер, и у свеколикој науци претпоставка и изворнији је од ње, а као феномен тај свет је у једном суштинском односу према субјективности, односу који тај свет чини покретљивим, динамичним, па, следствено томе, „[с]вет живота је у кретању сталне релативности важења“. (GW 1, 251)

Дакле, појам „света живота“ је супротстављен свеколиком објективизму, не само да је он један „суштински повесни појам“ под којим се не подразумева некакав „бивствени универзум“ нити „’бивствујући свет““, већ се ни „бесконачна идеја једног истинског света“ не може изградити из бесконачног кретања повесних светова човека у повесном искуству. (GW 1, 251) „Идеја једног универзума могућих повесних светова живота“ није изводива имајући у виду повесност искуства (уп. Маркс 1970: 229) који је у том свету живота

имплицитно садржан, јер „[б]есконачност прошлости и пре свега отвореност повесне будућности је са једном таквом идејом једног повесног универзума неспојива“. (GW 1, 251-252)

Гадамер, међутим, указује на неке парадоксе Хусерлове феноменолошке анализе света живота и односа тог света према субјективности. Питање које га у том смислу преокупира, а које ни Хусерл није до краја разјаснио, јесте како је могуће свет живота утемељити из субјективности, одн. како Гадамер заштрава питање, како је могуће да се у „’чистом Ја““ појави нешто што не поседује објективно важење, већ и сâмо жели да буде једно „’Ја““. Основно начело „’радикалног’ идеализма“ да се свуда позива на „конституишуће акте трансценденталне субјективности“ мора да разјасни „универзалну свест хоризонта ’свет’“, нарочито „интерсубјективност овог света“, упркос чињеници што оно на тај начин конституисано, свет као заједнички свет многих индивидуа, обухвата ову субјективност. (GW 1, 252) Трансцендентална рефлексија која жели да поништи, укине свеколики свет и предатост мора себе да мисли „као од света живота обухваћену“, а рефлектујуће Ја је оно које је свесно да и сâмо живи у свету одређеном сврховитошћу, Ја за које свет живота представља тло, па је задатак конституисања света живота као и интерсубјективности један парадоксални задатак. (GW 1, 252) Тако Гадамер види сву парадоксалност феноменолошког покушаја конституисања света живота и субјективности у којој се то конституисање спроводи. Дакле, сходно ономе што читамо код Гадамера, смисао те парадоксалности се једноставније може сажети у питању: како једна субјективност може да конституише свет живота кад је и сама претходно увек већ на неки начин обухваћена хоризонтом света живота и одређена, конституисана тим светом.

За Хусерла су, међутим, како указује Гадамер, све то само „привидни парадокси“ који се могу разрешити само консеквентним спровођењем трансценденталног смисла феноменолошке редукције. Трансцендентална субјективност је за њега једно „’пра-Ја““, субјективност за коју је тло предатог света укинуто, она је оно „нерелативно уопште према којем се свеколика релативност, па и она [релативност – М. Ј.] истражујућег Ја, односи“. (GW 1, 252) На који начин је, међутим, могуће да је та трансцендентална субјективност лишена било каквог односа према предатом свету и како је уопште успела да се уздигне изнад њега, о томе код Хусерла и у ономе што о њему читамо код Гадамера не налазимо ништа.

Хусерлову позицију Гадамер види као нешто више од пуке радикализације трансценденталног идеализма, а то „више“ се управо огледа у појму живота у његовој феноменологији. Живот је за њега „трансцендентално редукована субјективност“ која је „извор свих [sic!] објективација“, то је исто тако наслов под којим он спроводи своју „критику објективистичке наивности свеколике дотадашње филозофије“ која се састоји у разоткривању привидности епистемолошке контроверзе идеализма и реализма и тематизовању унутрашње повезаности субјективности и објективности. (GW 1, 253) Гадамер ту указује и на Хусерлову метафору организма која се, како је и сâм Хусерл тврдио, мора разумети буквално, а према којој се радикално посматрање света састоји у систематском и чистом унутрашњем посматрању субјективности која се изражава у спољашњости, као у јединству једног живог организма који се може посматрати и ращчлањивати споља, али који се може разумети само разоткривањем његових скривених корена. (GW 1, 253) И однос субјекта према свету се, како закључује Гадамер, у том смислу може разумети „не у свесним доживљајима и њиховој интенционалности“, већ у „анонимним ’учинцима’ живота“. (GW 1, 253)

У оваквим Хусерловим речима Гадамер открива блискост са спекулативним појмом живота немачког идеализма. Субјективност се у таквом Хусерловом схватању ствари не може постављати као супротност објективности, „јер би такав појам субјективности и сâм био мишљен објективистички“, већ се у његовој трансценденталној феноменологији акценат помера на „’истраживање корелације““, што значи да је однос оно примарно, а његови полови су оно што је тим односом обухваћено, „као што оно живо обухвата сва своја животна испољавања у јединствености свог органског бића“. (GW 1, 253) У том смислу је зато немогуће говорити о некаквој објективности која не узима у обзир субјективност која сазнаје и стиче искуство, јер свеколики „објективни свет“ који фигурира као супстрат тзв. објективних, научних истина није ништа друго до „његова [научникова, субјектова – М. Ј.] сопствена, у њему самом постала *животна творевина* [Lebensgebilde]“. (GW 1, 253-254)

Гадамер тврди да је „*спекулативни садржај појма живота*“ и код Дилтаја и код Хусерла остао неразвијен: Дилтај становиште живота само полемички супротставља

метафизичком мишљењу, док Хусерл о вези овог појма са метафизичком традицијом, посебно са спекулативним идеализмом, нема никакву представу. (GW 1, 255)⁷¹

Ту на сцену ступа **Граф Јорк**, чије је дело, према речима Гадамера, иако само фрагментарно, од непроцењивог значаја у историји херменеутике, на шта је већ и Хајдегер указивао. Код Графа Јорка се успоставља веза између спекулативног идеализма и нове филозофије искуства, и то на основама појма живота као свеобухватног и анализе „животности“ („Lebendigkeit“). (GW 1, 255) Полазиште његове филозофије је тврдња да је живот „самопотврђивање“ („Selbstbehauptung“) и да „животност“ представља „просуђивање“ („Urteilung“), одн. дељење и рашчлањивање самог себе уз истовремено очување целовитости. (GW 1, 255) Ово „просуђивање“ се истовремено схвата и као „суштина самосвести“, јер „чак и ако се стално диримира на Сопство и Друго, она се ипак састоји – као нешто живо – у игри и противигри ових својих конститутивних фактора“. (GW 1, 255) Свест се ту схвата као експеримент и „однос према животу“ („Lebensverhalten“), њене главне особине су спонтаност и зависност. (GW 1, 256)

На путу до тог циља води филозофска рефлексивност, одн. филозофија која делује насупрот тенденцији живота, мишљење се креће „у резултатима свести“, тј. према Гадамеровом тумачењу, оно није свесно реалних односа ових резултата према животном односу на којем се ти резултати заснивају, при чему је „диремпција“ предуслов о којем је било речи. (GW 1, 256) Према Гадамеровом тумачењу, Граф Јорк тиме жели да каже да су резултати мишљења резултати само под условом да су се одвојили од животног односа и да се дају одвојити, из чега даље следи да филозофија ово одвајање мора да учини повратним, „она мора да понови експеримент живота у обрнутом смеру ’како би спознала односе услова резултата живота’“. (GW 1, 256) У овим промишљањима Графа Јорка Гадамер уочава не само правац мишљења који је заједнички Дилтају и Хусерлу, већ и мишљење „на нивоу филозофије идентитета спекулативног идеализма“, чиме се разоткрива скривено порекло појма живота на који циљају Дилтај и Хусерл. (GW 1, 256)

⁷¹ Гадамер вероватно алудира на чињеницу да Хусерл никада није ни прочитао Хегелову *Феноменологију духа*, будући да указује на одсуство свести о спекулативности код Хусерла која је у основи кретања Хегеловог апсолутног духа. Детаљније о Хусерлу и феноменолошком покрету видети GW 3, 103-171 („Die phänomenologische Bewegung“, 1963; „Die Wissenschaft von der Lebenswelt“, 1972; „Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie“, 1974).

У мишљењу Графа Јорка Гадамер открива „структуралну еквиваленцију живота и самосвести“ коју налази већ у Хегеловој *Феноменологији духа*. Појам живота заузима, према Гадамеровом увиду, и у Хегеловој *Феноменологији* централно место, феномен живота ту обезбеђује „прелаз од свести до самосвести“, јер „живот и самосвест уистину имају нешто аналогно“: за одређење живота је карактеристично то да се „оно живо“ разликује од света у којем живи и са којим је повезано и да одржава себе у таквом „саморазликовању“, при чему се то „саморазликовање“ живог догађа тако да оно у себе укључује све оно што бивствује изван њега самог, дакле, оно се „храни из онога њему страног“, што значи да је основно устројство тог живог „асимилација“, па је разликовање уједно и „неразликовање“, одн. „[о]но страно се присваја“. (GW 1, 256-257) Дакле, живот као структура односа „живог“ и света је спекулативне природе.

Структура живог, како запажа Гадамер на трагу Хегелових и увида Графа Јорка, има еквивалент у суштини самосвести, чије се биће састоји у томе да она све чини предметом свог знања, „па, ипак, у свему и свачему што зна, зна саму себе“, следствено чему је, дакле, она као знање „разликовање-себе-од-себе“ и као самосвест уједно „превазилажење“ („Übergreifen“), и то „тако што се са самом собом спаја“. (GW 1, 257) Гадамер закључује да се ту ради о нечему више, а не само о пукој структуралној еквиваленцији живота и самосвести.

На трагу Хегеловог дијалектичког извођења самосвести из живота Гадамер тврди да оно што је „живо“ („lebendig“) никада није стварно спознатљиво за „предметну свест“, за „напрезање ума“ који тежи да продре у законитости појава, до оног што је живо не може се доспети са спољашње стране како би се оно видело и спознало „у својој животности“, већ једини начин да се ова животност спозна јесте да се постане свестан ње. (GW 1, 257) Ту у унутрашњој самообјективацији живота и самосвести, као што стоји код Хегела, „’оно унутрашње гледа унутрашње’“, што је „начин самоосећаја“, „свесност сопствене животности у којој се живот једино сазнаје“. (GW 1, 257) Гадамер затим указује и на Хегелов пример за ову врсту искуства, тврдећи да тај „самоосећај виталности“, у којој животност постаје сама себе свесна, јесте „неистинита предформа“, „најнижи облик самосвести“, и то само докле год се постајање свесним у пожуди уједно задовољавањем те пожуде поништава. (GW 1, 257) Та пожуда је, закључује Гадамер, као „витални осећај“ „прва истина самосвести“.

Заслуга Графа Јорка и оно по чему је надмашио Дилтаја и Хусерла се, према Гадамеру, састоји у томе што је открио метафизичку везу живота и самосвести онако како ју је Хегел развио у *Феноменологији духа*. Граф Јорк успоставља везу између Хегелове феноменологије духа и Хусерлове феноменологије трансценденталне субјективности. (GW 1, 258)

Последњи члан у низу предисторије Гадамерове херменеутике који се надовезује на Дилтајеве и тезе Графа Јорка о разумевању са становишта живота и Хусерлове о свету живота је **Мартин Хајдегер**. (уп. Елм 2004б: 163ff; GW 2, 11-13; Достл 2002а)⁷² Он се, међутим, како читамо код Гадамера, удаљава од епистемолошких импликација на основу којих је позивање на живот код Дилтаја и трансценденталну редукцију код Хусерла било методолошки засновано у „самодатости доживљаја“. (GW 1, 258-259) Хајдегера „’херменеутика фактицитета““ полази од основне претпоставке да „фактицитет тубивства“, „егзистенција“, а не „чист cogito“, представља онтолошку базу феноменолошког постављања питања. (GW 1, 259; Хајдегер 1995; уп. Гронден 2006; Гронден 1994: 71ff) Критичку страну такве идеје Гадамер налази већ код младохегеловаца и у њиховој критици идеализма, посебно код Киркегора и других критичара неокантовског идеализма који су извршили знатан утицај на Хајдегерово мишљење.

Када је о односу посебно према Хусерловој феноменологији реч, Гадамер тврди да је врло тешко наћи тачку са које Хајдегер може да се супротстави Хусерловом „феноменолошком идеализму“, имајући у виду парадоксе о којима је код Хусерла било речи, као и то да је у његовим каснијим радовима могуће наћи анализе „’апсолутног историцитета““ које се консеквентно настављају на његове *Идеје*, а које су у сагласности са Хајдегеровим мишљењем херменеутике фактицитета. (GW 1, 259-260) Гадамер исто тако тврди да се Хајдегеров нацрт у *Бивству и времену* није у потпуности ослободио утицаја трансценденталне проблематике рефлексije, као и то да се ствара утисак да је идеја фундаменталне онтологије, њено заснивање на тубивству и аналитика тубивства само једна нова димензија питања у оквирима трансценденталне феноменологије. (GW 1, 260; уп. Комес 2004: 193) Томе додаје и то да Хајдегера теза о разумевању смисла бивства и објективности у оквирима временитости и повесности тубивства има паралелу у Хусерловом истраживању са становишта апсолутног историцитета прасубјективности.

⁷² GW 2, 11-13 („Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik, 1985).

(GW 1, 260) Хајдегерово критичко преиспитивање појма трансценденталне субјективности Хусерл би, додаје Гадамер, посматрао као погрешно разумевање радикалности трансценденталне редукције и тврдио како трансцендентална субјективност превазилази све импликације супстанцијалистичке онтологије и објективизам традиције, јер „[u] Хусерл је себе видео у супротности према целини метафизике“. (GW 1, 260)

Насупрот Хусерлу чија је критика објективизма значила „методичко настављање нововековних тенденција“, Хајдегерово враћање на прве почетке западне филозофије и преиспитивање старогрчког питања о бивству имало је као намеру превазилажење позиција савремене филозофије. (GW 1, 260-261)

Смисао фундаменталне онтологије, у којој је у првом реду преиспитиван појам историје, није био решење проблема историзма нити заснивање науке, већ, како каже Гадамер, потпуни преокрет саме идеје о заснивању. (GW 1, 261) Том пројекту у *Бивству и времену* се поновним постављањем питања о бивству придружује и превазилажење онтолошке незаснованости трансценденталне субјективности Хусерлове феноменологије. (GW 1, 261)

Гадамер указује на неке основне тезе Хајдегерове фундаменталне онтологије које су суштински измениле и разумевање херменеутичког феномена. У таквој онтологији бивство треба 'одредити' из хоризонта времена, па се структура временитости тако појављује као „онтолошко одређење субјективности“. (GW 1, 261) Хајдегера теза да је бивство време разара субјективизам нововековне филозофије, па и читав хоризонт питања метафизике која полази од бивства као оног што је присутно. (GW 1, 261) Темелј који омогућава разумевање бивства је постојање оног „’ту““, „чистине“ („Lichtung“) у бивству, тј. „диференција бивствујућег и бивства“ која омогућава једно потпуно другачије постављање питања о смислу бивства и ослобађање тог питања од свеколике дотадашње метафизике и заборав у који је захваљујући њој пало. (GW 1, 261-262) Овај „заборав бивства“ Хајдегер разоткрива на „онтолошкој пометености“ коју том мишљењу ствара проблем Ничега: он повезује почетак и крај метафизике тако што питање о Бивству уједно поставља и као питање о Ничему, а да питање о Бивству може да се постави само са становишта питања о Ничему, предуслов је и претпоставка мишљења Ничега које метафизика заобилази. (GW 1, 262)

Критика западне метафизике започела је на известан начин са Ничеом, а радикализована је у зачецима у *Бивству и времену* и настављена у позном Хајдегеровом

делу. (GW 1, 262) *Бивство и време* је, према Гадамеровој тврдњи, упркос томе што је критички преиспитало Хусерлов појам трансценденталне субјективности, сопствену експозицију питања о бивству формулисало трансцендентално-филозофским средствима. (GW 1, 262) Хајдегерово питање о бивству значило је преиспитивање основног проблема метафизике које је кулминирало у појму духа спекулативног идеализма. (GW 1, 262) У херменеутици фактицитета Хајдегер је, како закључује Гадамер, превазишао појам духа немачког класичног идеализма и теме трансценденталне свести очишћене феноменолошком редукцијом. (GW 1, 262)

Неке од основних Хајдегерових теза о разумевању као егзистенцијалу развијене у *Бивству и времену* извршиле су поприлично велики утицај и на Гадамерову херменеутику. То и Гадамер истиче на многим кључним местима *Истине и методе*. Разумевање је за Хајдегера „изворна форма извођења тубивства које је бивствовање-у-свету“, „начин бивствовања тубивства уколико је моћи-бити и 'могућност'“, „изворни карактер бивствовања самог људског живота“, „кретање трансценденције, прелаза преко бивствујућег“. (GW 1, 264)

Између разумевања као практичног знања и научног разумевања које је усмерено ка сазнању Гадамер открива „препознавање“ („Erkennen“), „сналажење у нечему“ („Sich-Auskennen in etwas“) као тачку додира, тврдећи да се чак и у разумевању текста онај ко разумева није само разумевајући пројектовао према смислу текста, већ „довршено разумевање представља стање једне нове духовне слободе“, разумевање у којем је имплицитно садржана могућност тумачења, уочавања веза, извођења закључака у којој у области разумевања текста постоји сналажење. (GW 1, 264-265) У оба случаја разумевање је у крајњој линији „саморазумевање“ („Sichverstehen“) (уп. Гронден 2003а: 197-198): и разумевање израза није само „непосредно обухватање“ онога што је у изразу, већ и 'отварање затворене унутрашњости', његова спознаја, што значи „да се са њим сналази“⁷³, па, следствено томе, разумевање значи пројектовати се („sich entwerfen“) ка могућностима самога себе. (GW 1, 265) То су нека од основних Хајдегерових схватања феномена разумевања у којима, како закључује Гадамер, структура историјског разумевања постаје на основу егзистенцијалне будућности људског тубивства очигледна у свој својој онтолошкој фундираности.

⁷³ „[...] daß man sich mit ihm auskennt.“ (GW 1, 265)

За Хајдегера историјско сазнање није никакво „планирајуће пројектовање“, никаква „екстраполација вољних циљева“, никакво „самопостављање ствари према жељама и предрасудама или сугестијама моћника“, ⁷⁴ већ ’одмеравање према ствари’, ’примеравање у односу на ствар’ („Anmessung an die Sache“, „*mensuratio ad rem*“), при чему ствар није никакав „*factum brutum*“, никакво „пуко предручно“ које се може установити и измерити, већ „од начина бивствовања тубивства“. (GW 1, 265-266)

Ово није, како у наставку тврди Гадамер, никаква „пука ’истоврсност’ онога ко сазнаје и сазнато“, а на којој се може засновати психичка транспозиција као метода духовних наука (што би историјску херменеутику учинило делом психологије), ово „примеравање свега што сазнаје на сазнато“ не заснива се на томе да су те две стране истог начина бивствовања, већ постаје смислено захваљујући „*посебности* начина бивствовања“ заједничкој обема странама. (GW 1, 266) Ова посебност начина бивствовања се састоји у томе да ни онај ко сазнаје ни оно сазнато нису „’онтички’“, „’предручни’“, већ „’историјски’“, одн. на „*начин бивствовања повесности*“, па се у том смислу све, као код Графа Јорка, своди на „’генеричку разлику између онтичког и историјског““. (GW 1, 266) Човеково бављење историјом под условом да је и сâм једно повесно биће значи да је „повесност човековог тубивства у њеној целој покренутости очекивања и заборављања“ услов оприсутњавања, одн. осадашњавања свега прошлог, чиме оно што се у науци посматрало као некакво ограничење, препрека објективног сазнања, сада доспева у средиште пажње. (GW 1, 266) Дакле, „повесност“ као начин бивствовања тубивства и прошлости, која је све од историјске школе па до феноменологије представљала препреку историјског сазнања будући да је у сазнање духовних наука уносила релативност њеног предмета сазнања, код Хајдегера постаје суштински предуслов историјског сазнања уопште. ’Примеравање’ које се догађа на тлу повесности као тачке приближавања тубивства и прошлости имплицира промену обе стране у процесу историјског сазнавања. Из ових Хајдегерових теза Гадамер ће развити тезу о разумевању као „стапању хоризоната“,

⁷⁴ А какав је крајњи, најбруталнији облик овог „планирајућег пројектовања“ и освајања, колонизације ствари, посебно будућности и њеног стварања према унапред пројектованим плановима, на најпрегнантнији начин је објаснио Кант у својој филозофији историје у којој каже да је „историја априори“ могућа „када предсказивач сâм с т в а р а и припрема догађаје које унапред навешћује“ (Кант 1977: 351). [превод: Данило Баста] Детаљније о томе и у: Милош Јовановић, „Априорна историја у светлу Хандкеове постике и Кантове филозофије историје“, у: *Наслеђе*, Часопис за књижевност, језик, уметност и културу, год. IX, бр. 23, Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац, 2012, стр. 83-102.

повесном извођењу у којем се хоризонт прошлости и хоризонт садашњости налазе у процесу перманентног мењања и приближавања.

Из свега Гадамер закључује да

„[п]рипадност’ није зато услов за изворни смисао историјског интереса зато што избор тема и постављање питања подлежу ваннаучним, субјективним мотивацијама (тада би припадност била само посебан случај емоционалне зависности типа сипматије), већ зато што припадност традицијама управо тако изворно и суштински спада у повесну коначност тубивства као његова пројектованост [Entwurfensein] према будућим могућностима њега самог“. (GW 1, 266)

И као што су код Хајдегера „баченост“ („Geworfenheit“) и „одбачај“ („Entwurf“) неодојиви једно од другог, тако, тврди Гадамер, нема разумевања и тумачења у којем у функцији не би било „тоталитета ове егзистенцијалне структуре“, „чак и ако интенција онога ко сазнаје није ниједна друга до да чита ’оно што ту стоји’ и да из извора сазна ’како је заправо било’“. (GW 1, 266-267) Дакле, разумевање и тумачење увек се одвијају у некаквој предатости. Човек као повесно биће увек већ некако разуме пре него што разуме из самих ствари. Оно одакле он црпи то унапред дато разумевање или предразумевање је, сходно Гадамеровим увидима, традиција којој припада. О односу онога ко разумева према традицији ће касније детаљније бити речи. (GW 2, 219-231; GW 4)⁷⁵

Гадамер се најпре надовезује на трансцендентални смисао Хајдегерових питања, јер, како каже, Хајдегеровом трансценденталном интерпретацијом разумевања херменеутички проблем добија један универзални обрис, „прираст једне нове димензије“. (GW 2, 387-424)⁷⁶

Задатак је херменеутике који поставља Гадамер да покаже смисао припадности тумача предмету тумачења. За извођење разумевања у духовним наукама исто тако, према Гадамеру, важи да је структура тубивства „бачени одбачај“ („geworfener Entwurf“) и да је тубивство према свом сопственом извођењу бивствовања разумевање. (GW 1, 268) Општа структура разумевања бива у историјском разумевању конкретизована тако што конкретне везе обичаја и предања и могућности сопствене будућности које овима одговарају у разумевању постају делотворне. (GW 1, 268) Смисао егзистенцијала „бачености“ се састоји

⁷⁵ GW 2, 219-231 („Die Universalität des hermeneutischen Problems“, 1966).

⁷⁶ GW 2, 387-424 („Hermeneutik und Historismus“, 1965).

у томе да је тубивство које се пројектује према свом „моћи-бити“ „ујек већ ’било’“. (GW 1, 268) Смиао херменеутике фактицитета и њене супротности према трансценденталном истраживању конституције Хусерлове феноменологије Гадамер зато види у томе да свеколико слободно одношење према сопственом бивствовању не може да залази иза фактицитета овог бивствовања, јер тубивству неповратно претходи све оно што омогућава и ограничава његово пројектовање. (GW 1, 268-269) Та егзистенцијална структура тубивства мора зато, како закључује Гадамер, да нађе свој израз и у разумевању историјског предања, што је тачка у којој се надовезује на Хајдегера. (GW 2, 381-382)⁷⁷

⁷⁷ GW 2, 381-382 („Exkurse I-VI“, 1960). Детаљније о Хајдегеру и његовом месту у Гадамеровој херменеутици видети GW 3, 173-430 („Die Marburger Theologie“, 1964; „Was ist Metaphysik“, 1978; „Kant und die hermeneutische Wendung“, 1975; „Die Sprache der Metaphysik“, 1968; „Der Weg in die Kehre“, 1979; „Sein Geist Gott“, 1977; „Der eine Weg Martin Heideggers“, 1986).

1.6. Повесност разумевања као херменеутички принцип

1.6.1. Херменеутички круг, проблем предрасуда и Хајдегерово откриће предструктуре разумевања

Преиспитујући неке фундаменталне појмове традиционалне херменеутике као што су појам херменеутичког круга, проблем „пред-расуда“ и принцип „повесности разумевања“, Гадамер најпре истиче значај Хајдегеровог открића „предструктуре разумевања“ („Vorstruktur des Verstehens“) у процесу разумевања и тумачења духовно-историјских феномена. За разлику од Хајдегера који у проблематику историјске херменеутике улази како би развио предструктуру разумевања у циљу постављања онтолошког питања, Гадамеру је стало пре свега до тога да одговори на питање како херменеутика ослобођена онтолошких претпоставки појма објективности науке може да приступи питању „повесности разумевања“. (GW 1, 270; Достл 2002а: 247ff) Гадамер се, дакле, пита о консеквенцама које Хајдегерово извођење кружне структуре разумевања из временитости тубивства има за херменеутику духовних наука. (GW 1, 270; Гронден 2002: 46ff) Зато ће у наставку бити најпре неколико речи о Хајдегеровој кружној структури и предструктури разумевања. (уп. Баста/Стојановић 1979; Гронден 2006; уп. Бур 2012: 293)

Херменеутички круг је већ унапред антиципирао једно предразумевање, један претходни резултат, при чему то предразумевање мора у дијалогу да буде напуштено, уколико се испостави као незаснована предрасуда. (Тојфел 2001: 19) У дијалогу се, међутим, не ради само о односу између Ја и Ти, већ се у дијалогу ствара и једно Ми, једна заједница, што је на посебан начин описао Мартин Бубер; притом је важно напоменути да је ова заједница разумевања могућа зато што у себи увек већ носимо предразумевање и зато што у разговору стапамо наше различите хоризонте разумевања, што све скупа и чини херменеутички процес. (Тојфел 2001: 19)

Према Грондену, Хајдегера и Гадамерова херменеутика готово да немају додирних тачака, па у том смислу он тврди да тек сада може да почне промишљање Гадамерове херменеутике. (Гронден 2003: 60-61)

Кружну структуру разумевања духовно-историјских појава уопште Хајдегер изводи из анализе „временитости тубивства“ („Zeitlichkeit des Daseins“). Смисао херменеутичког круга традиционалне херменеутике као саодређивања дела и целине бива у склопу Хајдегерове фундаменталноонтолошке аналитике тубивства проширен саодређивањем претходног разумевања ствари са разумевањем и излагањем у целини, као и међусобним условљавањем разумевања „бивствовања-у-свету“ и разумевања „егзистенције“ као начина бивствовања тубивства. (уп. Фигал 2005)

У склопу своје фундаменталне онтологије у *Бивству и времену* Хајдегер интерпретира „разумевање“ као један „фундаментални егзистенцијал“, „основни модус бивствовања тубивства“. (Хајдегер 2006: 142-143) Насупрот томе, „разумевање“ „у смислу једног могућег начина спознаје“, који се, на пример, разликује од „’објашњавања“ („’Erklären“), треба, према Хајдегеру, интерпретирати као „егзистенцијални дериват примарног, бивствовање оног Ту уопште саконституишућег разумевања“. (Хајдегер 2006: 143) Дакле, сходно таквом Хајдегеровом ставу, разумевање као начин сазнавања, рецимо метод духовних наука, секундарни је феномен изведен из разумевања схваћеног као једног од начина бивствовања тубивства. То значи да пре него што човек приступи објашњавању, сазнавању света онако како то чини наука, он на неки начин увек већ разуме тај свет из односа разумевања као једног могућег начина бивствовања у том свету.

Насупрот свакодневној употреби и значењу или „онтичком говору“ израза „нешто разумети“ у значењу „моћи водити неку ствар“, „бити јој дорастао“ или „знати, моћи нешто“ стоји, како каже Хајдегер, разумевање као „егзистенцијал“, „начин бивствовања тубивства“ у којем „егзистенцијално лежи врста бивствовања тубивства као моћи-бити [Sein-können]“, што значи да „тубивство“ није некакво пуко „предручно“ („Vorhandenes“) бивствујуће које као некакав накнадни додатак, нешто што му је прикачено („Zugabe“), поседује и могућност да зна, може нешто, већ је примарно, пре свега једно „бити-могуће“ („Möglichsein“). (Хајдегер 2006: 143) „Тубивство је увек оно што може бити и како јесте своја могућност“, а „могућност као егзистенцијал“ је, насупрот могућности као категорији предручности, „најизворније и последње позитивно онтолошко одређење тубивства“. (Хајдегер 2006: 143-144)

Разумевање је, како у наставку резимира Хајдегер, „егзистенцијално бивствовање властитог моћи-бити тубивства самог, и то тако да ово бивствовање на њему самом

отвара оно на-чему бивства са њиме самим“ (Хајдегер 2006: 144) Разумевање само по себи има егзистенцијалну структуру ’нацрта’ или ’пројекта’ („Entwurf“), па је из тог разлога оно увек нека врста продирања у могућности. (Хајдегер 2006: 145) Пројектовање нема, према Хајдегеру, никакве везе са понашањем према неком измишљеном плану, према којем тубивство уређује своје бивствовање, већ „као тубивство оно се увек већ пројектовало и јесте, уколико јесте, пројектујуће“, оно себе „разуме [...] увек већ и још увек, докле год јесте, из могућности“. (Хајдегер 2006: 145) Разумевање у свом пројектујућем карактеру егзистенцијално сачињава „вид тубивства“ („Sicht des Daseins“). (Хајдегер 2006: 146)

Разумевање и тумачење су, следствено ономе што читамо код Хајдегера, саодређени „предимањем“ („Vorhabe“), „предвидом“ („Vorsicht“) и „предхватом“ („Vorgriff“) као конститутивним и предодређујућим елементима разумевања у целини, елементима који одређују претходно разумевање или „предразумевање“ („Vorverständnis“). Разумевање неке појединачне ствари или предмета, онога што се у номенклатури Хајдегерове фундаменталне онтологије зове „приручно“ („das Zuhandene“), никада се, следствено Хајдегеровим увидима, не одвија искључиво у иницијалној фази процеса разумевања неког феномена нити у било којој фази која претходи разумевању целине устројства датог предмета, као што је немогуће неку ствар исто тако разумети искључиво из саме те ствари и на основу њеног унутрашњег смисаоног склопа, већ се разумевање спроводи увек под свесним или несвесним упливом онога што Хајдегер у наставку зове „целина удовољења“⁷⁸ („Bewandtnisganzheit“). Хајдегер пише:

„Приручно се увек већ разуме из целине удовољења. Није неопходно да она буде експлицитно обухваћена неким тематским излагањем. Чак и ако је прошла кроз једно такво излагање, она се поново повлачи у *неистакнуто разумевање* [курзив – М. Ј.]. И управо у том модусу она је суштински фундамент свакодневног, обзорног [umsichtig] излагања.“ (Хајдегер 2006: 150)

Разумевање се, следствено томе, никада не одвија од апсолутне нуле, почетка, из неке врсте херменеутичког вакуума, већ увек из некаквог предразумевања, „целине удовољења“, која је основ једног свакодневног тумачења. Та целина се увек повлачи у „неистакнуто

⁷⁸ Тумачење речи „Bewandtnis“ речју „удовољење“ је избор Милоша Тодоровића, в. Мартин Хајдегер, *Битак и време*, Службени гласник, Београд, 2007, стр. 186.

разумевање“ („das unabgehobene Verständnis“), дакле, оно разумевање које у односу на иманентни смисао самог предмета разумевања није експлицитно истакнуто као предразумевање које онај ко разумева свесно или несвесно увек већ црпи из предања и традиције, из културе чији је део. О сличном процесу ће касније бити речи и код Гадамера који говори о 'издвајајућем', 'разликујућем' присвајању („abhebende Aneignung“) сопствених предмјења и предрасуда у процесу разумевања.

Задатак духовних наука је рефлектовано и контролисано присвајање духовне традиције, уопште културе која интерпретира свет и која је постала сведочанство. (Тојфел 2001: 22) Истина духовних наука се мери на другим критеријумима успеха него што то чине природне науке, ту се не ради о овладавању предметом, већ је циљ, према Гадамеру, пре „учешће у смислу“, дешифровање смисла у разним исказима људског живота. (Тојфел 2001: 23)

Тзв. „свакодневно, обзорно тумачење“ се увек темељи у некаквом „предимању“ („Vorhabe“), а ово се као „присвајање разумевања у разумевајућем бивствовању“, процесу разумевања, увек креће „ка некој већ схваћеној целини удовољења“. (Хајдегер 2006: 150) Та већ схваћена „целина удовољења“ је она целина смисла која као већ протумачена чини интегрални део предструктуре разумевања испитиваног предмета разумевања. „Свакодневно, обзорно тумачење“ је, следствено Хајдегеру, оно тумачење у којем поглед није усмерен ка самој ствари као предмету тумачења, то је тумачење које се заснива на претходном, општем ставу о стварима и погледу који се креће око ствари. То је значење речи „обзорно“ („umsichtig“) у контексту Хајдегерове фундаменталне онтологије.

„Присвајање оног схваћеног, али још скривеног, спроводи разоткривање увек под вођством једног погледа [Hinsicht] који фиксира оно у погледу на шта оно схваћено треба да буде протумачено.“ (Хајдегер 2006: 150) Гадамер би рекао да субјект разумевања у процесу разумевања увек повлачи нацрте целине смисла тумаченог предмета, рецимо једног књижевног дела. Једноставно, нехајдегеријанским језиком речено, разумевање смисла тумаченог предмета увек се одвија под претпоставком једног унапред већ пројектованог смисла у целини („поглед“, „Hinsicht“) који непрестано до краја усмерава разумевање и који чини један крај, једну страну разумевања. Међутим, на другом крају разумевања се налази нешто што Хајдегер назива „предвидом“ („Vorsicht“). „Тумачење се свагда заснива у неком *предвиду*, који оно у предимању узето 'нарезује' у погледу на неку

одређену протумачљивост [Auslegbarkeit].“ (Хајдегер 2006: 150) Следствено томе, разумевање је увек укоренењено у некаквом предразумевању које опет у процесу сваког актуелног разумевања бива 'накалемљено' на неки могући, пројектовани смисао тумаченог предмета, дакле, на његов нацрт. „Нека одређена протумачљивост“ о којој је горе реч је заправо могућност једног тумачења разумеваног предмета, један потенцијални, пројектовани смисао целине. Разумевање се, дакле, увек одвија у склопу једне динамичке тријаде коју чине предразумевање, предмет разумевања и нацрт. Нешто слично ћемо наћи и код Гадамера који говори о повлачењу преднацрта у процесу разумевања, о чему ће касније детаљније бити речи.

И коначно, разумевање се, према Хајдегеру, увек темељи у некаквом „предхвату“ („Vorgriff“) (Хајдегер 2006: 150) као претпојмовном апарату којим онај ко разумева располаже у иницијалној фази разумевања и фази предразумевања. Реч „Vorgriff“ (= предхват, предпојам) је Хајдегерава кованица, изведеница настала игром речи од речи „Begriff“ (= појам) и „Vor“ (= пред). „Оно у предимању држано и 'предвидно' визирано схваћено тумачењем постаје појмљиво [begreiflich]“. (Хајдегер 2006: 150) Тумачење може да црпи појмовни апарат из самог бивствујућег које треба протумачити, дакле, самог предмета тумачења, или пак да му намеће појмовну апаратуру која је његовом бићу страна. (Хајдегер 2006: 150) У сваком случају, сходно Хајдегеру, оно, тумачење, разумевање, нужно увек већ почиње неком претпојмовном апаратуром, примереном или непримереном предмету разумевања, која затим током разумевања из саме ствари бива модификована и замењена предмету одговарајућим, примеренијим појмовима.

Разумевање никада не почиње од почетка, оно никада није „неко беспретпоставно схватање нечега преддато“, (Хајдегер 2006: 150) никада не полази од неке врсте херменеутичког вакуума, већ се, како и Гадамер на трагу Хајдегерових увида тврди, увек креће у кругу саодређивања онога што је као једно опште разумевање дато унапред као нешто саморазумљиво и самог актуелног разумевања које у датом тренутку спроводи тумач из самих ствари. То опште разумевање неке ствари је „саморазумљиво, недискутовано предмњење тумача [курзив – М. Ј.], које нужно у сваком зачетку тумачења лежи као оно што је са тумачењем уопште већ 'постављено', то јест преддато у предимању, предвиду и предхвату“. (Хајдегер 2006: 150) То „недискутовано предмњење тумача“, опште разумевање неке ствари које претходи сваком разумевању и са актуелним разумевањем

стоји у херменеутичком кругу, субјект разумевања 'добија', сходно Хајдегеру и Гадамеру, унапред из целине предања, традиције и културе којој припада. Да би разумевање било исправно и уопште могуће, субјект разумевања има задатак да ступи у отворени дијалог са том целином предања и да разумевајући из саме ствари изврши експлицирање свих елемената садржаја предања који саодређују предразумевање и самим тим разумевање у целини. Уколико, пак, ти елементи остану имплицитно присутни у саодређивању актуелног разумевања предмета, предуслов исправног разумевања и научног сазнања није осигуран па се разумевање своди само на пуко понављање садржаја предања. Тај процес Хајдегер је, како наводи Гадамер, показао у деструкцији метафизике, на пример, у доказима да се Декартова и Хегелова онтологија корене у античкој, аристотеловској супстанцијалистичкој онтологији, да Аристотелова логика у овом или оном виду опстаје све до Хегелове *Логике*. Структуру онога што је унапред већ дато као саодређујући и конститутивни елемент разумевања Хајдегер назива „пред-структуром разумевања“.

На логички приговор да се у случају саодређивања предразумевања и разумевања ради о једном „*circulus vitiosus*“-у, Хајдегер одговара:

„Али, у овом кругу видети неки vitiosum и тражити путеве да се он избегне, па чак га и само 'осећати' као неизбежну несавршеност, значи из основа погрешно разумети разумевање. Не ради се о томе да се разумевање и тумачење изједначе с неким одређеним идеалом сазнања [курзив – М. Ј.], који је и сâм само једна изрођена врста разумевања, која је залутала у исправан задатак схватања онога предручног у његовој суштинској неразумљивости. Испуњавање основних услова могућег тумачења лежи пре у томе да се оно пре тога не сазна погрешно у погледу суштинских услова његовог извођења. Оно одлучујуће није да се изађе из круга, него да се уђе у њега на прави начин. Овај круг разумевања није неки круг у којем се креће нека произвољна врста сазнања, већ је он израз егзистенцијалне пред-структуре тубивства самог. Круг не сме да се сроза на неки vitiosum, па макар и само неки подношени. У њему се скрива једна позитивна могућност најизворнијег сазнања која је свакако захваћена на прави начин само онда када је тумачење разумело да његов први, стални и последњи задатак остаје да не пусти да му предимање, предвид и предхват свагда буду преддати досеткама и народним појмовима [курзив – М. Ј.], него да њиховом израдом из саме ствари осигура научну тему.“ (Хајдегер 2006: 153)

Изједначавање исправног разумевања са одређеним идеалом сазнања, у духу природних, егзактних, емпиријских наука и њиховог императива ослобађања сазнања од свих

субјективних примеса, значи заузимање једног ванповесног становишта неког изванповесног и надповесног субјекта разумевања. Таква сазнајна позиција, сходно Хајдегеру, не само да не постоји и да није могућа, него је 'стављање у заграде' сопствене субјективности у процесу разумевања чин који би онемогућио било какво разумевање и 'објективно' сазнавање будући да је оно могуће само и увек под претпоставком постојања „пред-расуда“ као оног елемента који саопређује „предразумевање“. Гадамер би рекао да разумевање Другог у његовој „другости“ („Andersheit“) и самим тим споразумевање, успостављање сагласности у разумевању није могуће под претпоставком искључења, 'стављања у заграде' „сопствености“ („Eigenheit“). Детаљније о томе код Гадамера нешто касније.

Експликацију херменеутичке ситуације онтолошког питања о смислу „предимања“, „предвида“ и „предхвата“ Хајдегер спроводи на основном фундаменталноонтолошком подухвату, а то је деструкција метафизике. (GW 1, 274) Под деструкцијом целокупне традиције историје западне филозофије као историје метафизике, која, према Хајдегеру, свог првог представника има у Пармениду, а последњег у Ничеу, не треба разумети одбацивање целокупне дохајдегеровске метафизике или некакво њено превладавање у смислу осигуравања од било каквог уплива традиције у исправно разумевање. Хтело не хтело, свако разумевање је увек под дејством традиције којој субјект разумевања припада, као што је и сâм текст као предмет разумевања и тумачења немогуће извући из некаквог смисаоног вакуума. (уп. Елиот 1950) Нема ванповесне и надповесне позиције субјекта разумевања која би била 'имуна' на целину предања којем субјект разумевања увек припада, као што нема ни апсолутно новог и оригиналног стварања, стварања од нуле које са традицијом не жели да има никакве везе.

Не ради се, дакле, у случају Хајдегерове деструкције метафизике о томе да се разумевање од почетка осигура од некаквог наводно негативног уплива традиције и целокупног „предања“ („Überlieferung“) као фактора који то разумевање омета или чини немогућим и који стога треба елиминисати, уништити, већ се, како читамо код Гадамера, ради управо о томе да се експлицирају и учине видљивим и доступним свести сви они садржаји предања који приликом разумевања неког феномена из самих ствари, на пример једног књижевног текста, играју пресудну улогу у исправном разумевању датог предмета. Управо су неексплицирани садржаји предмета разумевања, 'неразмотрене' предрасуде

(„undurchschaute Vorurteile“) (GW 1, 274) укорењене у предању, традицији, или оно што Хајдегер назива „неистакнутим разумевањем“, они елементи предања и традиције који ометају исправно разумевање и тумачење из самих ствари. Хајдегерово деструкција повести метафизике као метафизике у чијој основи лежи превид онтолошке диференције, метафизике која бивствовање тумачи с обзиром на бивствујуће, његов доказ да у појму свести код Декарта и појму духа код Хегела опстаје старогрчка супстанцијалистичка онтологија која бивство своди на садашњост и присутност („Gegenwärtig- und Anwesendsein“) и тиме чини превид основног онтолошког увида да бивство није никакво бивствујуће, већ да бивствује, све су то примери разумевања које полази увек од некаквог „предимања“, „предвида“ и „предхвата“ које разоткрива и чини предање и традицију западне филозофије као метафизике разумљивим тако што разоткрива онтолошке премисе оних појмова којих традиција западне метафизике није била свесна. (GW 1, 274)

Следствено Гадамеровим увидима који се темеље на Хајдегеровим тезама о предструктури разумевања и херменеутичком кругу, превиђање круга води у погрешно разумевање. Свако разумевање без изузетка се спроводи 'у дослуху' са предањем којем припада субјект разумевања и предањем из којег разумевани предмет вуче корене. Изједначавање разумевања са неким одређеним идеалом сазнања значи заузимање ванповесног, објективног става субјекта разумевања с оне стране свих релативизација историјске свести. Таква ванповесна позиција није могућа, она не постоји. Задатак је разумевања да све елементе садржаја предања који говоре из самог предмета разумевања експлицира, учини доступним како би се спречило погрешно разумевање свега оног што лежи пре почетка сваког разумевања и које као предразумевање чини основ сваког разумевања. То је суштина Хајдегерове тезе о предструктури разумевања и Хајдегерове и Гадамерове тезе о херменеутичком кругу. У тој тачки Гадамер се ослања на Хајдегерово откриће предструктуре разумевања. Разлике, међутим, постоје, посебно када је о херменеутичком кругу реч, о чему ће у поглављу о „стапању хоризоната“ детаљније бити речи. У тој тачки Гадамер, као што ћемо видети, више дугује Хегелу него Хајдегеру, будући да своју тезу о „стапању хоризоната“ темељи више на дијалектичким претпоставкама Хегелове *Феноменологије духа*, него на Хајдегеровој деструкцији традиције.

Гадамер сматра да Хајдегерово теза о кругу није захтев који се поставља пракси разумевања, већ теза којом се описује „форма извођења разумевајућег тумачења самог“, као

и жеља да се покаже како тај круг има један „онтолошки позитиван смисао“. (GW 1, 271) Исто тако, исправно тумачење мора да се заштити од „досетки“ и „ограничености не приметних навика мишљења“ и да поглед усмери „’ка самим стварима’“, у филологији ка текстовима који опет и сами упућују на ствари, јер придржавање за саме ствари је једини начин да се онај ко тумачи у тумачењу заштити и од погрешака у себи самоме. (GW 1, 271) Ослањајући се у наставку на Хајдегерову анализу „предструктуре разумевања“ и природе херменеутичког круга, Гадамер каже да је разумевање неког текста увек праћено повлачењем „нацрта“ или „преднацрта“ смисла целине текста:

„Ко хоће да разуме неки текст, увек повлачи нацрте. Он себи унапред набацује смисао целине, чим се у тексту укаже први смисао. Један такав се опет указује само зато што се текст већ чита са извесним очекивањима у погледу на неки одређени смисао. У изради једног таквог преднацрта, који сигурно стално бива ревидиран од стране онога што се укаже у даљем продирању у смисао, састоји се разумевање онога што стоји ту“. (GW 1, 271; GW 2, 59-60; GW 2, 382-383; уп. Штајгер 1982; Апел 1994; Браун 1970: 205ff)⁷⁹

Преиспитујући значење херменеутичког круга и његов значај у разумевању „временитости тубивства“, Хајдегер, за разлику од логичког приговора да се ради о „*circulus vitiosus*“-у, придаје кругу позитивно онтолошко одређење у аналитици „временитости тубивства“, а Гадамер проблематику херменеутичког круга са онтолошке равни преноси на херменеутичку. Оно што Хајдегер има у виду када говори о „предимању“, „предвиду“ и „предхвату“ као нужним елементима сваког процеса разумевања, а што Гадамер преузима од њега да би објаснио задатак херменеутике, јесте, дакле, као што смо видели код Гадамера, „форма извођења разумевајућег тумачења“.

Процес који Хајдегер описује је, како каже Гадамер, једно константно ново повлачење нацрта које чини кретање смисла разумевања и тумачења, што значи да је свака ревизија преднацрта у могућности да унапред ствара нови нацрт смисла, да се супротстављени нацрти сучељавају на путу до успостављања „јединства смисла“ и да тумачење увек почиње „претпојмовима“ који у процесу тумачења бивају замењени „примеренијим појмовима“. (GW 1, 271-272) Онај ко разумева увек је, како се у наставку

⁷⁹ GW 2, 59-60 („Vom Zirkel des Verstehens“, 1959); GW 2, 382-383 („Exkurse I-VI“, 1960).

тврди, изложен „пред-мнењима“ која нису утемељена у самим стварима, при чему је задатак разумевања „израда правих, стварима примерених нацрта, који су као нацрти антиципације [Vorwegnahmen] које тек треба да се потврде ’на стварима““. (GW 1, 272) На том путу разумевања „’објективност“ која се тражи је ’стављање на пробу’, ’проверавање’ и ’осведочење’ („Bewährung“) „стварима непримерених предмнења“ чија је израда у току и чија се произвољност карактерише тиме да у том извођењу бивају уништене. (GW 1, 272) Разумевање, међутим, како закључује Гадамер, постаје на прави начин могуће тек уколико ова предмнења нису произвољна, па је стога смислено да онај ко тумачи не приступа тексту из предмнења у којима се налази, већ та предмнења изричито преиспитује у погледу њихове легитимације, одн. порекла и важења. (GW 1, 272)

Следствено овим Гадамеровим запажањима, дакле, две су основне координате које чине оквир разумевања неког текста и у којима се одвија процес кружног разумевања: „преднацрт“ („Vorentwurf“) и „нови нацрт“ („Neu-Entwerfen“) смисла. У процесу разумевања текста на снази је перманентно ревидирање „преднацрта“ смисла целине текста, при чему свака нова ревизија „преднацрта“ смисла почива у могућности непрестаног повлачења новог нацрта смисла текста током процеса читања, разумевања и тумачења. Процес разумевања који Хајдегер има у виду када говори о „предимању“, „предвиду“ и „предхвату“ је, следствено ономе што читамо код Гадамера, дијалектички процес ревизије „преднацрта“ смисла текста „новим нацртом“, процес изградње „јединства смисла“ сукобљавањем и хармонизовањем „преднацрта“ и „новог нацрта“. У том кретању разумевање увек започиње предразумевањем и претпојмовном апаратуром која се у процесу разумевања замењује појмовима примеренијим предмету разумевања и тумачења. Субјект разумевања увек је у иницијалној фази разумевања изложен опасности погрешног разумевања одређеног предразумевањем које није утемељено на разумевању самих ствари, већ на „пред-расудама“ („Vor-Urteil“) које добија из целине културе којој припада. Израда правих, самим стварима разумевања и тумачења примерених нацрта смисла текста, који у процесу разумевања и сами постају „преднацрти“ једног могућег смисла целине текста, а који тек у сусрету са самим стварима, у овом случају са једним књижевним текстом, бивају и сами доведени у питање повлачењем увек изнова другачијих и нових нацрта смисла, заправо је прави задатак разумевања и тумачења једног текста. То је смисао дијалектичког кретања између „преднацрта“ и „нацрта“ смисла који описује Гадамер позивајући се на

Хајдегерову тезу о кругу. Објективност о којој је ту код Гадамера реч добија тиме једно потпуно ново значење у односу на оно које налазимо у историјској школи. Објективност је код Гадамера динамичка категорија која се темељи на процесу перманентног ревидирања и разарања предмњења на основу мишљења из самих ствари. Непроизвољна предмњења ту не треба посматрати као неку препреку разумевања, већ, напротив, као претходно дати темељ који бива преиспитиван из самих ствари и који на тај начин усмерава једно исправно разумевање. О овом позитивном учинку сваке врсте предрасуда, ауторитета и традиције у процесу разумевања касније ће детаљније бити речи.

Гадамер поставља питање како је уопште могуће између употребе језика на коју смо навикнути и језичке употребе једног текста препознати разлику. Прво на шта наилазимо у сусрету са једним текстом, тврди он, је „искуство препреке“ („Erfahrung des Anstoßes“), било да из тог сусрета не произлази неки смисао, било да је смисао текста неускладив са нашим очекивањима, то је искуство које нас зауставља и скреће пажњу на „могућу другост употребе језика“. (GW 1, 272) При томе, као и у случају „предмњења употребе језика“ исто правило важи и за „садржинска предмњења“ којима приступамо тексту и која сачињавају наше „предразумевање“. (GW 1, 272-273) Општа претпоставка ту не може бити да се оно у тексту речено може без остатка поклопити са мојим сопственим мишљењима и очекивањима, већ је претпоставка онога што ми неко каже да је то „његово, а не моје мишљење“ које примам к знању, „а да то исто не морам да делим“. (GW 1, 273) Међутим, Гадамер упозорава да ова претпоставка није олакшавајући предуслов разумевања, већ, напротив, отежавајућа околност, будући да предмњења која пресудно саодређују разумевање могу притом да остану потпуно непримећена, па се у том смислу поставља питање како је у сусрету са једним текстом уопште могуће приметити неспоразум имајући у виду да у случају сусрета са текстом пред собом немамо живог саговорника са изговореним противмишљењем. (GW 1, 273)

Следствено овим Гадамеровим увидима, субјект разумевања приступа тексту увек са неким „предмњењем“, „предразумевањем“ („Vormeinung“, „Vorverständnis“). (уп. Виланд 1970: 43) Однос између субјекта разумевања, који увек има некакво већ изграђено „предмишљење“ о неком феномену, и текста као предмета разумевања и тумачења, није однос апсолутне истоветности, у смислу да се оно што је у неком тексту садржано може без остатка интегрисати у структуру „предмњења“, „предразумевања“ и очекивања субјекта

разумевања, нити се ту ради о односу апсолутне искључивости субјекта у односу на садржај текста, при чему би, да је такав случај заиста могућ, разумевање и споразумевање као изградња заједничког, јединственог смисла предмета разумевања практично било немогуће, јер би и текст и његов тумач биле у себи затворене, самодовољне монаде које једна са другом немају ничег заједничког нити супротног и између којих влада непремостиви значењски јаз.

За мишљења исто тако, према Гадамеру, важи да се не могу разумети произвољно: што мање превиђамо језичку употребу без нарушавања смисла целине, тим мање смо у могућности да се слепо придржавамо сопственог мишљења о стварима када разумевамо мишљење другог. (GW 1, 273) Предмишљење о садржају и сва сопствена мишљења не смеју се у процесу разумевања заборављати, већ је једини захтев који се ту поставља „отвореност за мишљење другог или текста“ која увек подразумева постављање у однос мишљења другог према целини сопствених мишљења. (GW 1, 273) Мишљења су „покретљиво мноштво могућности“, „мноштво ’мисливог‘“ као онога што онај ко чита може да сматра смисленим и да очекује и у којем „ипак није све могуће“, па када онај ко разумева у разговору пречује оно што други каже, оно што је погрешно схваћено ни сâм на крају неће моћи да интегрише у сопствено очекивање смисла. (GW 1, 273) На тај начин „[х]ерменеутички задатак прелази сâм од себе у једно стварносно [sachlich] постављање питања и увек је већ саодређен овим“, чиме херменеутички подухват бива учвршћен, јер онај ко хоће да разуме, не сме се унапред препуштати „случајности сопственог предмишљења“, превиђајући на тај начин „мишљење текста“. (GW 1, 273)

Следствено томе, исто, дакле, важи и за однос мишљења једног тумача наспрам другог. Однос између најмање две или више инстанци разумевања, нпр. између тумача и текста или мишљења једног и другог или више саговорника, јесте однос отворености које у процесу разумевања успостављају споразумевање или јединство смисла разумевања, при чему је предразумевање незаобилазни елемент од којег свако разумевање увек полази. „Предмњења“ о садржају неког текста и сопствена предмњења о истом не могу у процесу разумевања једноставно да буду елиминисана, поништена, тако да разумевање увек полази из некаквог херменеутичког вакуума и са неке идеалне позиције, очишћене од свих елемената субјективности, и увек изнова тумачи текст на свој, апсолутно нови, оригиналан

начин. Разумевање се никада не одвија у некаквом „комуникацијском етеру“, већ је увек повесно одређено ситуацијом, становиштем разумевања. (Стојановић 2003: 139)

„Такав ’комуникацијски етер’ је аналитичка апстракција: субјект који разумева увек се налази у некој ситуацији и зна још нешто поред оног што му саопштава текст о чијем се смислу ради и ка којем је непосредно окренут. Простор у којем разумевање једино може стварно да се одвија разликује се од претпостављеног комуникацијског етера по томе што је у том простору увек могуће деловање других значењских чинилаца на разумевање одређеног текста, који се на разне начине са тим текстом повезују и мешају у његово разумевање, на начин оправдан или неоправдан, већ према томе са ког и каквог гледишта се о томе суди.“ (Стојановић 2003: 139)

Различите перспективе предразумевања садржаја неког текста или неке ствари, што оног општег које је одређено културним кругом којем субјект разумевања припада, што оног индивидуалног предразумевања које доноси појединац, тумач неког књижевног текста или неки трећи учесник у процесу разумевања, укрштају се приликом разумевања и тумачења у једној заједничкој тачки, а то је у случају разумевања и тумачења књижевности јединствени смисао књижевног текста, при чему ни предразумевање тумача као субјекта разумевања, како оно опште тако и индивидуално, ни текст као објект разумевања, не остају непромењени, већ су све стране у односу отворености за друго и другачије мишљење. (GW 1, 273) То је суштина једног дијалектичког односа који представља Гадамер у разумевању и тумачењу једног текста или у разговору више учесника.

О односу субјекта и објекта разумевања, онога ко разумева и текста, Гадамер пише:

„Онај ко хоће да разуме текст пре је спреман да допусти да му овај нешто каже. Отуда једна херменеутички школована свест мора од почетка бити пријемчива за другост текста. Таква пријемчивост, међутим, не претпоставља ни стварносну ’неутралност’ нити чак самоискључење, већ укључује *издвајајуће присвајање сопствених предмишљења и предрасуда* [курзив – М. Ј.]. Треба бити свестан сопствених предубеђења да би се текст сâм представио у својој другости и тиме добио могућност да своју стварносну истину искаже наспрам сопственог предмишљења.“ (GW 1, 273-274; GW 2, 60-61)⁸⁰

⁸⁰ „Wer einen Text verstehen will, ist vielmehr bereit, sich von ihm etwas sagen zu lassen. Daher muß ein hermeneutisch geschultes Bewußtsein für die Andersheit des Textes von vornherein empfänglich sein. Solche Empfänglichkeit setzt aber weder sachliche ’Neutralität’ noch gar Selbstausslöschung voraus, sondern schließt *die abhebende Aneignung der eigenen Vormeinungen und Vorurteile* [kursiv – M. J.] ein. Es gilt, der eigenen

Следствено томе, један од важних предуслова за исправан процес разумевања је отвореност за мишљење другог или текста. Таква отвореност подразумева успостављање динамичког односа између две стране мишљења, мишљења онога ко разумева и мишљења текста. Услов исправног разумевања текста је да субјект разумевања пусти текст да му се обрати као равноправни саговорник у дијалогу, јер текст је такође један субјект који треба разумети на одређени начин. Херменеутичка пријемчивост у разумевању другости текста не значи сагледавање интенције књижевног текста са ванповесног, идеалног становишта некакве херменеутичке објективности и неутралности, нити се та пријемчивост темељи у самоукидању субјекта разумевања који тек у стављању своје субјективности 'у заграде' обезбеђује исправно разумевање књижевног текста, већ је она на делу када се разумевање одвија у 'издвајајућем', 'разликујућем', 'истичућем' „присвајању“ („*abhebende Aneignung*“)⁸¹ сопствених „предмишљења“ и „предрасуда“. То значи да субјект разумевања присваја у процесу разумевања сопствене предрасуде као нужне елементе предструктуре разумевања који чине конститутивни и саодређујући елемент разумевања у целини, али не на начин безрезервног, безупитног интегрисања тих „пред-расуда“ у структуру разумевања, већ њиховим критичким преиспитивањем у односу на, као што смо видели, њихову легитимност, порекло и важење. Херменеутичка свест присваја предразумевање, „пред-расуде“ као саставни део разумевања у целини, али води рачуна о разлици коју то предразумевање има у односу на интенцију текста. То је смисао „издвајајућег присвајања“ предрасуда у процесу разумевања о којем пише Гадамер позивајући се на Хајдегерову тезу о предструктури разумевања и деструкцији метафизике.

Оно што, како закључује Гадамер, Хајдегер мисли када захтева да се у изради „предимања“, „предвида“ и „предхвата“ из самих ствари осигура научна тема је да разумевање вођено методолошком свешћу има за задатак не да једноставно изводи своје антиципације, већ да их освести како би их контролисало и тиме на основу самих ствари остварило исправно разумевање. (GW 1, 274) Ту се, како у наставку сазнајемо, не ради о

Voreingenommenheit innezu sein, damit sich der Text selbst in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen.“ (GW 1, 273-274; GW 2, 60-61 („Vom Zirkel des Verstehens“, 1959)).

⁸¹ Немачки глагол „*abheben*“ значи подићи, одићи, дићи, али и у односу на неку позадину, основу или околину јасно се у својој различитости истицати, одударати, контрастирати.

томе да се онај ко разумева осигура у односу на предање које проговара из текста, већ да се утврди шта је то што онога ко разумева омета да тај глас предања из текста разуме на основу ствари („von der Sache her“), јер реч је о „неразмотреним предрасудама“ („die undurchschauten Vorurteile“) које онога ко разумева спречавају да исправно разуме ствар која проговара из предања. (GW 1, 274) А како изгледа „конкретизација историјске свести“ о којој се у разумевању ради, Гадамер показује, као што смо видели, на примеру Хајдегеровог пројекта деструкције метафизике, али не, како каже, „произвољно“, већ од једног одређеног „предимања“, које предање чини разумљивим тако што разоткрива онтолошке премисе појма субјективности.⁸²

1.6.2. Херменеутика и дијалектика просветитељства

Духовни покрет епохе Просветитељства је кулминација дијалектике нововековног културно-историјског покрета Ренесансе у 15. веку и верског покрета Реформације у 16. веку, довршених коначном победом Декартове филозофије која је у 17. веку из темеља променила слику света у целини. Настојећи да целокупно сазнање, науке, филозофију, па чак и уметности, утемељи на начелима разума ослобођеног баласта сваке догме и сваког облика предања и ауторитета, просветитељски облик мишљења прави фундаментални заокрет у односу на средњовековље и поставља питање не само о суштини на рационалистичким принципима утемељеног космоса у целини, већ и питање о претпоставкама сопственог облика мишљења и човеку као правом предмету проучавања човечанства. На место теоцентричне слике света ступа антропоцентрична, човек као *animal rationale* постаје мера свих ствари. И управо тако Просветитељство и схвата историјско кретање духа, као перманентно превазилажење и одбацивање сваког облика догме и напредовање ка све савршенијим, на рационалним принципима заснованим облицима мишљења, па у том смислу за читаво осамнаесто столеће искрсава један од његових централних проблема, а то је проблем духовног напретка. Готово да на свеколикој духовној мапи човечанства нема другог облика мишљења, друге филозофије која је у тој мери била

⁸² О повесности разумевања и Хајдегеру видети и GW 2, 27-36 („Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie“, 1943). О повесности разумевања текстова код Гадамера и Дејвидсона в. Керчер (2012). О утицају Хајдегерове ране филозофије на Гадамера в. Гронден (1994).

опседнута идејом прогреса и превазилажења свих облика 'ирационалног', и то у свим сферама људског духа, како у филозофији и науци, тако чак и у уметности и књижевности (уп. Богосављевић 2005: 31-55)⁸³, као што је то било столеће просветитељства. Разум као врховни законодавац универзума је са духовне мапе човечанства збрисао сваки облик 'ирационалног'. Ум постаје средиште у којем се концентрише мноштво сазнања и искустава, разноврсност и различитост творевина, он је јединствен и непроменљив и има универзално важење, исти је за све субјекте, нације, културе, епохе.

Највећи отклон од историје и историјског уопште извршио је картезијански метафизички дуализам 17. века тако што је елиминисао сваки облик сазнања који се заснива на емпиријском и историјском као сферама сталних мена и релативности и утемељио сигурно, извесно сазнање искључиво на рационалном, на методској скепси. Свака врста сазнања која се заснива на фактичком, чисто емпиријском, па тиме и историјском, никада не може полагати право на истинску извесност као главни критеријум исправног сазнања који важи за сферу чисте математике, логике и егзактних природних наука. Декартов метафизички дуализам на „res cogitans“ и „res extensa“ рефлектује се и на све остале сфере људског духа и дели науке на оне које се заснивају на вечним извесностима чистог разума и оне које тај идеал не испуњавају, а у које између осталих спадају и „духовне науке“ („Geisteswissenschaften“).

Главни предмет критичког преиспитивања крајњих последица дијалектике просветитељства и апорија које из ње произлазе је процес „самоуништења просветитељства“, идеја критички разрађена у *Дијалектици просветитељства* Макса Хоркхајмера и Теодора Адорна. (уп. Фигал 2012: 83ff) Несумњиво је, кажу аутори ове студије, да је слобода друштва нераскидиво повезана са просветитељским обликом мишљења и да од њега зависи, али да исто тако појам овог мишљења као и његове конкретне историјске форме и из њега произлазеће институције друштва у себи садрже „клицу ка [...] назадовању“ као последицу просветитељске идеје напредовања које је данас свуда на снази. (Хоркхајмер и Адорно 2011: 3)⁸⁴ Главни узрок пада просветитељства у митологију, крајње противречан и парадоксалан процес о којем је писао већ и Макс Вебер, не лежи, како тврде

⁸³ Срдан Богосављевић, „Готшедова критика високопарности“, у: *Стил*, бр. 4, 2005., стр. 31-55.

⁸⁴ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2011, S. 3.

аутори *Дијалектике просветитељства*, у модерним националистичким, паганским и другим облицима митологије, већ у самом просветитељству. (Хоркхајмер и Адорно 2011: 3-4)

Према Адорну и Хоркхајмеру, дијалектика просветитељства није само једна у низу успутних станица и главна тенденција пре свега нововековног, научног облика мишљења, већ основни закон кретања, развоја читаве западне цивилизације од њених старогрчких, предсократовских почетака па све до данас. „Рашчаравање света“, разградња митова и сваког облика митског и фантастичног мишљења путем освајања знања утемељеног на рационалним претпоставкама, одбацивање традиције и ауторитета као главних узурпатора рационалног сазнања и на њему утемељене слободе човека, лаковерност и nelaгодност према скепси као рецидиви средњовековне догме, освајање природе и њено сврсисходно потчињавање људским потребама, истребљење сваког облика анимизма, елиминација идола позоришта као главних узрока који ометају исправно сазнање – све су то последице просветитељског облика мишљења које себи крчи пут већ у старогрчким митовима. (Хоркхајмер и Адорно 2011: 9-11) У Платоновом учењу о идејама садржано је већ превазилажење патријархалних божанстава Олимпа од стране филозофског логоса. (Хоркхајмер и Адорно 2011: 12) Просветитељство је у Аристотеловим и Платоновим метафизичким појмовима препознало ауторитет општих појмова у којима се заправо очитује страх просветитељског ума пред хтонским, демонским силама старе, политеистичке митологије. (Хоркхајмер и Адорно 2011: 12)

Све оно што се не може подвести под критеријуме „прорачунљивости“ („Berechenbarkeit“) и „корисности“, просветитељству је сумњиво, (Хоркхајмер и Адорно 2011: 12) а такву идеју налазимо први пут формулисану код Бекона који је поистоветио знање и моћ. Једрењак који испловљава из Средоземног мора и у чијој се позадини виде Херкулови стубови на насловној страници његовог *Новог органа* значи напуштање старогрчког безинтересног концепта сазнавања и знања ради знања и прелазак на утилитаристички концепт који поистовећује знање и моћ. Свођење мита на темељ антропоморфизма, пројекција субјективног на природу код Ксенофана, Монтења, Хјума, Фојербаха и других значи просветитељско рационализовање мита, његово објашњење путем рационалних аргумената. (Хоркхајмер и Адорно 2011: 12-13) Беконин идеал „*Una scientia universalis*“ непријатељски је настројен према сваком облику мишљења који се не

може интегрисати у општи систем науке, дакле, према миту. (Хоркхајмер и Адорно 2011: 13)

Још од антике, идеал просветитељства је број, посебно број један, а идеја јединства основна лозинка науке и мишљења уопште од Парменида до Расела. (Хоркхајмер и Адорно 2011: 13-14) Поистовећивање идеја са бројевима у позним Платоновим списима који имају форму мита значи управо тежњу ка демитологизовању. (Хоркхајмер и Адорно 2011: 13) Следствено Хоркхајмеровој и Адорновој тези о свођењу свега на број један, све што се не може подвести под један, под једну универзалну идеју или правило, важи као нешто што је сумњиво, што противречи правилима разума и логике и што као такво (нелогично, митско, ирационално) треба истребити, а као такво, просветитељство је у бити тоталитарно, јер разум не трпи ништа што са Једним није идентично, што му противречи и што не може да се уклопи у логичку целину која је у свим својим деловима идентична сама са собом. (Хоркхајмер и Адорно 2011: 12-14)

Међутим, митови на које се просветитељство устремило са таквом силином и сами су његов производ, дакле, производ једног у суштини рационалног облика мишљења и спознаје, јер „[у] научној калкулацији догађања анулира се рачуница коју је мисао у митовима дала једном о догађању“. (Хоркхајмер и Адорно 2011: 14) Циљ мита је био да извести, именује, открије извор, и тиме нешто представи, задржи и објасни, (Хоркхајмер и Адорно 2011: 14) па у том смислу разлике између митског и научног облика мишљења заправо и нема, јер, као и наука, и мит постаје неки облик учења који претендује на рационалну спознају света који миту није иманентан, који се, дакле, односи на историјски свет. Сваки ритуал у себе укључује и представу о догађању као неком процесу на који путем магије треба извршити утицај и потчинити га ономе ко тај ритуал спроводи. (Хоркхајмер и Адорно 2011: 14) Расцеп између рационалног и ирационалног и покушај да се рационалном подреди све и тиме елиминише сваки облик бивствовања који се не може интегрисати у једну владајућу идеју, та тенденција присутна је већ у ломовима унутар самог старогрчког мита, у тежњи да на место старих, локалних хтонских божанстава и демона ступи строго хијерархијски устројен пантеон олимписких соларних богова, као и у процесу раздвајања богова и онога што они означавају. (Хоркхајмер и Адорно 2011: 14) Биће се распада на логос, на једној страни, и „масу свих ствари и креација споља“, на другој страни. (Хоркхајмер и Адорно 2011: 14)

Идеја просветитељства садржана је и у кругу митова о Хераклеу: све што је „инкомензурабилно“ („das Inkommensurable“) треба одстранити, (Хоркхајмер и Адорно 2011: 18-19) па, следствено томе, и књижевност и уметност у целини јер су у супротности са захтевом науке да све без остатка буде обухваћено рационалном спознајом. У овом контексту значајне су Гетеове речи од 6. маја 1827. које је забележио Екерман и које саме по себи ваљано сведоче о духовној ситуацији Немачке с краја 18. и почетка 19. века:

„Немци су уосталом чудан свет! – Они својим дубоким мислима и идејама, које свуда траже и свуда уносе, чине живот тежим него што је потребно. Дајте једном, имајте куражи да се предајте утицима, да се препустите уживању, да вас нешто гане, да вас уздигне, па и да вас поучи, да вас распали и охрабри за нешто велико; само немојте увек мислити да је све испразно, ако није нека апстрактна мисао или идеја! – Дођу тако и питају: какву идеју сам настојао да отелотворим у свом 'Фаусту'? – Као да бих ја сâм то знао и могао да искажем! [...] И доиста, лепа би то ствар морала да буде да сам тако богат, шаролик и тако надасве разноврстан живот, какав сам приказао у 'Фаусту', хтео да нанижем на такну врпцу једне једине идеје, која се провлачи кроз све. [...] што је нека поетска продукција инкомензурабилнија и за разум несхватљивија, то боље.“ (према Стојановић 2012: 219; уп. Хоркхајмер/Адорно 2011; Елијас 1976)

1.6.3. Статус предрасуда у просветитељству

Пре него што се детаљније позабавимо статусом предрасуда у просветитељству у оквирима Гадамерове херменеутике, осврћемо се на овом месту на његове основне тезе о разумевању из ствари и предразумевању као конститутивном елементу разумевања у целини. Право разумевање је могуће тек увидом у и његовим признавањем „предрасудности свеколиког разумевања“. (GW 1, 274) Свако разумевање које је укорењено искључиво у предразумевању и које под преовлађујућим свесним или несвесним дејством истог прилази интенцији текста, нужно превиђа смисао текста и његову специфичну разлику у односу на ванкњижевну стварност и културу, намећући му истовремено, свесно или несвесно, смисао који не проговара из самог текста, већ који се у њега читава из вантекстуалних извора. Исто тако је немогуће и неисправно свако разумевање које, полазећи од нуле, хоће да призна искључиво ауторитет текста без претресања претходног разумевања укорењеног у предању

и традицији. Из оваквих својих крајњих увида, из ове две крајности херменеутичког феномена Гадамер даље повлачи консеквенце две крајности херменеутичке традиције, просветитељске и романтичарске, а то су да историзам 19. века парадоксално и сâм лежи на тлу модерног просветитељства и некритички дели његове предрасуде, напомињући истовремено да не треба губити из вида да постоји и једна фундаментална „предрасуда просветитељства“, а то је „предрасуда против предрасуда уопште“ („das Vorurteil gegen die Vorurteile überhaupt“), из чега произлази по разумевању кобан став, а то је елиминисање свеколиког предања из процеса разумевања („Entmachtung der Überlieferung“). (GW 1, 275)

Анализом етимологије речи „предрасуда“ Гадамер настоји да докаже погубност просветитељског дискредитовања појма предрасуда, његовог уклањања из процеса разумевања. „Предрасуда“ је „суд који се изриче пре коначне провере свих стварносно одређујућих момената“, а у кривичном поступку предрасудом се назива „правна претходна одлука пре изрицања праве коначне пресуде“. (GW 1, 275) За некога ко је у кривичном поступку или спору такво доношење пресуда значило је „умањивање његових шанси“, па се из тог разлога речима „*préjudice*“ и „*praeiudicium*“ означавају и „успоравање“, „мана“, „штета“. (GW 1, 275) Гадамер, међутим, подвлачи да је та негативност само „консекутивна“, јер је „позитивно важење“, „предрасудна [*präjudiziell*] вредност претходне одлуке“ оно на чему се заснива ова „негативна консеквенца“. (GW 1, 275)

Међутим, „предрасуда“ не значи, како запажа Гадамер, увек и нужно погрешан суд: сâм појам може бити вреднован позитивно, не само негативно, на шта је пресудан утицај извршило ослањање на латински појам „*praeiudicium*“. (GW 1, 275) Реч „*préjugés légitimes*“ у француском језику и немачка реч „*Vorurteil*“ су у просветитељству и просветитељском критиком религије сведене на значење „незасновани суд“ као онај суд који не одговара самим стварима, који у својој неистинитости није утемељен на самим стварима и који се не слаже са стварима. (GW 1, 275) Ако се истина у рационалистичком, просветитељском кључу дефинише као „слагање ствари са разумом“ („*veritas*“ као „*adequatio rei et intellectus*“), онда у таквом кругу нема места за било који суд (истинит или неистинит) који није утемељен у самим стварима и који се, како каже дефиниција, не слаже са самим стварима, са стварима на које тај суд упућује, реферише. Модерна наука се заснива на принципу картезијанске сумње да се ништа у шта се сумња не прихвата као „извесно“, и на идеји методе, што су идеали са којима је историјско сазнање које саопређује нашу „повесну свест“ готово

неспојиво и које се не може објаснити модерним појмом методе. (GW 1, 275-276) Све ове негативне изказе Гадамер користи као полазиште на чијим основама ће извршити темељно преиспитивање појма предрасуда и дати им у целини своје филозофске херменеутике једно у односу на њихово традиционално одређење потпуно ново, позитивно значење. Предрасуде о појму предрасуда су, следствено целини Гадамерове херменеутике, 'негативна', али незаобилазна основа која сачињава структуру предразумевања предрасуда и која као таква представља неизоставни елемент у процесу разумевања у целини. Први задатак онога ко разумева је стога да изврши експлицирање тих предрасуда како се у разумевању из самих ствари не би догодило понављање елемената предразумевања и тиме превидео смисао самих ствари.

Позивајући се на учење једног од водећих немачких филозофа рационализма и просветитељства Кристијана Томазијуса⁸⁵, Гадамер подсећа најпре на просветитељску поделу предрасуда на „предрасуду људског угледа“ и предрасуду „брзоплетости“ или „*praeiudicium auctoritatis*⁸⁶ et *precipitantiae*⁸⁷“, која свој основ има у пореклу предрасуда у погледу особа које те предрасуде узрокују. (GW 1, 276) Прва се односи на ауторитет других који води до погрешних сазнања, а друга на предрасуде које свој корен имају у самом појединцу, и то захваљујући његовој „брзоплетости“ у разумевању. (GW 1, 276)

Теза да је ауторитет извор предрасуда у основи је, како указује Гадамер, и Кантовог апела израженог у познатом есеју из 1784. „Одговор на питање: Шта је просветитељство?“ да човек има храбрости се служи сопственим разумом, дакле, да се у процесу ослобађања и изласка из сопственом 'заслугом' скривљене незрелости ослободи сваке врсте туторства ауторитета. (GW 1, 276)

„Просветитељство је излазак човека из самоскривљене незрелости. Незрелост је немогућност [човека – М. Ј.] да се служи својим сопственим разумом без вођења неког другог. Самоскривљена је ова незрелост када узрок исте не лежи у недостатку разума, већ у одлучивању и храбрости да се [човек – М. Ј.] служи њиме без вођења неког другог. Sapere aude! Имај храбрости да се служиш

⁸⁵ Christian Thomasius (1655-1728), немачки филозоф епохе рационализма.

⁸⁶ Предрасуда условљена аутором као ауторитетом.

⁸⁷ Латинску реч „*precipitantia*“ Гадамер преводи речју „*Übereilung*“ која значи „брзоплетост“.

својим сопственим разумом! је, дакле, лозинка просветитељства“, (Кант 1977: 53)⁸⁸ каже Кант у чувеној дефиницији.

Гадамер подсећа притом да треба правити разлику између модерног европског просветитељства 18. века на једној страни и античког облика просвећености израженог у старогрчкој филозофији софиста антрополошког периода на другој страни. За разлику од антике која је у појединим случајевима, на пример у случају Платона, у филозофским митовима тражила начине посредовања дијалектичког пута филозофирања и религијске традиције, модерно просветитељство 18. века почива на дисконтинуитету у односу на традицију, пре свега према „религијском предању хришћанства“, „дакле, светом писму“, и то на свођењу светог писма на историјски документ и одбацивању догматског тумачења истог. (GW 1, 276)

Радикалност модерног просветитељства у поређењу са свим другим облицима просветитељства заснива се, дакле, на критици светог писма и његовом догматском тумачењу, па у том смислу просветитељству је херменеутички проблем од посебног значаја. (GW 1, 276) Оно жели, како даље тврди Гадамер, да разуме предање „исправно, тј. беспредрасудно и разумно“, што представља проблем будући да „у пукој чињеници писаног фиксирања лежи један моменат ауторитета посебне тежине“. (GW 1, 276-277) Могућност да оно писано није истинито није, како напомиње Гадамер, тако лако остварити, оно писано поседује 'опипљивост', 'ухватљивост' онога што се може показати („Handgreiflichkeit des Aufzeigbaren“) и попут је неке врсте доказа, па је потребан посебан критички напор како би се спровело ослобађање од предрасуде која је у корист онога што је написано и како би се и у овом случају, као и у случају сваке усмене тврдње, правила разлика између мишљења и истине. (GW 1, 277)

Из тога Гадамер даље изводи закључак да је општа тенденција просветитељства да не признаје било какав ауторитет и да о свему одлучује „пред судском столицом разума“, па тако ни писано предање, ни свето писмо ни сви други историјски извори не могу да имају опште важење, већ могућа истина предања зависи од „веродостојности“ („Glaubwürdigkeit“) која му се приписује од стране разума, јер „[н]е предање, већ разум представља последњи

⁸⁸ Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Werkausgabe XI, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1977, S. 53. („Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“).

извор свеколиког ауторитета“. (GW 1, 277) „Оно што стоји написано не мора да буде истинито. Ми то можемо боље да знамо“ – то је, дакле, закључује Гадамер, општа максима под којом просветитељство приступа предању и којом постаје историјско истраживање. (GW 1, 277)

Једино је, према Гадамеру, немачко просветитељство, за разлику од енглеског и француског, у критици хришћанске традиције признало „’истините предрасуде’“. (GW 1, 277)

Мерила модерног просветитељства одређују, како запажа Гадамер, и саморазумевање историзма, и то не непосредно, већ једним ломом чији је узрок у романтизму, што посебно долази до изражаја у филозофско-историјској концепцији коју романтизам дели са просветитељством и која се романтичарском реакцијом против просветитељства учврстила, а то је „шема превазилажења мита логосом“ („das Schema der Überwindung des Mythos durch den Logos“). (GW 1, 277-278) Дакле, у основи просветитељске рационалистичке херменеутике дисконтинуитета у односу на предање, традицију и ауторитет, херменеутике која романтичарском реакцијом против просветитељства парадоксално и сама постаје фактор одређења историзма и историјске критике, јесте историозофска концепција „превазилажења мита логосом“ (GW 1, 277-278) садржана и у оној познатој крилатици Макса Вебера о „рашчаравању света“ („Entzauberung der Welt“) (Вебер 1994: 1-23)⁸⁹ које се одвија упоредо са напредујућим знањем, цивилизацијског процеса који се темељи на тековинама модерне науке и на њеним премисама заснованог модерног друштва. Макс Вебер је управо у „рашчаравању света“ видео основни и универзални закон развоја историје која се увек нужно креће од мита према логосу, од митске, ’ирационалне’ ка рационалној слици света. Научна слика света, следствено његовим запажањима, себе гради на претпоставкама разградње митске слике света, мит је у таквој просветитељској констелацији појам супротан у односу на рационално објашњење света.

Интензивирано рационализовање и интелектуализовање модерног друштва не значи, према Веберу, увећавање општег знања о животним условима под којима човек модерног друштва живи, већ је овај процес „знање о томе или вера у то: да би се, ако би се

⁸⁹ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 Politik als Beruf 1919*, Studienausgabe, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1994, S. 1-23.

само хтело, у свако време *могло* сазнати, да, дакле, у принципу нема никаквих тајновитих, непредвидљивих моћи које се ту мешају, да се, напротив, свим стварима – у принципу – може *овладати прорачуном*“ (Вебер 1994: 9) То је управо „рашчаравање света“ о којем говори Вебер. Улогу средства овладавања натприродним силама од магије у примитивним друштвима преузима сада техника (заједно са науком) као главна покретачка снага процеса све већег интелектуализовања савременог друштва, па Вебер у овом контексту говори о непремостивом понору између прошлости и садашњости који узрокује прогресионистичка идеологија просветитељства. (Вебер 1994: 9-10)

Надовезујући се на Платонов мит о пећини, Вебер објашњава улогу научника као онога који је успео да покида ланце, побегне из пећине, и који се, угледавши сунце и научивши да гледа у светлост, враћа у пећину како би и друге људе одвео ка светлости. (Вебер 1994: 10) Онај који је први угледао светлост је филозоф, а сунце је истина науке чији је смисао садржан у потрази за истинским бићем. (Вебер 1994: 10) Модерни човек има, међутим, сасвим другачије поимање науке: за њега су мисаоне конструкције науке само „онострано царство вештачких апстракција“ којима наука покушава да схвати и прожме стварни живот, што јој, међутим, никада не полази за руком, јер, стварни живот је овде, у оностраности, у оној сфери бивства коју је Платон назвао игром сенки на зидовима пећине, а све апстракције науке су из тог стварног света изведене „беживотне сабласти и ништа више“. (Вебер 1994: 10-11)

Вебер поставља питање како је уопште код нововековног, модерног човека дошло до оваквог преокрета ствари у поимању науке. За разлику од човека ренесансе за кога је наука представљала „пут до *истинске* уметности“, а уметност пут „до *истинске природе*“, модерни човек поставља захтев за ослобађање од интелектуализма науке као главни предуслов освајања истинске личне природе и природе уопште, па је пут до уметности могућ само под претпоставком напуштања пута науке. (Вебер 1994: 11-12) Наводећи речи Јана Швамердама⁹⁰ који је у анатомији вашке открио доказ божјег предказања, Вебер истиче да је природна наука у доба ренесансе у природи тражила трагове створитеља и да је представљала једини прави пут до Бога, будући да је он сâм по себи био несазнатљив и да је могао бити 'откривен' и 'спознат' једино преко својих еманација у природном свету, док је данас, у рашчараном, демитологизованом свету модерног човека, blasfemiја тврдити

⁹⁰ Jan Swammerdam (1637-1680), холандски биолог.

да преко природнонаучних открића човек спознаје смисао света или да у њему открива створитеља. (Вебер 1994: 12)

Вебер открива још једну у низу противречности модерног друштва заснованог на напредујућем и све већем процесу „рашчаравања“ када каже да је „[и]збављење од рационализма и интелектуализма науке [...] основна претпоставка живота у друштву са божјим [in der Gemeinschaft mit dem Göttlichen – у религиозном друштву, друштву које има велики број наводних верника – прим. М. Ј.]: ово или нешто по смислу исто је једна од основних парола која се чује из свог осећања наше религиозно настројене и као религиозном доживљају стремеће омладине“. (Вебер 1994: 12) Процесом рационализације оно ирационално избија на површину и свесно бива стављено у први план, а о оваквом цивилизацијском процесу Вебер иронично говори као о „модерној интелектуалистичкој романтици ирационалног“, тако да у крајњој линији пут ослобађања од интелектуализма доноси управо супротност онога што је на почетку било постављено као циљ. (Вебер 1994: 12)

О „рашчаравању света“ Гадамер пише следеће:

„Претпоставка о напредујућем 'рашчаравању' света је [она] под којом ова шема [превазилажења мита логосом – М. Ј.] поседује важност. Она треба да представља закон кретања историје духа самог, и управо зато што романтизам овај развој вреднује негативно, он узима сâму ту шему као нешто саморазумљиво. Он дели претпоставку просветитељства и само обрће вредновање тако што покушава да старом прида важност као старом: 'готски' средњи век, хришћанско друштво држава Европе, сталешко устројство друштва, али и једноставност сељачког живота и близину природи.“ (GW 1, 278)⁹¹

Дакле, следствено овим Гадамеровим увидима, оба закона историјског кретања духа, просветитељски и романтичарски, израстају из исте основе, а то је шема „превазилажења мита логосом“, процес „рашчаравања света“, рационализације, напретка у смислу ослобађања разума од преимућства било које врсте ауторитета, традиције и предања у

⁹¹ „Es ist die Voraussetzung von der fortschreitenden 'Entzauberung' der Welt, unter der dieses Schema Geltung besitzt. Es soll das Schrittgesezt der Geschichte des Geistes selbst darstellen, und gerade weil die Romantik diese Entwicklung negativ wertet, nimmt sie das Schema selbst wie eine Selbstverständlichkeit in Anspruch. Sie teilt die Voraussetzung der Aufklärung und kehrt nur die Wertung um, indem sie das Alte als Altes zur Geltung zu bringen sucht: das 'gotische' Mittelalter, die christliche Staatengesellschaft Europas, den ständischen Aufbau der Gesellschaft, aber auch die Einfachheit des bäuerlichen Lebens und die Nähe zur Natur.“ (GW 1, 278)

целини. За разлику од филозофије рационализма и на њеним претпоставкама утемељеног просветитељства које основни закон историјског, прогресионистичког кретања духа види као процес непрекидног ослобађања од празноверја и предрасуда прошлости и које тиме проглашава разум као једини критеријум и право мерило истинитости суда, романтизам као противструја просветитељству и као његова негација утемељено је на апсолутизацији ране прошлости митског света. (GW 1, 278) Романтизам је „[о]бртање претпоставке просветитељства“, преокретање основних претпоставки просветитељске филозофије у њихову супротност, што све за последицу има „парадоксалну тенденцију рестаурације [...], то јест тенденцију поновног васпостављања старог зато што је старо, свесног повратка на несвесно итд., и врхуни у признавању надређене мудрости митског правремена“, чиме се главна претпоставка просветитељства, „апстрактна супротност мита и разума“, „овековечује“, па свеколика критика просветитељства сада иде путем „романтичарског пре-рефлектовања просветитељства“ („Um-Spiegelung der Aufklärung“) (GW 1, 278) На тај начин „вера у перфектибилност разума“ прелази у веру у „перфекцију ’митске’ свести“ и „рефлектује се у једно рајско пра-стање пре случаја греха мишљења“. (GW 1, 278; GW 9, 180-192)⁹²

Гадамер, међутим, у есеју „Мит и ум“⁹³ пише да у сваком развоју културе постоји таква просветитељска тенденција интелектуализовања сваког облика митског ’мишљења’, али да још никада у европској културној историји пре последњег „модерног, европског, хришћанског просветитељства“ није било случаја да целина религијског предања и обичаја падне под критику разума, па се тако испоставља да шема о „рашчаравању света“ не представља никакав „општи закон развоја“, већ је и сама један „историјски факат“. (GW 8, 164) Као што је и општепознато, а што наглашава и Гадамер, талас секуларизације и процес рационализовања света покренуло је сâмо новозаветно хришћанство „радикалном критиком мита“ и сваког облика митског мишљења, пре свега оног паганског, вишебожачког: светови паганских богова свих народа се пред ударом једног, оностраног Бога јудеохришћанске религије проглашавају за светове демона, лажне богове и ђавоља створења. (GW 8, 164) Свет се у светлу хришћанске објаве проглашава ништавним и пролазним бићем којем је потребно избављење, а избављење и искупљење су могући само коренитим истребљењем

⁹² GW 9, 180-192 („Karl Immermanns ’Chiliastische Sonette’“, 1949).

⁹³ GW 8, 163-169 („Mythos und Vernunft“, 1954).

митског погледа на свет, прожетим владавином овоземаљских богова. (GW 8, 164) Спасење је, дакле, следствено Гадамеровим увидима, из угла хришћанства могуће само на бази дисконтинуитета у односу на пагански свет овоземаљских демонских богова.

Видимо, дакле, на основу онога што читамо код Гадамера, да је и у основи хришћанске идеологије шема превазилажења, али, додали бисмо, и укидања мита логосом, па зато Гадамер говори управо о хришћанском, модерном облику просветитељства, јер хришћанство дели са просветитељством исту предрасуду митос-логос дуализма. Хришћанска критика и одбацивање мита је главни узрок мишљења митске слике света као супротне у односу на научну слику света, (GW 8, 163) али и узрок одбацивања сваког облика 'мишљења' који са науком не дели рационалну спознају света, у шта поред митологије спадају свакако и поезија, књижевност и уметност уопште. Историјски је парадокс да је управо хришћанство на тај начин довело до радикалног просветитељства 18. века и на крају се и сâмо нашло на удару рационалистичке критике сваког митског и догматског облика мишљења. (GW 8, 178-179)⁹⁴

Рационалним објашњењем света са становишта хришћанства и науци, према Гадамеру, прети опасност отпадања од Бога, и то докле год се човек у науци усуђује да влада истином, у чему хришћанство претходи модерном просветитељству и тиме омогућује његову „нечувену радикалност“, тако да доводи до „радикалног уништења митског, то јест погледа на свет којим владају светски богови“. (GW 8, 164)

О „двоструком извору“ модерног мишљења, о његовој двополности, писао је Гадамер и 1954. године у горе поменутом есеју „Мит и ум“, дакле, шест година пре појављивања *Истине и методе*. Први извор је просветитељство које је, као што смо видели, главни узрок расцепа модерног мишљења на мит и логос: просветитељски *credo* аутономног мишљења, „храброст самомишљења“ („Mut des Selberdenkens“) ослобођеног свих предрасуда као погрешних претпоставки мишљења, у основи је свеколике нововековне емпиријске науке и технике као њеног логичног довршења. (GW 8, 163) Други извор је филозофија немачког класичног идеализма, романтичарска поезија и откривање историјског света у романтизму. (GW 8, 163) Англосаксонски свет, али и комунистичке доктрине на истоку Европе, израстају из истог идејног изворишта, а то је управо просветитељство, са филозофијом разума као главним идејним упориштем и вером у

⁹⁴ GW 8, 174-179 („Mythologie und Offenbarungsreligion“, 1981).

прогрес културе под вођством људског разума, док је на другој страни латински, католички свет, прожет мишљењем о природном праву и вером у „непроменљивост природних мера и поредака“. (GW 8, 163) У Немачкој се, међутим, према Гадамеровим речима, „модерно просветитељство са романтичарским цртама“ стопило „у једну трајну дејствену целину“, са радикалним просветитељством и романтичарском критиком истог као двема крајностима. (GW 8, 163)

Однос мита и ума је, према Гадамеру, и романтичарски проблем, јер уколико се под романтизмом разуме мишљење у којем „прави поредак ствари“ није ни у садашњости нити будућности, већ у прошлости, и у којем садашње и будуће сазнање не достиже истине које су се знале у прошлости, мит постаје „носилац сопствене, рационалном објашњењу света недостижне истине“, „глас једног мудријег правремена“. (GW 8, 164) Овим „превредновањем мита“ романтизам отвара читаво једно ново поље, једно истраживање „ради значења, то јест мудрости митова и бајки“. (GW 8, 164-165)

Међутим, да би расветлио прави однос између ова два наизглед сукобљена процеса модерног мишљења и културе, Гадамер предузима анализу појмова „мит“ и „ум“.

„Мит“ („Mythos“), према Гадамеру, није ништа друго до једна „врста потврђивања“, он је оно „казано“, „кажа“, „али тако да ово у кажи казано не допушта било коју другу могућност сазнавања осим управо [могућност] добијања казаног [des Gesagtbekommens]“. (GW 8, 165)⁹⁵ На тај начин грчка реч „μῦθος“, коју латински преводи речју „fabula“, постаје појмовна супротност у односу на реч „λόγος“ „који мисли суштину ствари и из тога поседује у свако време изводиво знање о стварима“. (GW 8, 165) Из формалног одређења појма мита Гадамер изводи и садржај. Оно што у основи не може да буде потврђено на начин рационалног мишљења и буде учињено доступним путем науке је „свеколико јединствено збивање“, које не може да буде знано на други начин осим од стране очевидаца и на њима заснованом предању. (GW 8, 165) Оно што живи у кажи је „правреме“ у којем се богови „још видљивије“ опходе према људима, а митови су пре свега „приче о боговима и њиховом деловању на људима“, али и „повест богова самих, као што о њима, на пример, Хесиод приповеда у својој ’Теогонији’“. (GW 8, 165)

⁹⁵ „’Mythos’ bezeichnet zunächst nichts als eine Beglaubigungsart. Mythos ist das Gesagte, die Sage, aber so, daß das in dieser Sage Gesagte keine andere Erfahrungsmöglichkeit zuläßt als eben die des Gesagtbekommens.“ (GW 8, 165)

Однос Грка према религији и грчка религија уопште немају ничег заједничког са искључивошћу хришћанског односа према паганству, јер грчка религија није никаква религија о исправном учењу, а старогрчка критика мита није у односу супротности и искључивости према религијском предању. (GW 8, 166) Доказ за то је Платонов однос према митовима: управо су његови филозофски митови доказ могућности јединства оног старог и новог, филозофије и религијског предања, традиције оваплоћене у митском мишљењу и увида у традицију као облика рационалне спознаје. (GW 8, 166) И у раној старогрчкој језичкој употреби код Хомера реч „μῦθος“ значи „’говор““ („’Rede““), „’објаву““ („’Verkündigung““), „’обзнану““ („’Kundgabe““), „’доношење вести““ („’Bringung von Kunde““), у њој ништа не указује на то да се ту ради о нечему „непоузданом“ или о „пукој лажи“ или „измишљотини“, још мање је ту реч о каквој вези са божанским. (GW 8, 171 ff)⁹⁶

Међутим, већ у Хесиодовој *Теогонији* митологија постаје експлицитно посебна тема, када су музе које песнику доносе надахнуће свесне „двозначности својих дарова“, узвикујући да знају да приповедају много лажног, неистинитог, које наликује истинитом, али и пуно истинитог. (GW 8, 171) Реч „’Mythos““ се, међутим, уопште не појављује у овом контексту, већ ће тек много касније, у време таласа грчког просветитељства, речи „’Mythos““ и „’mythein““ изаћи из опште употребе и бити потиснуте речима „’Logos““ и „’legein““, што је време када, дакле, коначно долази до расцепа на „’Mythos““ као „посебан начин говора“ и „’Logos““ као „објашњавајући, доказујући говор“, при чему реч „’Mythos““ означава „оно о чему се само може приповедати“, а то су „приче о боговима и синовима богова“. (GW 8, 171)

Изворни смисао речи „λόγος“ у значењу „’прикупити““ („’aufsammeln““), ’сабрати’, ’набрајати’ („’aufzählen““), указује на област бројева, значење које налазимо у математици и теорији музике питагорејске науке. (GW 8, 171) Од тада „’Logos““ јасно стоји у опозицији спрам „’Mythos““-а: насупрот ономе што путем „’пуке приповести““ значи „посредовану обзнану““ стоји „’наука““ као „знање које се заснива на образложењу и доказу“, па тако, са истовременим порастом језичке свести, која у 5. веку прати нови реторичко-дијалектички идеал васпитања, мит временом постаје реторички појам за „приповедни начин

⁹⁶ GW 8, 170-173 („Mythos und Logos“, 1981).

представљања“ који са доказивањем нема ничег заједничког, већ му је циљ „само да убеди и буде вероватан“. (GW 8, 171-172)

И за Аристотела је мит „природна супротност према логосу и ономе што је истинито“, при чему и он разликује „реторичко-поетичку употребу речи“: Херодот код њега наступа као „приповедач приповести“ („Mythologikos“), а у његовој теорији трагедије речју „Mythos“ се означава „приповедни садржај радње“, па, следствено томе, ни код њега у таквом контексту не може бити говора о садашњој „оштрини супротности између мита и науке“. (GW 8, 172) И Аристотел, дакле, прави разлику између мита и логоса, али приписује „измишљеним приповестима“ већу истинитост од историчаревог извештавања о стварном збивању. (GW 8, 172) А оно што приповедају и измишљају песници је, за разлику од историјских извештаја, „истина општег“, чиме предност рационалног мишљења у односу на „поетско-митску истину“ не бива ограничена, већ само треба избегавати да се митови у овом смислу називају „измишљеним приповестима“, зато што су они заправо „пронађени“, или, „унутар онога већ одавно и од давнина познатог налази песник оно ново које обнавља оно старо“. (GW 8, 172) Мит је, закључује Гадамер у есеју „Запажања о односу религије и науке“,

„увек само такав да се у њега може веровати [glaublich], а не ’истинит’. Али могућност веровања [Glaublichkeit] у један мит није пука вероватноћа [Wahrscheinlichkeit] којој недостаје осигурана извесност, већ има своје сопствено богатство у себи, привид истинитог, сличност смисла слике [das Gleichnis des Gleichnisses] у којем се појављује оно истинито. Ово истинито онда свакако није сама испричана прича, која може да буде испричана на разне начине, већ оно што се у њој појављује – не као нешто пуко мишљено, које би увек било упућено на верификацију, већ у томе оно присутно [das Gegenwärtige]“. (GW 8, 161-162)⁹⁷

„Ум“ („Vernunft“) је нововековни појам под којим се подразумева како једна „способност човека“ тако и „устројство ствари“. (GW 8, 166) „Унутрашњи склад мислеће свести и умног поретка бивствујућег“ је управо оно што се подразумева под грчким појмом логоса који је у основи и целокупне западне филозофије. (GW 8, 166) То је код Грка „Nous“ као „највиши начин на који је оно истинито очигледно“, у којем се открива „логосност бивства у људском мишљењу“, а којем у нововековном мишљењу одговара појам „ум“. (GW

⁹⁷ GW 8, 156-162 („Reflexionen über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft“, 1984).

8, 166) Ум је „способност идеја (Кант)“, његова основна потреба је „потреба за јединством у којем се спаја оно диспаратно искуства“, али и потреба да се види шта је то што је у основи мноштва и шта га ствара, па је отуда бројчани низ „узор умног бића, 'ens rationis'“. (GW 8, 166) Основа свих ових појмовних одређења ума је „спајање разноврсног у јединству једног принципа“, па је у крајњој линији његова суштина у томе да буде „апсолутно самопоседовање“, као и у неупућености на „границу страног и случајног пуких факата“. (GW 8, 166-167) Крајњи, највиши довршетак ума би био да и ток људске историје нигде не наилази на „'factum brutum' случаја и самовоље“ као на своју границу, већ, на трагу Хегела, свуда види „ум у историји“. (GW 8, 167)

Како тврди Гадамер, немогућност оваквог захтева да се све што је стварно препозна као умно значи крај западне метафизике и води „обезвређивању појма ума самог“, он није више „способност апсолутног јединства“, нити откривање „последњих безусловних сврха“, већ „умно“ сада значи „проналажење исправних средстава за дати циљ“, уз изостанак образложења „умности самих ових сврха“, па је рационалност модерног цивилизацијског апарата из тог разлога „рационални неум“ („rationale Unvernunft“), „нека врста устанка средстава против овладавајућих сврха“, „ослобађање онога што на свим животним пољима зовемо 'техника'“. (GW 8, 167)

Према Гадамеру, мит и ум имају заједничку историју која проистиче из истих, заједничких законитости, ту ум није никакво 'рашчаравање' мита и заузимање његове позиције. (GW 8, 167) Историјско кретање мишљења од мита према логосу и његова радикализација у захтеву модерног мишљења за апсолутним рашчаравањем, рационализовањем стварности били би „једнозначни смисао правца историје“ само „када би рашчарани ум имао моћ над самим собом и када би се реализовао у апсолутном самопостављању“, (GW 8, 167) тј. сходно Гадамеру, када би био апсолутно независан од било какве ванумне стварности и када уопште не би био упућен на њу. Чињеница је, међутим, и на то Гадамер указује на више места и у *Истини и методи*, да је ум зависан од ванумне стварности, „од надређене привредне, друштвене, државне моћи“. (GW 8, 167) Идеја апсолутног ума је чиста илузија, јер ум је могућ само као реално историјски ум, (GW 8, 167) тј. ум који је увек упућен на неку конкретну, реалну историјску ситуацију. Ум, докле год је свестан себе као себе, „умности нечега“, „није самом себи присутан и расположив“, већ увек сазнаје себе на нечему што је изван и независно од њега самог, „а да претходно у

томе није господар над самим собом“. (GW 8, 167-168) Могућност ума почива на његовој увек-упућености на нешто што му не припада, већ што му противречи, што је, дакле, изван њега самог, па је у том смислу он само један могући одговор као што су то и митски одговори на неко питање. (GW 8, 168) Ум, дакле, следствено Гадамеру, увек израста из неке реалне историјске подлоге, као што код Хегела субјективност израста из свеколике надсубјективне супстанцијалности.

И ум је увек „тумачење неког веровања“, али не нужно тумачење неког религијског предања, мита неке песничке традиције и сл. (GW 8, 168) Све знање повесног живота о себи самом је „ношено од себи самом верујућег живота, чије је оно извођење“. (GW 8, 168) Из тврдње да у миту постоји једна посебна врста истине произлази признавање истине оних начина сазнања који леже изван науке, у шта, поред мита, спада и уметност, чија је истина слична „митском искуству“, што се види у „структуралној заједничкости“ мита и уметности. (GW 8, 168) То, дакле, значи да постоје такве истине оних начина спознаје које се не морају нужно темељити на рационалном приступу стварима и тражити сагласност и потврду (адекватацију) у самој стварности, као што то чини наука као један облик рационалне спознаје света. Ернст Касирер је, како указује Гадамер, у својој *Филозофији симболичких форми* показао да постоје и такве „ваннаучне форме истине“ које своју легитимност не морају да црпу из саме науке, већ са њом равноправно раме уз раме могу да деле исти захтев за истинитошћу, само на други начин и у другом облику. (GW 8, 168) Форма је критеријум по којем се разликују симболичке форме, док им се садржаји могу у потпуности поклапати, при чему је могуће говорити и о оним формама које у себи обједињују карактеристике више условно речено различитих симболичких форми. (Петровић 2005: 114-117; уп. Касирер 2009; GW 9, 289-305)⁹⁸

Догматско-апстрактном Гадамер сматра како „претпоставку тајновите таме у којој лежи једна свеколиком мишљењу претходећа митска колективна свест“, тако и „[претпоставку] стања перфекције довршеног просветитељства“ или „[претпоставку] апсолутног знања“. (GW 1, 278) Сходно томе, и једна и друга позиција, како просветитељска апсолутизовања разума и на њему засноване истине, тако и романтичарска упорног уздицања апсолутне традиције на пиједестал меродавности истине, две су стране исте

⁹⁸ GW 9, 289-305 („Mythopoetische Umkehrung in Rilkes Duineser Elegien“, 1967).

медаље, две крајности рационалистичког митос-логос дуализма. „Прамудрост је само наличје 'праглупости'“, (GW 1, 278) закључује Гадамер.

Исто тако, „супротност правог митског мишљења и псеудомитског песничког“ је, према Гадамеру, романтичарска илузија која се заснива на предрасуди просветитељства, да „песничко чињење“ нема удела у „религијској обавезности мита“ зато што је „творевина слободне снаге уобразиље“. (GW 1, 279) Ту се, наставља Гадамер, ради о старом сукобу песника и филозофа који је сада ступио у модерни, научни стадијум: „[с]ада се више не каже да песници много лажу, већ да уопште немају да кажу било шта истинито, будући да врше само једно естетичко дејство и само својим творевинама фантазије хоће да подстичу делатност фантазије и животни осећај слушаоца или читаоца“. (GW 1, 279)

Из романтичарских превредновања статуса прошлости ниче и историјска наука 19. века која на прошлост не гледа више по мери садашњости као једног апсолута, већ прошлим временима приписује „сопствену вредност“. (GW 1, 279) Дакле, једини меродавни критеријум романтичарске историјске науке у испитивању прошлости је прошлост која саму себе собом показује и разоткрива. Да, међутим, у таквом сазнавању прошлости увек нужно долази до сусрета неке Дугости и Сопства прошлости, Другости која не може да буде поништена, о томе историјска наука, као што смо видели, није водила довољно рачуна.

Гадамер затим даље наводи велика постигнућа романтизма као што су буђење интересовања за истраживање раних стадијума историје неког народа или културе, откривање културних и националних особености народа тумачењем народних песама, скупљање народних бајки и прича, неговање и изучавање обичаја старих народа, откриће језика као погледа на свет једног народа (теорија „Weltanschauung“-а), изучавање религија древних народа и цивилизација, итд. Надовезивање историјске школе на романтизам су потврда да „романтичарско понављање изворног“ и сâмо лежи на тлу просветитељства, историјска наука 19. века је „његов најпоноснији плод“ и себе разуме као „довршетак просветитељства“, као „последњи корак у ослобађању духа од догматске пометености“, „корак ка објективном сазнању повесног света које сазнању природе од стране модерне науке стаје раме уз раме“. (GW 1, 280)

Могућност повезивања рестауративног става романтизма са основним устројством просветитељства у „стварност историјских духовних наука“ изражава, према Гадамеру, само то да је „исти прекид са континуитетом смисла предања“ оно што лежи у основи обе

стране. (GW 1, 280) Исто тако, ако се пође од тога да за просветитељство важи да свеколико предање, које је за ум „немогуће“, тј. „бесмисао“, може бити схваћено само „историјски“, тј. враћањем на „начин представљања прошлости“, следи да је историјска свест која се јавља са романтизмом заправо „радикализовање просветитељства“, „[j]ер за историјску свест је изузетак предања противног уму постао општа ситуација“. (GW 1, 280) Тако романтичарска критика просветитељства и сама прелази у просветитељство тако што постаје историјска наука и све одводи у историзам, па на тај начин дискредитовање свих предрасуда постаје у историјском просветитељству „универзално и радикално“. (GW 1, 280) Задатак је филозофске херменеутике да ово „[п]ревозилажење свих предрасуда“ разоткрије као једну предрасуду и да на основу ревизије исте припреми пут за „примерено разумевање коначности“ које одређује не само бивствовање човека, већ и његову „повесну свест“. (GW 1, 280)

Уколико „стајати у предањима“ значи „подлећи предрасудама“ и „у својој слободи бити ограничен“ и уколико је људска егзистенција „ограничена и на разне начине условљена“, онда „идеја једног апсолутног ума“ уопште није могућа у повесном свету човека, јер ум је за нас „само као реални повесни [ум]“ који је „увек упућен на датости“. (GW 1, 280)

„Историја заправо не припада нама, већ ми припадамо њој. Дуго пре него што у самопромишљању сами себе разумемо, разумемо ми себе на подразумевани начин у породици, друштву и држави у којима живимо. Фокус субјективности је изобличено огледало. Самопромишљање индивидуе је само пламсање у затвореном кругу струјања повесног живота. *Стога су предрасуде појединца, много више него његови судови, повесна стварност његовог бивствовања.*“ (GW 1, 281)⁹⁹

⁹⁹ „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. *Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.*“ (GW 1, 281)

1.6.4. Предрасуде као услов разумевања и рехабилитовање ауторитета и традиције у разумевању и тумачењу

Питање рехабилитовања ауторитета и традиције у разумевању и тумачењу је за Гадамера тачка у којој херменеутички проблем има свој зачетак, па је из тог разлога претходно извршено претресање дискредитовања појма предрасуде у просветитељству. (GW 1, 281; уп. Вехтерхаузер 2002: 52ff) Оно што се у виду идеје „апсолутне самоконструкције ума“ представља као „ограничавајућа предрасуда“ припада заправо, како тврди Гадамер, „повесном реалитету самом“. (GW 1, 281) Потребно је зато извршити темељно „рехабилитовање појма предрасуде“ и признавање „леgitимних предрасуда“ уколико се тежи примереном разумевању „коначно-повесног начина бивствовања човека“, чиме је за једну истински историјску херменеутику формулисано централно сазнајнотеоријско питање, а то је у чему је основа легитимације предрасуда и по чему се разликују „леgitимне предрасуде“ од свих предрасуда чије је превазилажење било основни задатак и циљ критичког ума. (GW 1, 281-282)¹⁰⁰

Овом питању Гадамер се приближава тако што просветитељско учење о предрасудама преокреће на позитивну страну. У основи поделе предрасуда на предрасуде ауторитета и предрасуде брзоплетости је основна претпоставка просветитељства према којој „методички дисциплинована употреба разума“ представља брану од грешака, што је у основи била и Декартова идеја методе. (GW 1, 282) Брзоплетост је извор грешака који приликом употребе сопственог ума води ка заблуди, док ауторитет сноси кривицу због неупотребе сопственог ума, што је, дакле, подела у чијој основи је „искључива супротност ауторитета и ума“. (GW 1, 282) „Погрешна предубеђеност за старо, за ауторитете“, јесте оно што ту „по себи“ треба сузбијати, па тако просветитељство посматра као Лутерово реформаторско дело то што је „’предрасуда људског угледа’“ исувише ослабљена, чиме реформација доводи до процвата херменеутику која треба да учи „исправној употреби ума у разумевању предања“, јер ни ауторитет папе ни позивање на традицију не могу да чине сувишним „херменеутички посао“ који зна да брани „умни смисао текста“ против свих ’захтева’, ’очекивања’ („Zumutung“). (GW 1, 282)

¹⁰⁰ О предрасудности свеколиког разумевања видети и GW 2, 174-183 („Semantik und Hermeneutik“, 1968).

Последице овакве херменеутике не морају, напомиње Гадамер, да буду последице радикалне критике религије, већ „могућност натприродне истине“ може да остане отворено питање, што је и пут на којем је просветитељство на многоструке начине ограничило захтеве ума и признало ауторитет Библије и цркве. (GW 1, 282) Ослањајући се на Валхов *Филозофски лексикон*¹⁰¹, Гадамер налази да он прави разлику између обе врсте предрасуда, ауторитета и брзоплетости, али да у њима види два екстрема између којих треба наћи средњи пут, а то је „посредовање ума и Библијског ауторитета“, чему одговара да он предрасуду брзоплетости разуме као „предрасуду за ново“, као „предубеђење које води брзоплетом одбацивању истина ни из којег другог разлога до зато што су старе и осведочене ауторитетима“. (GW 1, 282) Он на тај начин, закључује Гадамер, брани „историјску веру против норме ума“, а смисао предрасуде из брзоплетости реинтерпретира „у конзервативном смислу“. (GW 1, 282)

Стварна последица просветитељства је, међутим, „потчињавање свеколиког ауторитета уму“, па, следствено томе, предрасуду из брзоплетости треба разумети попут Декарта као „извор свих заблуда приликом употребе ума“, а у складу са тиме стара подела након преваге просветитељства се враћа, али у нешто измењеном смислу. (GW 1, 283) Гадамер тако налази да Шлајермахер као узроке погрешног разумевања разликује „пометеност“ („Befangenheit“) и „брзоплетост“ („Übereilung“), постављајући тако „трајне предрасуде из пометености“ поред „моменталних погрешних расуда из брзоплетости“, при чему су само прве од интереса за онога ко се пита о научној методологији. (GW 1, 283) Шлајермахеру притом, како увиђа Гадамер, не пада на памет да је међу предрасудама које испуњавају онога ко је под утицајем ауторитета могуће да постоје и такве предрасуде које носе истину, што је већ од почетка било садржано у појму ауторитета. (GW 1, 283) Шлајермахерово модификовање традиционалне поделе предрасуда је доказ довршетка просветитељства, а пометеност означава још само „индивидуалну границу разумевања“, „[j]еднострану наклоност за оно што је блиско појединачном кругу идеја“. (GW 1, 283)

У појму „пометености“ се, међутим, како увиђа Гадамер, крије одлучујуће питање: чињеница да предрасуде које ме одређују долазе од моје пометености је већ суд са становишта њиховог расветљавања и важи само за „неоправдане предрасуде“ („unberechtigte Vorurteile“), али ако се увиди да постоје и „оправдане и за сазнање

¹⁰¹ Walch, *Philosophisches Lexikon* (1726), 1013.

продуктивне предрасуде“, проблем ауторитета поново постаје од значаја, чиме радикалне последице просветитељства, које одређују и Шлајермахера, нису више одрживе. (GW 1, 283)

Гадамер сматра да просветитељска супротност између вере у ауторитет и употребе сопственог ума постоји „по себи“ с правом: докле год ауторитет ступа на место сопственог суда, он заиста може да буде „извор предрасуда“, али он исто тако може да буде и „извор истине“, што је просветитељство превидело када је дискредитовало свеколики ауторитет. (GW 1, 283; уп. Радојчић 2009б: 71ff) Није само дискредитовање ауторитета предрасуда која се усталила захваљујући просветитељству, већ је то водило и до деформације појма ауторитета. (GW 1, 284) А на бази просветитељског појма ума и слободе постало је могуће да се са појмом ауторитета повеже општа супротност ума и слободе, „слепа послушност“, што је значење које нам је познато из језичке употребе критике модерних диктатура. (GW 1, 284)

Међутим, суштину ауторитета Гадамер не види у томе. Када је о ауторитету реч, пре свега се, како он запажа, мисли на „ауторитет особа“ који свој последњи основ нема у „акту потчињавања“ и „абдикације ума“, већ у „акту признавања и сазнања“, „сазнању, наиме, да је други надређен некоме у суду и увиду и да отуда његов суд претходи, тј. има предност у односу на сопствени суд“. (GW 1, 284) С тиме је у вези и то да се ауторитет не додељује некоме, већ се усваја и мора да се усвоји, уколико неко жели да га тражи. (GW 1, 284) Ауторитет није никаква ирационална сила која се темељи на слепој послушности, страху и дисциплини, већ његов основ треба тражити у признавању и акту ума који, будући свестан својих ограничења, другима приписује ауторитет из простог разлога зато што су боље упућени у неку ствар, боље и више знају. (GW 1, 284; GW 2, 39-40)¹⁰²

Ауторитет, дакле, нема никакве везе са слепом послушношћу и потчињавањем команди, већ је у суштинској вези са „сазнањем“. (GW 1, 284) Чак и „анонимни и безлични ауторитет претпостављеног“, изведен из поретка наредби, не произлази из овог поретка, већ га чини могућим, његов основ је чак и у овом случају „акт слободе и ума“, који претпостављеном или надређеном придаје ауторитет зато што има већи преглед над стварима и боље је упућен, дакле, и у овом случају „зато што боље зна“. (GW 1, 284; уп. Хабермас 1980)

¹⁰² GW 2, 39-40 („Wahrheit in den Geisteswissenschaften“, 1953).

Ауторитет није никаква „неразумна самовоља“, већ нешто у шта се може стећи увид. (GW 1, 285) Предрасуде које личност генерише стичу легитимитет преко ауторитета те личности која иза тих предрасуда стоји, њихово важење изискује „обузетост [Eingenommenheit] особом која их заступа“, и управо тиме оне постају „стварносне предрасуде“, јер оне проузрокују исту „обузетост за ствар“ која може да настане на други начин, на пример, добрим разлозима које ум чини важећим. (GW 1, 285) У том смислу суштина ауторитета спада у целину „учења о предрасудама које мора да буде ослобођено од екстремизма просветитељства“. (GW 1, 285)

У том случају Гадамер предлаже ослањање на романтичку критику просветитељства, јер постоји форма ауторитета коју је романтизам посебно бранио, а то је традиција. (GW 1, 285) „Оно предањем и обичајем [Herkommen] освећено“ поседује „безимено постали ауторитет“, а наше „повесно коначно биће“ одређено је тиме да и „ауторитет прастарог“ („Autorität des Überkommenen“), а не само оно у шта се може стећи рационални увид, „има власт над нашим делањем и понашањем“. (GW 1, 285) Свеколико васпитање се заснива на томе, па упркос томе што током васпитавања узор губи своју функцију стицањем, развијањем зрелости онога ко бива васпитаван, а „сопствени увид и одлука“ замењују ауторитет онога ко васпитава, ово „ступање у животно-повесну зрелост“ не значи да неко постаје господар над самим собом у смислу да се ослобађа од свеколиког обичаја и предања. (GW 1, 285) „Стварност обичаја“ представља нешто што је у великој мери засновано на предању, обичаји се „преузимају у слободи“, али се „никако не стварају из слободног увида“ нити се „образлажу у свом важењу“, па, следствено томе, традиција значи управо „да важи без образлагања“ („ohne Begründung zu gelten“). (GW 1, 285) Гадамер подвлачи да за ово „исправљање просветитељства“ треба захвалити романтизму који је увидео да изван рационалне спознаје ствари постоји и традиција која исто тако у великој мери одређује установе и понашање у којима живимо. (GW 1, 285)

Отуда Гадамер појмове традиције и ауторитета посматра као двозначне, и то зато што је тај појам „апстрактна супротност према принципу просветитељства [...] који одређује разумевање романтизма за традицију“. (GW 1, 285) Романтизам мисли традицију „у супротности према умној слободи“ и види у њој „повесну датост врсте природе“, она је у таквом схватању „апстрактна супротност слободног самоодређења“, будући да њој нису потребни „умни разлози“, већ „нас безупитно одређује“. (GW 1, 285-286) Случај

романтичарске критике просветитељства није, како закључује Гадамер, пример за „саморазумљиву владавину традиције у којој се сумњом и критиком непрекинуто чува оно прастаро“, већ пре „сопствено критичко промишљање које се овде најпре опет окреће истини традиције и тражи да је обнови, а које се може назвати традиционализмом“. (GW 1, 286)

Из свега Гадамер закључује да „између традиције и ума не постоји таква безусловна супротност“, јер као што је спорна „свесна рестаурација традиције“ или „свесно стварање нових традиција“, исто тако је одређена предрасудама и у основи просветитељска „романтичарска вера у ’срасле традиције’ [gewachsene Traditionen] пред којима свеколики ум треба да ћути“. (GW 1, 286) У традицији је увек присутан „моменат слободе и повести саме“, јер чак и „најаутентичнија, најјача традиција“ не постоји „природно захваљујући снази истрајавања онога што је једном ту“, већ су јој потребни „потврђивање, узимање и нега“. (GW 1, 286) Она је по својој суштини „очување“ („Bewahrung“), „као што је такво саделатно у свеколикој повесној мени“, а „очување“ је „дело ума“, и то „такво које се одликује неупадљивошћу“, на чему се даље заснива то да се „обнављање“, „оно планирано“ испостављају као „једина радња и дело ума“. (GW 1, 286) То је, међутим, напомиње Гадамер, само привид, јер чак и у оним случајевима где се живот вртоглавом брзином мења, „очувава се у наводној мени свих ствари много више од старог него што било ко зна и спаја се са новим у ново важење“. (GW 1, 286) Очување није у мањој мери „понашање из слободе“, као што је случај са „превратом“ и „обнављањем“, па стога и просветитељска критика традиције и романтичарско рехабилитовање исте „заостају [...] иза свог истинског повесног бића“. (GW 1, 286) Гадамеру је, дакле, пре свега стало до превазилажења просветитељског митос-логос дуализма и њиме изазваног понора између ауторитета традиције и ауторитета ума. Његов превасходни циљ је да покаже како између традиције и ума влада унутрашње јединство, динамички однос обостране упућености и међузависности у којем се обе стране у сваком новом, наредном сусрету на нов начин спајају у једну целину, мењајући се, али и чувајући истовремено оно прошло као унутрашњи део сваког наредног, садашњег разумевања.

На тај начин „моменат традиције“ у Гадамеровој духовно-научној херменеутици постаје један од кључних момената разумевања, јер, како он каже, духовно-научно истраживање не може себе да поставља у однос опште супротности према начину „како се

ми као они који живе повесно понашамо према прошлости“, у таквом односу према прошлости циљ није „заузимање одстојања и слобода од предања“. (GW 1, 286)

„Ми [...] увек стојимо у предању и ово стајање-у [предањима] није никакво попредмеђујуће понашање тако да би оно што каже предање било мишљено као нешто друго, страна – оно је увек већ нешто сопствено, *узор и одбијање* [курзив – М. Ј.], једно самопрепознавање у којем се за наш каснији историјски накнадни суд једва још примећује спознаја, већ најнепристрасније *преиначење предања* [курзив – М. Ј.]“. (GW 1, 286-287)¹⁰³

Разумевање у духовним наукама дели са „опстајањем традиције“ једну основну претпоставку, а то је да гледа на себе као на нешто што је ословљено од стране предања, нешто чему се предање обраћа. (GW 1, 287)¹⁰⁴ А на питање зар за предмете духовних наука, као и за садржаје традиције, не важи да тек тада постаје могуће да се њихово значење сазна, Гадамер каже да такво значење може чак да буде и једно „посредовано“ и да произлази из „историјског интереса“, за који се ствара утисак да не садржи однос према садашњости, али да чак и у најекстремнијем случају „’објективног’ историјског истраживања“ „довршетак историјског задатка“ остаје да се изнова одреди „значење истраженог“, чиме значење, као и на крају таквог истраживања, стоји исто тако опет на почетку, и то приликом избора теме истраживања, буђења научног интересовања, постављања нових питања. (GW 1, 287)

Из тог разлога на почетку сваке историјске херменеутике мора, према Гадамеру, да буде „*укидање апстрактне супротности између традиције и историје, између повести и знања о њој*“, јер деловање традиције која опстаје и деловање историјског истраживања чине једно „јединство деловања“, чија анализа увек може да погађа само „сплет узајамних деловања“, па је отуда упутно да се историјска свест не мисли као „нешто радикално ново“, већ као „нови моменат унутар онога што је одувек сачињавало људски однос према прошлости“, одн. да се спозна моменат традиције у историјском понашању и да се испита у погледу његове „херменеутичке продуктивности“. (GW 1, 287)

¹⁰³ „Wir stehen vielmehr ständig in Überlieferung, und dieses Darinstehen ist kein vergegenständlichendes Verhalten, so daß das, was die Überlieferung sagt, als ein anderes, Fremdes gedacht wäre – es ist immer schon ein Eigenes, *Vorbild und Abschreckung* [kursiv – М. Ј.], ein Sichwiedererkennen, in dem für unser späteres historisches Nachurteil kaum noch Erkennen, sondern unbefangenste *Anverwandlung der Überlieferung* [kursiv – М. Ј.] zu gewahren ist.“ (GW 1, 286-287)

¹⁰⁴ „[...] sich von der Überlieferung *angesprochen* zu sehen.“ (GW 1, 287)

А да би објаснио како је у духовним наукама упркос методологији њиховог поступка делотворан уплив традиције који је заправо суштина и одлика духовних наука, Гадамер узима у обзир историју истраживања и указује на разлику између историје науке на пољу духовних наука и историје науке на подручју природних наука. (GW 1, 287-288) Он најпре напомиње како нема коначно-повесног деловања човека које би у потпуности могло да избрише трагове ове коначности. (GW 1, 288) Чак је, наставља он, и историја математике или природних наука део историје људског духа и одражава његову судбину, при чему се ту не ради ни о каквој историјској наивности уколико природњак историју своје науке описује са становишта садашњег стања знања, грешке и странпутице су за њега само још од историјског значаја, зато што је „напредак истраживања“ „подразумевано мерило посматрања“. (GW 1, 288) Отуда се ради о једном „секундарном интересу“ који на основу напредовања природне науке или математике схвата њену „припадност њеном повесном тренутку“, при чему сазнајна вредност природно-научних или математичких сазнања остаје нетакнута овим интересом. (GW 1, 288) Дакле, и у природним наукама су присутни „моменти традиције“ који делују, као, на пример, у форми, када се у одређеним тачкама предност даје одређеним правцима истраживања, али у основи узев научно истраживање свој закон кретања нема у таквим „околностима“, већ у „закону ствари“. (GW 1, 288)

На другој страни су духовне науке које се не могу у довољно доброј мери описати овим појмом истраживања и напретка, јер и поред тога што је он присутан и у духовним наукама, аналогија између истраживања природе и духовно-научног истраживања се односи само на један „подређени слој“ рада у духовним наукама. (GW 1, 288) То посебно долази до изражаја у чињеници да велика постигнућа у духовним наукама једва да икада застаревају. (GW 1, 288) У основи историјских наука зато не може бити „мерило ствари“ на основу којег се мери вредност и тежина истраживања, већ ствар постаје од значаја тек у светлу онога који зна да ту ствар опише исправно, па је тако интересовање онога ко истражује ту управљено према ствари, с тим што ствар постаје жива преко аспекта у којем нам се показује. (GW 1, 288-289) Ту се ради о различитим аспектима у којима се ствар у различитим временима или са различитих становишта историјски представља, аспектима који се не укидају у „континуитету напредујућег истраживања“, већ су као услови који се међусобно искључују, који постоје сваки за себе и који се обједињују само у нама. (GW 1, 289) Оно што испуњава историјску свест је „мноштво гласова у којима одзвања прошлост“,

„[с]амо у многострукости таквих гласова је она ту“, што чини суштину предања у којем имамо учешћа и у којем желимо да учествујемо. (GW 1, 289) Из тога даље следи да модерно историјско истраживање није само истраживање, већ „посредовање предања“, и да га не посматрамо из угла „закона кретања напредовања“ и „осигураних резултата“, већ и на њему стичемо „повесна искуства“, и то уколико се у њему увек чује „нови глас“ „у којем одзвања прошлост“. (GW 1, 289)

На основу тога Гадамер закључује да у духовним наукама не може бити речи о „чврстим циљевима истраживања“ као у природним наукама, већ да је у духовним наукама истраживачко интересовање које испитује предање на посебан начин мотивисано датом садашњошћу и њеним интересима, а тек мотивацијом питања се уопште конституише тема и предмет истраживања. (GW 1, 289) Историјско истраживање је „ношено повесним кретањем у којем стоји сâм живот“ и не може се појмити телеолошки на основу предмета истраживања, такав „предмет“ „по себи“ заправо уопште не постоји, што разликује духовне науке од природних, јер за разлику од природних наука чији се предмет у идеалном случају може одредити као „оно што би било сазнато у довршеном сазнању природе“, бесмислено је говорити о „довршеном сазнању повести“, па је, следствено томе, и говор о некаквом „предмету по себи“ овог истраживања немогућ. (GW 1, 289-290)

При интерпретацији књижевних текстова заједнички однос читаоца и аутора према литерарним традицијама је она инстанца, која може да буде од помоћи приликом интерпретације: аутор може да претпостави да његови читаоци већ поседују искуства са другим књижевним делима, да располажу неопходним образовањем, како би разумели алузије или успоставили интертекстуалне односе; с друге стране, читаоци морају да покушају да што је више могуће призову у свест оно што би аутор могао да зна, како би његове текстове разумели исправно. (Керчер 2012: 69) Уколико читаоци не располажу овим знањем, а то је теза која је супротна Гадамеровој, њихове интерпретације неће бити само другачије, већ и погрешне, у најмању руку површне и у недовољној мери комплексне; књижевне традиције, друге књиге граде у књижевности пандан у односу на појмовно дељени свет у свакодневной комуникацији, пандан који омогућује да се затвори троугао између аутора и читалаца. (Керчер 2012: 69)

Поред основног начела целине, друга метахерменеутичка премиса гадамеровске интерпретације Целана јесте кооперативни појам разумевања, којем Гадамер утискује један

„слаб, оптимистички фалибилизам“, под чиме се подразумева убеђење да се интерпретативни искази који се сматрају тачним могу испоставити као погрешни или недостатни, а да је критички процес искључења погрешних, одн. емендације недостатних интерпретативних исказа процес доказивања исправног интерпретирања и уколико процес апроксимације комплексној целини текстова као предмета разумевања. (Дут 2012: 91) У том контексту Гадамер изричито говори о процесу приближавања у смеру према ономе тачном, исправном, коме тежи свака интерпретација. (Дут 2012: 91)

Е. Д. Хирш указује на то да је традиција „дескриптивни концепт“ којем недостаје свака нормативна снага, а за поређење се позива на правни систем: ту постоји случај да неки закон у одређено време значи оно што се значењем сматра, што може да функционише само зато што постоји тачно утврђена хијерархија чија је реч ауторитативно обавезујућа, при чему таква инстанца и ауторитет не постоји у случају традиције, јер, како каже, традиција не може стварно да функционише као стабилан, нормативни концепт, будући да је она заправо дескриптивни концепт који се мења. (Кепе 2012: 120) Хирш исто тако тврди да када једна инстанца или институција треба да има нормативну снагу, онда јој ова снага мора бити додељена, у том случају ми морамо да се споразумемо одакле ова нормативност потиче, мора да постоји нека врста трајне колективне прихватљивости, што управо са традицијом није случај, јер оно што каже традиција јесте оно што одређена група људи каже у одређено време, што води ка следећој дилеми:

- или ова група људи има добре разлоге за додељивање значења, па су у том случају ови разлози они који имају одређену нормативну снагу, а не пука чињеница да група особа поседује одређена мишљења,
- или ова група људи нема добре разлоге за своја припајања значења, што је случај када имамо посла са једним пуким „базеном мишљења“, који нема никакву нормативну снагу. (Кепе 2012: 121)

Хиршов други аргумент против концепта традиције као норме интерпретације састоји се у упућивању на то да упућивање на традицију само одлаже прави проблем и да га не решава, јер уместо да будемо пред задатком да идентификујемо право значење, били бисмо пред задатком да препознамо праву традицију, што нас не води никуда. (Кепе 2012: 121)

1.6.5. Пример класичног

Пример класичног у *Истини и методи* има, према Гадамеровим речима, задатак да илуструје у којој мери је у безвременост онога што се назива класичним и што садржи нормативну компоненту, а да није никаква ознака стила, ступила „повесна покренутост“, чија је последица то да се разумевање константно преображава и обнавља. (GW 2, 13; уп. Варнинг 2012; Тајхерт 2012)¹⁰⁵

Класично је за Гадамера херменеутички фундаменталније од трагичног, јер класично треба да допусти да се мисле склопови који не одређују само разумевање уметности, већ у основи свеколико разумевање, па је, следствено томе, разумевање увек повесно разумевање, а важење може да буде мишљено само као повесно важење, при чему се повесно важење према Гадамеру суштински показује као феномен класичног. (Тајхерт 2012: 23, 26)

Засигурно је, како каже Гадамер, велики захтев који се упућује саморазумевању духовних наука да се на тај начин одвоје од узора природних наука и да повесно кретање онога чиме се баве не посматрају само као препреку своје објективности, већ да признају и као нешто позитивно. (GW 1, 290) У новијој историји духовних наука постоје, према његовом запажању, зачеци мишљења у којима се на прави начин може приступити овом проблему. (GW 1, 290) „Наивни методологизам историјског истраживања“ није више једини правац мишљења који влада овим пољем, а даље кретање истраживања се више не разуме по шаблону ширења у нове области сазнања, већ у „досезању вишег нивоа рефлексije постављања питања“. (GW 1, 290) Па чак и тамо где преовлађује телеолошки облик мишљења са „тачке гледишта напретка истраживања“ развија се уједно и „херменеутичка свест“ у истраживању, посебно у оним духовним наукама „које располажу најстаријом традицијом“. (GW 1, 290) Тиме и појам класичног, који је историјско мишљење од Дројзеновог открића хеленизма редуковало на „пуки стилски појам“, добија у науци ново одређење. (GW 1, 290)

Гадамер тврди најпре да одговор на питање како је уопште могуће да један нормативни појам као што је појам класичног треба да добије или поново задобије право на научност захтева једно истанчано херменеутичко промишљање, јер, како каже, последица

¹⁰⁵ GW 2, 13 („Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, 1985).

је саморазумевања историјске свести да свеколико нормативно значење прошлости бива на крају разорено од стране сувереног историјског ума. (GW 1, 290)

Појам класичне старине и класичног, онако како је у време немачког класицизма преовладавао педагошким мишљењем, обједињавао је у себи „нормативну и историјску страну“. (GW 1, 291) То „посредовање између нормативног и историјског смисла“ појма Гадамер налази већ код Хердера, напомињући да је и Хегел инсистирао на том посредовању, упркос чињеници што му је приписао један други, филозофско-историјски акценат. (GW 1, 291) Код Хегела је, како даље сазнајемо код Гадамера, „класична уметност“ добила своје обележје тако што је била схваћена као „религија уметности“ („Kunstreligion“), а будући да је тај облик духа прошли, он је још само у једном условљеном смислу „узоран“. (GW 1, 291) А тако што је ова уметност једна „прошла уметност“, она осведочује „карактер прошлости уметности уопште“. (GW 1, 291) Хегел је, како закључује Гадамер, на тај начин систематски оправдао „историзовање појма класичног“ и увео онај развој који је довео до тога да класично постане „дескриптивни стилски појам“ „који између архаичне укочености [Starrheit] и барокног растварања [Auflösung] описује склад мере и обиља који брзо пролази“. (GW 1, 291) Према Гадамеровом мишљењу, појам класичног само незванично подразумева „признавање нормативног садржаја“ од када је ушао у стилско-историјски вокабулар историјског истраживања. (GW 1, 291; GW 2, 375-378)¹⁰⁶

Време после Првог светског рата Гадамер види као почетак „историјске самокритике“ када је класична филологија у знаку новог хуманизма почела да се обнавља и реафирмисала „повезаност нормативног са историјским моментом смисла“ појма класичног. (GW 1, 291) Савремени појам класичног као „историјски стилски појам“ дефинисан на основу разграничења у односу на све што претходи и све што ће бити сведочи о одвајању овог историјског одређења појма од античког појма, појам класичног описује сада „једну временску фазу, фазу једног историјског развоја“, а не неку „надповесну вредност“. (GW 1, 291-292)

Према Гадамеру, „нормативни елемент у појму класичног“ никада није у потпуности ишчезао. (GW 1, 292) Филологија се, према његовој тврдњи, с правом тиме не задовољава да „историјски појам стила“ из историје визуелних уметности примени на својим текстовима, у прилог чему говори и чињеница да питање да ли је Хомер класичан доводи у

¹⁰⁶ GW 2, 375-378 („Exkurse I-VI“, 1960).

питање историјску стилску категорију класичног употребљену у аналогiji према историји уметности, што је пример за то да историјска свест још увек у себе укључује и друго него што од себе признаје. (GW 1, 292)

Из тога Гадамер закључује да „класично“ јесте једна „истински повесна категорија“ на тај начин „да је више него један појам епохе или један историјски појам стила, а да ипак не жели да буде једна надповесна вредносна мисао“, оно не означава квалитет који се може приписати одређеним историјским појавама, већ један „изванредан начин повесности саме“, „повесну предност очувања [Bewahrung] које – у увек обновљеном доказивању [Bewährung] – пушта да постоји нешто истинито“. (GW 1, 292)¹⁰⁷ Ту се, дакле, како у наставку читамо, уопште не ради о томе, као што је историјски начин мишљења уверавао, да вредносни суд, којим се нешто одликује као класично, бива разорен од стране историјске рефлексије и њене критике свих телеолошких конструкција историјског тока. (GW 1, 292) Вредносни суд који је имплициран у појму класичног добија у таквој критици „једну нову, своју сопствену легитимацију“, па је, следствено томе, „класично“ оно што наспрам историјске критике опстаје, зато што његова „повесна владавина“, „обавезујућа моћ његовог важења које се преноси и чува“, већ претходи свеколикој историјској рефлексији и у њој опстаје. (GW 1, 292)¹⁰⁸

Своје увиде Гадамер илуструје на примеру појма класичне старине. Неисторијски је, како он запажа, уколико се хеленизам обезвређује као доба пада и пропасти класике. (GW 1, 292) Дројзен је, како ту даље читамо, истицао светско-повесни континуитет и значај хеленизма за рађање и тумачење хришћанства, али му не би било неопходно да спроводи ову „историјску теодицеју“ да још увек није било „предрасуде у корист класичног“ и да „моћ образовања ’хуманизма’“ није инсистирала на „’класичној антици’“ и сачувала је као „неизгубљено античко наслеђе у западном образовању“. (GW 1, 292) Класично је, како закључује Гадамер, „нешто друго него један дескриптивни појам који поседује једна објективизујућа историјска свест“, оно је „повесна стварност којој припада и подређена је

¹⁰⁷ „[...] Das Klassische ist gerade dadurch eine wahrhaft geschichtliche Kategorie, daß es mehr ist als ein Epochenbegriff oder ein historischer Stilbegriff und daß es dennoch nicht ein übergeschichtlicher Wertgedanke sein will. Es bezeichnet nicht eine Qualität, die bestimmten geschichtlichen Erscheinungen zuzusprechen ist, sondern eine ausgezeichnete Weise des Geschichtlichseins selbst, den geschichtlichen Vorzug der Bewahrung, die – in immer erneuerter Bewahrung – ein Wahres sein läßt.“ (GW 1, 292)

¹⁰⁸ „[...] Klassisch ist, was der historischen Kritik gegenüber standhält, weil seine geschichtliche Herrschaft, die verpflichtende Macht seiner sich überliefernden und bewahrenden Geltung, aller historischen Reflexion schon vorausliegt und sich in ihr durchhält.“ (GW 1, 292)

још и историјска свест“ (GW 1, 292-293) Оно што је класично независно је од мена времена и његовог променљивог укуса, оно је „приступачно на један непосредан начин“, оно је свест нечега што траје, опстаје („Bewußtsein des Bleibendseins“), свест значења које се не може изгубити и које је независно од свих временских околности, „врста безвремене присутности [или садашњости – М. Ј.] која за сваку садашњост значи истовременост“ (GW 1, 293)

Сходно томе, први аспект појма класичног који подвлачи Гадамер, а који, како каже, одговара како античкој тако и нововековној језичкој употреби, јесте „нормативни смисао“, уз напомену да, уколико се ова норма односи на једну „јединствену прошлу величину“ коју је испуњавала и представљала, она већ садржи увек и један „временски тон који је повесно артикулише“ (GW 1, 293) Следствено томе он тврди да није никакво чудо што је са појавом историјске рефлексije, за коју је у Немачкој одлучујући био Винкелманов класицизам, из оваквог појма класичног издвојен историјски појам времена или епохе како би се описао стилски идеал и уједно историјски-дескриптивно означило једно време или једна епоха која је испуњавала овај идеал (GW 1, 293) „У одстојању епигона које поставља мерило показује се да испуњавање овог стилског идеала означава један светско-повесни тренутак који припада прошлости“, при чему је појам класичног у нововековном мишљењу почео да се употребљава за „целину ’класичне старине’“, „када је хуманизам изнова прокламовао узорност ове старине“ (GW 1, 293) Он притом, како закључује Гадамер, није без основа посегнуо за античком језичком употребом, јер, како каже, они антички књижевници које је открио хуманизам су били исти они аутори који су у каснијој старини и сами чинили канон класика, они су у западној историји образовања сачувани управо зато што су као „књижевници ’школе’“ постали канонски књижевници (GW 1, 293)

Историјски појам стила се ослања на ову језичку употребу, јер уколико „нормативна свест“ карактерише овај појам, у њему је онда садржана и једна „ретроспективна црта“ (GW 1, 293) Ту је реч о „свести пропадања и даљине“ „за коју се одликује класична норма“, па зато није случајно што су потоње епохе оне које карактеришу појам класичног и класичног стила (GW 1, 293) Гадамер истиче да су у овом контексту Калимахов и Тацитов *Dialogus* одиграли одлучујућу улогу, па отуда у наумбуршкој дискусији о класичном није без разлога посебну пажњу привлачио *Dialogus de oratoribus*, јер „[у]зроци пропадања уметности говорења подразумевају и признавање њене некадашње величине, дакле, нормативну свест“ (GW 1, 293 и Anm. 216)

Притом су они аутори који важе за класике представници одређених књижевних жанрова, они су важили као „перфектно испуњење таквих жанровских норми“, као „у ретроспективи књижевне критике видљиви идеал“. (GW 1, 293-294) Уколико се, међутим, у односу на ове жанровске норме мисли историјски, уколико се мисли историја ових жанрова, класично постаје „појам једне стилске фазе“, „једног врхунца који према оном Пре и После артикулише историју овог жанра“, а ако жанровско-повесни врхунци добрим делом припадају истом, ужем временском распону, класично унутар целине повесног развоја класичне старине означава једну такву фазу и постаје „појам епохе“ који се стапа са „појмом стила“. (GW 1, 294) А као један такав „историјски појам стила“ појам класичног може се универзално проширити на сваки „’развој’ [...] којем један иманентни телос даје јединство“, у прилог чему говоре „процвати“ („Blütezeiten“) у којима се једна култура „документује“ у разним областима преко посебних учинака, па тако „општи вредносни појам класичног“ заобилазним путем преко свог посебног „историјског испуњења“ постаје „општи историјски појам стила“. (GW 1, 294)

Ово историзовање појма Гадамер посматра као његово „искорењивање“, па је отуда, како каже, „самокритика историјске свести“ реafirмисала нормативни елемент у појму класичног и „историјску јединственост његовог испуњења“. (GW 1, 294) Према његовом схватању, сваки „’нови хуманизам’“ дели са најстаријим и првим хуманизмом „свест непосредне и обавезујуће припадности свом узору који је као прошли [узор] недостижан, па ипак присутан“, сходно чему у класичном до пуног изражаја долази „општи карактер повесног бића“ да буде „очување [Bewahrung] у руини времена“. (GW 1, 294) Ако је општа карактеристика предања да само оно што од прошлог успева да се очува као „непрошло“ („unvergangen“) омогућује историјско сазнање, класично је, како наводи Гадамер позивајући се на Хегелову формулацију, „’оно што само себе значи и тиме само себе тумачи’“¹⁰⁹, што, према Гадамеру, у крајњој линији значи да је „класично“ „оно што се очувава *зато што* само себе значи и само себе тумачи“, што је оно што говори („sagend“) на тај начин „да није исказ о нечему ишчезлом [Verschollenes]“, „пуко сведочанство о нечему које и сâмо још треба тумачити“, већ „што датој садашњости говори нешто тако као да је управо њој речено“. (GW 1, 294-295) „’Класично’“ је оно чему није потребно „превазилажење историјског одстојања“, „јер оно сâмо спроводи ово превазилажење у

¹⁰⁹ „[...] ’das sich selbst Bedeutende und damit auch sich selber Deutende.’“ (GW 1, 294)

сталном посредовању“, па, сходно томе, „класично“ јесте „’безвремено“ („’zeitlos“), при чему је ова „безвременост“ „начин повесног бивствовања“. (GW 1, 295)

То, према Гадамеру, не искључује могућност да дела која важе за класична развијеној историјској свести која је свесна историјског одстојања постављају задатке историјског сазнања, а историјска свест више не узима „класични узор“ непосредно, већ га познаје као „повесну појаву која се може разумети само из њеног сопственог времена“. (GW 1, 295) У таквом разумевању се увек ради о једном „вишку“, а не само о „историјским конструкцијама прошлог ’света’ којем је припадало дело“, разумевање увек садржи уједно и „свест саприпадности овом свету“, чему одговара „саприпадност дела нашем свету“. (GW 1, 295) Реч „’класично““ значи, како закључује Гадамер, управо фундаменталну неограниченост трајања „непосредне снаге казивања“ једног дела, што је увид до којег долази ослањајући се и на Шлегелову тврдњу да „’[к]ласични текст не мора никада потпуно да буде схваћен“, али да „’они који су образовани и који се образују морају хтети да из тога уче све више“. (GW 1, 295 и Anm. 218) И упркос томе што, према Гадамеру, појам класичног исказује одстојање и недостижност и што припада „свесном облику образовања“ („Bewußtseinsgestalt der Bildung“), и „’класично образовање““ ипак садржи још увек нешто од класичног које истрајава, као што је и „свесни облик образовања“ доказ за „последњу заједничкост и припадност свету из којег проговара класично дело“. (GW 1, 295)

Појам класичног Гадамер не преиспитује ради њега самог, већ да би указао на једно опште питање, а то је да ли је „повесно посредовање“ прошлости са садашњошћу карактеристично за појам класичног и у основи свеколиког историјског догађања као његов „делотворни супстрат“. Он тврди да за разлику од романтичарске херменеутике која је у „истоврсности људске природе“ видела „неповесни супстрат за своју теорију разумевања“ и на тај начин онога ко „конгенијално“ разумева „истргла“ из свеколике „повесне условљености“, „самокритика историјске свести“ у крајњој линији води до тога да се не само у збивању, већ и у разумевању препозна „повесна покренутост“, из чега следи да разумевање није толико „радња субјективности“, већ „упадање у збивање предања“ („Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen“) у којем се прошлост и садашњост константно посредују. (GW 1, 295; уп. Кригер 1970: 7; Гандер 2003: 122, 129) То је, закључује Гадамер,

оно што у херменеутичкој теорији посебно мора да буде истакнуто, теорији која је, како каже, под утицајем идеје једног поступка, одн. методе. (GW 2, 3-23)¹¹⁰

Тајхерт (2012: 27-28) наводи неколико дефиниција класичног, а оне изгледају овако:

- 1) Класично₁: нормативно → „x је класично“ = „x је узорно и важеће“;
- 2) Класично₂: дескриптивно/историјско → „x је античко“, „x није савремено“;
- 3) Класично₃: нормативно + дескриптивно/историјско → „x је узорно, важеће и античко“;
- 4) Класично_{3*}: нормативно + дескриптивно/историјско → „x је важеће и елемент традиције“;
- 5) Класично_{3**}: „x је важеће зато што је x античко или елемент традиције“;
- 6) Класично₄: „x је класично = x је егземпларно U“.

Прелаз од класичног₃ до класичног₄ садржи појмовно-семантичке промене: класично₄ имплицира категоризацију феномена под један општи појам или појам рода „U“. (Тајхерт 2012: 28) Дата ствар или догађај је егземпларан за једну одређену врсту предмета, при чему је тврђење егземпларности дескриптивно у погледу количине обележја, која дефинише припадност врсти, оно је у целини узев нормативно зато што се њиме тврди да „x“ поседује количину обележја на узоран начин, што није истозначно са тврђењем да „x“ припада датој врсти. (Тајхерт 2012: 28) Волфганг Прајзенданц је показао да су појмови класичног и егземпларног међусобно разменљиви, да се класично стапа са егземпларним, које се сада може распростраити на читаву повест и све културе; поред тога, он је веровао да је могуће или смислено да се егземпларно ослободи импликација нормативног, што би било неопходно само у случају када би се важење могло мислити само на апсолутан начин, што, како Прајзенданц мисли, није случај, јер, према његовом мишљењу, егземпларно важење не искључује плуралитет и диверзитет онога што егземпларно важи, што води до закључка да класично₄ није примерено да испуни Гадамерову тезу о класичном као изворном феномену важења, јер класично₄ је као егземпларно само релативно важеће, а важење се односи на припадање врсти. (Тајхерт 2012: 28-29)

Јаусово погрешно разумевање Гадамеровог концепта класичног лежи, према Гадамеру, у томе да Јаус и други њему слични не препознају „повесност и темпоралност херменеутичког концепта класичног“, јер класично је за Гадамера историјски, темпорални

¹¹⁰ GW 2, 3-23 („Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, 1985).

појам, одређење односа, које не означава некакав квалитет, већ једну херменеутичку релацију, предност очувања, што нема никакве везе са новоплатонским учењем о еманацији и са стилским идеалом класицизма. (Тајхерт 2012: 30)

Говор о трансконтекстуалном актуализовању семантичког потенцијала је смислен зато што је ту избегнут пуки контекстуализам, контекстуалистички начин читања класичног само тврди да исти артефакт дијахроно увек изнова постаје повод приписивања значења, док су као последица трансконтекстуалног начина читања интерпретације које дијахроно следе једна за другом увек стављене у однос према делу и претходне интерпретације, оне имају могућност да рефлектују повест присвајања артефакта. (Тајхерт 2012: 32)

Уколико се унапред ограничимо на класике, онда се, према Варнингу (2012: 44), супституција или могућност супституције нормативно класичног егземпларно класичним може сажети на следеће тачке:

1. Механизми ексклузије бивају замењени инклузијом, па ако су некада у класике убрајани само Гете и Шилер, а Клајст не, тако инклузија Клајста данас више није тема;
2. Притом се не ради само о именима, већ о различитим, противречним програмима. У том смислу је од значаја инклузија *Сродности по избору*, уколико се на тај начин отвара перспектива на свеукупно Гетеово писање романа, које доводи у питање најелементарнији од свих културних образаца, а то је културна интеграција, одн. могућност интеграције слободне сексуалности;
3. Класично у смислу егземпларног може, дакле, уместо да егземпларно умирује, уместо да егземпларно заговара поредак и моралност, да се претвори и у своју супротност, оно може, дакле, да и егземпларно доведе у питање културни поредак, па чак и да га увуче у безизгледно уништење;
4. Као пример може притом да послужи Клајстова *Пентезилеја*.

Са својом језичком прегнантношћу став класика заговара потребу за нормом, он се презентује као „епистемички кондензат“ и на тај начин представља супротност Кантовој „естетичкој идеји“, тј. представи снаге уобразиље, која подстиче да се много мисли, а да јој притом не може бити адекватна нека одређена мисао, тј. појам, и која, следствено томе, не достиже у потпуности ниједан језик и која га не може учинити разумљивим. (Варнинг 2012: 47) Уколико ставовима класика хоћемо да вратимо дигнитет естетичке идеје, морамо им

против нормативне злоупотребе њихове историје рецепције повратити онај продуктивно-естетички хоризонт, где су увек већ хтели да буду егземплярни, не нормативне фиксне тачке дискурзивних поредака, већ контрадискурзивна игра у увек историјском контексту дискурзивних поредака, а то значи увек већ и у трансгресивној игри са овим порецима. (Варнинг 2012: 47) Продуктивно-естетички посматрано класици су већ били у невољи, потиснути од стране прагматичких принуда њихових одговарајућих дискурзивних контекста, а оно што су постављали против ове невоље нису били цитати, већ дела, из којих су тек касније дестилисани цитати, ставови класика. (Варнинг 2012: 47-48)

Оно што нам је потребно, тврди Варнинг, јесте херменеутика класичног која естетичко неразликовање цитације чини повратним, како би поново задобила оно естетичко разликовање, чија је димензија једном било оно цитирано; Варнинг се ту односи критички према Гадамеровој херменеутици, која управо под овом премисом естетичког неразликовања, дакле, под једном експлицитно антикантовском премисом развија оно што Гадамер означава као дијалогску повесност разумевања, према којој интерпретатор не може да одврати поглед од датог повесног становишта, већ увек мора да се упутује у позицију онога који пита, онога којем дело представља одговор, па је тако разумевање разговор, један увек нови дијалог између текста и читаоца. (Варнинг 2012: 48)

„Егземплярно класично“ не претходи разумевању, већ је увек тек продукт разумевања, одн. разумевајућег говора, при чему ово последње може да започне претпојмовно, метафорички и да врши појмовне позајмице од контекстуалних дискурса, од лингвистике, социологије, антропологије, теологије, али он сâм неће да достигне појмовну прегнантност једног у себи затвореног дискурса разумевања. (Варнинг 2012: 50) Разумевајући говор остаје у асимптотичкој дистанци према свом предмету, према естетичкој идеји, коју појмовно не достиже, као што је Кант већ формулисао, али управо у тој тачки он поштује свој предмет, јер тамо где предикација нормативног класицитета убија овај предмет, у тој тачки му предикација егземплярног класицитета чува његову живост и на тај начин његову диспонибилност апликације. (Варнинг 2012: 50)

Својим одређењем класичног Гадамер даје оквир за процес разумевања: у случају класичне уметности прошлост и садашњост исказа су идентични; тај трансцендирајући квалитет класичног маркира идеалну крајњу тачку једног процеса разумевања, који у апликацији на друга, не класична дела показује, како текст контролише хоризонт

разумевања. (Вагнер 2012: 134) Тек апсолутизовањем класичног и истовременим искључењем повести Гадамеру полази за руком да повест уопште интегрише у процес разумевања и да истовремено постулира једну инстанцу објективизације, на којој се могу одвојити исправно и погрешно разумевање. (Вагнер 2012: 134)

Против Гадамерове модулације једне изворне супстанце са непроменљивим смислом Јаус постулира модел дијалогског оприсутњавања, према којем дело из прошлости може да одговори и да нам каже нешто када је садашњи посматрач поставио питање које га враћа из његове одвојености. (Вагнер 2012: 135) Гадамеров појам класичног Јаус једноставно сужава на литерарни канон и његову интерпретацију, чиме потцењује методичку вредност Гадамерове концепције класике за његову филозофску херменеутику. (Вагнер 2012: 135)

Повест не егзистира у грубој супротстављености између прошлости и садашњости, већ је Гадамер конципира у супротности према Хајдегеру као флуид, који границу између претерита и презента чини видљивом само у благом стадијуму прелаза, а не као радикални слом, што је управо главна одлика херменеутике Гадамеровог кова. (Вагнер 2012: 138-139)

Кермоуд дефинише два појма канонског и херменеутичког у оквиру дискусије институционализованог интерпретирања: институција има различите могућности да регулише егзегетичке радње својих чланова, а Кермоуд их дели пре свега у две области, канонске и херменеутичке рестрикције. (Хачинсон 2012: 157) Канонске рестрикције су детерминација онога што би могло да буде интерпретирано, а херменеутичке рестрикције су одлука о томе да ли је одређени начин чињења допуштен. (Хачинсон 2012: 157) Књижевни канон контролише избор канонских текстова и ограничава њихову интерпретацију. (Хачинсон 2012: 157)

Без иновације нема ни традиције: предање се испоставља као важеће тако што је посредовано, тако што се испоставља као важеће у датом представљању и интерпретацији, а то не може да се догоди у стилу музеализовања, већ само уз „стварносна снагу убеђења“, јер класична дела не постоје једноставно, она морају да буду препозната увек као таква, као меродавна представљања света и живота, како би затим стварно то и била, дакле, класична дела. (Фигал 2001: 105)

1.6.6. Херменеутички значај временског одстојања

У контексту питања о херменеутичком значају временског одстојања Гадамера најпре интересује како уопште започиње херменеутички посао и које су за разумевање последице које произлазе из херменеутичког услова припадања некој традицији, подсећајући најпре на херменеутичко правило разумевања целине из појединачног и појединачног из целине. Ово правило, које потиче још из античке реторике, пренето је у савременој херменеутици из „вештине говорења“ на „вештину разумевања“, при чему се ту у оба случаја ради о „кружном односу“ у којем „[а]нтиципација смисла у којој је мишљена целина“ долази до „експлицитног разумевања“ на тај начин што делови који су одређени целином и сâми одређују ову целину. (GW 1, 296; GW 2, 57 ff)¹¹¹

Пример таквог кружног разумевања Гадамер разматра на учењу старих језика. Процес конструисања реченице, који претходи разумевању целине смисла реченице у њеном језичком значењу, јесте процес „диригован“ одређеним „очекивањем смисла“ („Sinnerwartung“) које потиче из целине онога што следи („Zusammenhang des Vorangegangenen“). (GW 1, 296) Ово „очекивање смисла“ целине је током читања под перманентним исправљањем, кориговањем смисла на основу оног прочитаног које следи, што даље значи да се „очекивање смисла“ под ’притиском’ новопрочитаног мења и да се текст под дејством неког другог, измењеног „очекивања смисла“ стапа у „јединство једног мишљења“. (GW 1, 296) Тако се „кретање разумевања“ увек одвија од целине ка делу и натраг до целине, а задатак је да се у концентричним круговима прошири „јединство схваћеног смисла“, при чему је „сагласност свих појединости са целином“ критеријум исправности разумевања чије изостајање значи неразумевање. (GW 1, 296)

Видели смо да је Хајдегерово егзистенцијално заснивање херменеутичког круга донело значајније промене у поимању херменеутичког значаја овог постулата. О кружној структури разумевања било је речи и у херменеутичкој теорији 19. века, али увек искључиво у смислу једног формалног односа појединачног према општем и обрнуто, при чему се кружно, ’осцилујуће’ кретање разумевања између целине и појединачног укидало у довршеном разумевању текста. Насупрот томе, Хајдегер описује, као што смо видели, круг

¹¹¹ GW 2, 57 ff. („Vom Zirkel des Verstehens“, 1959).

тако да је разумевање увек одређено „предхватајућим кретањем предразумевања“. (GW 1, 298)

Као што смо видели код Хајдегера, херменеутички круг није никакав затворени круг попут некаквог „*circulus vitiosus*“-а, већ пре отворена спирала која се у концентричним круговима у процесу читања, разумевања и тумачења стално шири и надограђује, образујући тако јединство схваћеног смисла који је у сталном процесу осциловања између коначног уобличења целине и њеног перманентног проширења и ревидирања. (уп. GW 2, 57-65)¹¹²

Код Шлајермахера херменеутички круг, као што смо видели, има нешто шире значење које одудара од основног захтева савремене херменеутике за једним иманентним приступом тексту. Шлајермахер је херменеутички круг дела и целине диференцирао како према објективној, тако и правцу субјективне стране: као што појединачна реч припада целини реченице и текст укупном контексту дела аутора, као што и дело припада целини одговарајућег књижевног жанра и књижевности уопште, тако и сâм текст опет као манифестација тренутка креативности и надахнућа аутора припада целини „душевног живота аутора“ („*Seelenleben[s] eines Autors*“). (GW 1, 296) Из свега тога јасно следи да Шлајермахер своди књижевни текст и његов смисао на „*mens auctoris*“, интенцију аутора, и да га посматра као њен израз, секундарни производ, дериват, а да исправно разумевање види тек у сагласности објективне и субјективне стране разумевања смисла једног књижевног текста. Увек тек у таквој целини објективне и субјективне врсте разумевање се може довршити. (GW 1, 296) Следствено Шлајермахеровим увидима, смисао књижевног текста као израз ауторове свести мора бити у апсолутној сагласности са његовом интенцијом у тренутку стварања, а задатак је херменеутичара да трага за оваквим преклапањима, сагласностима двеју интенција, интенције аутора и интенције текста.

Надовезујући се на Шлајермахерову херменеутичку теорију, Дилтај говори о „’структури’“ и „’центрирању у једном тежишту’“ из којег произлази разумевање смисла целине, чиме на повесни свет преноси оно што је одувек било основно начело интерпретације текстова: да се текст мора разумети из самога себе. (GW 1, 296-297)

На питање да ли је кружно кретање разумевања на тај начин схваћено примерено Гадамер тражи одговор ослањајући се на резултате анализе Шлајермахерове херменеутике,

¹¹² GW 2, 57-65 („*Vom Zirkel des Verstehens*“, 1959).

остављајући у потпуности по страни његову субјективну интерпретацију. Када субјект разумевања покушава да разуме један текст, он се не премешта у „душевно устројство аутора“, већ када говоримо о „самопремештању“ („Sichversetzen“), онда, према Гадамеру, пре треба говорити о премештању у перспективу у којој је други задобио своје мишљење, „[т]о, међутим, не значи ништа друго до да тежимо да допустимо да важи стварносно право онога што други каже“, па чак и појачати његове аргументе, што је карактеристично за разговор. (GW 1, 297) Перспектива под којом је формирано мишљење другог обликује се у ситуацији онога чије мишљење треба разумети, и то, следствено Гадамеру, у његовом стварносном виду. Учвршћивање аргумената другог у разговору значи довођење тих аргумената до њихових крајњих граница и извођење крајњих могућих консеквенци које из њих произлазе, а затим, у другој фази разумевања и њихово преиспитивање из перспективе стварносног права онога што први саговорник износи у том разговору. Врло сличан поступак тумачења налазимо код Хајдегера у његовом подухвату тзв. деструкције метафизике, у којој се претпоставке једне метафизике доводе до њених крајњих консеквенци, да би се затим у другом кораку извршила њихова фундаменталноонтолошка деструкција из перспективе мишљења бивства.

У још већој мери ово, како напомиње Гадамер, важи приликом разумевања онога што је писано фиксирано, где се крећемо у „димензији смисаоног“ које је у себи разумљиво и као такво не мотивише било какво ослањање на „субјективност другог“, па је у крајњој линији „[з]адатак [...] херменеутике да разјасни ово чудо разумевања које није нека тајанствена комунија душа [курзив – М. Ј.], већ удео у заједничком смислу [курзив – М. Ј.]“ (GW 1, 297)¹¹³

Међутим, како подвлачи Гадамер, ни објективна страна круга како је описује Шлајермахер не погађа срж ствари. Циљ свеколиког разумевања је, како тврди Гадамер, ’споразумевање’, ’са-разумевање’ у ствари („Einverständnis in der Sache“), (уп. Палмер 2003: 167, 172; Фишер 2003: 177) па је, сходно томе, херменеутика одувек имала задатак да успостави споразумевање које изостаје или које је нарушено, што потврђује и историја херменеутике, као, на пример, код Августина где се стари завет посредује са хришћанским

¹¹³ „Es ist die Aufgabe der Hermeneutik, dies Wunder des Verstehens aufzuklären, das nicht *eine geheimnisvolle Kommunion der Seelen* [kursiv – М. Ј.], sondern *eine Teilhabe am gemeinsamen Sinn* [kursiv – М. Ј.] ist.“ (GW 1, 297)

учењем, или у раном протестантизму, или у доба просветитељства, где долази до приближавања одустајању од споразумевања, „уколико 'потпуно разум[евање]' једног текста треба да буде достигнуто само на путу историјске интерпретације“. (GW 1, 297) Притом је, закључује Гадамер, „нешто квалитативно ново“ када романтизам и Шлајермахер заснивају „повесну свест универзалног опсега“, тако што не допуштају више да „обавезујући облик традиције из које долазе и у којој стоје“ важи као „чврста основа за свеколико херменеутичко прегнуће“. (GW 1, 297)

И Фридрих Аст¹¹⁴, један од претходника Фридриха Шлајермахера, имао је у виду једно изразито садржинско разумевање задатка херменеутике када је захтевао успостављање сагласности, споразумевања између антике и хришћанства, између „нововиђене истинске антике и хришћанске традиције“, а новина такве херменеутичке позиције у односу на просветитељство је што не мери и процењује значај традиције на основу критеријума разума, већ јој је циљ успостављање „смисаоне сагласности“ обе поменуте традиције и садржинског споразумевања, сагласности („*inhaltliches Einverständnis*“). (GW 1, 297-298)

Уздизањем Шлајермахера и науке 19. века изнад „'партикуларности' једног таквог измирења антике и хришћанства“ и уочавањем задатка херменеутике у „*формалној општости*“ полази им за руком да успоставе „склад са идеалом објективности природних наука“, и то одрицањем од успостављања „конкретности историјске свести у херменеутичкој теорији“. (GW 1, 298)

Према Гадамеру, Хајдегерово описивање егзистенцијалног заснивања херменеутичког круга представља одлучујући преокрет у историји херменеутике. (GW 1, 298) Теорија о кружној структури разумевања присутна је, како даље запажа Гадамер, већ и у херменеутичкој теорији 19. века, али увек у оквиру „формалне релације појединачног и целине, одн. њеном субјективном рефлексу, наслућујућој антиципацији [*Vorwegnahme*] целине и њеној експликацији у појединачном која следи“. (GW 1, 298) Ту се кружно кретање разумевања одвијало на тексту у оба правца, укидајући се у „довршеном разумевању“, следствено чему теорија разумевања своју кулминацију доживљава у Шлајермаховом учењу о дивинаторском акту којим се онај ко разумева премешта у аутора и са те позиције спроводи разлагање свега онога што је у тексту „страно“ и „острањујуће“. (GW 1, 298)

¹¹⁴ Friedrich Ast (1778-1841), немачки класични филолог и филозоф.

Насупрот томе, Хајдегеров круг изгледа тако да је разумевање текста трајно одређено „предхватајућим кретањем предразумевања“, па, следствено томе, круг целине и делова се у довршеном разумевању не разлаже, „већ напротив најаутентичније бива спроведен“. (GW 1, 298)

На трагу Хајдегеровог открића предструктуре разумевања и утемељености учења о херменеутичком кругу у егзистенцијалној аналитици тубивства, Гадамер модификује и проширује значење херменеутичког круга у односу на херменеутику 19. века и констатује да круг није „формалне природе“, он није ни субјективан ни објективан, већ описује разумевање као „усаглашавање кретања предања и кретања интерпретатора“ („Ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des Interpreten“). (GW 1, 298) „Антиципација смисла“ која води наше разумевање текста није „радња субјективности“, већ се одређује из „заједничкости која нас повезује са предањем“, при чему је ова заједничкост у нашем односу према предању схваћена „у сталној изградњи“, она није „претпоставка под којом увек већ стојимо“, већ је ми стварамо уколико разумевамо, узимамо учешћа у „збивању предања“ и на тај начин га и сâми даље одређујемо. (GW 1, 298) Дакле, предање не треба разумети као непроменљиви, подразумевани предуслов исправног разумевања који попут некаквог замишљеног идеалног критеријума из позадине управља процесом разумевања, дајући субјекту разумевања поуздане смернице правог разумевања и тумачења, већ се то предање у процесу разумевања и сâмо мења под утицајем тзв. „делатно-повесне свести“ у којој се одвија свако актуелно разумевање и тумачење. Следствено Гадамеру, заједничкост деловања субјективности и предања у процесу разумевања је у сталној изградњи, сталном настајању у којем се мења не само гледиште тумача, већ и сâмо предање, што даље значи да субјект у процесу разумевања изграђује и надограђује смисао предања. Тако се испоставља да круг разумевања уопште није некакав „’методички’ круг“, већ описује један „онтолошки структурни моменат разумевања“. (GW 1, 298-299)

Из овако описаног смисла херменеутичког круга Гадамер изводи даље херменеутичке последице разумевања које назива „предхватом“ ’савршености’, ’завршености’, ’потпуности’ („Vorgriff der Vollkommenheit“). (GW 1, 299; уп. Гребен 2012: 107-108; Зондерегер 2003: 256ff) „Предхват“ ’довршености’ као још један у низу „формалних предуслова“ исправног разумевања значи да је „разумљиво [...] само оно што

стварно представља једно потпуно јединство смисла“. (GW 1, 299) „Претпоставка потпуности“ се прави увек приликом читања неког текста, а тек уколико се та претпоставка испостави као недовољна, сумња се у предање и покушава да се исправи. (GW 1, 299)¹¹⁵ Дакле, разумевања нема тамо где између две или више страна нема успостављеног заједничког, јединственог смисла разумеване ствари. Немогуће је замислити ситуацију у којој између субјеката разумевања и комуникације влада нека врста непремостивог, метафизичког и семантичког јаза који би изградњу јединства смисла чинили немогућом. Свако разумевање је, следствено Гадамеровим увидима, зато нужно дијалошког карактера.

У склопу са концептом „еминентног текста“ стоји концепт „предхвата потпуности“, који Гадамер у *Истини и методи* означава као „аксиом свеколике херменеутике“. (Клуве 2012: 267)

Категорија „јединства смисла“ није истоветна херменеутичком појму комплексности целине: тзв. многовалентност речи се одређује, попут сваког значења речи, из јединства смисла, која носи целину говора, на том јединству се заснива јединство једне песме, из чега следи да јединство смисла није целина, већ пре основа, фундамент или „организујући центар целине“, што, између осталог, потврђује и Гадамерова пракса тумачења. (Дут 2012: 93)

Гадамерово мишљење разумевања, а тиме и разговора, јесте, према Буру, одређено приматом јединства и целине у односу на мноштво и свеукупност, чиме то мишљење постаје „хијерархијско мишљење“, па се утолико све оно што је испевано, при свој диференцираној кохерентности, рефлектује у једну јединствену целину, у једну сингуларну и највишу јединствену целину, па тако из песништва, из песама постаје „песничка реч“, „истинска реч“, а песма је уједно оно „речено“, „исказ“, „јединство смисла“. (Бур 2012: 293) Примат јединства и целине подређује себи све остало у књижевном тексту, материју, форму, представљање, слику, све то поприма једну функцију служења и оно зато, на трагу Хелдерлина, није све што може да буде; мисао јединствене целине не уздиже само појединачно у опште, оно допушта јединственом и целом да постане бесконачно, језик, разумевање, разговор, песму, мисао. (Бур 2012: 294) Наша повесна коначност пушта све то

¹¹⁵ „So machen wir denn diese Voraussetzung der Vollkommenheit immer, wenn wir einen Text lesen, und erst wenn diese Voraussetzung sich als unzureichend erweist, d. h. der Text nicht verständlich wird, zweifeln wir an der Überlieferung und suchen zu erraten, wie sie zu heilen ist.“ (GW 1, 299)

да буде недостижно, одн. неокончиво, разумевање не долази до краја, разговор је неокончив, песма, која је исказ, стоји у хоризонту неизрецивог, смисао је неисцрпан. (Бур 2012: 294) Разговор у овом смислу није вођен од стране две особе, већ пре разговор и језик воде своје учеснике, као у игри, па је тако и поезија, песма једна игра. (Бур 2012: 294)

„Предхват потпуности“ се тако испоставља као „садржински одређен“, при чему процесом разумевања не управља само једно „иманентно јединство смисла“ које ономе ко чита даје предност, већ је разумевање онога ко чита вођено и „трансцендентним очекивањима смисла“ која произлазе из „односа према истини мишљеног“, (GW 1, 299; GW 2, 62)¹¹⁶ дакле, према оној истини која је дата у ванкњижевној сфери културе којој аутор или дело припада и која не спада у сферу интенције самог текста. Гадамер наводи пример овог предразумевања које онај ко разумева најпре добија на основу сопственог односа према разумеваној ствари: као што прималац писма разуме поруке које оно садржи и најпре види ствари очима онога ко пише писмо, а не тежи да разуме мишљења онога ко пише „као таква“, тако и субјект разумевања разуме текстове „на основу очекивања смисла која су црпљена из нашег сопственог претходног односа према ствари“. (GW 1, 299) Исто тако, као што се наше веровање у поруке кореспондента заснива на његовом присуству или бољем познавању ствари, тако смо отворени према могућности да текст „боље зна“ него „сопствено предмишљење“, а тек неуспех покушаја да се оно „речено“ пусти да важи као истинито води до тога да се текст разуме као „мишљење неког другог – психолошки или историјски“. (GW 1, 299) „Предрасуда потпуности“ („Vorurteil der Vollkommenheit“) не садржи зато само формални моменат, наиме, „да један текст треба да изговара своје мишљење у потпуности“, већ и да је то што саопштава „потпуна истина“. (GW 1, 299; GW 2, 387-424; уп. Хајнрих/Изер 1993)¹¹⁷

Гадамер зато закључује да и ова теза потврђује да разумевање пре свега значи „разумети се у ствари“, а тек онда и „мишљење другог као такво издвојити и разумети“, па, следствено томе, најважнији од свих херменеутичких услова остаје „предразумевање“ „које израста у имати-посла са истом ствари“ на основу које се одређује „јединствени смисао“, као и „примена предхвата потпуности“. (GW 1, 299-300) Као изузетак од „предхвата потпуности“ Гадамер наводи случај ’изокренутог’ или ’заогрнутог’ писања које је, према

¹¹⁶ GW 2, 62 („Vom Zirkel des Verstehens“, 1959).

¹¹⁷ GW 2, 387-424 („Hermeneutik und Historismus“, 1965).

његовој тврдњи, од егземпларног значаја будући да се ту чисто тумачење смисла прекорачује у истом правцу као у случају када историјска критика извора иде иза предања. (GW 1, 300, Anm. 224) А имајући у виду да се у овом случају не ради ни о каквом историјском, већ о херменеутичком задатку, он постаје решив само тако што се као кључ за решавање проблема примењује „стварносно разумевање“, као када се у разговору разуме иронија у оном степену у којем смо са другим у „стварносној сагласности“. (GW 1, 300, Anm. 224)

„Смисао припадања“, тј. „моменат традиције“ испуњава се тако „заједничкошћу заснивајућих и носећих предрасуда“. (GW 1, 300) Основно правило такве херменеутике је да је онај ко хоће да разуме повезан са ствари која са предањем проговара и који је у процесу разумевања увек надовезан или се надовезује на традицију из које проговара предање. (GW 1, 300) Следствено томе, објективан став субјекта разумевања независно и изван било које традиције и било ког предања у целини је немогућ, јер је ванповесна, идеална позиција сазнавања разумевајућег субјекта немогућа, тако нешто не постоји, барем не у свету каквом човек са ограниченим, историјским искуством припада.

„Херменеутичка свест“ са таквом ствари која је предмет разумевања није повезана на начин „безупитно подразумевајућег јединства“, као што је то случај са „непрекинутим опстајањем једне традиције“¹¹⁸, већ се у таквом односу пре може говорити о

„*поларитету присности и страности* [курзив – М. Ј.] на којем се заснива задатак херменеутике. Само што се она не треба као код Шлајермахера разумети као распон који скрива тајну индивидуалности, већ истински херменеутички, тј. у погледу на оно речено, језик којим нам се предање обраћа, на кажу коју нам казује. И овде постоји напетост. Она се одиграва између присности и страности које предање за нас има, између историјски мишљене предметности на одстојању и припадања некој традицији. У овом *Између је истинско место херменеутике*“. (GW 1, 300)¹¹⁹

¹¹⁸ „Auf der anderen Seite weiß das hermeneutische Bewußtsein, daß es mit der Sache nicht *in der Weise einer fraglos selbstverständlichen Einigkeit* [kursiv – М. Ј.] verbunden sein kann, *wie es für das ungebrochene Fortleben einer Tradition gilt* [kursiv – М. Ј.]“. (GW 1, 300)

¹¹⁹ „*eine Polarität von Vertrautheit und Fremdheit* [kursiv – М. Ј.], auf die sich die Aufgabe der Hermeneutik gründet. Nur daß diese nicht mit Schleiermacher psychologisch als die Spannweite, die das Geheimnis der Individualität birgt, zu verstehen ist, sondern wahrhaft hermeneutisch, d. h. im Hinblick auf ein Gesagtes, die Sprache, mit der die Überlieferung uns anredet, die Sage, die sie uns sagt. Auch hier ist eine Spannung gegeben. Sie spielt zwischen Fremdheit und Vertrautheit, die die Überlieferung für uns hat, zwischen der historisch gemeinten, abständigen Gegenständlichkeit und der Zugehörigkeit zu einer Tradition. *In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik.*“ (GW 1, 300)

Однос између аристотеловских појмова, платоновске дијалектике и сократовског дијалога важи за Гадамера као парадигматични пример опште карактеристике људског језика: свеколики људски језик живи у сталном кретању између прецизирања значења речи и повратка у њихово изворно богатство и њихову вишезначност, у овом „’плодоносном Између једнозначности и вишезначности““; ова дијалектика отворености и одређености својствена је свеколиком људском језику. (Шпинка 2003: 127)

Однос који стоји у основи између разумевајућег субјекта и предмета разумевања као однос „поларитета присности и страности“ значи, следствено целини Гадамерове херменеутичке позиције, да је ономе ко разумева нека ствар као предмет разумевања у исто време и присна, позната, и страна, непозната или недовољно позната, и да се тек у процесу разумевања овај однос мења, дакле, мења се како ствар као предмет разумевања и тумачења, тако и субјект којем се та ствар обраћа увек из некакве традиције. Сусрет онога ко разумева и књижевног текста као предмета разумевања и тумачења је, сходно Гадамеровој дијалектичкој херменеутици, дијалектички однос сусрета интенције тумача и интенције текста, сусрета у којем ни текст ни његов тумач не остају непромењени, већ се у дијалектичком процесу разумевања непрестано мењају, образујући јединство траженог смисла.

Према ономе што овде даље читамо код Гадамера, за разлику од односа између ствари као предмета разумевања и онога ко ту ствар разумева, у односу између онога ко разумева и традиције из које нам се нека ствар обраћа, а из које субјект разумевања, као што смо видели, црпи елементе предразумевања, нема истог дијалектичког кретања у којем би дошло до промене интенција једне и друге стране у процесу разумевања, али се, према Гадамеру, и у том случају ради о једном односу присности и страности какав налазимо код интенције ствари коју разумевамо и интенције онога ко ту ствар разумева.

Структура предразумевања заснована на традицији се током сусрета са предметом разумевања, рецимо једног књижевног текста, мења, модификује, као што се, као што ћемо видети, под дејством „делатно-повесне свести“ у тренутку актуелног разумевања мења и сâм текст, али у сусрету између онога ко разумева и традиције нема оног истог живог дијалектичког односа који условљава промене са обе стране, управо зато што предразумевање неке ствари израста из те традиције и с њом стоји у најприснијем дослуху. Дакле, у ’херменеутичкој тријади’ књижевни текст-традиција-читалац мењају се у процесу

разговора и разумевања само први и трећи елемент, интенција текста и интенција читаоца, док традиција у разговору са читаоцем и његовим предразумевањем неке ствари остаје непромењена. Предразумевање је идентично са традицијом, оно израста из ње. Промене значења елемената традиције и читаоцевог предразумевања се дешавају тек када садржаји традиције постану предмет преобликовања, преиначења у оквиру самог књижевног текста, када у контексту једног књижевног дела добију неки нови смисао. Уколико се тај смисао неког елемента традиције у целини књижевног дела не би мењао, дакле, уколико би остао исти, онда између књижевног дела и традиције не би било никакве разлике, па би дело само 'имитирало', 'опонашало' традицију и било сведено на један у низу историјских извора, факата помоћу којих историјска херменеутика тумачи прошлост.

Према Гадамеру, из међупозиције коју херменеутика треба да заузме следи да њен задатак није да развије „поступак разумевања“, већ да расветли услове под којима се разумевање одвија, при чему ти услови нису сви некакав поступак или метода тако да онај ко разумева може једноставно само да их примени, већ они морају да буду дати. (GW 1, 300-301) Предрасуде и предмишљења „који свест интерпретатора држе заузетом“ му притом не стоје слободно на располагању, он није у могућности да претходно одвоји „продуктивне предрасуде“ које омогућавају разумевање од свих оних предрасуда које ометају разумевање и које воде ка неспоразумима, већ ово одвајање мора да уследи у самом разумевању, па херменеутика мора да постави питање како се то заправо збива, она у први план мора да стави питање „временског одстојања“ („Zeitenabstand“) и његовог значаја за разумевање. (GW 1, 301) Гадамер показује то на диференцирању у односу на херменеутичку теорију романтизма у којем се, као што смо видели, разумевање схвата као „репродукција једне изворне продукције“, што је све одвело до Шлајермахерове тезе да разумети значи разумети аутора боље него што је он разумео самога себе, а која сада у контексту нових увида добија једно ново значење. (GW 1, 301)

Чак и када се одумирање предрасуда не разуме као аутоматизам, ипак остаје проблем да се тада ради само о две инстанце: временском одстојању које се односи према тексту и сазнајном субјекту са његовим предрасудама, при чему временско одстојање не саопштава сазнајном субјекту директно који од ових нацрта смисла представљају истинско разумевање, а који не, већ пре остаје само могућност да сазнајни субјект преко помоћног

средства временског одстојања сазнаје предрасудност одређених нацрта смисла. (Гребен 2012: 109)

Тврдња да је свако наредно разумевање принципијелно надређено у односу на изворну продукцију и да се зато може формулисати као „боље разумевање“ („Besserverstehen“) не заснива се, како држи Гадамер, толико на „накнадном освешћивању“ које као код Шлајермахера води „изједначавању са аутором“, већ описује „неукидиву диференцију између интерпретатора и аутора која је дата повесним одстојањем“. (GW 1, 301) Исто тако, свако време мора да разуме текст на свој начин, јер он припада целини предања за које то време има „стварносно интересовање“ и у којем и сâмо тежи да се разуме. (GW 1, 301)

Прави смисао неког текста не зависи, дакле, од околиналног момента који представљају аутор и његова изворна публика, тај смисао у најмању руку ту не ишчезава, јер смисао текста увек је саодређен „повесном ситуацијом“ којој припада онај ко разумева и тумачи текст, а тиме и „целином објективног повесног тока“. (GW 1, 301) У прилог томе говори и Кладенијус¹²⁰ који тврди да аутор не мора нужно да сазна прави смисао свог текста и да отуда онај ко разумева и тумачи може и мора да разуме „више“ него он. (GW 1, 301) Дакле, тумач текста је онај ко може да разуме смисао неког текста боље од самог аутора или у најмању руку „*другачије*“ (GW 1, 302) него што је то овај имао у виду у изворном, првобитном моменту стварања текста, јер његов (тумачев) задатак се не састоји у томе да разуме шта је аутор заправо хтео преко свог дела да каже, већ је задатак тумача да дешифрује интенцију самог текста која не мора да има апсолутно никакве везе са изворном интенцијом аутора.

Смисао текста увек превазилази аутора, па отуда разумевање није само репродуктивно, већ у себи увек садржи и један „продуктивни моменат“, (GW 1, 301) што значи да се у сваком поновном чину разумевања производи неки нови смисао једног истог текста. Сходно томе, смисао текста је увек исти, али у исто време и нови, другачији, различит у односу на сваки претходни смисао у временском низу.

Гадамер, међутим, упозорава, свестан просветитељске парадигме превазилажења мита логосом и напредујућег, ’увек новог и бољег сазнања’ и погубних последица овакве парадигме по разумевање, да о „продуктивном моменту“ разумевања не треба говорити као

¹²⁰ Johann Martin Chladenius (1710-1759), немачки теолог и историчар.

о „бољем разумевању“, јер, како каже, ова формула значи премештање основног начела стварносне критике из доба просветитељства на основе естетике генија. (GW 1, 301-302) Говорити о актуелном разумевању као о бољем у односу на претходно у ланцу разумевања и тумачења би онда значило да претходно разумевање у историји рецепције неког књижевног дела није исправно и да га као такво у потпуности треба одбацити. Зато „[р]азумевање, уистину, није никакво боље разумевање, ни у смислу стварносног бољег знања захваљујући јаснијим појмовима, нити у смислу фундаменталне надређености коју поседује свесно над несвесним продукције. Довољно је рећи да се *другачије* разумева *ако се уопште разумева*“. (GW 1, 302)

Гадамер закључује да овакав појам разумевања у потпуности превазилази појам разумевања романтичарске херменеутике: будући да сада у првом плану није „индивидуалност и њено мишљење“, већ „стварносна истина“, текст се више не разуме као „пуки израз живота“, већ се узима у свом „полагању права на истину“. (GW 1, 302) Ту димензију херменеутичког проблема дискредитовали су историјска свест и психолошка интерпретација, а обновили су је увиди у апорије историзма и Хајдегеров онтолошки обрт у поимању разумевања као „егзистенцијала“, као и његова темпорална интерпретација бивствовања тубивства, чиме је сазната херменеутичка продуктивност временског одстојања. (GW 1, 302)

Када је време у питању, Гадамер сматра да оно није неки непремостиви јаз између онога ко разумева и онога што се разумева, већ „носећи основ збивања у којем се корени оно садашње“. (GW 1, 302) Временско одстојање није, дакле, нешто што треба превазићи, као што је то веровао историзам 19. века који је као основни предуслов исправног разумевања и освајања „историјске објективности“ прописивао понирање у дух прошлог времена као предмет разумевања, мишљење у његовим појмовима и идејама, итд., већ у временском одстојању треба тражити „позитивну и продуктивну могућност разумевања“: „[о]но [временско одстојање – М. Ј.] није зјапећи понор, већ је испуњено континуитетом обичаја и традиције, у чијем светлу нам се свеколико предање показује“. (GW 1, 302) Гадамер у том контексту говори о „правој продуктивности збивања“ и „немоћи нашег суда“ свуда тамо где временско одстојање не обезбеђује поуздана мерила, као у случају проучавања савремене уметности. (GW 1, 302)

Предрасуде које се не могу контролисати („unkontrollierbare Vorurteile“) су, према Гадамеру, претпоставке под чијим дејством приступамо уметничким творевинама, под чијим утицајем стојимо у тој мери да тешко да их можемо бити свесни и које пренаглашавају савремене уметничке творевине, што не одговара њиховом правом садржају и значењу, а тек нестајање сваке везе са актуелним тренутком омогућава њихово сазнање и „разумевање онога у њима реченог које може да полаже право на обавезујућу општост“. (GW 1, 302-303)

Овакво искуство довело је, по Гадамеровим речима, у историјском истраживању до схватања да је „објективно сазнање“ могуће тек са одређеног „повесног одстојања“, да се садржај иманентан самој ствари кристализује тек у одстојању од актуелности настале из неухватљивих, пролазних околности. (GW 1, 303) Прегледност, релативна затвореност једног повесног процеса, његова удаљеност од савремених мишљења ствари – све су то, према Гадамеру, „у извесном смислу заиста позитивни услови повесног разумевања“, па је отуда прећутна претпоставка историјске методе да је нешто у свом константном значењу „објективно сазнатљиво“ само ако припада једној затвореној целини, када је у довољној мери „мртво“ да би било предмет интересовања само у историјском смислу те речи. (GW 1, 303) Ствара се, закључује Гадамер, утисак да је само у том случају могуће говорити о „гашењу субјективног удела посматрача“. (GW 1, 303)

Истина је, каже Гадамер, да су одређени херменеутички захтеви испуњени у случају да за одређену повесну целину постоји само још историјско интересовање, тада су одређени извори грешака сами од себе угашени, али се поставља питање да ли је херменеутички проблем тиме исцрпљен у свим својим могућностима. (GW 1, 303) Временско одстојање има још један други смисао поред тога што гаси сопствено интересовање за предмет, оно доводи до 'изласка на видело' правог смисла ствари која је предмет разумевања. (GW 1, 303)

Прави смисао једног текста или уметничког дела никада се до краја не може исцрпсти, већ се ту ради о „неограниченом процесу“. (GW 1, 303) Не само да се увек нови извори грешака гасе, тако да „прави смисао бива исфилтриран из различитих замућења“, већ се увек јављају „нови извори разумевања који откривају неслућене односе смисла“. (GW 1, 303) Временско одстојање које обезбеђује ово филтрирање нема једну „затворену величину“, већ је у „сталном кретању и ширењу“, а са негативном страном тог филтрирања

коју изводи временско одстојање дата је уједно и позитивна страна коју то временско одстојање поседује за разумевање, а која се састоји у томе да временско одстојање не доприноси само одумирању предрасуда партикуларне природе, већ и истицању оних које управљају једним „истинским разумевањем“. (GW 1, 303-304)

Временско одстојање често може да учини решивим „критичко питање херменеутике“, а то је да раздвоји „истините предрасуде“ („die wahren Vorurteile“) под чијим дејством се одвија разумевање, од „погрешних“ предрасуда, које воде погрешном разумевању, па отуда једна „херменеутички школована свест“ у себе укључује и „историјску свест“. (GW 1, 304) А да би се предање у процесу разумевања издвојило у својој различитости као „другачије мишљење“ („Andersmeinung“) и потврдило, та свест треба да сопствене предрасуде које воде разумевање осветли, при чему издвојити предрасуду као такву захтева да се она суспендује у свом важењу, јер „докле год нас једна предрасуда одређује, ми је не знамо и не мислимо као суд“. (GW 1, 304) Издвојити једну предрасуду и постати је свестан је немогуће докле год је она „константно и неприметно у игри“, већ је то могуће само тако што се она 'мами' („gereizt wird“), а што омогућује „сусрет са предањем“, јер оно што нагони на разумевање, мора се претходно потврдити у својој „другости“. (GW 1, 304) Оно чиме разумевање започиње је чињеница да се ономе ко разумева нешто обраћа, што је „највиши од свих херменеутичких услова“, а чиме се захтева „фундаментална суспензија сопствених предрасуда“, при чему ова суспензија судова, посебно предрасуда, има, логички посматрано, „структуру питања“. (GW 1, 304; GW 2, 64)¹²¹

Гадамер касније проширује значење појма временског одстојања, тврдећи да би самим стварима било примереније најпре говорити уопштеније о „херменеутичкој функцији одстојања“, јер, како тврди, не мора увек нужно да се ради искључиво о „повесном одстојању“, као што није увек „временско одстојање као такво“ којим је могуће превазићи „погрешне надрезонанце и искривљујуће апликације“. (GW 2, 8-9)¹²² О одстојању је, даље, могуће говорити у истовремености као о „херменеутичком моменту“, нпр. у случају сусрета између две особе које у разговору траже заједнички основ или двоје људи који говоре различите језике и долазе из различитих култура, при чему до изражаја неприметно може доћи подразумевано „предмњење“ сваке стране дијалога и прилагођавање смисла предмета

¹²¹ GW 2, 64 („Vom Zirkel des Verstehens“, 1959).

¹²² GW 2, 8-9 („Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, 1985).

разумевања сопственом предразумевању, што све може да води погрешном разумевању у целини. (GW 2, 9) И поред тога, каже Гадамер, од пресудног је значаја временско одстојање за исправно разумевање, јер су промене и разлике видљиве тек заузимањем праве временске дистанце, о чему је већ било речи на примеру разумевања савремене уметности. (GW 2, 9)

Суштина питања, чија је структура, као што смо горе видели, у основи суспензије судова и свих предрасуда, је 'отварање' („Offenlegen“) и 'отвореност' („Offenhalten“) могућности. (GW 1, 304) А уколико предрасуда постаје спорна у погледу онога што нам казује Други или текст, то не значи да се та предрасуда оставља по страни, а Други или Друго се на месту те предрасуде непосредно потврђује. (GW 1, 304) Исто тако, одвраћати пажњу од себе представља, како запажа Гадамер, „наивност историјског објективизма“. (GW 1, 304) Сопствена предрасуда на прави начин постаје део игре само ако се доводи у питање, и само ако постане предмет преиспитивања, она може уопште да спозна полагање права на истину Другог и омогућава му на тај начин да и сâм постане предмет преиспитивања. (GW 1, 304) Наивност историзма се састоји у томе што он заобилази овакву рефлексију и заборавља своју сопствену повесност тако што се одређује „методиком свог поступка“, па је зато задатак да се са једног таквог „лоше схваћеног историјског мишљења“ апелује на један облик мишљења који треба разумети боље. (GW 1, 304-305) Дакле, „предрасуде“ (Сегеди-Масак 2003: 110) су увек саставни део целине разумевања и њиховим једноставним искључењем из процеса разумевања, као што је то чинила просветитељска и историјска свест, не добија се ништа на исправном разумевању, већ се само остаје у њиховој власти, што разумевање чини непоузданим и можда чак излишним у погледу разлике између предања и разумевајуће свести субјекта као главног услова почетка сваког разумевања. Потиснути и занемаривати предрасуде у процесу разумевања значи остати под свесним или несвесним дејством предразумевања и на тај начин заобићи суштину саме ствари која је једини прави предмет разумевања.

Једно право историјско мишљење у обзир мора да узме и „сопствену повесност“ и само у том случају оно неће имати посла са некаквим „фантомом историјског објекта“ који би био „предмет напредујућег истраживања“, већ ће учити да у објекту препозна „Друго Сопственог“ („das Andere des Eigenen“), а тиме и „Једно као и Друго“. (GW 1, 305) „Прави историјски предмет није никакав предмет, већ јединство овог Једног и Другог, однос у којем постоји стварност повести као и стварност повесног разумевања.“ (GW 1, 305) Гадамер

напомиње да је у процесу разумевања стално на снази опасност да се оно Друго разумевајућег односа присвоји и тиме у својој другости изгуби из вида, погрешно разуме, не препозна. (GW 1, 305, Anm. 230) Задатак је једне самим стварима примерене херменеутике да у разумевању разоткрије и покаже и „стварност повести“, такав захтев Гадамер назива „повест деловања“ („*Wirkungsgeschichte*“), (уп. Веберман 2003: 49ff) а разумевање је по својој природи увек један „делатно-повесни процес“. (GW 1, 305; уп. Гребен 2012; Шолц 2003: 20; Копривица 2004: 640ff; Фигал 1996: 23ff)

1.6.7. Принцип повести деловања и стапање хоризоната

Пре него што одговоримо на питање шта у склопу Гадамерове херменеутике значи „повест деловања“, осврнућемо се на два за нашу анализу разумевања као делатно-повесног процеса врло значајна појма: појам херменеутичке ситуације и појам хоризонта (Елм 2004а: 7ff).

Према номиналистичком представљању, напредак модерне науке се састоји у томе што она формулише нова описивања физичког света, па затим хоризонте ових нових дискурса стапа са онима здравог разума и старијих научних теорија, или, ко једну ствар боље разуме, мора да каже више о томе, он је у стању да различите до тада речене ствари повеже на нов и прегледан начин. (Рорти 2001: 36) Оно што се код метафизичара зове приближавање истинској природи једног предмета, номиналисти називају проналазак једног дискурса, у чијем оквиру се ствари која је до тада одређена старим предикатима додају нови предикати, како би се затим ове предикације довеле у склад са старијим предикацијама. (Рорти 2001: 36) Ко разуме суштину једног предмета, тај је у могућности да рекапитулира историју појма овог предмета, при чему ова историја није ништа друго до историја употребе различитих речи, које су употребљене за описивање предмета. (Рорти 2001: 36)

Рорти сматра да ће у будућности све филозофије бити замењене једним моделом разговора, код којег се филозофски успех не мери према решеним или нерешеним проблемима, већ према стапањима хоризоната. (Рорти 2001: 46-47)

Као допуну историјског истраживања Гадамер посматра чињеницу да историјско интересовање није усмерено само на „повесну појаву“ или дело, већ у једној „секундарној тематици“ и на њихово „деловање у повести“, која у крајњем случају обухвата и „историју истраживања“, па у том смислу „повест деловања“ не представља ништа ново. (GW 1, 305; уп. Вехтерхаузер 2003: 338ff) Оно што је ту ново, а што не представља никакав захтев упућен истраживању, већ „методичкој свести“ истраживања, и што произлази из „промишљања историјске свести“, јесте да је такво делатно-повесно истраживање неопходно увек када „неко дело или предање из сумрака између традиције и историје“ треба да буде разјашњено у свом правом значењу. (GW 1, 305)

Како тврди Гадамер, овакав захтев није никакав захтев у смислу традиционалног појма херменеутике, јер ствар не стоји тако да истраживање треба да развије једно такво делатно-повесно истраживање које би требало да постоји упоредо са истраживањем непосредно усмереним на разумевање дела, већ се ту ради о захтеву чисто „теоријске природе“. (GW 1, 305) „Историјска свест“ треба, према Гадамеру, да постане свесна чињенице да у „наводној непосредности“ са којом се усмерава на дело или предање ово друго истраживање увек суделује, иако „непрепознато“, па самим тиме и „неконтролисано“. (GW 1, 305) А ако са одређене историјске дистанце која у целини одређује нашу херменеутичку ситуацију покушавамо да разумемо неку историјску појаву, увек смо већ изложени „дејствима повести деловања“ која „унапред“ одређује оно што нам се показује као упитно и као предмет истраживања, и притом заборављамо половину онога што је стварно, па чак и „целу истину ове појаве“, „ако сâму непосредну појаву узимамо као целу истину“. (GW 1, 305-306)

Друго и Сопствено су, према Гадамеру, у тој мери испреплетени једно с другим и неодвојиви да се „[у] наводној наивности нашег разумевања у којој следимо мерило разумљивости показује [...] Друго у тој мери са становишта Сопственог да уопште више не долази до изражаја као Сопствено и Друго“. (GW 1, 306) „Историјски објективизам“, позивајући се на своју „критичку методику“, прикрива на тај начин „делатно-повесно преплитање у којој стоји сама историјска свест“, „[о]н измиче тло самовољи и произвољности актуализујућих прилагођавања са прошлошћу методом своје критике“, „али он самом себи тиме ствара добру савест да пориче несамовољне и не произвољне, већ свеносеће претпоставке које воде његово сопствено разумевање и тиме промашује истину

која би и уз сву коначност нашег разумевања била достижна“. (GW 1, 306) „Историјски објективизам“, како закључује Гадамер, ту личи на статистику која је, како каже, једно изванредно средство пропаганде зато што допушта да говори „језик ’чињеница’“ и на тај начин пласира објективност која зависи од легитимности њеног истраживања. (GW 1, 306)

Према Гадамеру, овде се не поставља захтев да се „повест деловања“ развије као једна „нова самостална помоћна дисциплина духовних наука“, већ да онај ко разумева научи да самог себе исправније разуме и да призна да је у свеколиком разумевању, без обзира да ли је тога свестан или не, на делу „деловање ове повести деловања“. (GW 1, 306) А тамо где се ово деловање повести деловања „у наивности веровања у методу“ пориче, последица је „чињенична деформација сазнања“, која је позната из историје науке као „неоповргљиво доказивање за нешто евидентно погрешно“. (GW 1, 306) Моћ повести деловања, међутим, не зависи од тога да ли се она признаје или не, што управо сачињава надмоћ повести у односу на коначну људску свест да она делује чак и када се у наивном веровању у методу пориче сопствена повесност. (GW 1, 306) Захтев да се постане свестан ове повести деловања у томе управо садржи њену хитност, она је „неопходни захтев за научну свест“, што не значи да је она „испуњива у једном општем смислу“. (GW 1, 306) А тврдња да се повест деловања може знати у довршеном облику је, закључује Гадамер, исто тако једна хибридна тврдња попут Хегеловог захтева за „апсолутним знањем“ у којем је повест дошла до „довршене самопровидности“ и тиме уздигнута на становиште појма. (GW 1, 306) „Делатно-повесна свест“ је „моменат извођења разумевања самог“, свест чију делотворност Гадамер показује у „*задобивању правог питања*“. (GW 1, 306; GW 2, 133-145; уп. Палмер 2003: 171)¹²³

„Делатно-повесна свест“ је, према Гадамеру, најпре „свест херменеутичке ситуације“, а суштина појма ситуације је да се онај ко разумева никада не налази насупрот ситуацији, па се, следствено томе, о њој не може поседовати никакво „предметно знање“. (GW 1, 307) Онај ко разумева увек је већ у некаквој ситуацији, налази се у њој, ситуацији чије расветљавање је један неограничени задатак, што важи и за „херменеутичку ситуацију“, тј. „ситуацију у којој се налазимо насупрот предању које треба да разумемо“. (GW 1, 307) Расветљавање ове ситуације, „делатно-повесна рефлексива“ (уп. Хофер 2003:

¹²³ GW 2, 133-145 („Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz“, 1965).

57ff), није окончив процес, при чему ова немогућност да се процес оконча није никаква мана рефлексије, већ је у „суштини повесног бића које јесмо“. (GW 1, 307)

„*Бити повестан значи никада се не уздићи у самознању*“, јер „[с]веколико самознање се уздиже из повесне претходне датости коју са Хегелом називамо ’супстанцијом’, зато што она носи свеколико субјективно мишљење и понашање, а тиме предочава и ограничава и свеколику могућност да разуме предање у његовој повесној другости“, па је, следствено томе, задатак филозофске херменеутике да иде натраг путем Хегелове *Феноменологије духа* у оној мери у којој се у свеколикој субјективности показује супстанцијалност која је одређује. (GW 1, 307; уп. Хегел 1999а; Хегел 1999б; Хегел 1999в)¹²⁴

Свеколика коначна садашњост има своје границе, а појам ситуације је одређен управо тиме да она „представља једно становиште [Standort] које ограничава могућности виђења“, па стога појму ситуације суштински припада и „појам *хоризонта*“. (GW 1, 307) Гадамер дефинише хоризонт као „видокруг који обухвата оно што је видљиво са неке тачке“, па се у „примени на мислећу свест“ говори о „ускостима хоризонта“, његовом „могућем проширењу“, „отварању нових хоризоната“, итд. (GW 1, 307; уп. Радојчић 2008б: 71ff) О појму хоризонта се говорило већ од Ничеа и Хусерла у контексту коначности мишљења и проширења видокруга. (GW 1, 307; уп. Елм 2004)

Човек који нема хоризонт је, према Гадамеру, онај који не види довољно далеко, па зато оно што му је блиско прецењује, насупрот чему „’имати хоризонт’“ значи „не-бити-ограничен-на-оно-блиско, већ моћи видети изван и преко тога“. (GW 1, 307) Исто тако, онај ко има хоризонт зна да исправно процени значење свих ствари унутар овог хоризонта према близини, даљини и величини. (GW 1, 307-308) „Следствено томе, израда херменеутичке ситуације значи задобијање правога хоризонта питања за она питања која нам се у погледу предања постављају.“ (GW 1, 308)

О хоризонту се говори и у области историјског разумевања, и то посебно када се мисли на захтев историјске свести „да се свака прошлост види у њеном сопственом бићу“, дакле, не са становишта наших „савремених мерила и предрасуда“, већ „у њеном

¹²⁴ „Alles *Sichwissen* [kursiv – M. J.] erhebt sich aus *geschichtlicher Vorgegebenheit* [kursiv – M. J.], die wir mit Hegel ’Substanz’ nennen, weil sie alles subjektive Meinen und Verhalten trägt und damit auch alle Möglichkeit, eine Überlieferung in ihrer geschichtlichen Andersheit zu verstehen, vorzeichnet und begrenzt. Die Aufgabe der philosophischen Hermeneutik läßt sich von hier aus geradezu so charakterisieren: sie habe den Weg der Hegelschen Phänomenologie des Geistes insoweit zurückzugehen, als man in aller *Subjektivität* [kursiv – M. J.] die sie bestimmende *Substanzialität* [kursiv – M. J.] aufweist.“ (GW 1, 307)

сопственом повесном хоризонту“. (GW 1, 308) Задатак историјског разумевања у себи зато садржи и захтев да се задобије историјски хоризонт да би се оно што се жели разумети представило „у својим правим мерама“, а уколико ово премештање у историјски хоризонт из којег проговара предање не успе, долази до погрешног разумевања значења садржаја предања, па се утолико ствара и утисак да је оправдан херменеутички захтев нужности пребацивања у Другог како би се разумео. (GW 1, 308)

Исти је случај и са разговором који се води са циљем да се Други упозна, тј. да се самери становиште и хоризонт Другог, што не представља никакав „прави разговор“, тј. у њему се не тежи „споразумевању о некој ствари“, већ су сви стварносни садржаји разговора само средство за упознавање хоризонта Другог. (GW 1, 308) А аналогно захтевима историјске свести 19. века о ослобађању од претпоставки свог временског хоризонта у циљу објективне спознаје прошлости, да би се Други разумео, неопходно је продрети у душевни склоп Другог под претпоставком ослобађања од целине свог сопственог душевног устројства и тиме спречити уплив предрасуда условљених сопственим душевним предиспозицијама. То, међутим, сходно Гадамеровим основним увидима о разумевању као сусрету и стапању хоризоната, није могуће нити би тиме биле исцрпљене све могућности разумевања у којем, као што ћемо видети, долази до промене оба хоризонта.

Као пример горе наведеног разговора Гадамер наводи испитивање студента од стране професора или одређене форме лечења путем разговора. Такав је, на пример, психоаналитички поступак. Психоаналитичар се не споразумева са пацијентом око заједничке ствари и њеног смисла, градећи јединствени смисао разумевања, већ је његов циљ да на основу свих, често неповезаних чињеница које сазнаје од пацијента током разговора повеже те чињенице у једну целину и на основу тога изведе оно несвесно пацијента на видело. „Историјска свест“ чини нешто слично када продире у ситуацију прошлости и тиме претендује да има „исправан историјски хоризонт“. (GW 1, 308) А као што се у разговору разумева мишљење Другог установљивањем његовог становишта и хоризонта, без потребе разумевања са њим, тако и за онога ко историјски мисли предање постаје у свом смислу разумљиво, а да се притом не разуме „са њим“ и „у њему“. (GW 1, 308)

У оба случаја онај ко разумева се повлачи из ситуације разумевања, он није, како каже Гадамер, 'присутан' („nicht antreffbar“), па се урачунавањем становишта Другог

унапред у оно што се жели рећи саговорнику сопствено становиште ставља у позицију „сигурне недоступности“. (GW 1, 308) Дакле, у таквој врсти разговора нема заправо разговора као дијалектичког кретања у којем се обе стране мењају, образујући заједнички смисао разумевања, већ је циљ да се унапред онај ко разумева обезбеди од сваког могућег уплива становишта Другог како би се сазнао хоризонт Другог у његовој објективности.

„Историјско мишљење“ узима овај „двозначни прелаз од средства ка сврси“, тј. оно што је само средство оно чини сврхом, а текст који се разумева историјски формално бива истиснут из захтева да говори оно што је истинито. (GW 1, 308) Своја запажања о историјском мишљењу Гадамер резимира на следећи начин: тиме што на предање гледамо са историјског становишта, тј. тиме што се преносимо у историјску ситуацију и покушавамо да реконструирамо „историјски хоризонт“, ми мислимо да разумевамо, а заправо смо одустали од захтева да у предању тражимо за нас „важећу и разумљиву истину“, па је такво „признавање другости другог“, „које исту чини предметом објективног сазнања“, заправо „фундаментална суспензија његовог захтева“. (GW 1, 308-309)

Гадамер, међутим, поставља питање да ли овако описано разумевање заиста погађа суштину херменеутичког феномена и да ли је уопште могуће говорити о реалном постојању горе описана два оделита, различита хоризонта, хоризонту у којем онај ко разумева живи, с једне, и „историјском хоризонту“ у који се пребацује, с друге стране, да ли је „вештина историјског разумевања“ исправно и довољно добро описана тако што се од онога ко разумева захтева да учи да се пребацује у стране хоризонте и да ли у том смислу уопште постоје „затворени хоризонти“, да ли је „хоризонт сопствене садашњости“ на тај начин затворен и да ли је уопште могуће говорити о историјској ситуацији која има некакав свој у себи „затворени хоризонт“. (GW 1, 309) Или је то, наставља Гадамер, „једно романтичарско рефлектовање“, „фикција недостижног острва“ која је исто тако вештачка попут Робинзона као „наводног прафеномена *solus ipse*“. (GW 1, 309)

Гадамер одлучно одговара: „Као што појединац никада није појединац зато што се увек већ разуме са другима, тако је и затворени хоризонт, који у себе треба да укључи једну културу, апстракција“. (GW 1, 309; уп. Гадамер/Фоглер; Мерш 2010) Дакле, као што је, на трагу тзв. метафизичко-иррационалистичких теорија култура, немогуће говорити о непремостивом, метафизичком јазу између различитих култура јер су у перманентном процесу прожимања и спајања, исто тако је немогуће постојање раздвојеног хоризонта

прошлости и хоризонта садашњости. Ниједан појединац као увек повесно биће са увек отвореним хоризонтом разумевања не стоји, сходно ономе што читамо код Гадамера, на некаквом идеалном, општем и ванповесном становишту са којег је могуће изрицање тзв. објективних истина о предметима разумевања, истина које би се тичале искључиво издвојеног предмета разумевања и које са хоризонтом субјекта разумевања у актуелном, садашњем тренутку не би имале апсолутно никакве везе и додирних тачака. Приликом сваког историјског разумевања долази до додиривања, укрштања условно речено два горе описана хоризонта, јер о њиховом разликовању и уопште могућности њиховог постојања могуће је говорити само на основу постојања њихове супротности.

„Повесну покренутост егзистенције“ сачињава чињеница да то биће не поседује никакву „општу везаност за становиште“, а тиме ни некакав „истински затворени хоризонт“, јер хоризонт је нешто у шта онај ко разумева улази и што се креће заједно са њим. (GW 1, 309) Насупрот уобичајеном, историјском науком 19. века инспирисаном мишљењу да је „хоризонт прошлости“ („Vergangenheitshorizont“) један непроменљиви, у себи затворени ентитет, предмет који чека да понирањем у њега буде протумачен на једино могући, прави, исправан начин, предмет о којем се могу изрицати објективне истине, Гадамер сматра да је „хоризонт прошлости“, „из којег живи свеколики људски живот и који је ту на начин предања“, „увек већ у кретању“ (GW 1, 309). Притом „историјска свест“ није она инстанца која покреће овај „обухватајући хоризонт“, већ у тој свести ово кретање само постаје свесно самога себе. (GW 1, 309)

Када „историјска свест“ продире у „историјске хоризонте“, то не значи никакво пребацивање, продирање у „стране светове“ који ни на који начин нису повезани са светом онога ко разумева, већ сви ови светови заједно граде „један велики, изнутра покретљиви хоризонт“ који „преко граница садашњег обухвата повесну дубину наше самосвести“. (GW 1, 309) То значи да је „самосвест“ дубоко укореењена у повести, у предању, и да са овим чини јединство. На то мисли и Хегел када говори о супстанцијалности као позадини, основи из које израста субјективност.

У основи је овде у игри само један хоризонт који обухвата све оно што „повесна свест“ садржи у себи, а „сопствена и страна прошлост“ којој је окренута „историјска свест“ саучествује у грађењу овог „покретљивог хоризонта“, „из којег људски живот увек живи и који [хоризонт – М. Ј.] га [живот – М. Ј.] одређује као порекло и предање“. (GW 1, 309-310)

Следствено Гадамеру, у основи се, дакле, само условно може говорити о постојању два оделита хоризонта, јер је разумевајућа самосвест свесна ове разлике, али суштински гледано, постоји само један надређени, свеобухватни, универзални хоризонт који обухвата све друге хоризонте, прошли и садашњи, сопствени и страни.

Услов разумевања предања је „историјски хоризонт“, при чему се не ради о томе да онај ко разумева задобија овај хоризонт тако што се премешта у неку „историјску ситуацију“, већ се ради о томе да он мора „увек већ да има хоризонт“ како би на тај начин могао да се премести у неку ситуацију. (GW 1, 310) „Преместити се“ („Sichversetzen“) не значи ’одвратити поглед од себе’ („Von-sich-absehen“), што је неопходно будући да онај ко разумева мора да представи себи „ову другу ситуацију“, већ он самог себе мора да ’увуче’ у ову ситуацију, што сачињава смисао овог премештања. (GW 1, 310) Преместити се у ситуацију другог човека значи разумети га, постати свестан „другости“, „неукидиве индивидуалности Другог“ тако што онај ко разумева премешта себе у његову ситуацију. (GW 1, 310) Следствено овим Гадамеровим увидима, постојање и разумевање сопства могуће је само на бази опозиције у односу на другост, и обрнуто, било да се ради о другости једне индивидуалности, културе, страног или неког прошлог хоризонта. Притом је премештање у било који вид другости немогуће под условом укидања сопства, као што је то захтевало историјско мишљење 19. века, већ је увид у другост могућ само на основу опозиције овог сопства и другости, јер једно разуме себе на основу другог, и обрнуто.

Такво „премештање себе“ није ни ’уживљавање’, ’уосећавање’ („Einführung“) једне индивидуалности у неку другу нити подређивање другог под сопствена мерила, већ се ту увек ради о „*уздицању до једне више општости* [курзив – М. Ј.] која не превазилази само сопствену партикуларност, већ и [партикуларност] другог“. (GW 1, 310) Појам хоризонта је, према Гадамеру, овде примерен зато што он даје израз једном надређеном, ширем увиду који онај ко разумева мора да поседује, при чему „[з]адобити хоризонт“ значи да онај ко разумева учи да види преко и изнад онога што му је блиско, и то не да би одвратио поглед од тога, већ да би га сагледао у „једној већој целини“ и у „исправнијим мерама“. (GW 1, 310) Стога није исправан опис „историјске свести“ уколико се, на трагу онога што каже Ниче, говори о мноштву хоризоната који се мењају, а у које се онај ко разумева учи да се премести, јер када онај ко разумева на тај начин одвраћа поглед од себе, он не поседује никакав „историјски хоризонт“, па се Ничеов доказ о штети историје за живот не односи на

„историјску свест као такву“, већ на „самоотуђење“ које се тој свести догађа ако методологију модерне историјске науке сматра за своју праву суштину. (GW 1, 310)

Гадамер зато закључује да „једна истински историјска свест“ увек сагледава и „сопствену садашњост“, и то тако да саму себе и „повесно Друго“ сагледава у „исправним односима“. (GW 1, 310) Неопходан је притом, наставља Гадамер, напор како би се задобио историјски хоризонт: онај ко разумева увек је надајући се и страхујући заокупљен оним што му је најближе и у таквој заокупљености увек приступа „сведочанству прошлости“, па је отуда стални задатак да се спречи „исхитрено прилагођавање прошлости сопственим очекивањима смисла“, јер само на тај начин ће онај ко разумева моћи да чује предање онако како му се оно представља „у свом сопственом другом смислу“. (GW 1, 310) Дакле, уколико онај ко разумева приступа прошлости без свести о овој разлици, уколико само прилагођава смисао прошлости и предања својим сопственим очекивањима смисла која су увек већ у једном хоризонту садашњости, онда разумевања прошлости у њеној специфичности и себи-својствености уопште и нема, јер само на бази диференције два хоризонта могуће је спознати смисао хоризонта прошлости.

О томе је, како указује Гадамер, горе било речи као о процесу ’издизања’, ’издвајања’ („Abhebung“): то је увек некакав „однос наизменичности“, однос у којем оно што се издваја мора да се издвоји из нечега што, обрнуто, и сâмо мора да се издвоји од њега, па отуда свеколико издвајање чини видљивим оно од чега се нешто издваја. (GW 1, 310-311) Овај процес Гадамер је већ описао као „довођење-у-игру предрасуда“, пошавши од тезе да је херменеутичка ситуација одређена предрасудама које доносимо са собом, па утолико оне граде „хоризонт садашњости“, оне представљају оно изван и изнад чега се не може видети. (GW 1, 311) Захтев који у овом контексту поставља Гадамер је да отклонимо заблуду као да је непроменљива количина мишљења и вредновања оно што одређује и ограничава хоризонт садашњости и као да се „другост прошлости“ издваја насупрот томе као једној чврстој основи. (GW 1, 311)

„Хоризонт садашњости“ Гадамер схвата као хоризонт „у сталној изградњи“, и то под претпоставком да онај ко разумева мора све своје предрасуде константно да ставља на пробу, а у такво проверавање спада и „сусрет са прошлостју“ и „разумевање предања из којег долазимо“. (GW 1, 311) Следствено томе, „хоризонт садашњости“ се уопште не гради без прошлости, па је тим мање могуће говорити о „хоризонту садашњости за себе“, као што

на тај начин не постоје ни „историјски хоризонти“, већ је разумевање увек „процес стапања таквих наводно за себе постојећих хоризоната“. (GW 1, 311) Као пример за „снагу таквог стапања“ Гадамер наводи старија времена и њихово „наивно понашање према самима себи и према свом пореклу“, као што се исто тако у надмоћи традиције дешава такво стапање, јер ту је на снази једно перманентно срастање старог и новог у једну живу целину, без изразитог диференцирања једног или другог. (GW 1, 311)

Гадамер, међутим, поставља питање: ако ова два оделита хоризонта, хоризонт прошлости и хоризонт садашњости, уопште не постоје као такви, одвојени, зашто уопште говорити о „стапању хоризоната“ („Horizontverschmelzung“), а не о изградњи једног хоризонта који своју границу има у дубини предања. (GW 1, 311; уп. Апел 1970: 132) Поставити ово питање значи, према Гадамеру, признати посебност ситуације у којој разумевање постаје научни задатак, као и то да је потребно ову ситуацију најпре израдити као „херменеутичку ситуацију“. (GW 1, 311) Он тврди да „[с]ваки сусрет са предањем, који се изводи историјском свешћу, доживљава на себи однос напетости између текста и садашњости“, а да се „[х]ерменеутички задатак [...] састоји у томе не да се ова напетост прикрије у наивном прилагођавању, већ да се свесно развије“, што је основни разлог из којег у херменеутички задатак нужно спада и „нацрт једног историјског хоризонта“, различитог од „хоризонта садашњости“. (GW 1, 311)

Историјска свест је „свесна своје сопствене другости“ и отуда издваја „хоризонт предања“ од сопственог хоризонта, али је, на другој страни, та историјска свест попут некаквог ’слоја’, ’наноса’ („Überlagerung“) који лежи на ’живој традицији’ („fortwirkende[n] Tradition“), па отуда оно једно од другог издвојено поново спаја у јединствену целину „да би се у јединству повесног хоризонта који тако задобија за себе посредовала са самом собом“. (GW 1, 311-312) Дакле, као код Хегела, сва субјективност је укореењена у некаквој супстанцијалности која је у Гадамеровој филозофској херменеутици заправо повесни темељ сваког разумевања.

„Нацрт историјског хоризонта“ је само једна фаза у извођењу разумевања, он се не учвршћује у „самоотуђење једне прошле свести“, већ бива достигнут од стране „сопственог хоризонта разумевања садашњости“. (GW 1, 312) Гадамер закључује да се „[у] извођењу разумевања дешава [...] једно стварно стапање хоризоната које са нацртом историјског хоризонта уједно извршава и његово укидање“, а да је „контролисано спровођење таквог

стапања“ „будност [Wachheit] делатно-повесне свести“. (GW 1, 312; Рајт 2000: 281ff; Клуни 2004: 285ff; Гандер 2003: 125; Шмит 2003: 138; Веберман 2003: 35, 38, 40; Фигал 2003: 150; Хамермајстер 2003: 277ff) „Смисао је агрегат развијених значења која се јављају и накнадно и унапред, увек из нових перспектива, с отвореним хоризонтом, као што ће то понављати Гадамер с Фридрихом Ничеом у мислима и с Мартином Хајдегером у срцу.“ (Грубачић 2006: 67) За разлику од „естетичко-историјског позитивизма“ који је током романтичарске херменеутике прикрио овај задатак, ту треба заправо тражити централни проблем херменеутике уопште, а то је „проблем *примене*“ садржане у свеколиком разумевању. (GW 1, 312)

„Принцип повести деловања“ каже да појмови истине, сазнања, увида и појам важења нису неповесни појмови, важење се не може априори фиксирати, већ се базира на нормативним стандардима, при чему је важно напоменути да важење може да буде фиксирано нормативним разликовањима, док је, херменеутички посматрано, нетачно да нормативни стандарди, који заснивају важење, поседују неисторијску априорност или неисторијску униформност. (Тајхерт 2012: 34-35) Теза да ови стандарди не могу бити мишљени неисторијски не значи ни да су изложени субјективној самовољи нити да нема строге обавезности у погледу критеријалних разликовања; норме се израђују и заснивају у увек променљивим историјским контекстима путем рецепције, трансформације, револуције или негације претходних разликовања, при чему као база служе увек појмовни обичаји традиције, који фунгирају као историјски априори, што није никакав скептицистички релативизам, већ смислена концепција рационалности, која се поима као повесно условљени ум. (Тајхерт 2012: 35) Делатно-повесни појам разумевања је база филозофије, која заступа „холистички контекстуализам смисла, значења и разумевања“. (Тајхерт 2012: 35)

Деловање повести деловања је даље деловање повести преко граница индивидуалне свести, прошлост увек свјим деловањем врши уплив у садашњост интерпретатора, она условљава дату садашњост и одређује на тај начин њен посебан хоризонт. (Керчер 2012: 58) Гадамер на тај начин формулише супротну позицију у односу на историјски објективизам, па тако историјски предмети, међу њима и литерарни текстови, не могу да постану једноставно објективни предмет истраживања. (Керчер 2012: 58) Историјски објективизам превиђа неукидиво, свако разумевање саодређујуће посредовање прошлости и садашњости,

па се тако разумевање испоставља не као радња субјективности, већ као ступање у збивање предања, у којем се прошлост и садашњост стално посредују; притом тзв. збивање предања обухвата културне традиције, али и језике и праксе, из којих треба разумети дате интерпретандуме. (Керчер 2012: 58-59) Интерпретатор не може да изузме себе из овог збивања предања, нити да нађе приступ свом предмету изван предања; за разлику од теоретичара структурализма или постструктуралистичке критике субјекта Гадамер не схвата предање као социјални конструкт, већ као повесни процес, као деловање традиција, које нису у потпуности рефлектоване од стране индивидуалне свести и које је стога носе и ограничавају. (Керчер 2012: 59) Има, међутим, и сличности: као и структуралисти и постструктуралисти, Гадамер скреће пажњу са убођења индивидуе, одн. аутора на оно, што у оквиру једне традиције или језика може бити артикулисано као смисао, одн. оно што може бити речено у оквиру предданих, историјски сраслих структура; притом је повест она инстанца која одређује оно што је у њој мишљиво и разумљиво, док је мишљење индивидуе само „греперење у затвореном кругу повесног живота“. (Керчер 2012: 59)

О историјској свести Гадамер расправља углавном под аспектом временског одстојања, али не у његовој сукцесивној промени, у шта би исто тако спадало и питање да ли промена може да се посматра као комплетирање, као напредак у сазнању или да ли можда нису могућа и назадовања у сазнању и како изгледају разликујући услови за ове разлике. (Гребен 2012: 110) Осим тога, појам деловање нужно претпоставља једну инстанцу, која може да буде посматрана као услов или у најмању руку као узрок повесних промена, у овом склопу, дакле, један књижевни текст или чак и више текстова; притом концепт „повести деловања“ мора да осигура да се историјске промене свести односе на заједнички књижевни предмет и да не представљају само од тога одвојене продукције смисла наводних или стварних читалаца. (Гребен 2012: 110) Међутим, Гадамер не тематизује ни сукцесивну промену садржаја свести ни њихову текстуалну условљеност приликом увођења концепта повести деловања, па утолико консеквенца да тек увођење повести деловања достиже свеобухватну елаборацију херменеутичког разумевања представља напросто један „*non sequitur*“, због чега овај непотпуни троструки „салто“ не оставља утисак једног „*salto mortale*“, већ пре једног „*salto vitale*“ који подстиче херменеутичку дискусију о методи. (Гребен 2012: 110)

Гадамер дели са Хајдегером убеђење да је увек већ интерпретирани свет подређен повесној промени, па зато у односу на свет удаљених прошлости индивидуалном тубивству придлази задатак да хоризонт прошлог света стапа са хоризонтом увек садашњег света (као што Гадамер каже), при чему тубивство изводи ово стапање не као од светова прошлости или садашњости дистанцирани субјект посматрања и деловања, већ као део и као „агент“ једног свеобухватног „збивања предања“ (Гумбрехт 2001: 110)

Фузија хоризоната подрива херменеутику дубине елиминисањем дуализма од кога зависи читав склоп значења, дуализма који доводи до бифуркације дела на значење и нешто што није значење, било да се ради о ауторовом изражавању значења (форма или код) или о читаочевом изражавању значења (интерпретација), јер где нема дуализма, нема ни значења. (Вајнсхајмер 2003: 43)

Онтолошко неразликовање између бивства и његовог оприсутњавања у језику је најшира импликација која произлази из Гадамерових извођења, његова херменеутичка онтологија је егзотеричка онтологија у којој се природа бивства најбоље разуме по аналогији са неразликовањем између дела и његовог значења. (Вајнсхајмер 2003: 46)

Могло би се рећи да је Гадамеров принцип повести деловања филозофија историје без филозофије историје. (Гандер 2003: 121)

Повест као повест деловања остаје онај простор искуства иза кога се не може заћи, простор који може да отвори делатно-повесна свест у својим рефлексивним напорима, без да та иста рефлексивна ова простор икада може у потпуности да прожме. (Гандер 2003: 130) Као конститутивни услов свеколиког и посебно повесног разумевања повест гради у себи и границу разумевања, при чему спознати границе значи увек их већ увући у игру њиховог превазилажења, па тако искуство и повест упућују у једном непоништивом склопу једно на друго, тако што се у овој наизменичности међусобно конституишу. (Гандер 2003: 130)

1.7. Језик и херменеутика

1.7.1. Језик као медијум херменеутичког искуства

Израз „’водити’ разговор“ („ein Gespräch ’führen““) не избацује на видело праву суштину разговора и његову de facto надмоћ у односу на оне који у њему учествују, јер учесници разговора заправо не воде разговор, већ он води њих. (GW 1, 387) Као и у случају игре о чијем онтолошком устројству је било речи, и разговор, дакле, обухвата учеснике и води их, он им је на неки начин надређен. Зато је, каже Гадамер, исправније рећи „да доспевамо у разговор“, „да се уплићемо“ у њега, (GW 1, 387) него да га водимо; да он води нас, а не ми као учесници њега. Иако је и у разговору реч о некој врсти вођења, у њему су учесници разговора „много мање они који воде него вођени“. (GW 1, 387) Исто тако, важно обележје разговора је да се у њему никада унапред, такорећи априори не може знати шта ће бити његов исход, ’коначан’ резултат. (GW 1, 387) Априорност разговора је та која је захваљујући разговору, његовој природи унапред осуђена на пропаст. Природа разговора је отвореност, неаприорност, неизвесност и неконачност. Разговор има „свој сопствени дух“, као што „језик“ („Sprache“) има „своју сопствену истину“ коју носи у себи и који „’разоткрива’ нешто“ и пушта да нешто што се надаље дешава изађе на видело. (GW 1, 387; GW 2, 133-145; GW 2, 146-154; GW 2, 207-215)¹²⁵ Увек када Модерна наглашава незаобилазност језика, између осталих и код Гадамера, „она се свуда враћа, више или мање изричито, више или мање свесно, на Хаманове увиде“. (Грубачић 2001: 257-258)

Као што смо преиспитивањем основних претпоставки романтичарске херменеутике видели, разумевање није никакво понирање у дух другог субјекта који треба разумети и чије доживљаје треба схватити у њиховој непоновљивости, већ разумевање значи пре свега и једино „разумети се у језику“, процес разумевања је „језичке“ природе, па не чуди што традиционално питање разумевања спада у подручје граматике и реторике. (GW 1, 387) „Језик је средина у којој се одвија разумевање партнера и споразумевање [или сагласност, како још ова реч може да има значење – М. Ј.] о ствари.“ (GW 1, 387)¹²⁶ Ово ’правило’

¹²⁵ GW 2, 133-145 („Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz“, 1965); GW 2, 146-154 („Mensch und Sprache“, 1966); GW 2, 207-215 („Die Unfähigkeit zum Gespräch“, 1972).

¹²⁶ „Die Sprache ist die Mitte, in der sich die Verständigung der Partner und das Einverständnis über die Sache vollzieht.“ (GW 1, 387)

Гадамерове херменеутике враћа разумевању једну стварносну димензију језичке природе као кључне тачке у којој се одвија разумевање и тумачење. Главни предмет разумевања је, дакле, сама ствар изражена у медијуму језика. То даље значи да се разумевање никада не одвија такорећи непосредно, из саме ствари у времену и простору, у њеном повесном контексту у којем настаје и којем изворно припада. Зато свако разумевање мора да рачуна на повесну димензију, како своју, тако и ствари која је предмет разумевања, и временско одстојање које дели свако наредно разумевање у времену од изворног окружења којем ствар припада. Ствар је увек истргнута из свог првобитног контекста, и то од оног тренутка када постаје предмет разумевања. Зато сваком субјекту разумевања не преостаје ништа друго него да ствар разумева у медијуму језика уколико је о ствари на тај начин уопште и остављен неки писани траг. Притом никако не треба губити из вида да језички посредована ствар није исто што и сама ствар, па је питање у којој мери језичко представљање ствари одговара правом стању ствари у њеном изворном контексту. Из тог разлога реторика и граматика, али, додали бисмо, и лингвистика у целини, представљају неодвојиви део херменеутике.

Као пример у којем на најбољи начин до изражаја долазе услови под којима се одвија разумевање Гадамер наводи превођење са једног језика на други. Да би разумевање или споразумевање два партнера који говоре различитим језицима било успешно, преводилац има за задатак да преведе пре свега одговарајући смисао из једног контекста у други („Zusammenhang“) контекст „у којем партнер у разговору живи“, што значи да приликом превођења мора бити сачуван смисао реченог, јер сваки од партнера живи у другом „језичком свету“ („Sprachwelt“), па смисао реченог мора у другом језику „на нови начин“ да буде остварен. (GW 1, 387-388) То наводи Гадамера на закључак да је свако превођење већ и тумачење, па чак и „довршетак тумачења“. (GW 1, 388) Преводилац, мора, заправо, да води рачуна да приликом превођења са једног језика на други или, боље речено, из једног језичког универзума у други нађе праву меру и успостави одговарајућу равнотежу између буквалног или дословног превода и превода смисла или суштине реченог, не губећи притом из вида ни значење које се има у виду у оба језика, али ни језичке структуре и конструкције као носиоце тих значења. Будући да језичка структура, фраза, реченица, стих и сл., посебно у поезији, често и сама може да буде носилац некаквог смисла или значења, њено разводњавање 'описним' превођењем на други језик, другачијом конструкцијом у циљном

језику често може да буде погубно по смисао интендиран у изворном језику, језику са којег се преводи. Зато је преводилац често принуђен да поједине речи, изразе, конструкције или реченице језика изворника преведе и буквално, измишљајући и конструишући у циљном језику фразе и изразе којих природно у њему нема, али који једино могу да пренесу интендирано значење речи језика изворника.

Будући да се процес превођења развија у овом смислу као разговор, наизменичност би требало да значи да ни страни текст ни преводилац не може да постане надређена контролна инстанца овог процеса; обе стране се увлаче у један међујезични дијалог, који, попут интеракције која се не може искалкулисати, у хусерловском смислу као и код Гадамера никоме не припада. (Кулчар-Сабо 2003: 91)

На примеру превођења види се да је „језичност“ („Sprachlichkeit“) медиј (спо)разумевања који може бити произведен само путем „посредовања“ („Vermittlung“). (GW 1, 388) Дакле, у језику као медијуму разумевања долази до вишеструког посредовања и укрштања различитих позиција и перспектива у разговору које се, као што смо код Гадамера и Хегела видели, стапају ка и у једној вишој општости. Језик је медијум у којем такво укрштање уопште постаје могуће. Језик сâм постаје могућ тек овим посредовањем и укрштањем различитих перспектива. Језик као медијум у којем се одвија разумевање у себи посредује, обједињује и чува не само све могуће различите перспективе појединих учесника разговора у датом тренутку, већ и трагове временских, повесних перспектива разумевања са којима је сваки садашњи субјект разумевања у разговору.

За Гадамера, међутим, превођење није уобичајен, нормалан случај за разговор и за однос према страном језику, већ упућеност, зависност од превођења значи зависност, 'стављање себе под старатељство' („Selbstentmündigung“) учесника разговора или партнера у дијалогу. (GW 1, 388) Сваки од учесника разговора је такорећи урођен у језички универзум, он му припада, па је одлично познавање језика партнера услов успешног разговора и разумевања. Превођење никада у потпуности и на најбољи могући начин не може да замени живу комуникацију и споразумевање учесника који сви подједнако добро владају језиком споразумевања. То посебно, рецимо, долази до изражаја код превођења научних и стручних текстова. Преводилац који је по образовању само филолог обично не поседује довољно сазнања из дате уже научне или стручне области како би успешно могао да преведе неки научни текст са једног језика на други, као што ни научно или стручно лице

није у довољној мери филолошки образовано како би дати стручни текст могло да преведе на најбољи могући начин. Зато је обосмерно и обострано приближавање и кретање ка тексту нужно и најбоље могуће решење: филолог би морао да влада материјом дате уже области, као што би и стручњак морао да у довољној мери буде филолошки образован како би превођење било успешно. Идеалан случај би био да једно лице буде и филолошки образовано и компетентно за дату научну област чији садржаји су предмет тумачења и превођења.

Код превођења се у обзир мора узети и „одстојање између духа изворног дословног текста [Wortlaut] реченог и [духа] понављања“ чије превазилажење никада у потпуности не полази за руком. (GW 1, 388) Дакле, разумевање је могуће и успешно само под условом да се у обзир увек узима и понор који раздваја смисао изворног текста реченог, онако како је он изговорен и записан у изворној повесној и просторној констелацији, и смисао његовог понављања у сваком наредном, исто тако повесно условљеном разумевању, тумачењу и превођењу. Исто тако, превођење садржаја једног језика на садржај другог никада такорећи не може бити без остатка, у потпуности спроведено, не само на формалном, већ и на значењском плану. То је тако зато што превођење није пребројавање и класификовање сема и семема и њихово механичко транспоновање у други језик. Када би то било могуће и тако једноставно, вероватно би била могућа и некаква машина за превођење, па би превођење било сувишно, а човек застарео. Немогућност једног таквог механицистичког пребројавања какво предузима савремена логичка и аналитичка лингвистичка семантика немогуће је из простог разлога што је језик културно условљен, па је успостављање апсолутне еквиваленције између једног и другог језика чиста утопија, да и не говоримо о појави нулте еквивалентности појединих речи које означавају културне садржаје којих у другој култури нема и чије превођење уопште није ни могуће. Исто тако, покушаји класификовања и кодификовања речи једног језика и њихово 'превођење' у лексеме са атомистички јасно и прецизно одређеним бројем значења и значењских нијанси у речницима су скоро немогући подухвати будући да је језик живи организам у времену који се мења, који је, дакле, како тврди Хумболт, „energeia“, а не „ergon“. Превиђање те повесне, дијахроне димензије језика нужно води у погрешно разумевање, па и превођење.

Исто тако, у разумевању нема превођења, већ се ту говори, а разумети страни језик значи не морати преводити га на сопствени, јер онај ко одлично познаје дати језик, њему

није потребно никакво превођење. (GW 1, 388) Разумети језик није никакво разумевање у правом смислу и не захтева интерпретацију, већ се ту ради о 'животном одвијању' („Lebensvollzug“) или, како се у наставку тврди, „језик се разуме тако што се у њему живи“. (GW 1, 388) Сходно томе, разумевање је могуће само у говору у којем се укрштају, преплићу и успостављају неку врсту односа различити субјекти разумевања са свим могућим различитим повесно и културно условљеним перспективама разумевања. Исто тако, разумевање није никакво језику накнадно наметнуто превођење садржаја из једног језика у други, већ живо догађање које се одвија у језичком универзуму у којем живи и чији је део субјект разумевања.

Следствено томе, херменеутички проблем није проблем исправног владања језиком или познавања језика, већ „исправног споразумевања о ствари које се дешава у медијуму језика“. (GW 1, 388) Савршено добро владање страним језиком значи способност мишљења на том језику, а такво владање језиком је предуслов за разумевање у разговору. (GW 1, 388) А упућеност на превођење је, према Гадамеру, екстремни случај који удвостручује разговор као херменеутички догађај, то је разговор преводиоца са супротном страном и сопствени разговор са преводиоцем. (GW 1, 388-389) Дакле, видимо да је разумевање условљено вишеструком испосредованошћу разговора, како, пре свега, језиком као медијумом у којем се разговор одвија и који представља најважнији предуслов успешности разумевања и успелости разговора, тако и самим субјектима разумевања, њиховим перспективама и позицијама у разумевању и познавањем или непознавањем језика. Пошто је језик одн. језички знак референцијалан и као такав означава ствари одн. упућује на објекте, ствари изван себе, његово добро познавање је неодвојиво од познавања ствари на које упућује и које посредује.

Исто важи чак и за језик поезије који је самореференцијалан, али који и у том случају са стварима изван себе успоставља неку врсту индиректног односа тако што их додатно расветљава или му служе само као грађа за песничку обраду и модификацију. Онај ко разумева и тумачи књижевност мора из тог разлога да приликом читања узме у обзир не само захтеве које му испоставља „еминентни текст“ (уп. GW 8, 286-295; Радојчић 2011: 93-111)¹²⁷, онако како га схвата Гадамер, дакле, његов унутрашњи, иманентни смисао, већ и

¹²⁷ GW 8, 286-295 („Der eminente Text und seine Wahrheit“, 1986); Радојчић 2011: 93-111 („Еминентни текст и његова истина“).

све ванкњижевне културне елементе који су књижевном уметнику послужили као грађа за обликовање света књижевног дела. То би у разумевању и тумачењу књижевног дела биле две фазе. Трећа је повратак „еминентном тексту“ и сагледавање значењског „прираста“ који он доноси у односу на ванкњижевну грађу и што га у крајњој линији уопште и чини књижевним уметничким делом.

Разговор је, наставља Гадамер, „догађај споразумевања“, у њему је пажња усмерена на другог и његово становиште које бива уважено, при чему не бива разумевана индивидуалност другог, већ оно што она каже, изговара, јер, као што је већ речено, задатак разумевања није понирање у индивидуалност другог, већ „стварносно право његовог мишљења“, тако што се у самој „ствари“ („Sache“) успоставља повезаност и јединство. (GW 1, 389) Ствар је, дакле, у томе да се сопствено мишљење самерава и сагледава у односу на мишљење другог, а не у односу на његову индивидуалност, психичко стање, и сл. (GW 1, 389) Ово је опште и уједно једно од најбитнијих места Гадамерове херменеутике у којем се очитује заокрет читаве новије херменеутике од оне романтичарске. Сходно овоме, разумевање као разговор је дијалектичка структура у којој се преиспитују позиције свих учесника разговора и које у таквом преиспитивању бивају промењене. Ствар која је предмет разумевања свих учесника разговора нема никакве везе са индивидуалностима учесника. Оно што иза учесника разговора и њихове непоновљиве индивидуалности и доживљаја остаје јесте ствар о којој се разговара, и то не једино у изворном значењу и контексту, већ увек у отворености према другачијим, различитим могућим тумачењима. Доживљај и интенција аутора остају једнократни, јединствени и непоновљиви и као такви су у основи недоступни разумевању и тумачењу.

О заокрету ка специфично херменеутичком феномену у односу на све оно што карактерише ситуацију разумевања у разговору Гадамер говори у случају „разумевања текстова“. (GW 1, 389) Дакле, текст, оно што је као речено, изговорено и записано, писано фиксирано, представља прави задатак и предмет херменеутичког промишљања. Као пример за илустрацију овог феномена Гадамер наводи случај превођења са страног језика. Превођење текста није некакво „поновно оживљавање изворног душевног догађаја писања“ на основу уживљавања и уосећавања у душевни склоп аутора, у његово психичко стање, већ „подражавање [Nachbildung] текста које се спроводи разумевањем онога у њему реченог“, па, следствено томе, превођење није само пуко „саизвођење“ („Mitvollzug“), већ

„тумачење“ („Auslegung“) којим у тексту бива расветљена једна нова димензија. (GW 1, 389) Следствено томе, између изворне верзије текста, верзије настале у првобитној ситуацији писања од стране аутора у његовом изворном психичком стању, и сваког наредног превођења током времена увек постоји разлика, и то како у формалним тако и у значењским нијансама онога што је у језику казано, па из тог разлога превођење није никаква реконструкција првобитног ауторовог душевног стања и у њему писања текста, већ тумачење које, сходно Гадамеровим увидима, увек доноси један „прираст“ значења у односу на изворно значење текста. Дакле, однос између овако схваћеног изворног текста и његових превода је попут односа 'праслике' и 'одраза' у којем не долази само до пуког копирања узора изворника како би се постигао што већи степен верности оригиналу, већ одражавањем или „подражавањем“ на видело излази смисаони, значењски „прираст“ који у првобитни текст увек уноси „једну нову димензију“ значења. То, наравно, не значи да текст због различитих могућих превода нема свој идентитет или да је тај идентитет свим могућим тумачењима озбиљно доведен у питање. Текст као писано фиксиран остаје у основи непроменљив, исти, али се у исто време и мења због нових значењских димензија које му свако наредно тумачење доноси. Текст остаје текст упркос свим могућим релативизацијама која тумачења са собом доносе.

Захтев који се превођењу често испоставља, а то је да преведени текст остане веран изворном тексту, не може да превиђа чињеницу да се језици фундаментално разликују и да превођење јесте заправо пре свега тумачење. (GW 1, 389) Текст, дакле, не може никада бити преведен са једног језика на други тако да се језички, структурално, значењски у потпуности, без остатка или мањка поклапа са изворним текстом, текстом на језику са кога се преводи. Чест је случај израза који у другом језику могу бити изражени само описно, помоћу зависних реченица, фраза, сложенијих израза, а управо то је тачка када превођење постаје тумачење. Постоје, као што смо видели, и такве речи, фразе или изрази који су културно специфични и који као такви немају еквивалента у другим језицима, па у том случају превођење постаје апсолутно тумачење. Превођење је из тог разлога, попут тумачења, „расветљавање“ („Überhellung“). (GW 1, 389) Циљ таквог превођења је да описно у други језик пренесе суштину ствари о којој је реч. Притом такво превођење не може да рачуна да ће му чак и описно поћи за руком да у потпуности пренесе значење из једног језика у други, већ треба да рачуна на то да ће само приближно моћи да пренесе значење

реченог. Случај нулте еквиваленције до крајности отежава превођење, јер у језику на који се преводи нема чак ни приближног еквивалента да би се на основу разлике у односу на њега, поређењем са њим схватио и протумачио прави смисао онога у језику изворнику казаног. (в. Хумболт 2010)

Превођење се посебно показује као тумачење у тзв. „херменеутичким граничним случајевима“, када тумач наиђе на место у тексту које му није јасно, али које мора да преведе на други језик тако да ономе ко то чита буде сасвим јасно интендирано значење, па, следствено томе, свако превођење мора да буде јасније и ’једноставније изражено’ („flacher“) него сâм оригинал са којег се преводи. (GW 1, 389-390) Случај препева („Nachdichtung“) је посебан херменеутички проблем (GW 1, 390) у којем је захтев за верношћу оригиналном, изворном тексту скоро неодржив. Зато превођењу смисла треба дати предност чак и по цену дословног превођења и губљења метричких и версификацијских особености језика текста са којег се преводи, иако не треба губити из вида да често метрика може да буде носилац значења и да огрешење о метричке особености израза нужно може да води погрешном тумачењу. Ту се у зависности од случаја до случаја треба одредити за једну од три могућности: или превести дословно, или описно, или наћи равнотежу, меру између ове две крајности.

Одступање од оригинала је, дакле, увек нужно. Зато Гадамер говори о ’подражавању’ („Nachbildung“) као превођењу са једног језика на други. Оно подражавано се увек разликује на неки начин од подражавајућег, ту никада не може бити односа апсолутне верности или истоветности, већ су одступања неминовна. Оно што преводилац преводи и тумачи је пре свега смисао, а не језичка структура.

Успело превођење је оно у којем преводиоцу као тумачу полази за руком да на језику на који преводи до израза доведе ствар која се показује у тексту у медијуму језика, његов задатак је успео уколико пронађе језик који није само његов, већ и језик који је примерен оригиналу, што све ситуацију преводиоца и тумача чини истоветном. (GW 1, 390) Треба увек имати у виду да између две верзије текста, оригинала и превода, никада не може да влада однос апсолутне истоветности, па је управо из тог разлога смислу реченог у тексту изворнику могуће приближити се једино на заобилазан начин, путем тумачења.

Пример превођења послужио је Гадамеру да покаже херменеутички однос између тумача и текста и да расветли овај однос наизменичности који, како каже, одговара

наизменичности споразумевања у разговору. Задатак 'подражавања' који спроводи преводилац није, према Гадамеру, квалитативно, већ само градацијски различит од општег херменеутичког задатка који пред тумача поставља сваки текст. (GW 1, 391)

Притом је важно не губити из вида фундаменталну разлику између херменеутичке ситуације у којој се тумач сусреће са текстом и оне у којој имамо разговор између два учесника: пошто су текстови, како подсећа Гадамер позивајући се на Дројзена, „трајно фиксирани животни искази“, у 'разговору' између субјекта разумевања и текста текст долази до изражаја и постаје 'саговорник' само захваљујући субјекту разумевања као 'живом саговорнику', писани знак се на тај начин преображава у смисао, а тиме на видело излази и суштина „ствари“ о којој је у разговору реч. (GW 1, 391) „Заједничка ствар“ је тачка укрштаја у којој се успоставља веза између тумача и текста. (GW 1, 391)

Следствено томе, Гадамер говори о „*херменеутичком разговору*“ у којем се грађење „заједничког језика“ дешава истовремено са спровођењем разумевања. (GW 1, 391) Дакле, заједнички језик као медијум разумевања није унапред, априори дат инструмент који само треба применити у разговору како би до разумевања уопште дошло, већ се он изграђује тек захваљујући догађају разумевања, дакле, истовремено, у спреси са њим. Између текста и субјекта разумевања се одиграва комуникација „која је више него пуко прилагођавање“, (GW 1, 391) она је, на трагу једне дијалектичке херменеутике, процес у којем се мењају обе стране. Ствар као тачка укрштаја и споразумевања излази на видело тек захваљујући спреси између текста и његовог тумача. (GW 1, 391)

У складу са историјском, дијалектичком херменеутиком, задатак субјекта разумевања не састоји се у томе да изврши реконструисање изворног, непроменљивог, једном за свагда датог значења текста, оног „што текст мисли“, (GW 1, 391-392) јер, као што смо видели, у процесу разумевања као „стапања хоризоната“ долази до промене обе стране разумевања, већ је задатак пре свега „*разумети сâм текст*“ (GW 1, 392). Однос између текста као предмета разумевања и тумача који исто тако има свој сопствени хоризонт је однос дијалектичког кретања у којем обе стране бивају измењене; мишљење онога ко тумачи није унапред одређено, једном за свагда дефинисано, већ је оно једна у низу могућности која у сусрету са текстом бива измењена и која на тај начин доприноси разумевању текста и усвајању онога што је у тексту речено. (GW 1, 392) У овом процесу као процесу „стапања хоризоната“ Гадамер проналази „*форму извођења разговора*“ „у којем

до израза долази ствар која није само моја или [ствар] мог аутора, већ заједничка ствар“.
(GW 1, 392)

Гадамер подвлачи значај немачког романтизма и његовог открића „језичности разговора“ и уопште значаја језика у питањима разумевања и тумачења. Језик је, тврди Гадамер, „универзални медијум у којем се изводи разумевање *сâмо*“; „начин извођења разумевања је тумачење“. (GW 1, 392) Исто тако, „свеколико разумевање је тумачење, а свеколико тумачење се развија у медијуму језика који хоће да пусти предмет да дође до речи, али је уједно и сопствени језик тумача“. (GW 1, 392)

Следствено томе, херменеутички феномен је, према Гадамеру, „посебан случај општег односа мишљења и говорења“. (GW 1, 392) Попут разговора, и тумачење је затворени круг у којем важе правила дијалектике питања и одговора, реч је о „правом повесном животном односу који се изводи у медијуму језика“. (GW 1, 392) „Језичност разумевања је *конкреција делатно-повесне свести*.“ (GW 1, 393; GW 2, 121-132; GW 2, 184-198)¹²⁸

Када је реч о Гадамеровим интерпретацијама Гетеа, не ради се о томе да се открије нека скривена, унутрашња истина, већ се његова интерпретација највећим делом креће у оквиру једног традираног разумевања Гетеа и ретко се креће изван и изнад наративног површинског слоја текстова који су предмет интерпретације, чему одговара то да се код Гадамера на ради о научности, што је супротност у односу на Касирерове интерпретације. (Велбери 2012: 175) Гадамерове интерпретације Гетеа су теоријски неоптерећене, оне се развијају у оквиру једне грађанске културе конверзације, а, као што је познато, разговор је централна категорија Гадамерове херменеутике, јер посматран као прагматички оквир разговор, тј. културни разговор међу образованима ограничава оно што се може изрећи. (Велбери 2012: 176) Концепт филозофије као понављање њеног античког порекла у садашњости, схватање уметности као егземпларно представљање људског, и, на крају, етос који се остварује као грађанска друштвеност – то су три суштинске димензије Гетеове узорности, које се могу распознати на Гадамеровим тумачењима. (Велбери 2012: 181) Центар ове слике Гетеа је појам разговора: разговор је операционална форма продукције смисла, он се одвија путем питајућег отварања једног заједничког семантичког простора,

¹²⁸ GW 2, 121-132 („Zur Problematik des Selbstverständnisses – Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der Entmythologisierung“, 1961); GW 2, 184-198 („Sprache und Verstehen“, 1980).

заједно са текстом и читаоцем и путем алузивних указивања на могуће смерове значења. (Велбери 2012: 181)

1.7.1.1. Језичност као херменеутички предмет

Разумевању језичког предања, тј. предања у медијуму језика, Гадамер даје предност у односу на разумевање других врста предања. Изостајање „очевидне непосредности“ језичког предања, непосредности карактеристичне, рецимо, за споменике, Гадамер не посматра као недостатак, дефект, већ, напротив, у таквој „апстрактној страности свих ’текстова’“ он види „претходну припадност свег језичког разумевању“. (GW 1, 393) Дакле, оно речено као предмет разумевања и тумачења никада није дато директно попут материјалних, видљивих и опипљивих остатака предања какви су споменици културе, већ увек посредно, у медијуму језика. Такво изостајање непосредности језичког предања га за разумевајућу свест чини апстрактним и страним, дакле, у недовољној мери у његовом значењу конкретизованим, одређеним, па, следствено томе, за субјект разумевања у много већем степену страним него што је то случај са опипљивим и видљивим облицима предања. Сходно томе, језичко предање за Гадамера има предност у односу на остале облике предања, јер сама чињеница да се такав облик предања по својој природи разумевајућем субјекту унапред показује као стран иде у прилог тези да свеколико предање у медијуму језика унапред већ поставља захтев за разумевањем и тумачењем, и то, као што смо видели, у много већој мери него што је то случај са оним облицима предања који немају тај степен апстрактности и страности какав има језичко предање.

Из тог разлога је језичко предање за њега предање у правом смислу те речи, јер ту се не ради ни о каквом остатку, остатку из прошлости као предмету разумевања и тумачења, већ о нечему што „бива предато“ и што нам говори, било да се ради о непосредном обраћању и преношењу у форми мита, сага, било у форми „писаног предања“ „чији знакови су у неку руку за сваког читаоца који разуме да их чита непосредно одређени“. (GW 1, 393) Сходно целини Гадамерове херменеутике, разумевање ’осцилује’ између присног и страног, познатог и непознатог, посредног и непосредно датог, па, следствено томе, и писано фиксирано предање је донекле непосредно одређено и поред чињенице што је за субјект

разумевања језички, и то знаковно посредовано, па самим тиме у извесној мери и страно. Знаковно фиксирано предање за субјект разумевања никада није у потпуности неодређено, страно и непознато, јер он је, као што смо видели, увек већ унапред на неки начин урођен у предразумевање које претходи сваком разумевању из ствари. Зато у писаном предању Гадамер налази херменеутички значај језичности као суштине предања.

Питање је у чему се састоји значај и суштина „писмености“ („Schriftlichkeit“) у целини Гадамерове херменеутике? Писменост доводи до „одвојености језика од његовог извођења“, предање у писаној форми је „за сваку садашњост истовремено“, па у њему стога влада „јединствена коегзистенција прошлости и садашњости“. (GW 1, 393) Дакле, писано фиксирано предање је оно које је записано у одређеном временском тренутку, и као такво оно носи трагове времена у којем је настало. Међутим, будући да је записано, сачувано од заборавља, оно као такво такорећи путује кроз време и пролази кроз времена која се разликују од оног у којем је настало и писано фиксирано. Свако време, као што смо видели, тумачи један исти текст ако не исправније, оно свакако другачије у односу на сва друга могућа тумачења. „[О]двојеност језика од његовог извођења“ овде зато треба разумети као одвојеност писано фиксираног предања, језичког предања од његовог тумачења. Писано фиксирани текст је једно, а потпуно друго то како ће тај у основи увек исти писано фиксирани текст у будућности бити тумачен. Писменост зато, према Гадамеру, одваја језик од извођења, оно језиком посредовано и предато од његовог могућег тумачења. И управо зато што предање у писаној форми бива сачувано у времену и у себи чува прошлост у којој је настало, оно у свакој садашњости у којој бива разумевано на увек другачији начин омогућава, на трагу Гадамерових увида, јединство прошлости и садашњости, стапање хоризонта прошлости и хоризонта садашњости ка једној вишој општости у којој се поменуто јединство остварује.

Још једно важно обележје писмености састоји се у томе да у непосредном сусрету са „литерарним предањем“ разумевајућа свест помера, шири и тиме обогатује свој хоризонт. (GW 1, 393) Следствено томе, у процесу стапања хоризоната као дијалектичког догађаја, хоризонта субјекта разумевања и хоризонта „литерарног предања“, обе стране бивају промењене, „литерарно предање“ откривањем нових значењских димензија у сваком наредном тумачењу, субјект разумевања кориговањем предразумевања разумевањем из саме ствари.

Даље, писано предање није делић прошлог света, већ је оно такво да се увек већ уздигло изнад тог света у сферу смисла који исказује, и то пре свега захваљујући „идеалитету речи“ која све оно што је у медијуму језика чува од зуба времена. (GW 1, 394) На трагу Гадамеровог читања Аристотеловог појма мимезе, писано предање износи на видело суштину предмета, смисао који је у њему представљен, а то чини управо у медијуму језика у којој је ствар као заједнички предмет разумевања представљена. „Идеалитет речи“ ту не треба схватити као некакву идеализацију представљеног предмета на који реч упућује, већ као суштински смисао онога у језику реченог, исказаног који у тумачењу бива оживљен.

Носилац предања није рукопис, већ „континуитет памћења“ захваљујући којем предање постаје део садашњег света субјекта разумевања, а оно што предање преноси, порука, бива оприсутњено, непосредно доступно и присутно. (GW 1, 394) Дакле, писано фиксирано предање остаје мртво слово на папиру уколико није оживљено у свести разумевајућег субјекта. Писано предање не постоји по себи као трајно, заувек фиксирано, непроменљиво значење које чека тумача да буде дешифровано, већ оно само у сусрету са субјектом разумевања бива оживљено. За разлику од предања као делова прошлости у виду, на пример, споменика, који само фрагментарно, непотпуно преносе истину о прошлости, текст увек преноси целину прошлог света на који упућује; па чак и када субјекту разумевања није пренесен у целини, већ из разних разлога временом постаје фрагментаран, чак и у том случају је на основу контекста, једне шире целине могуће одредити смисао и значење целине поруке коју текст преноси. (GW 1, 394)

Писменост је „самоотуђење“ чије превазилажење као читање текста представља „највиши задатак разумевања“. (GW 1, 394) Услов исправног артикулисања система знакова неког натписа је преображај текста натраг у језик („Rückverwandlung in Sprache“) којим се увек успоставља „однос према мишљеном, према ствари о којој је ту реч“, док језички артикулисано предање врши улогу посредовања „сфере смисла“ („Sinnsphäre“) у процесу разумевања, из чега следи да херменеутички задатак неког натписа следи онда када субјект разумевања има посла са „дешифровањем“ („Entzifferung“) натписа о којем је реч. (GW 1, 394) Дакле, субјект разумевања и језички представљено и посредовано предање су два учесника разговора који се сусрећу и успостављају јединство разумевања око смисла као оног мишљеног које је језички и у писано фиксираном облику знаковно посредовано. Субјект разумевања у сваком тренутку мора да буде свестан ове вишеструке

испосредованости смисла ствари као предмета разумевања уколико жели да исправно разуме ствар о којој је у предању реч. Ствар као предмет разумевања никада није ствар по себи са некаквим објективним значењем и смислом, већ у своје разумевање и одређење смисла нужно укључује и субјект разумевања са свим претпоставкама које тај субјект у себи носи, а које нужно утичу на разумевање и тиме смисао ствари као предмета разумевања. Када разумева ствар из предања, субјект разумевања не може да се лиши целине своје субјективности и да такорећи очишћен од ње приступи разумевању ствари са становишта неке универзалне објективности. То је за субјект разумевања као повесно биће просто немогуће и незамисливо. Тако опет долазимо до Гадамерове тезе о разумевању као „стапању хоризоната“ у којем обе стране бивају промењене и које се сједињују у једној вишој целини.

Захваљујући писмености свест која разумева и чита је „у потенцијалном поседовању своје повести“, она је исто тако „повесна и свест која са повесним предањем комуницира у слободи“. (GW 1, 394-395) Из тог разлога, каже Гадамер, почетак повести Хегел види у „настанку воље за предањем“, за „трајањем сећања“. (GW 1, 395)

Када је о писмености и вољи за трајањем и очувањем прошлости реч, посебно питање је за Гадамера питање литературе, књижевности. Све што се може назвати литературом одликује се „сопственом истовременошћу са сваком садашњошћу“. (GW 1, 395) Дакле, књижевност није прошлост, већ она чува прошлост и омогућује да се у њој одвија разговор, дијалог између прошлости и садашњости. Књижевност је књижевност само уколико је са сваком садашњошћу или у свакој садашњости савремена, ако са сваком садашњошћу стоји у односу отвореног разговора. У томе треба тражити и једно од битних обележја не свеколике књижевности, већ само оне класичне, светске.

Разумевање књижевности није примарно усмерено ка прошлости, већ значи „садашње учешће у реченом“, „учешће у поруци коју нам текст преноси“. (GW 1, 395) Дакле, насупрот естетици која у разумевању књижевности акценат ставља на аутора и његово душевно стање као извор исправног разумевања и тумачења књижевности, Гадамерова херменеутика која је усмерена на текст тражи у смислу који тај текст преноси место у којем долази до успостављања комуникације између тумача и предмета тумачења. „Смисао реченог“ који је садржан у писано фиксираном тексту једини је прави и могући предмет разумевања и залог исправног разумевања у таквој херменеутици. Онога тренутка

када аутор нестане, субјекту разумевања је недоступно све оно што спада у интенцију аутора и његове доживљаје као могући извор на основу кога се онда тумачи књижевност. Једино што преостаје и што може да послужи као основа за тумачење и разумевање смисла реченог је писано фиксирани текст који никада није нити треба да буде у сагласности са интенцијом аутора, посебно када је о књижевности реч. Јер, уколико би се та интенција без остатка, дакле, у потпуности поклапала са интенцијом текста чији смисао је овде главни предмет разумевања, онда би књижевност схваћена код Гадамера као значењски „прираст“ била бесмислена и сувишна.

Гадамер подсећа да је тек захваљујући Шлајермахеру значај писане фиксираниости текстова умањен тако што је и усменом говору као могућем предмету разумевања придодат значај, што је све одвело до тога да разумевање буде проширено за једну психолошку димензију, али истовремено редуковано за један битан аспект херменеутичког феномена, а то је аспект повесног. (GW 1, 395) Писменост је за Гадамера од суштинске важности за херменеутички феномен зато што у „спису“ („Schrift“) и захваљујући њему долази до одвајања и осамостаљивања смисла, значења како од аутора тако и од могућег субјекта који чита и разумева, независно од тога ком времену тај читалац припада. (GW 1, 395-396) Дакле, егзистенцијална херменеутика је једно, а херменеутика текста нешто сасвим друго. Психолошка димензија усменог говора и доживљаја аутора непосредно, директно је доступна и егзистенцијалној херменеутици, али оног тренутка када аутора више нема и када је о његовом душевном стању и животу остављен само писани траг у виду претпоставке, тада и егзистенцијална херменеутика, уколико јој је циљ душевни живот аутора, мора да узме у обзир текст о душевном стању аутора, а не директно његов усмени говор на основу којег онда закључује о душевном животу. На другој страни, херменеутика која је усмерена на текст за циљ има да испита смисао који је присутан у тексту, али не као нешто што директно указује на изворни смисао или доживљај, душевно стање аутора, већ као смисао који на чистину извлачи суштину, универзални смисао ствари о којој је у тексту реч и која представља једини предмет разумевања. Дакле, „спис“ као превасходни херменеутички феномен се одваја од извора и адресата и обogaћен димензијом повесног он постаје предмет разумевања сваког наредног субјекта разумевања.

Посебно питање које разматра Гадамер је питање односа писмености и језичности. Према Гадамеру, знаковни језик списа се односи и указује натраг на језик говора, док се

способност језика да буде писано фиксиран („Schriftfähigkeit“) темељи на чињеници да ’језик’ одн. ’говорење’ („Sprechen“) има удела у „чистом идеалитету смисла који се у њему саопштава“, у писмености је овај смисао реченог „чисто за себе ту“, „потпуно одвојен од свих емоционалних момената израза и објаве“. (GW 1, 396) Текст, дакле, не треба разумети као некакав животни израз, већ на основу онога што он каже. (GW 1, 396) Следствено томе, „писменост је апстрактни идеалитет језика.“ (GW 1, 396) Међутим, следствено целини Гадамерове онтологије језика и говора, знаковни језик списа не мора нужно да се односи и да указује натраг на конкретан језик говора који је знаковним језиком списа кодификован, забележен, већ као писано фиксирани траг може да указује само на општу, универзалну димензију усменог говора, да на видело износи његову суштину. Друга могућност је да писано фиксирани текст као једини који је доступан каснијем тумачењу временом у тумачењу у тој мери буде тумачен на различите могуће начине да његов смисао уопште не мора нужно да упућује на изворни говор који у писано фиксираним тексту бива забележен. Иако се, чисто формално посматрано, у писаном тексту ради управо о том усменом говору, његов смисао који у тумачењу временом бива изнова и изнова разоткриван уопште не мора да се поклапа са некаквим његовим изворним смислом у тренутку када је изговорен и записан. У прилог овој тези говори и Гадамерова тврдња да је у језику на снази „чист идеалитет смисла“ који у њему долази до изражаја, а не неко појединачно, конкретно значење усменог говора у његовој изворној ситуацији и тренутку када је записан. Значење текста зато не треба тражити у било ком моменту ван текста, било да се ради о доживљају, душевном стању, тренутку. О смислу повесне димензије текста и њеној улози усмеравања исправног разумевања и тумачења већ је било речи. И на крају, Гадамерова тврдња да је писменост „апстрактни идеалитет језика“ значи да се текст не односи ни на неки конкретни усмени говор, нити на изворни говор који је у датом тренутку забележен, нити на конкретну ситуацију у којој је говор забележен, ни на шта ’реално’ појединачно у датом повесном тренутку, већ се он као „еминентни текст“ који, како каже Гадамер, „стоји у самом себи“ односи пре свега на себе и као такав на видело износи суштину ствари која у језику бива представљена.

На основу свега тога Гадамер закључује да смисао писменог записа може бити идентификован и да је поновљив, да је једино „оно у понављању идентично“ то што остаје сачувано у писменом запису, при чему то понављање није никакво успостављање односа

према „оном изворном првом“. (GW 1, 396) „Читајуће разумевање није понављање нечега прошлог, већ учешће у једном садашњем смислу“; тај смисао је методолошка предност писмености који доводи до потпуног одвајања херменеутичког феномена од сваког момента психолошког. (GW 1, 396) Поред тога, Гадамер у наставку говори и о слабостима списа на које је указивао већ и Платон. Следствено горе наведеним увидима, оно што у тексту остаје сачувано, константа која се у њему издваја из свих могућих релативизација које тумачење са собом може да повлачи, јесте универзални и поновљиви смисао и суштина ствари која је у језику и тексту представљена, оно што временом остаје „идентично“ упркос свим могућим различитим, другачијим тумачењима. Као што је могуће тврдити да постоји онај „изворни први“ смисао онога у тексту записаног у тренутку када га аутор успоставља записивањем усменог говора и у времену када се односио на првобитног адресата под претпоставком да је упућеност на таквог изворног адресата уопште била интендирана у самом тексту или чак код аутора, исто тако постаје легитимно рећи да постоји онолико могућих смислова тог једног у основи истог текста колико и наредних тумачења. У основи ове две крајности у тумачењу херменеутичког феномена приметно је, као и у случају романтичарске и просветитељске херменеутике, присуство обрасца превазилажења мита од стране логоса о којем је горе било речи. Гадамер, међутим, инсистира на константи, суштини која смисао реченог у тексту издваја из оваквих дуализама изворно-ново. Као и у случају мимезе која, као што смо видели, није усмерена на пуко опонашање изворног модела према којем се спроводи уметничка креација, већ на извлачење на видело („Hervorholung“) његове суштине, онога што остаје трајно и универзално, такав је и случај са текстом и његовим тумачењем чији задатак није да се успостави веза са изворним смислом, већ да се сагледа унутрашње значење самог текста у његовом сопственом полагању права на истину и да се у њему пронађе оно „идентично“ и „поновљиво“, суштинско и универзално ствари, реченог које је у њему писано фиксирано и представљено.

Дакле, главни херменеутички задатак је преображај знакова писано фиксираних текстова натраг у говор и смисао, и то из разлога што је писменост као нека врста отуђеног говора проузроковала самоотуђење смисла као предмета разумевања; предмет разумевања је „смисао реченог“, и то искључиво на основу „дословног текста“ („Wortlaut“) који се преноси путем „писаних знакова“ („Schriftzeichen“). (GW 1, 397) За разлику од изговорене речи која се може тумачити и на основу околности, свеукупног начина изговарања,

контекста у којем је изговорена, такорећи „сама од себе“, тумачење писане речи је приморано да се ослони искључиво на оно што је писано фиксирано у писаним знаковима. (GW 1, 397) Када је о књижевности реч, искорак изван писане речи у тумачењу књижевног текста могућ је само у оној мери у којој то писана реч књижевног дела сигнализира, тако што елементима које је преузела као ванкњижевну грађу указује на изворне ванкњижевне елементе који су послужили само као материјал за обликовање књижевног дела, а који у целини и склопу књижевног дела бивају из основа модификовани, значењски преиначени и прилагођени целини интенције текста. То би била друга фаза у тумачењу књижевног дела. Тумач књижевног дела би требало да приликом тумачења књижевног дела у обзир узме ове ванкњижевне елементе које писац преузима из других форми људског духа, филозофије, историје, религије, мада није у обавези да то чини, јер је главни његов задатак тумачење унутрашњег устројства књижевног дела. Међутим, неузимање у обзир ових елемената и њихово непознавање читање књижевног дела чини знатно оскуднијим и површнијим. Јер, задатак је тумача да у тумачењу изврши поређење тих ванкњижевних елемената датих у њиховом изворном контексту са њиховим модификованим значењем у целини књижевног дела и на основу тога види у чему се састоји иновативни и оригинални „прираст“ књижевног дела и шта га чини књижевним уметничким делом аутономним у односу на све што спада у ванкњижевну сферу, па, у крајњој линији, да ли је и зашто дато књижевно дело класично или није. Трећа фаза у тумачењу књижевног дела је, дакле, повратак тексту и уочавање овог значењског „прираста“ као и уметничког карактера књижевног дела.

Постоји, међутим, и оно писано што се чита „само од себе“, Гадамерова тврдња коју ослања на Шилерову и Фихтеову тезу произишлу из расправе о духу и слову у филозофији. (GW 1, 397) Гадамеру је стало до тога да повуче јасну границу између „вештине писања“ и „вештине говора“ као оног што не спада у херменеутички задатак, с једне, и саме ствари као јединог задатка и предмета разумевања, с друге стране. (GW 1, 397) Главни и можда једини задатак разумевања је прави смисао текста, тврдња у чијој основи је, тврди Гадамер, Платонова дијалектика са захтевом да се испита логос као такав, уз занемаривање живог учесника разговора као небитног за херменеутички задатак. (GW 1, 398) Упркос слабости „списа“ који, као што смо видели, за разлику од живог говора, у интензивнијој, знатнијој мери мора да буде подвргнут тумачењу, његову позитивну страну и предност у односу на усмени говор треба, према Гадамеру, видети у чињеници што он допушта да се

„дијалектички задатак разумевања“ види „с удвострученом јасноћом“. (GW 1, 398) А из тврдње да је „смисао реченог“ једини прави задатак и предмет разумевања и да оно у тексту исказано мора да буде одвојено од било какве могуће контингенције и схваћено „у његовом пуном идеалитету“ Гадамер закључује да је читалац који разумева једина инстанца која чува „смисао исказа“ као предмета тумачења, оно што он разумева „је увек већ више него туђе мишљење – то је увек већ могућа истина“. (GW 1, 398)

„Разумевање није психичка транспозиција. Хоризонт смисла разумевања не може стварно бити ограничен ни оним што је аутор изворно имао на уму, нити хоризонтом адресата за кога је текст изворно био написан.“ (GW 1, 398) Дакле, мишљење аутора и изворни читалац две су категорије које у разумевању место уступају тексту и у њему смислу реченог. Смисао у тексту исказаног не мора да има никакве везе са смислом који је аутор имао на уму у тренутку стварања текста, као што не мора нужно да има ни било какве везе са адресатом коме је изворно био намењен, јер разумети текст и смисао реченог не значи разумети субјективност аутора или позицију изворног адресата. Чак и да аутор у писаној форми оставља своје тумачење текста чији је творац, такво тумачење не мора да буде обавезујуће за сваког наредног тумача који тексту прилази са другачијих позиција па тако и тумачење чини другачијим у односу на неки изворни смисао, уколико таквог смисла уопште и има. Још мање аутор текста треба да брине о томе коме ће његов текст бити намењен и да ли ће некакво исправно примање истог успети или не. Текст је текст, независно од тога каква очекивања је имао аутор поводом његовог тумачења и каква очекивања он буди код његових могућих читалаца. Основа исправног тумачења као и вредности једног књижевног уметничког текста налази се у самом тексту, у његовој значењској структури.

Текст, дакле, не само да није никакав „животни израз субјективности аутора“, да његов смисао надалеко надилази некакве „стварне“ мисли *аутора*“, већ он није ни порука, „савремено обраћање“ („zeitgenössische Anrede“) намењено у првом реду некаквом „изворном читаоцу“. (GW 1, 398-399) Појмови „изворног читаоца“ или „савремене адресе“ су за Гадамера неутемељени и у склопу његове херменеутике сувишни, херменеутике која као главни задатак види разумевање иманентног смисла оног што је у једном тексту речено, исказано. Уколико је текст намењен некаквој изворној публици, да ли то онда значи да он губи свој смисао и вредност када прође време у којем је настао и када се изгубе читаоци

којима је изворно био намењен. И зашто би аутор уопште имао намеру да писано фиксира свој говор и своју мисао уколико би она са нестанком изворног читаоца изгубила свако значење и траг. Сва та питања појмам „изворног читаоца“ чине бесмисленим у целини наше херменеутике.

Појам „изворног читаоца“ и намењености текста пре свега или чак искључиво „изворном читаоцу“ сувишан је имајући у виду природу „литерарног предања“, онога што је писано фиксирано да би, између осталог, било преношено даље и тиме се обрађало увек новим, другачијим „савременицима“. (GW 1, 399) Следствено томе, „савременик“ у Гадамеровој херменеутици нема више значење „изворног читаоца“, већ сваког наредног, потенцијалног читаоца коме се дело обрађа и коме је намењено. Дело, у суштини, може да се обрати било ком читаоцу докле год код читаоца постоји интересовање да разуме дело па макар се радило о разумевању које је фундаментално различито од евентуалног ауторовог, других читалаца, итд.

Дакле, сходно Гадамеровој херменеутици, хоризонт смисла текста, хоризонт смисла аутора и хоризонт смисла читаоца три су хоризонта која строго треба разграничити у задацима разумевања, а предмет разумевања треба пре свега да буде смисао текста. „Оно што је писано фиксирано, одвојило се од контингенције свог порекла и свог зачетника и позитивно ослободило за нови однос.“ (GW 1, 399) „Нормативни појмови као мишљење аутора или разумевање изворног читаоца репрезентују уистину само празно место које се од прилике до прилике разумевања испуњава.“ (GW 1, 399) То „празно место“ текста као предмета разумевања је место на које може да ступи не само аутор као зачетник текста, нити само изворни адресат коме је текст намењен уколико је уопште намењен, него и сваки субјект разумевања, независно од тога да ли је аутор свесно наменио текст баш одређеном адресату, тумачу или не. Интенција аутора и у тренутку писања и по питању евентуалне намењености текста одређеном адресату је за херменеутику ирелевантна. Главни херменеутички феномен је смисао реченог у тексту, сама ствар која је у писано фиксираном тексту представљена. Текст је текст, а ко ступа на „празно место“, не може се нити треба одредити унапред.

1.7.1.2. Језичност као херменеутичко извођење

Језик није само медијум херменеутичког искуства, као што смо горе показали, већ је језичност, чији однос према разумевању сада подробније треба одредити, важно „одређење херменеутичког извођења“ самог. (GW 1, 399) Дакле, поред предања које је превасходно језичког карактера као предмета разумевања, језичност је и у основи разумевања самог. (GW 1, 399) Разумевање „мишљења текста“ у његовом „стварносном садржају“ могуће је само под условом да се „мишљење текста“ и његов језик поставе у однос према мишљењу и језику субјекта разумевања, одн. да се, како каже Гадамер, „мишљење текста“ преведе на језик субјекта разумевања. (GW 1, 399) Логичку структуру дијалектике питања и одговора Гадамер сада намерава да расветли и на примеру односа мишљења и језика текста према мишљењу и језику субјекта разумевања. Као што видимо, посебно место у Гадамеровој херменеутици заузима и старо питање односа мишљења и језика. Сходно целини Гадамерове херменеутике, онај ко разумева неки текст не може да се ослободи и удела и дејства сопственог језика на мишљење и разумевање да би разумео текст из прошлости. У таквом разумевању долази до сусрета, дијалектичког судара језика и мишљења текста са језиком и мишљењем субјекта разумевања, судара у којој обе стране бивају промењене. Превођење „мишљења текста“ на језик субјекта разумевања о којем говори Гадамер не значи ништа друго до покушај приближавања „стварносног садржаја“ текста целини мишљења онога ко разумева, његовом свеукупном погледу на свет. Следствено Гадамеровој херменеутици, у том приближавању илузорно је очекивати да субјект разумевања избрише свој језик и мишљење како би се приближио језику и мишљењу текста, јер тек у дијалектичком судару ове две стране у разумевању могуће је разумевање текста као Другог, тек на основу разлике обе стране мишљења могућа је спознаја и разумевање Другог. Исто тако, субјект разумевања у обавези је да буде свестан претпоставки сопственог мишљења да би уопште могао да разуме интенцију и језик текста као предмета разумевања, као што исто тако текст мора да уважи у његовом „стварносном садржају“ и да преиспита његова могућа значења како би разумевање уопште било успешно и како не би остало заробљено у претпоставкама сопствених предубеђења.

Разликовање језика текста и језика субјекта разумевања историјска наука, каже Гадамер, не уважава, па свој предмет разумевања покушава да разуме у појмовима и речима

који му бивају наметнути или који нису примерени његовом повесном карактеру, без преиспитивања њиховог порекла и оправданости њихове употребе. Опасност од погрешног разумевања се јавља када се „оно повесно страно прилагођава присном“, када се „другост предмета [разумевања]“ подређује сопственом „предхвату“, дакле, када субјект разумевања остаје у разумевању ствари под утицајем претпојмова и предрасуда сопственог времена, па је из тог разлога један од главних задатака историчара да јасно одвоји сопствене појмове од појмова епохе као предмета разумевања. (GW 1, 400; GW 5, 6-14; GW 5, 353-356; уп. Розе 1937)¹²⁹ Повесност језика је, дакле, моменат херменеутичког феномена у којем се укрштају два предуслова или медијума разумевања: време и језик. Дијахрона димензија језика и посредованост прошлости језиком у којем бива представљена два су кључна предуслова исправног разумевања. Као што свака прошлост може постати предмет разумевања, тумачења и сазнања само посредно у медијуму језика, тако је и језик неодвојив од времена чије трагове у себи носи.

Покушај историјске свести да сопствене појмове 'стави у заграде' није „наивно премештање у прошлост“, већ је у питању „један суштински релативни захтев који уопште има смисла само у односу на сопствене појмове“. (GW 1, 400)

„Историјски мислити значи уистину спроводити преобраћање [Umsetzung] које се дешава појмовима прошлости када хоћемо да мислимо у њима. Историјски мислити садржи управо увек већ посредовање између оних појмова и сопственог мишљења. Хтети избећи сопствене појмове приликом тумачења не само да је немогуће, већ је и очигледна бесмислица.“ (GW 1, 401)

Ставити сопствене појмове у заграде не значи, дакле, поништити их и мислити у категоријама прошлости, јер такво поништавање уопште није ни могуће, већ значи постати сопствених појмовних претпоставки мишљења свестан и разликовати их у односу на појмове прошлости. Разликовање сопствених појмова могуће је само у релацији са појмовима прошлости, и обрнуто, па би тако и евентуално поништавање сопствених појмова морало да рачуна на релацију према појмовима прошлости уколико би уопште тако нешто било замисливо као чишћење сопственог ума од сопствених појмова. Као што је немогуће створити вештачки језик без претходне релације према природном језику, тако

¹²⁹ GW 5, 6-14 („Platos dialektische Ethik“ – „Einleitung“, 1931); GW 5, 353-356 („Hans Rose. Klassik als künstlerische Denkform des Abendlandes“, 1940).

исто је немогуће извести на чистац појмове прошлости без односа према сопственим појмовима садашњости. Зато је, сходно Гадамеровом мишљењу, урањање у прошлост могуће једино као „преобраћање“, мењање, модификовање појмова прошлости у спрези са појмовима садашњости, дакле, „посредовањем“ које се догађа између Сопственог и Другог. Уколико би условно било и могуће замислити такву ситуацију у којој субјект разумевања врши темељно чишћење и одстрањивање сопствених појмова из свог ума да би на њихово место ступили појмови прошлости и на тај начин били сазнати, онда ту не би заправо било никаквог сазнања и разумевања на основу посредовања сопственог и страног, на основу једне диференције између сопственог и страног и релације која се између њих успоставља, већ би субјект разумевања са умом попуњеним појмовима прошлости постао део те прошлости несвестан разлике између сопствених и страних појмова и тиме ускраћен за разумевање и сазнање. Дакле, разумевање и сазнање могући су само на основу разлике и релације између сопственог и страног. Зато тумачење, закључује Гадамер, подразумева увођење сопствених „претпојмова“ у игру да би „мишљење текста“ за субјект разумевања проговорило. (GW 1, 401)

Следствено томе, „стапање хоризоната“ као „задобијање хоризонта тумачења“ важи сада и за „језичност тумачења“. (GW 1, 401) Да би разумевање текста било успешно, онај ко разумева у обзир мора узети и језик текста, јер текст говори тако што говори језик на ком је текст написан и кроз који проговара, па је из тог разлога некакво „исправно разумевање ’по себи’“ немогуће. (GW 1, 401) Свако тумачење је увек део неке херменеутичке ситуације па се „у упућености на увек ново присвајање и тумачење састоји [...] повесни живот предања“. (GW 1, 401) Не постоји, дакле, нити је у оваквом свету у којем човек као повесно биће живи могућ некакав универзални, надповесни језик који би био залог исправног, универзалног и за све обавезујућег и важећег тумачења. Сваки језик, језик сваког писано фиксираним предања, увек је део неког времена и неке епохе, па је, следствено томе, и свако тумачење повесног карактера. „Исправно разумевање“ као оно које се управља према неком надповесном, изванповесном, идеалном, апстрактном, универзалном принципу у повесном свету није могуће. Оно би у идеалном случају било могуће уколико би постојао некакав надповесни, божански ум са чијег становишта би се тумачење одређивало као исправно или неисправно и који би био ван свих могућих херменеутичких, повесно одређених ситуација свих могућих субјеката разумевања. За човека, међутим, као повесно биће такав ум не

постоји или у најмању руку није замислив. Као што смо видели, у „стапању хоризоната“ је могуће само једно перманентно приближавање општем становишту у једној „вишој општости“, али чак и када је у једном тренутку у тој „вишој општости“ достигнута сагласност око смисла предмета разумевања, од тог истог тренутка то опште становиште током времена постаје једна могућа перспектива разумевања и тумачења предмета разумевања која ће у будућности у стапању са неком другом перспективом наставити кретање ка некој другој могућој „вишој општости“. То процес разумевања чини бесконачним, а разумевање увек „другачијим“, различитим. У таквом укрштању хоризонта текста и сваког будућег хоризонта тумачења разоткривају се, следствено целини Гадамерове херменеутике, не нужно и по сваку цену нове, али свакако увек различите, другачије димензије значења и смисла текста као предмета разумевања и тумачења, али се истовремено мења и хоризонт субјекта разумевања и његово разумевање ствари која је у тексту на неки начин представљена. Разумевање као у битноме повесни процес упућен увек на неку херменеутичку ситуацију неодвојив је од смисла ствари представљене у тексту као предмета разумевања, јер је одвајање смисла ствари у тексту од разумевања и тумачења и њено уздизање до некакве ствари по себи немогуће за субјект разумевања у његовој повесности. Разумевање је увек упућено на разумевање нечега, као што је ствар увек упућена на разумевање, и то у неком конкретном повесном тренутку.

Према Гадамеру, тумачење је „извођење разумевања“ „које се не само за друге за које се нешто тумачи, већ исто тако и за интерпретатора сâмог довршава тек у изразитости језичког тумачења“. (GW 1, 401) А у „језичности свеколиког тумачења“ је тачка у којој се у тумачењу успоставља „могући однос према другима“. (GW 1, 401) Извођење разумевања је зато „сâма конкреција смисла“. (GW 1, 401) Конкретизовање смисла ствари као предмета разумевања који је представљен у писано фиксираном предању довршава се, дакле, у медијуму језика који карактерише тумачење као извођење разумевања. На други начин осим у медијуму језика, у језику као материјалном носиоцу смисла ствари, тумачење као „извођење разумевања“ тешко да је могуће. Смисао ствари као предмета разумевања неодвојив је од језика у којем путем тумачења бива саопштаван и у којем се одвија комуникација између тумача, оних којима је тумачење намењено и самог текста као носиоца смисла ствари. Немогуће је замислити било шта, имати уопште мисао о нечему, а да та мисао није праћена језиком као њеним пратиоцем и конкретним носиоцем у процесу

успостављања сагласности око смисла ствари као предмета разумевања. Јер, језик није само језички израз, форма у коју бива смештено значење, смисао ствари која бива мишљена, већ управо и пре свега то значење које је конкретна, уобличена мисао о ствари као предмету разумевања и тумачења, мисао о њеним битним, суштинским карактеристикама. Онога тренутка када мишљење усмери мисао ка некој ствари, истог тог тренутка та мисао је у језику, она је језик. Приговор да је могуће замислити и ствари за које у језику уопште нема речи, израза, сужава језик на његову формалну страну, на реч као спој одређених фонема и графема као означитеља који служе за означавање означеног, а то би био смисао ствари која је у језику представљена. У том смислу треба разумети и Гадамерову тврдњу да оног чега нема у језику, то и не постоји, не, дакле, у стварности, већ у друштвеној стварности одређеног субјекта у одређеном свету.

А када је реч о појмовима којима се изводи тумачење, ствар, према Гадамеровом схватању, стоји тако да „језичка изразитост коју разумевање задобија тумачењем не производи други смисао поред схваћеног и протумаченог [смисла]“, већ појмови којима се изводи тумачење у разумевању никако не постају тематизовани, они ишчезавају из онога што у тумачењу из себе проговара. (GW 1, 402) Из тог разлога је, наставља Гадамер, тумачење тачно онда када је „способно за ишчезавање“, уз напомену да оно у исто време мора да буде представљено. (GW 1, 402) „Могућност разумевања упућена је на могућност таквог посредујућег тумачења.“ (GW 1, 402) Дакле, смисао ствари као предмета разумевања у сагласности је са језичким изразом у којем бива протумачена. Језички посредованим тумачењем не настаје други смисао, смисао којег у тексту уопште нема и који је фундаментално различит у односу на смисао у тексту, већ настаје само другачије могуће тумачење којим постојећи смисао добија нове значењске димензије. Текст је текст, он као писано фиксирано предање увек остаје исти, па и смисао који он преноси остаје исти, уз све могуће другачије и нове значењске димензије које му се временом захваљујући свим другачијим могућим тумачењима придружују. Појам као мисао о битним карактеристикама предмета и смисао ствари као предмета разумевања и тумачења у сагласности су и као такви неодвојиви један од другог. Појам којим се изводи тумачење не сме да буде тематизован у смислу да не сме ствари као предмету тумачења да буде наметнут противно њеном смислу, већ мора да буде изведен из саме ствари и тиме ишчезне као могући тематизовани предмет тумачења и разматрања.

Ово посебно долази до изражаја код књижевних текстова, нарочито онда када је реч о књижевном тексту у стиху. Језик књижевног текста и језик тумачења морају овде да буду у највећем могућем степену у сагласности. Уколико је у том случају језик тумачења у тој мери различит од језика књижевног текста, онда је на делу нешто што су нови англосаксонски критичари називали „јерес парафразе“. Тумачење као „извођење разумевања“ има за задатак да на чистац изнесе смисао књижевног текста као предмета разумевања, али имајући у виду да језик као медијум књижевног текста у великој, можда и у пресудној мери одређује смисао ствари која је у тексту представљена, такво тумачење не сме да се огреши о специфичности језика књижевног текста. Зато оно мора да води рачуна о језику којим тумачи књижевни текст и да тражи равнотежу између чистог навођења и чистог, слободног, описног парафразирања. То важи не само за књижевне, већ и за све врсте текстова. За књижевни важи посебно, узимајући у обзир чињеницу да се књижевни текст одликује високим степеном реторичности и да је заступљеност нових, оригиналних, иновативних речи, израза и свих могућих језичких конструкција у тој мери велика да је за њихово објашњење и дефинисање приликом тумачења често неопходно комбиновати саму реч као дефиниендум са мноштвом могућих дефиниенса, описних и сложених израза како би се пренео прави смисао речи. У тумачењу између језика науке који тежи апстракцији и језика књижевности који је усмерен на непоновљивост и јединственост мора се успоставити равнотежа тако да тумачење које има за циљ да пренесе смисао текста и тиме успостави комуникацију буде успешно спроведено. Дакле, такво тумачење не сме да објашњава књижевни текст искључиво његовим појмовима и речима, јер то не би било тумачење, већ препричавање, рецитовање, итд., нити сме да књижевном тексту намеће апстрактне појмове који би промашили смисао онога у тексту реченог, већ оно мора да води рачуна о обе стране у процесу разумевања којим треба протумачити смисао не само за тумача, већ и за друге могуће субјекте разумевања који се питају о смислу у тексту реченог. Често се у тумачењу наводи и објашњава нека реч или део књижевног текста у целини, па се затим приступа његовом тумачењу и описивању како би се избегле генерализације које могу бити погубне по смисао текста. Зато тумачење код Гадамера има посредујући смисао, оно посредује између језика науке и језика текста, посебно књижевног текста, као и између разних могућих страна у процесу разумевања, посебно, додали бисмо, између образованог тумача као неке врсте идеалног читаоца и других могућих субјеката разумевања који нису у том

степену херменеутички образовани као идеални читалац да би и без интерпретације могли исправно да разумеју текст. (уп. Фајерабенд 1994)

Ово, тврди у наставку Гадамер, важи и у случају непосредног разумевања када се не спроводи отворено тумачење, што значи да је у таквим херменеутичким случајевима тумачење „потенцијално садржано у разумевању“. (GW 1, 402) Следствено томе, тумачење није само пуко средство којим се изводи разумевање, већ је оно саставни део садржаја предмета разумевања. (GW 1, 402) Тиме се не разумева само „мишљење текста“ („Sinnmeinung des Textes“) у његовом јединственом значењу, већ у таквом разумевању проговара и „ствар“ („Sache“) која је у тексту представљена и о којој текст говори. (GW 1, 402) Дакле, у непосредном, такорећи директном разумевању, када се тумачење не спроводи експлицитно, већ је разумевање дато директно и одвија се као само од себе, 'природно' из саме ствари, у таквом случају на делу је јединство разумевања, тумачења и ствари која је представљена као предмета разумевања и тумачења. У том случају тумачење није нешто што се споља намеће ствари и што би представљало 'алат' којим се спроводи разумевање, већ је оно срасло са садржајем ствари као предметом разумевања. У таквом непосредном разумевању остварује се јединство разумевања, тумачења, значења текста, његове интенције и мишљене ствари.

У случају разумевања и тумачења језички фиксираних текстова разумевање је, према Гадамеру, „присвајање реченог“ („Aneignung des Gesagten“) које постаје део онога ко то присвајање врши, што га наводи да језичко тумачење прогласи за „форму тумачења уопште“. (GW 1, 402) „Језичност“ је, следствено томе, претпоставка и оних форми тумачења које нису нужно језичке природе, које, дакле, нису писано фиксирани у облику једног текста. (GW 1, 402) Ту он наводи пример контраста као средства за поређење и тумачење две слике које се међусобно тумаче. „Показујуће демонстрирање језичког тумачења“ је оно што у таквом поређењу и тумачењу долази до изражаја, таква демонстрација је „модификација језичког тумачења“. (GW 1, 402) Тумачење у том случају користи „показивање“ („Zeigen“) као „опажајно скраћивање“ („anschauliche Abbrueviatur“), а „показивање“ је тумачење попут превођења којим се сажима резултат тумачења или као у случају када читању текста претходе интерпретативна разјашњења. (GW 1, 402) Све то доводи Гадамера до закључка да су разумевање и тумачење у тој мери срасли као један заједнички процес да их је немогуће одвојити и посматрати засебно. Разумевање схваћено

као „присвајање реченог“ од стране субјекта разумевања подједнако важи како за језички фиксирани текст, тако и за друге форме тумачења које не морају нужно да буду језички посредоване, већ које се користе непосредним, директним „показивањем“ у циљу разумевања ствари која је представљена. Непосредним показивањем предмета разумевања остварено је јединство разумевања, тумачења и значења представљене ствари.

Из тезе о сагласности разумевања и тумачења Гадамер изводи закључак да појам интерпретације не налази примену само у „научном тумачењу“, већ и у „уметничкој репродукцији“. (GW 1, 403) А попут репродукције у којој до изражаја долази суштина ’узора’ према којој је репродукција створена, и читање текста је „буђење и претварање текста у нову непосредност“. (GW 1, 403) Дакле, као што репродукција једног уметничког дела није само пуко копирање ’узора’ нити само стварање новог уметничког дела које са ’узором’ нема никакве везе, већ које представљањем ’узора’, његове суштине и нових значењских димензија у исто време спроводи његово тумачење, тако и свако ново читање текста представља у исто време и његово, ако не ново, свакако једно другачије тумачење. Према Гадамеру, свако читање текста је истовремено и његово тумачење, читање и тумачење неодвојиви су процеси, јер не постоји читање текста које у исто време није и његово тумачење. Не може се читати текст, а да се у исто време он на неки начин не тумачи и да се његово значење већ није разумело. (GW 1, 402-403) Тако се разумевању, тумачењу и читању у Гадамеровој херменеутици придружује и репродукција која заједно са њима чини нераздно јединство. Додали бисмо да то исто може да важи и за продукцију, сâмо стварање, не само за репродукцију, јер када уметник, на пример у књижевној уметности, користи елементе другог књижевног дела, рецимо, ликове, као грађу коју уклапа у целину свог уметничког дела, онда он, стварајући према том књижевном лику другачији лик, у исто време у дијалогу са тим другим књижевним делом спроводи и интерпретацију лика који му је послужио као ’узор’ према којем ствара другачији лик. Стварање је ту нераздно од тумачења. То наравно не значи да је свеколико тумачење уметничко стварање, још мање да је уметност тумачење, али да тумачење може бити садржано у уметничком стварању, као што и уметничко стварање често зна да буде присутно у тумачењу, то ван сваке сумње стоји. (GW 2, 3-23; GW 2, 330-360)¹³⁰

¹³⁰ GW 2, 3-23 („Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, 1985); GW 2, 330-360 („Text und Interpretation“, 1983).

Исто, према Гадамеру, важи и за „разумевање у тихом читању“, у читању је увек већ садржано и тумачење. (GW 1, 403) То, према Гадамеру, међутим, не значи да је „читајуће разумевање“ „унутрашње извођење“, извођење које се одвија у души читаоца, у којем уметничко дело исто тако постаје аутономно као у случају извођења на позорници, већ то значи да такво стварно извођење на позорници није независно у односу на уметничко дело и да може да постане аутономно тек у једном „секундарном естетичком разликовању“. (GW 1, 403) Дакле, онај ко чита не може да чита, а да у исто време не тумачи и разуме оно што чита, читање, разумевање и тумачење су и ту неодвојиви и истовремени процеси. Сходно Гадамеру, приликом читања у читаоцу се одвијају душевни процеси у којима су смисао протумаченог и смисао прочитаног у сагласности, за разлику од извођења уметничког дела на позорници које, као што смо видели, задржава однос према уметничком делу, али као извођење које истовремено тумачи уметничко дело постаје аутономна уметничка креација.

Разумевање текста приликом читања се херменеутички не разликује од интерпретације музике или песништва приликом њиховог извођења, разумевање дела од стране филолога суштински се не разликује од тумачења дела у његовој репродукцији, јер „разумевање увек садржи тумачење“. (GW 1, 403) „Репродуктивна интерпретација“ коју спроводи онај ко изводи репродукцију уметничког дела исто тако је нека врста тумачења, интерпретација која није експлицитна попут оне коју изводи филолог и која не представља „ново стварање смисла“, већ која исто тако ишчезава у „непосредности разумевања“. (GW 1, 403-404) Дакле, упркос доказаној чињеници што се репродукција одваја од уметничког дела и постаје аутономна уметничка креација, уз задржавање односа према изворном уметничком делу, читајуће разумевање текста које спроводи филолог и тумачење путем извођења суштински се, сходно Гадамеру, не разликују, јер и читајуће разумевање и репродукујуће извођење суштински су усмерени на разумевање. Као што је циљ тумача да разуме текст који чита, исто тако сваком извођењу и репродукцији претходи разумевање уметничког дела као предмета репродукције и извођења.

Следеће важно обележје тумачења и репродукујуће интерпретације је „акциденцијалност“ („Akzidentalität“): као што тумачење увек у себи има нешто акцидентално будући да је „мотивисано херменеутичким питањем“, и то „зато што је разумевање увек право догађање“, тако исто је репродукујућа интерпретација

акцидентална. (GW 1, 404) „Свако извођење је тумачење. У сваком тумачењу је расветљавање [Überhellung].“ (GW 1, 404)

Језичности херменеутичког феномена Гадамер даје предност у питањима разумевања и тумачења упркос свим могућим тешкоћама и недостацима које језик у таквим питањима са собом може да носи. Једна од таквих тешкоћа је понор који дели језик и осећања, доживљај, немогућност језика да изрази осећање. (GW 1, 405) Дакле, једно су непоновљиви и јединствени доживљаји и осећања живог човека у одређеном тренутку и на одређеном месту, о конкретној животној ситуацији, а нешто сасвим друго језик као систем знакова у чијем медијуму се врши посредовање и преношење значења и смисла. Једно је доживљај, а нешто сасвим друго смисао и значење доживљаја изражених у медијуму језика као носиоца значења и смисла. У језику није присутно живо осећање и живи доживљај живог човека у конкретној животној ситуацији, већ смисао, суштина осећања и доживљаја изражених помоћу језика. Нешто слично важи и за изражавање смисла уметничког дела, онога што нам уметничко дело каже, у медијуму језика. (GW 1, 405) Дакле, једно је уметничко дело сâмо, његов смисао, а друго преношење тог смисла у језик. Смисао уметничког дела никада у потпуности не може бити изражен у медијуму језика, његово потпуно 'превођење' у језик разумевања и тумачења је немогуће. У том смислу, уметничко дело може бити тумачено, али никада протумачено.

Посебно занимљиво питање у вези са тим је да ли смисао музичког уметничког дела, и то оног чисто инструменталног, може бити 'преведен' на језик који није музичке природе, изражен у медијуму језика у којем се одвија разумевање и тумачење. То је можда могуће уколико је музичка композиција део једне шире сценске целине (као нпр. у филму) у којој је смисао музичке композиције могуће изразити језиком захваљујући тој широј целини у којој долази до конкретизације једног могућег смисла музичког уметничког дела. Међутим, протумачити чисто инструментално музичко уметничко дело и изразити га језиком тумачења, то је немогуће.

Упркос чињеници што је разумевање увек изнад сваког могућег „исказа“ о предмету разумевања, Гадамер ипак остаје при тези о предности језичности у питањима разумевања и тумачења. (GW 1, 405) Могућности спознаје у колизији су са могућностима изражавања те спознаје у медијуму језика, тим пре што је у језику садржана „социјално мотивисана тенденција ка поравнавању којом језик гура разумевање у одређене шематизме који нас

сужавају“. (GW 1, 405) Критика упућена језику не односи се, међутим, на језички израз, већ на „конвенцију мишљења“ у језику, она, дакле, није уперена против суштинске везе која постоји између разумевања и језичности, „јер, свака таква критика која се, да би разумела, уздиже изнад шематизма наших исказа, налази свој израз поново у језичком облику“. (GW 1, 405) Дакле, сазнавање и разумевање као догађање, живи, динамички однос према предмету разумевања захватају много више и шире од исказа у којем је предмет разумевања језички фиксиран и јасно дефинисан чак и поред могућности различитих његових тумачења и потенцијалних значењских димензија. Насупрот разумевању које је према свом предмету у односу отворености и које у њему тражи јединствено, непоновљиво, специфично значење, језик као друштвена категорија и појава у себи садржи, следствено Гадамеру, тенденцију да разумевање и предмет разумевања сведе на друштвено условљене опште категорије и значења. Међутим, оно на чему Гадамер инсистира је да чак и такво критичко преиспитивање друштвено условљених граница језика не може никада да изађе из оквира језика, чак и таква критика језика и његове тенденције ограничавања и шематизовања разумевања и предмета разумевања и сама мора да се одвија у медијуму језика. Дакле, свуда тамо где је реч о разумевању и сазнавању, ту изласка из језика нема, па чак и у случају најоштрије критике поједностављујуће и шематизујуће тенденције језика. Видели смо да нешто слично важи и за покушај стварања вештачких језика очишћених од свих могућих примеса вишезначности, метафоричности карактеристичних за природне језике, а нарочито за језик књижевне уметности.

Све то наводи Гадамера на тврдњу да језик задржава апсолутну предност у питањима разумевања и тумачења, да универзалност језика иде у корак са универзалношћу ума, а да херменеутичка свест овде има посла само са нечим што чини општи однос језика и ума. (GW 1, 405) Из односа еквивалентности разумевања и тумачења и неограничености разумевања Гадамер закључује да и језичко фиксирање разумевања у тумачењу исто тако мора да се одликује бесконачношћу, јер „језик је језик ума сâмог“. (GW 1, 405) „Херменеутичко искуство је коректив којим се мислећи ум отима присили језичког, а оно је и сâмо језички устројено.“ (GW 1, 406) Дакле, однос који важи у случају мишљења и језика у основи је и односа разумевања и тумачења. У разумевању и тумачењу, па и сазнавању уопште, немогућ је излазак из језика као универзалног медијума у којем се разумевање, тумачење и мишљење одвијају. Језик иде у корак са мишљењем, као што је и

мишљење неодвојиво од језика и немогуће без њега. Немогуће је уопште мислити, а да то не буде у језику, језик у корак прати сваки покушај ума да мисли ствар као тачку у којој се језик и мишљење укрштају и у којој су у апсолутном идентитету. Језик није само реч у којој се као у медијуму одвија мишљење, већ је језик пре свега садржај, значење и смисао ствари која је мишљена, па је у том смислу немогуће замислити такву ситуацију у којој би ствар била мишљена, а да притом мишљење и оно мишљено немају никакве везе са језиком у којем су мишљене, да буду ослобођене, лишене језика. Видели смо, поред тога, да језик као друштвена, колективна категорија има у себи тенденцију да разумевање и предмет разумевања гура у границе општих категорија и значења. У колективу је, наиме, као што смо видели, извор предразумевања ствари. Ум у разумевању из сâме ствари, и то захваљујући херменеутичком искуству чија је структура дијалектичка, извлачи разумевање и предмет разумевања из општих представа условљених језиком као друштвеном категоријом и чини да ствар буде разумевана у њеној особености и непоновљивости. У таквом кретању се заједно са разумевањем мења и језик као медијум херменеутичког искуства који тада постаје примеренији непоновљивости и специфичности сâме ствари као предмета разумевања.

Када је реч о односу мишљења, језика и ствари на које језик упућује, посебно питање у целини Гадамерове филозофске херменеутике је и питање јединства мишљења и језика и како је ово јединство уопште могуће поред мноштва и разноликости језика чија разлика се на први поглед чини фундаменталном, непремостивом. Дакле, „унутрашње јединство језика и мишљења“ је једна од основних претпоставки од које полази Гадамерова херменеутика. (GW 1, 406) Гадамер подсећа да су Хердер и Хумболт тек након раскида са конвенционалистичким предрасудама теологије и рационализма почели да језик посматрају као „поглед на свет“ („Weltansicht“). (GW 1, 406) Гадамеру је стало до тога да покаже како „нераскидивом јединству мишљења и језика“ одговара у херменеутичком феномену „јединство разумевања и тумачења“. (GW 1, 406-407)

Гадамер подсећа да је основно питање, нит водиља, питање „појмовности свеколиког разумевања“ и да је појмовно тумачење „начин извођења сâмог херменеутичког искуства“. (GW 1, 407) Свако исправно разумевање не сме да превиђа чињеницу да онај ко тумачи у тумачење уводи и сопствене речи и појмове у којима мисли, да је одређена „језичка формулација“ у тој мери унутрашњи део мишљења тумача „да му она ни на који начин не

постаје предметна“. (GW 1, 407) Гадамер одбацује инструменталистичку теорију знакова и подвлачи да се у речи, говору и разговору са предањем који воде духовне науке догађа једно „стално грађење појмова“, јер, будући да разумевање у себи увек садржи и моменат апликације, у њему се догађа „непрекидни даљи развој грађења појмова“. (GW 1, 407) Дакле, појмовност као битан аспект језика услов је не само разумевања, већ и мишљења уопште. Разумевање и мишљење не би били могући ван сфере појмовности, па, дакле, и језика. Појмовност језика у тој мери је срасла са мишљењем и разумевањем да онај ко мисли и разумева приликом мишљења и разумевања често уопште није ни свестан да се његово мишљење и разумевање одвијају у медијуму језика, па у том смислу треба разумети Гадамерову тврдњу да језик тумача њему приликом разумевања и тумачења никада не постаје предметан, дакле, никада није предмет експлицитног мишљења и разумевања. Теорију знакова какву познајемо из лингвистике Гадамер одбацује јер јој пре свега недостаје једна дијалектичка димензија. Из дијалектичности комуникације духовних наука са предањем, са прошлошћу произилази да појмови у којима се разумевање и тумачење одвијају нису једном за свагда дани и у својим дефиницијама окамењени, непроменљиви, већ се у повесном процесу разумевања налазе у перманентној изградњи. Појам чува у себи претходна значења, али у повесном процесу разумевања он стално изнова бива надограђиван увек новим или у најмању руку другачијим значењским димензијама.

Из „универзалне функције језичности“ Гадамер изводи и универзално значење херменеутичког феномена. Разумевање и тумачење су „придодати језичком предању“, али они у исто време превазилазе ову придодатост зато што све оно што је у најширем смислу те речи разумљиво мора да буде приступачно разумевању и тумачењу. (GW 1, 408) Позивајући се на Хенигсвалда који тврди да „језик није само фактум, већ уједно и принцип“, Гадамер тврди да разумевање и језик нису само предмет истраживања, „већ обухватају све што икада може да постане предмет“. (GW 1, 408)¹³¹ Поред тога, Гадамер подвлачи да жив језик у тој мери прожима мишљење и разумевање да „језичка несвесност“ („Sprachunbewußtheit“) и даље чини „начин бивствовања говорења“. (GW 1, 408-409) Дакле, разумевање и тумачење су такоређи у целини урођени у језик предања, они се не могу одвијати изван језика, јер језик и мишљење као и разумевање и тумачење су, као што смо

¹³¹ R. Hönigswald, *Philosophie und Sprache*, 1937, S. 448. (наведено према Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke, Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, Bd. 1, S. 408, Anm. 16 und 17)

видели, у нераздвојном јединству. Међутим, следствено Гадамеру, разумевање и тумачење у исто време надилазе датост језичког предања зато што предмет разумевања поред ствари која је представљена у језику постаје и сâм језик, одн. језичност језичког предања. Од тренутка када разумевање постаје свесно специфичности језика предања, оно у складу са сâмом ствари као главним својим предметом почиње да мења језик предања и да га прилагођава ствари која је у језику представљена. Тако у разумевању и тумачењу предмет разумевања и тумачења није само језички посредована ствар, већ и језик у чијем медијуму се разумевање и тумачење одвијају, као и сâмо разумевање које се, поред тога што је језички посредовано, одвија увек у некој конкретној повесној херменеутичкој ситуацији. Дакле, разумевање које претендује на то да буде исправно разумевање мора у обзир узети све елементе у процесу разумевања и сагледати их у њиховом односу: разумевање, тумачење, језик, повест и ствар.

Одговоре на питања о природи односа језика и мишљења Гадамер тражи пре свега код Старих Грка, али и у хришћанском мишљењу средњег века, па ће у наредним поглављима бити речи о филозофији језика почев од Старих Грка, преко хришћанске мисли о језику па све до утицаја ових учења на савремене теорије језика, и то онако како их Гадамер представља у целини своје филозофске херменеутике. (GW 2, 199-206)¹³²

1.7.2. Језик као хоризонт херменеутичке онтологије

1.7.2.1. Језик као искуство/сознање света

Природу језика и његов херменеутички значај Гадамер објашњава позивајући се на крају на Вилхелма фон Хумболта, „творца модерне филозофије језика“, код кога, наставља Гадамер, проблем „истине речи“ још увек није у потпуности превазиђен, а између „индивидуалности“ и „опште природе“, када је реч о природи националних језика којима Хумболт поклања посебну пажњу, влада „нераскидива веза“. Са осећајем за индивидуалност увек је дато „наслућивање тоталитета“, па понирање у индивидуалност језичке појаве представља пут до целине устројства људског језика, каже Гадамер

¹³² GW 2, 199-206 („Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?“, 1970).

позивајући се на Хумболта. (GW 1, 443) У наставку ће детаљније бити речи о Хумболтовој филозофији језика онако како је Гадамер разуме и тумачи и њеном месту у целини његове херменеутике. (уп. Хумболт 2010; GW 8, 37-57)¹³³

Језици су, према Хумболту, „производи људске ’духовне снаге’“, код њих је увек на снази „изворна језичка снага људског духа“ и у сваком језику је усађена могућност достизања „опште сврхе која је са овом природном снагом човека интендирана“. (GW 1, 443) Из поређења језика произлази питање „мерила савршености“ према којем се језици диференцирају, „јер ’тежња да се идеји довршености језика прида постојање у стварности’ својствена је свим језицима“, а задатак онога ко проучава језик је да испита у ком степену и којим средствима се различити језици приближавају овој идеји. (GW 1, 443) За Хумболта, дакле, закључује Гадамер, постоје разлике у савршености језика, при чему не постоји никакво унапред конструисано, дато мерило под које треба подвести сву разноврсност појава језика, већ он ово мерило добија из унутрашње суштине самог језика и обиља његових појавних облика. (GW 1, 443) Хумболтова филозофија језика лишена је, дакле, момента априорности, суштину језика он не одређује према неком унапред датом, од свеколиког језичког искуства независном, из универзалне суштине језика априори дедукованом критеријуму према којем се самерава сваки језик понаособ, већ је идеја језика изведена из свеколиког језичког искуства и индивидуалности појединачних језика који представљају полазну тачку у испитивању суштине језика.

Критеријум нормативности под којим Хумболт посматра грађу језика не укида, према Гадамеровој тврдњи, индивидуалност и „релативну савршеност“ сваког појединачног језика. (GW 1, 443) Оно опште и појединачно феномена језика код њега су, као што смо видели, у сагласности и не искључују се нити укидају међусобно. Просветитељски принцип универзалности и романтичарски индивидуалности у Хумболтовој филозофији језика су у сагласности, они су, када је о језику реч, у односу јединства супротности и диференција. У основи Хумболтове тезе о језику као „погледу на свет“ („Weltansicht“), тезе која произлази из истраживања „*унутрашње форме*“ у којој се диференцира „људско празбивање грађења језика“, стоји, како у наставку тврди Гадамер, не само идеалистичка филозофија која истиче удео субјекта у сазнавању и разумевању света, већ и Лајбницова „*метафизика индивидуалности*“, (уп. Бартушат 1970: 219ff) а што

¹³³ GW 8, 37-57 („Von der Wahrheit des Wortes“, 1971).

све свој израз налази у појму „духовне снаге“, као и у чињеници да Хумболт поред диференцирања на основу гласа („Laut“) узима ту „духовну снагу“ као „унутрашњи смисао језика“ за диференцирање језика. (GW 1, 444) Код њега је, наставља Гадамер, реч о „индивидуалности унутрашњег смисла у појави“, под чиме подразумева „енергију снаге“ којом унутрашњи смисао делује на глас“, при чему је за њега нешто посве саморазумљиво да ова енергија не може свуда да буде иста. (GW 1, 444) То је, закључује Гадамер, метафизички принцип просветитељства, принцип индивидуације у приближавању истинитом и савршеном.

Хумболтов пут истраживања одређен је „апстракцијом на форму“ („*Abstraktion auf die Form*“), чиме је универзалност везе језика и мишљења ограничена на „формализам умећа“. (GW 1, 444)

О језику Гадамер налази код Хумболта следеће: „Он [језик – М. Ј.] стоји потпуно аутентично насупрот једној бескрајној и уистину безграничној области, појму свега замисливог. Отуда он мора да од коначних средстава врши бескрајну употребу, а то може снагом која производи идентитет мисли и језика.“ (GW 1, 444)¹³⁴ Од коначних средстава моћи вршити бескрајну употребу, то је, према Гадамеру, суштина снаге која је свесна саме себе, она обухвата све на чему може да дејствује, па је, следствено томе, „језичка снага надређена свим садржинским применама“ и отуда као „формализам умећа“ („*Formalismus des Könnens*“) одвојива од свеколике садржинске одређености говореног. (GW 1, 444) Следствено томе, језик на располагању има ограничен број средстава, нпр. речи и њихових могућих комбинација, којима мора да изрази неограничен број свих могућих, замисливих предмета, ствари, одн. појмова ствари, а он то, према Хумболтовом схватању, може захваљујући снази која је у основи идентитета мишљења и језика. Неко ближе одређење природе те снаге не налазимо код Хумболта. Језичка снага као „формализам умећа“ надређен садржају би, следствено Гадамеровом тумачењу Хумболта, у извесном смислу могао бити систем формалних правила иманентан природи мишљења и језика који као основа идентитета мишљења и језика управља правилном комбинацијом свих могућих садржаја, одн. значења мишљења и језика.

¹³⁴ „Sie steht ganz eigentlich einem unendlichen und wahrhaft grenzenlosen Gebiete, dem Inbegriff alles Denkbaren, gegenüber. Sie muß daher von endlichen Mitteln einen unendlichen Gebrauch machen, und vermag dies durch die Identität der Gedanken und Sprache erzeugenden Kraft.“ (GW 1, 444)

Исто тако Хумболт тврди да упркос чињеници што је снага појединачног у погледу моћи језика мала, између појединачног и језика влада један наизменични однос који човеку у односу на језик допушта „извесну слободу“, „ограничену“, под претпоставком да сваки језик у односу на оно изговорено гради једно специфично биће, па се на језику може осетити „’како се и далека прошлост још везује за осећај садашњости, будући да је језик прошао кроз осећања ранијих поколења и сачувао њихов траг“ (GW 1, 444-445) У језику схваћеном као форма Хумболт, закључује Гадамер, открива „повесни живот духа“, а заснивање језика на појму језичке снаге придаје појму унутрашње форме сопствену легитимацију која постаје примерена повесној покренутости живота језика. (GW 1, 445) Очигледно да се и у случају односа језика и појединачног и језика и човека ради о једном дијалектичком процесу у којем се временом мењају обе стране.

„Језичка форма и пренесени садржај се у херменеутичком искуству не могу раздвојити. Ако је сваки језик један поглед на свет, онда он то у првој линији није као један одређени тип језика (као што лингвиста види језик), већ оним што се у овом језику говори, одн. што је пренесено.“ (GW 1, 445) Дакле, повесни моменат језика неизоставни је моменат у бићу језика. Језик као језик у времену је увек један одређени језик, а не лингвистички систем у основи свих језика. Систем који гради савремена синхрона лингвистика иде ка поништавању специфичности појединачних језика и типичан је производ нововековног просветитељског рационализма. Упркос чињеници што се у сваком језику понаособ може препознати систем у извесном смислу, као и систем који важи за више језика из исте или различитих језичких породица, мишљење науке о језику као мишљење језичког система управљено је ка поништавању разлика појединачних језика. О овом утицају нововековне науке на изградњу универзалних језичких система и нивелисање језичких разлика говорио је и Гадамер. Свакако да наука донекле и сама може да утиче на ово нивелисање језика, али је у основи оба процеса, како научне универзализације знања, тако и поништавања језичких разлика, много дубокосежнији процес који смо означили као процес „дијалектике просветитељства“ или „превазилажење мита логосом“. Захваљујући „јединству језика и предања“ и немогућности одвајања језика и повести унификација коју спроводи нововековна наука увек се дешава с обзиром на конкретне историјске, националне језике у свој њиховој повесно-националној условљености и релативности, па је изградња

универзалних језика, чак и под претпоставком да је такав пројекат уопште и могућ, немогућа без појединачних језика.

Када је, даље, реч о „јединству језика и предања“, Хумболт тврди да учење страног језика представља „задобијање новог становишта у досадашњем погледу на свет“ и да се тај успех не осећа као чист и потпун зато што се у страни језик том приликом увек мање више уноси сопствени поглед на свет или језик, што Гадамер не посматра као неки недостатак и тврди да се ту заправо ради о „начину извођења херменеутичког искуства“. (GW 1, 445) Не омогућава учење страног језика као такво посредовање новог становишта „у досадашњем погледу на свет“, већ његова употреба („Gebrauch“), било да се ради о усменој комуникацији или о читању литературе, јер приликом понирања у страни дух не заборавља се сопствени поглед на свет и језик, већ тај други свет није само страни свет, „он нема само своју сопствену истину у себи, већ и сопствену истину за нас“. (GW 1, 445) Сопство и Другост по дефиницији садрже у самима себи однос према другој страни, тако да је једно немогуће замислити без оног другог. Сопствено је то само у односу према другом, и обрнуто. Страни свет је стран пре свега за другог и у односу на њега.

Однос према „другом свету“, према „књижевном предању страног језика“, није никакав „предметни однос“, предање се не може разумети уколико је онај ко разумева на језик као такав усмерен тематски, али ни у случају да оно не долази у сусрет са оним познатим и присним „које мора да се посредује са исказом текста“, па је, следствено томе, учење језика „проширење онога што се може учити“. (GW 1, 445-446) Хегелијански моменат посредовања присутан је, као што видимо, и у херменеутичком искуству сусрета са страним језиком књижевног предања. Дакле, тек у посредовању познатог са оним непознатим исказа текста могуће је сазнање, па и разумевање. Реч је о дијалектичкој структури херменеутичког искуства, о динамичком сусретању сопственог присног и другог страног у којем обе стране под утицајем оне супротне доживљавају промену хоризонта сазнања и разумевања, али које тек захваљујући том посредовању уопште постају могуће као две стране у процесу разумевања. Разумети значи разумети друго. Насупрот Хумболту, херменеутичко искуство је, према Гадамеру, такве природе да научити и разумети страни језик значи „бити у стању да се оно у њему речено пусти да буде речено себи“¹³⁵, а спровођење разумевања је увек „изискивање од стране оног реченог“ („Inanspruchnahme

¹³⁵ „... in der Lage sein, das in ihr Gesagte sich gesagt sein zu lassen.“ (GW 1, 446)

durch das Gesagte“) и подразумева укључивање сопственог погледа на свет и језик. (GW 1, 446) Дакле, сходно целини Гадамерове филозофске херменеутике, сопствено и друго су у процесу разумевања нераздвојно повезани и чине јединствену целину.

Хумболтов значај за херменеутику лежи, према Гадамеру, у чињеници што је показао да је „*поглед на језик*“ заправи „*поглед на свет*“, да је суштина језика „*energeia*“ и тиме дискредитовао догматизам граматике, што је поново поставио питање о пореклу језика, ослободио га теолошких смерница и погледа и усмерио на антрополошки терен.

Језик није само једна од одлика човека као бића које бивствује у свету, већ „се на њему заснива и у њему се представља да људи уопште имају *свет*“ чије биће је „језички устројено“, што је, тврди Гадамер, „срж реченице, коју Хумболт изриче са потпуно другом намером, да су језици погледи на свет“, чиме жели рећи да језик у односу на појединца који припада једној језичкој заједници има аутономно биће и да га поставља у одређени однос према свету. (GW 1, 446-447) Дакле, свет је за човека свет само као свет у језику или језички посредовани, устројени свет. Свет у којем човек живи и према којем увек стоји у некаквом односу постоји само као свет посредством језика, и никако другачије. У језику је свет увек већ некако представљен за човека, он је у-језику-представљен-свет-за-човека. Уколико су мишљење и језик у идентитету, као што учи и Хумболтова филозофија језика, и уколико се језик схвати шире од уобичајених одређења као мисао у којој се догађа посредовање човека и света и уобличавање човековог односа према свету у значењу речи, онда се језик показује као нужни посредник између човека и света и услов успостављања односа између њих. Уколико, пак, овог језичког посредовања не би било, не би било ни идентитета језика и мишљења, већ идентитета мишљења и света, па би и човек и свет били у апсолутном јединству без потребе било каквог посредовања и стављања у одређени однос. Тада би човек заправо био исто што и свет, па не би ни било потребе нити могућности разликовања тако нечега као што су човек и свет.

Међутим, језик у односу на свет који кроз њега проговара нема аутономно биће, јер не само да је свет само свет уколико се представља у језику, већ и језик своје право биће задобија тиме што се у њему представља свет, па, следствено томе, „изворна човечност језика значи [...] уједно и изворну језичност људског бивствовања-у-свету“. (GW 1, 447) Дакле, језик, човек и свет су у нераскидивом јединству. Свет за човека постоји само као свет у језику и кроз језик, дакле, као свет који је на неки начин представљен у језику, а језик

је утемељен управо у чињеници да постоји свет према којем човек заузима некакав однос и да му је за успостављање тог односа потребно посредовање језика. Језик постоји тек захваљујући постојању света, јер језик је представљени свет за човека. Језик као тачка успостављања односа између човека и света је изворно представљање човековог бивствовања-у-свету. Задатак који поставља Гадамер је да се ближе испита однос језика и света како би се за „језичност херменеутичког искуства“ добио примерен хоризонт. (GW 2, 121-218)

„Имати свет“ значи, каже Гадамер, „понашати се према свету“, што изискује да се у односу на оно што нам из света долази у сусрет држимо слободно у тој мери далеко да се то што нам долази у сусрет може ставити наспрам нас тако како јесте. (GW 1, 447) Ово „моћи“ („Können“) је уједно „имати-свет“ („Welt-haben“) и „имати-језик“ („Sprache-haben“), чиме, закључује Гадамер, појам „света“ („Welt“) постаје супротност у односу на појам „околине“ („Umwelt“) „као што се приписује свему на свету бивствујућем живом“. (GW 1, 447) Следствено томе, услов да се свет спозна у својој другости у односу према човеку, да се ствар која човеку иде у сусрет идентификује у својој другости и посебности је заузимање одговарајуће дистанце човека према ствари у свету тако да она у исто време буде и ствар за себе и ствар за нас. Уколико ове у довољној мери одмерене удаљености нема, брише се линија која диференцира човека и ствар у свету, па човек постаје једно бивствујуће међу другима, што језик и разумевање чини излишнима. Човек тада постаје део „околине“ попут других живих бића, животиња, итд. „Имати-свет“ и „имати-језик“ у овде описаном смислу значи бити део света, према свету бити у одређеном односу, али се истовремено посредством језика издвајати из њега као биће које у односу на ствар у свету стоји на одговарајућем, одмереном одстојању. Као што је ствар у свету ствар за себе и ствар за нас, тако је човек биће за себе и биће према свету и према другоме. Само у овој релацији могуће је уопште мишљење човека као бића за себе.

За однос човека према свету карактеристична је, за разлику од осталих живих бића, „слобода од околине“ („Umweltfreiheit“) која укључује „језичку устројеност света“. (GW 1, 447-448) Уздићи се изнад надирања онога што нам из света иде у сусрет значи „имати језик“ и „имати свет“, ово уздизање или уздигнутост изнад надирања света не постоји само тамо где су језик и човек, већ је „слобода од околине“ уједно и „слобода према именима која дајемо стварима“, па је са „слободом од околине“ човеку дата и „слободна језичка

способност уопште“, а тиме и основа за „повесну разноврсност“ „којом се људско говорење понаша према једном свету“. (GW 1, 448) Будући да човек увек већ може да се уздигне изнад своје „случајне околине“ и да његов језик изражава свет на који је упућен, он је унапред ослобођен за „варијетет спровођења своје језичке способности“. (GW 1, 448) „Слобода од околине“ значи уједно и посредан однос човека према свету, а тај посредник између човека и света је, као што смо видели, језик. Та слобода у односу на свет, на околину посебно долази, као што видимо код Гадамера, до изражаја приликом именовања ствари, јер ово именовање, означавање ствари одређеним именима, речима није нужно и обавезујуће. Реч сама по себи нема и не мора да има било какве везе са ствари коју означава, већ се ова веза, као што смо показали, успоставља само захваљујући човеку и временом се устаљује као нешто самоочигледно и самим стварима својствено. Дакле, веза између речи и ствари временом до те мере постаје срасла и присна да се више уопште не поставља питање о природи те везе и односа између речи и ствари. Та веза, као што смо видели, успоставља се захваљујући трајању и укоренености у заједничкој употреби језика, дакле, у заједници. „Слобода од околине“ и језичка слобода, следствено онеме што налазимо код Гадамера, основа су једног креативног, разноликог односа човека и његовог језика према свету у којем живи. То је посебно видљиво у чињеници да се, на пример, једној ствари могу придодати различите речи, што ту ствар не чини недоступном људском сазнању нити је на било који начин релативизује у погледу њеног идентитета, а језик чини несавршеним ’средством’ сазнавања и разумевања, већ кроз различите ознаке разоткрива различите могуће аспекте њеног бића и на тај начин човеков однос према свету чини разноврснијим, богатијим, издиференциранијим.

„Уздизање изнад околине“ унапред има људски, одн. језички смисао, оно је за човека, за разлику од животиња, „уздизање ка свету“ („*Erhebung zur Welt*“) и не значи напуштање околине, већ други став према њој, „слободно, дистанцирано понашање чије извођење је увек језичко“, а језик је у својој употреби „слободна и варијабилна могућност човека“, он је „варијабилан“ не само у смислу да постоје други страни језици, већ и „у самом себи варијабилан“ будући да пружа „различите могућности исказа исте ствари“. (GW 1, 448-449; GW 2, 146)¹³⁶ Дакле, у основи односа човека, језика и света је слобода човека да посредством језика и захваљујући језику заузима према свету различите могуће ставове и

¹³⁶ GW 2, 146 („*Mensch und Sprache*“, 1966).

да га интерпретира на различите начине. Никаква директна, унапред детерминисана и једнозначна веза између речи и ствари не ограничава и не приморава човека да према свету ступа у јасно дефинисан, једнозначан, нужан однос. Такве нужности у односу човека и света не само да нема, већ је човеку преко језика дата могућност да посредством језика креативно интерпретира и преосмишљава свет на различите могуће начине. Када је о књижевној уметности као између осталог и језичкој уметности и месту језика у њој реч, језик тако схваћен и протумачен не само да је медијум књижевног уметничког дела као пре свега језичког уметничког дела, он ту није чисто формално посматрано само једно у низу обележја књижевне уметности, њено средство изражавања и бивствовања, већ језик као залог ове креативности и разноврсности у односу према свету представља једно суштинско обележје књижевне уметности, једна од њених специфичних разлика која омогућује да књижевно дело уопште буде уметничко дело.

Из односа језика према свету произлази његова специфична „стварскост“ („*Sachlichkeit*“), а оно што у језику бива представљено су „стања ствари“ („*Sachverhalte*“). (GW 1, 449; уп. Шулиц 1970: 309) У ствари која се на неки начин понаша лежи „признавање самосталне другости“ које претпоставља сопствену дистанцу онога ко говори према ствари, дистанцу на којој се заснива издвајање нечега као стања ствари и његово постајање садржајем једног исказа који разумеју и други. (GW 1, 449) У структури стања ствари које се издваја, уздиже садржан је и један негативни моменат који на основу тога што једна ствар јесте то што јесте а не нешто друго чини специфично одређење једног појединачног бивствујућег, па, следствено томе, постоје и „негативна стања ствари“ која су првобитно мишљена код старих Грка. (GW 1, 449)

Гадамер открива почетке оваквог мишљења језика код Парменида и Платона. У основи елејског учења о јединству „бића“ („*Sein*“) и „мишљења“ („*Noein*“) је ова „стварскост језика“, Платон је, затим, открио „небиће у бићу“ као основ могућности говора о бивствујућем. (GW 1, 449) Ову „стварскост језика“ („*Sachlichkeit der Sprache*“) у грчком мишљењу Гадамер посматра као главни узрок немогућности постављања и развијања питања о бићу језика. Грчко мишљење мисли свет као биће тако што следи природно сазнање света у његовом језичком облику, а оно што мисли као бивствујуће, издваја се као логос, као „исказиво стање ствари“ из целине која чини „светски хоризонт језика“, при чему оно што је тако мишљено као бивствујуће, није предмет исказа, већ у исказима бива

представљено у језику'¹³⁷, чиме бива откривено у људском мишљењу, из чега следи да грчка онтологија мисли суштину језика са становишта „исказа“ („Aussage“). (GW 1, 449) Овакво мишљење суштине језика са становишта једне онтологије исказа води сужавању и у крајњој линији поништавању горе описане креативности чији је извор у језику као посреднику између човека и света.

Супротно од грчког мишљења, биће језика је, према Гадамеру, „разговор“, „спровођење споразумевања“ („*Verständigung*“). (GW 1, 449) Споразумевање је животни процес у којем се изражава и остварује животна заједница, а будући да се у језичком споразумевању отвара „’свет’“, људски језик мора, каже Гадамер, бити мишљен као један посебан и јединствен животни процес. (GW 1, 450) Језичко споразумевање поставља предмет споразумевања пред учеснике разговора у средину, свет ту функционира као заједничко тло на које нико не ступа, али које сви признају, и које повезује све учеснике у разговору, па су, следствено томе, све „форме људске животне заједнице“ „форме језичке заједнице“, „оне граде језик“, јер „језик је по својој суштини језик разговора“, „он сâм тек извођењем споразумевања гради своју стварност“, па зато није никакво пуко средство споразумевања. (GW 1, 450) Дакле, језик као разговор и споразумевање представља сусрет и успостављање сагласности између различитих страна у процесу споразумевања. Свет као језички устројени или посредовани, представљени свет је тачка у којој се овај сусрет догађа и у којој се успоставља јединство споразумевања, па из тог разлога сваку „животну заједницу“ људи Гадамер уједно посмара и као „језичку заједницу“, заједницу која, како каже, гради језик, али, додајемо, која је и сама могућа захваљујући језику као медијатору између човека и света и међу различитим учесницима заједничког разговора. Веза између језика и ствари у свету се темељи на овој животној заједници у којој се догађа разговор, али је и заједница могућа само захваљујући способности човека да се путем језика посредује са светом у којем живи, да ступа у одређени однос према њему, па самим тиме и према другим учесницима у разговору и припадницима заједнице као заједничког света човека.

Вештачки конструисани, измишљени системи споразумевања отуда нису никакви језици, јер вештачки језици немају језичку и животну заједницу као своју основу, већ су само пука средства, инструменти споразумевања, из чега следи да они као своју нужну претпоставку увек имају живо споразумевање које се одвија у природном језику. (GW 1,

¹³⁷ „... es 'kommt in Aussagen zur Sprache'.“ (GW 1, 449)

450) За разлику од вештачког језика у чијем случају „сагласност“ („Übereinkunft“) увек припада неком другом језику, у стварној језичкој заједници се ова сагласност никада не успоставља, већ смо у њој „увек већ усаглашени, као што је показао Аристотел“, а оно о чему се постиже споразумевање је „свет који нам се представља у заједничком животу, који обухвата све“, а не језичка средства. (GW 1, 450; GW 1, 435f; GW 2, 16; GW 2, 74)¹³⁸

„Језичност људског искуства света“ даје анализи херменеутичког искуства један проширени хоризонт, јер „сопствени језички свет у којем неко живи није граница која омета спознају бића по себи, већ у основи обухвата све у шта наш увид може да се прошири и уздигне“. (GW 1, 450-451) „Људски, тј. језички устројени свет“ („sprachverfaßte Welt“) је као свет који се представља у језику отворен за сваки могући увид и свако проширење своје сопствене слике света и приступачан другима, без обзира да ли се ради о свету другог језика и друге културе или о другим, другачијим, различитим „историјским ’световима““. (GW 1, 451) Сопствени језички свет увек већ имплицитно садржи у себи и могућност обухватања другог језичког света или у најмању руку идеју односа према другом свету, будући да је, као што смо видели, сопственост уопште замислива једино у односу према другости. Сопствено увек већ унапред садржи у самом себи идеју односа према другом. Сваки други свет, свет друге културе или другог времена, будући да је свет, као што видимо, увек један „језички устројени свет“, доступан је разумевању, тумачењу и сазнавању увек посредством језика у којем је на неки начин представљен, и другог начина да се приступи сазнавању другог света нема. Следствено Гадамеровим основним увидима, увек се у разумевању другог света хоризонт сопственог језички омеђеног света сусреће са хоризонтом другог, исто тако језички омеђеног света, уз обострано мењање и проширење хоризоната. А када се језичкој устројености различитих светова придода и њихова припадност различитим временским хоризонтима, онда је ово мењање и проширење хоризоната вишеструко, дакле, не спроводи се само на синхроној, већ и на дијахроној равни. Ове језичке, али и временске устројености других светова историјска наука често није свесна, па историјске догађаје и епохе проучава као да између њене сопствене епохе и епохе из прошлости нема овог временског одстојања. Уколико би се, пак, то временско одстојање укинуло како би се продрло, „уживело“ у дух времена који треба разумети, као што је то био случај са

¹³⁸ GW 2, 16 („Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, 1985); GW 2, 74 („Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge“, 1960).

историзмом 19. века, онда уопште не би било некаквог другог света са његовим сопственим језичким и временским хоризонтом, па би и разумевање било излишно.

Тиме, наставља Гадамер, појам „света по себи“ („*Welt an sich*“) постаје проблематичан, јер се мерило за проширење сопствене слике света не гради на „свету по себи“ који је „изван свеколике језичности“, већ „бесконачна перфектибилност људског искуства [Erfahrung] [или сазнања – М. Ј.] света“ значи да се увек доспева „до једног све више проширеног аспекта, једног „погледа“ на свет“, а такви погледи на свет нису релативни у смислу да им је супротстављен „свет по себи“, „као да би исправан поглед са једног могућег становишта изван људско-језичког света могао да га погоди у његовом бићу по себи“. (GW 1, 451) „У сваком погледу на свет“, закључује Гадамер, „мишљено је биће по себи света. Он је целина на који се односи језички шематизовано искуство. Разноврсност таквих погледа на свет не значи никакво релативизовање 'света'. Напротив, оно што свет сâм јесте није ништа различито од погледа у којима се представља.“ (GW 1, 451) Дакле, на путу проширења сопствене слике света, сопственог погледа на свет у свету човека са ограниченим историјским искуством није могуће освајање некакве идеалне, надповесне и изванвременске позиције „света по себи“ са које би били обухваћени сви појединачни погледи на свет, већ је на путу бесконачног усавршавања људске спознаје света могуће само у мањој или већој мери постепено приближавање овом становишту света по себи и сагледавање појединачних слика света, погледа на свет у једном проширенијем хоризонту, при чему оног тренутка када је то проширеније, свеобухватније становиште освојено, оно временом и само постаје једно у низу појединачних становишта које у следу времена бива превазиђено и обухваћено неким наредним становиштем са вишим степеном универзалности. Могуће је, дакле, говорити о мањем или већем степену универзалности и свеобухватности увек ограничених, појединачних слика света, погледа на свет и њихових хоризоната и о некончивом приближавању, освајању овог идеалног, универзалног становишта. Сваки поглед на свет, као што смо видели, у себи садржи идеју односа према свим другим могућим погледима на свет које тежећи ка свету по себи покушава да обухвати, па је у том смислу у сваком од њих понаособ „мишљено [...] биће по себи света“. „Свет“ и „погледи на свет“ у једном ширем временском хоризонту чине нераскидиво јединство.

Нешто слично Гадамер налази и у „опажању ствари“ („*Dingwahrnehmung*“). Као што се у феноменологији „ствар по себи“ састоји у континуитету перспективних 'прелаза',

'нијансирања', 'диференцирања' („perspektivische Abschattungen“) опажања ствари, као код Хусерла, слично се може говорити и о језичком 'прелазу' или 'нијансирању' („sprachliche Abschattung“) који свет у различитим језичким световима доживљава, уз разлику да је свако 'нијансирање' ствари опажања у потпуности различито од сваког другог и што саодређује „ствар по себи“ као „континуум“ овог 'нијансирања', док у случају 'нијансирања' језичких погледа на свет сваки од њих потенцијално садржи у себи све друге, тј. сваки може да се проширује у сваки други, може да разуме и обухвати поглед на свет другог језика са сопственог становишта. (GW 1, 451-452)

Дакле, везаност нашег искуства, сазнања света за језик, није, закључује Гадамер, никаква „искључујућа перспективност“, а превазилажење предрасуда и граница сопственог искуства, сазнања света ступањем у стране језичке светове не значи напуштање и негирање сопственог света, већ се ту увек ради о повратку са новим искуствима. (GW 1, 452) Бити као историчар свестан „повесне условљености свеколиког људског мишљења света“, па тако и „сопствене условљености“, не значи аутоматски бити на путу према неком „неусловљеном становишту“, јер „свест о условљености никако не укида условљеност саму“. (GW 1, 452) Гадамер на овом месту као предрасуде филозофије рефлексije разоткрива то што она посматра као однос реченица ствари које нису на истој логичкој равни, па аргумент рефлексije отпада, јер, како каже, ту се не ради ни о каквом односу судова, већ о најразличитијим „животним односима“ које је „језичка устројеност нашег искуства света“ у стању да обухвати. (GW 1, 452; уп. Апел 1994) Инсистирање на повесном моменту мишљења и разумевања једног субјекта разумевања који пре свега увек већ унапред некако бивствује у једном свету чини повесну димензију његове између осталог и дијалектичке, историјске херменеутике. То показује и овде наведена критика филозофије и аргумента рефлексije и инсистирање на „животним односима“ у стварима мишљења, па, следствено томе, и сазнавања и разумевања. Повесни супстрат свеколиког бивствовања у свету увек већ унапред саодређује мишљење и разумевање. Посебно је историјска наука, заробљена у историзму 19. века, покушавала и даље покушава да се ове повесне условљености мишљења ослободи како би на једино исправан начин, објективно сазнала и протумачила прошлост. Свест о условљености само је предуслов да се разумевајући субјект упути ка једној вишој, универзалној неусловљености сопственог мишљења, при чему увек једино може да рачуна

на бесконачно кретање на путу ка овој неусловљености мишљења која временом и сама постаје условљена, дакле, једно могуће становиште у низу других становишта.

„’Очима’ овог научног разума“ не може се, наставља Гадамер, укинути или оповргнути „природни поглед“ („Augenschein“), и то не само „зато што је поглед за нас права реалност“, „већ и управо зато што је истина коју нам каже наука и сама релативна у односу на једно одређено одношење према свету и уопште не може да претендује на то да буде целина“, али је, насупрот томе, језик тај „који уистину отвара целину нашег одношења према свету и у овој целини језика поглед чува своју легитимацију као што и наука налази своју“. (GW 1, 453) То не значи, како у наставку тврди Гадамер, да је језик узрок такве „духовне снаге истрајавања“, већ „да се непосредност нашег гледања света и нас самих при којем истрајавамо у њему чува и преображава, зато што ми коначна бића увек долазимо издалека и сежемо далеко“, а у језику „постаје видљиво шта је преко свести сваког појединца стварно“. (GW 1, 453) Дакле, научном, разумском погледу на свет претходи овај природни поглед. Издвајањем научног погледа на свет у сферу чистих разумских судова о свету природни поглед и даље опстаје. У прилог тој тези говори и то да чисти разумски судови у својој одвојености од искуства света и реалног, искуственог погледа на свет могу до бесконачности да се мењају и модификују независно од односа према искуственом свету, а да тај свет и реалан поглед на њега не задржавају никакав однос према тим судовима и да настављају да се крећу својим природним током. Научни, разумски суд може да се мења у зависности од односа према свету на који упућује, али суд као такав, сâм по себи никада не може да мења реалан, природни ток света. Осим тога, језик као феномен у битноме одређен једним повесним моментом људског бивствовања у свету на себи чува трагове промена које епохе са собом доносе, па је на њему као таквом увек могуће ишчитати целину човековог односа према свету који се временом исто тако мења. Овај поглед на свет, однос према свету не може, сходно ономе што читамо код Гадамера, да постоји без језика као медијатора између човека и света, схваћеног, наравно, у једном много ширем и комплекснијем смислу од оног који нам намећу савремена лингвистика и наука, па чак и наука као таква, као што видимо, не може без ове везаности за природни језик који претходи и у битноме саодређује научно сазнање.

У „језичком збивању“ отуда не остаје само оно што истрајава, опстаје („das Beharrende“), већ и „промена ствари“ („Wandel der Dinge“), о чему говори нестајање или

пропадање речи као знак за промену или ишчезавање обичаја и вредности. (GW 1, 453) Зато што језик „одношење према свету у којем живимо и сâм саизводи“¹³⁹, на примеру употребе појединих речи може се прочитати шта је у једној култури стварно, као што и песничка реч може да послужи као лакмус папир за оно што је истинито, тако што песма преко речи које остављају утисак као да су истрошене и превазиђене „буди тајни живот и поучава нас о нама самима“. (GW 1, 453) Дакле, целина нашег искуства света, свеколиког нашег односа према свету присутна је у језику који чува трагове временâ, култура и традиција кроз која пролази. Специфичност таквих временâ и култура долази до изражаја приликом сусрета хоризонта субјекта разумевања са хоризонтом времена представљеног у језику које је предмет разумевања. Ово посебно и у једном вишем степену до изражаја долази у књижевности која по природи књижевне уметности управо живи од ових девијација, одступања од речи у њиховој уобичајеној језичкој употреби и која, као што су тврдили руски формалисти, „онеобичава“ човеков уобичајени однос према свету. И не само то. Књижевност се заснива на деструкцији речи у њиховој уобичајеној језичкој употреби, на демонтажи постојећег језичког материјала и компоновању нових, другачијих речи за другачије садржаје и другачији однос човека према свету.

Из свега Гадамер закључује следеће:

„Тако се у целини потврђује оно што смо горе констатовали: у језику се представља свет сâм. Језичко искуство света је ’апсолутно’. Оно надилази све релативности постављања бића, зато што обухвата свеколико биће по себи, у којим год односима (релативностима) да се показује. Језичност нашег искуства света је претходећа према свему што се препознаје и ословљава као бивствујуће. *Основни однос језика и света отуда не значи да свет постаје предмет језика.* Оно што је предмет сазнања и исказа је, напротив, увек већ обухваћено од стране светског хоризонта језика. Језичност људског искуства као таква не подразумева попредмећење света.“ (GW 1, 453-454)

Гадамерова тврдња да је језичко искуство или сазнање света „’апсолутно’“ не значи да је у језику апсолутно, без остатка, мањка или вишка, у потпуности представљен, обухваћен свет у целини, целина света као бивствујућег, већ да је у језику у целини увек већ обухваћен свет у којем бивствује човек, дакле, човеков свет, онај свет који му је познат и који у себи увек садржи и однос према свету који му је непознат и који као такав постаје потенцијални

¹³⁹ „... das Weltverhalten, in dem wir leben, selber mit vollzieht.“ (GW 1, 453)

предмет сазнања. У сваком случају, језичко искуство или сазнање света јесте, сходно Гадамеру, „’апсолутно’“ у поређењу према свим појединачним, релативним показивањима, препознавањима, ословљавањима и постављањима бића у целини. Језичност људског искуства или сазнања света претходи, сходно Гадамеру, и свеколиком научном постављању, одређењу бића у целини, она не значи да је свет тематизован и постављен науспрот језику као предмет сазнања и разумевања, већ да је свет увек већ унапред, на неки начин обухваћен хоризонтом језика у којем је представљен. (уп. GW 2, 3-23)¹⁴⁰

„Предметност“ („Gegenständlichkeit“) коју сазнаје наука и којом добија себи својствену „објективност“ спада, према Гадамеру, у релативности које су обухваћене односом језика према свету, у њој појам „’бића по себи’“ који чини суштину „’сазнања’“ поприма карактер „вољног одређења“ („Willensbestimmung“), а „оно што је по себи независно је од сопственог хтења и бирања“, али које, тако што бива сазнато како је по себи, постаје расположиво на начин да се њиме може рачунати, одн. може распоредити сопственим циљевима. (GW 1, 454) Овај појам је, наставља Гадамер, само привидно, еквивалент грчког појма „*kath’ hauto*“, при чему ово последње најпре значи онтолошку разлику онога што бивствујуће по својој супстанци и суштини јесте од онога што на њему може бити и што је променљиво, а оно што спада у трајну суштину бивствујућег је у једном изванредном смислу оно што се може знати („*wißbar*“), тј. увек је већ претходно припојено људском духу. (GW 1, 454) Оно што, закључује Гадамер, у смислу модерне науке значи „’по себи’“, нема никакве везе са овом онтолошком разликом суштинског и несуштинског, већ је одређено као „осигурано сазнање које допушта овладавање ствари“, при чему су, према Гадамеру, „осигуране чињенице“ „као предмет и отпор са којим се мора рачунати“, па, следствено томе, оно што је по себи је, на трагу Шелерових увида на које указује Гадамер, „на одређен начин знања и хтења релативно“. (GW 1, 454) То не значи да постоји једна одређена, издвојена наука која је на један посебан начин усмерена на овладавање бивствујућим и са позиција ове воље за владањем одређује смисао бића по себи, већ је знање којим се влада („*Herrschaftswissen*“) знање нововековне природне науке у целини. (GW 1, 454; уп. Фигал 2006)

Насупрот свету као предмету науке ствар, према Гадамеру, стоји потпуно другачије када говоримо о односу човека према свету у целини, као што је садржано у језику, одн.

¹⁴⁰ GW 2, 3-23 („Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, 1985).

„језичком извођењу“. Свет који се појављује и који је устројен језички није, како тврди Гадамер, у истом смислу „по себи“ и „релативан“ као предмет науке, он није „по себи“ уколико уопште нема карактер предметности, као „свеобухватна целина“ он никада није дат у искуству, као „свет који он јесте“ он никада није релативан у односу на један одређени језик, јер живети у једном језичком свету не значи бити пуштен у неку околину као што је случај са животињама, језички свет се, слично томе, не може такорећи видети одозго, јер „не постоји становиште изван језичког искуства света са којег би он [језик – М. Ј.] сâм могао да постане предмет“. (GW 1, 456) Наука, па ни лингвистика, не поседује некакво становиште ослобођено језика („sprachfreier Standort“) са чијих позиција би могло бити спознато оно „по себи бивствујућег“ и становиште за које би се из „по себи бивствујућег“ могле реконструисати „различите форме језичког искуства света као шематизујући избор“. (GW 1, 456-457) Напротив, у сваком језику је садржан „непосредан однос према бесконачности бивствујућег“, „имати језик“ значи начин бивствовања који се фундаментално разликује од начина бивствовања животиња, а учењем страних језика људи не мењају однос према свету као животиње, већ „тако што задржавају свој сопствени однос према свету, они га проширују и обогаћују страним језичким светом“, па, у крајњој линији, следи да „[к]о има језик, 'има' свет“. (GW 1, 457) Дакле, однос према свету увек је већ посредован и одређен језиком. Не постоји однос према свету који би био изван језика и који не би укључивао језик. Чак је и поглед на језик одређен језиком, није могућ изван и без језика, па се у том смислу поставља питање како је уопште могуће одређивати, описивати језик самим језиком, одн. како нешто може да описује себе самим собом. Зато језик никада не може да постане научни предмет сазнања попут било ког другог предмета сазнања као нешто што је стављено насупрот субјекту сазнања и испитивано у свом тоталитету. Језик не може да буде стављен насупрот самом себи и на тај начин буде сазнат као било који други предмет спознаје. Језик је једно бестановишно 'становиште' или становиште које је самом себи увек већ становиште које унапред увек већ некако одређује искуство света у целини и које као такво не допушта могућност да самом себи буде предмет спознаје. Зато је његово попредмећење немогуће, јер он унапред одређује и обухвата како предмет спознаје, тако и однос човека као субјекта спознаје према свету и предмету. Сваку мисао као мисао нечега или о нечему (феноменологија би рекла свест као увек свест о нечему, што чини њену интенционалност) увек већ у стопу прати језик, језик и мисао су у човековом

спознајном и разумевајућем односу према свету нераздвојно срасли, па је из тог разлога и немогуће некакво мишљење, становиште лишено језика које лебди над свеколиким језиком и језички одређеним искуством или сазнањем света. Следствено томе, „имати свет“ тако што се „има језик“ значи мешање и стапање различитих језички посредованих и одређених односа према свету и ширење сопственог света и његово изграђивање у један виши, свеобухватнији, садржајнији свет.

Зато Гадамер инсистира на разлици „стварскости језика“ и „објективности науке“. Дистанца садржана у језичком односу према свету као таква не води аутоматски оној објективности коју доносе природне науке елиминисањем субјективних елемената спознаје, дистанца и „стварскост језика“ је „прави учинак“ који не настаје сâм од себе. (GW 1, 457) Говорење, насупрот науци, не значи чинити нешто расположивим и израчунљивим, а суд и исказ којима оперише наука не само да су „пука посебна форма унутар разноврсности језичког одношења [према нечему]“, већ остају „уплетене у животно одношење“. (GW 1, 457) Из тог разлога „објективишућа наука“ доживљава „језичку оформљеност природног искуства света“ као „извор предрасуда“, па је математичком методологијом та нова наука, као код Бекона, морала да се ослободи од предрасуда („Präjudiz“) језика и да рашчисти простор за „сопствено конструктивно планирање истраживања“. (GW 1, 457) Међутим, научни суд и исказ, као што смо видели, никада не може да изађе из речи природног језика, упркос настојањима науке да свој језик суда и исказа у потпуности очисти од свих елемената језика речи како би постигла прецизност и егзактност приликом описивања света. Научни језик може у мањој или већој мери да се удаљава од овог природног језика, али он никада не може да изађе ван оквира његовог хоризонта који је у једној вишој целини обухваћен заједничким хоризонтом који обједињује хоризонт језика науке и хоризонт природног језика. Језик науке је то што јесте увек у односу према природном језику и у једној вишој целини која је у основи тог односа. С друге стране, поставља се питање да ли такав научни језик одговара природи ствари на које указује и које у себи представља ако су искуство света и однос човека према свету у потпуности, како каже Гадамер „’апсолутно’“, представљени само у природном језику. Да ли такав апстрактан, једнозначан, недвосмислен, фиксиран, статичан језик науке одговара природи ствари које жели да опише и представи? Одговор би на трагу Гадамерове херменеутике био свакако негативан.

Између „стварскости језика“ и човекове способности за науку Гадамер, међутим, открива „позитивну стварносну везу“, и то посебно на примеру античке науке, чије порекло из језичког искуства света и њен „наивни антропоцентризам“ као њено карактеристично обележје и њену слабост је, како каже, модерна наука покушала да превазиђе одустајањем од тог обележја, од природног односа човека према свету. Овај однос Гадамер илуструје на примеру појма теорије. Теорија у модерној науци нема готово никакве везе са „ставом посматрања и знања у којем Грк поима поредак света“, већ је она „средство конструкције којим се искуство јединствено сажима и омогућује овладавање њиме“, из чега следи да се теорије међусобно смењују, да свака претендује само на „условно важење“, и то док „напредујуће искуство“ не доведе до промене теоријског става. (GW 1, 458) Античка „Theoria“, закључује Гадамер, „није у истом смислу средство, већ сврха сама, највиши начин људског бивствовања“. (GW 1, 458) Следствено томе, теорија се у хоризонту схватања модерне науке поима као апстрактни систем научних судова који претендује на универзално и трајно важење и који тежи да себи подреди свеколико разнолико, променљиво искуство не само у циљу овладавања њиме, већ и у циљу предвиђања. Суштинско одређење тако схваћене теорије је њен априорни моменат који треба да омогући ову предвидљивост искуства. Свака тако схваћена теорија, која чини саму суштину, основу модерне науке, са моментом априорности као својим суштинским одређењем, унапред себе осуђује на пропаст будући да је искуство увек изнова демантује, а под чијим дејством је она приморана да саму себе укида конструисањем увек нових научних теорија. Из тог разлога је природна наука на извешан начин лишена своје историје, јер свака наредна, нова теорија аутоматски значи поништавање свих претходних у низу. (GW 4, 37-51)¹⁴¹ Упркос томе, напомиње Гадамер, између ова два појма постоје тесне везе.

И у једном и у другом случају превазиђен је „практично-прагматички интерес који све што се појављује види у светлу сопствених намера и циљева“, па теоријски животни став, према Аристотелу на кога указује Гадамер, постоји тамо „где је све неопходно за потребе живота већ стајало на располагању“. (GW 1, 458) И теоријски став модерне науке је такав да се она о природи не пита због одређеног практичног циља, сврхе, упркос чињеници што је начин њеног питања и истраживања усмерен на „овладавање бивствујућим“ и на тај начин практичан, па тако сазнање увек претходи практичној

¹⁴¹ GW 4, 37-51 („Lob der Theorie“, 1980).

примени сазнања. (GW 1, 458) Ту су, међутим и разлике у поимању теорије. У модерној језичкој употреби појам теоријског скоро да је постао „приватни појам“, јер за нешто се сматра да је теоријско уколико је лишено одређења са становишта „циљева деловања“, док су, насупрот томе, теорије овде вредноване са становишта „могућности примене“, на теоријско сазнање се не гледа као на циљ, већ са становишта „вољног овладавања бивствујућим“, као на средство. (GW 1, 458) Теорија у античком смислу значи не само посматрање постојећег поретка, већ пре свега „учешће у целини поретка“ („*Teilhabe an dem Ordnungsganzen*“). (GW 1, 458) Следствено томе, насупрот једном нововековном природнонаучном инструментално-прагматичком одређењу теорије у оквиру којег се не гледа само на предмет проучавања као на део бивствујућег којим треба овладати, већ које и саму теорију посматра као такав предмет, средство или инструмент чија сврха лежи ван њега самог, антички појам теорије подразумева да је онај ко посматра постојећи поредак, целину бивствујућег и сâм ’увучен’ у целину тог поретка и на неки начин увек већ утиче целином свог реалног бивствовања на посматрање постојећег поретка. Теорија, дакле, није одређена само предметом посматрања, већ и оним ко тај предмет посматра и ко заједно са предметом посматрања чини једну нераздвојну целину.

Према Гадамеру, разлика између грчке „*Theoria*“ и модерне науке своје утемељење има у различитом односу према „*језичком искуству света*“ („*sprachliche Welterfahrung*“). (GW 1, 458-459) Грчко знање је било под јаким упливом природног језика, па борба против „*dynamis tōn onomatōn*“ никада није значила тежња „идеалу чистог знаковног језика“ којим би се у потпуности превазишао природни језик, као што је случај са модерном науком и њеним овладавањем бивствујућим. (GW 1, 459) Природни језик је, дакле, покретљив и променљив, он је, како је Хумболт већ показао, „*energeia*“ и као такав опире се свакој врсти статичности и априоризовања карактеристичних за вештачки знаковни језик науке. Чист знаковни језик је зато под дејством променљивог искуства осуђен на пропаст.

Зато Гадамер пледира за превазилажење модерне научне методе истраживања, тумачења Платона са позиција Канта, идеје са позиција природног закона и Демокритове идеје механичке спознаје природе, указујући пре свега на Хегела и његово „превазилажење становишта разума“ на основу идеје живота. (GW 5, 263-279) Пресудну улогу је на том путу, према Гадамеру, одиграо и Хајдегер који је у *Бивству и времену* показивањем појма „предручности“ („*Vorhandenheit*“) као „дефицијентног модуса бивства“ разоткрио позадину

класичне метафизике и њено даље опстајање у појму субјективности новог доба и тиме открио и везу између грчке „Theoria“ и модерне науке. „У хоризонту његове темпоралне интерпретације бивства класична метафизика као целина је онтологија предручног, а модерна наука, и да не наслућује то, њено наслеђе.“ (GW 1, 459) „Theoria“, међутим, не захвата, према Гадамеру, у тој мери „предручно“, већ пре „саму ствар [Sache] која још увек има достојанство 'ствари' [Ding]“, при чему, на трагу позног Хајдегера, спознаја ствари нема много заједничког са „пуком установљивошћу чистог предручног бивствовања“, као ни са сазнањем тзв. емпиријских наука. (GW 1, 459-460; GW 3, 175-430; уп. Хајдегер 2006)¹⁴²

На трагу Хајдегерових увида у суштину „ствари“ („Ding“) Гадамер ослобађа „стварскост ствари“ од утицаја „онтологије предручног“, а тиме и „појма објективности“. У тврдњи да се „у језичком обухватању људског искуства света не рачуна нити мери оно предручно, већ бивствујуће како се показује, долази до речи као бивствујуће и значеће“, а не у методолошком идеалу рационалне конструкције модерне математичке природне науке, може се препознати разумевање које се практикује у духовним наукама. (GW 1, 460) Језичност је „начин извођења делатно-повесне свести“ зато што она карактерише „људско искуство света“, а као што у њој „’свет’“ не бива „*попредмећен*“, тако ни „повест деловања“ није пуки „*предмет* херменеутичке свести“. (GW 1, 460) Као што „ствари“ („Dinge“), јединице нашег искуства света конституисане „прикладношћу“ („Eignung“) и „значењем“ („Bedeutung“), „долазе до речи“, тако се и предање изнова доводи до израза тако што га разумемо и тумачимо; језичност овог „долажења до речи“ је иста као и језичност „људског искуства света“ уопште, а то је, закључује Гадамер, оно што је анализу херменеутичког феномена на крају довело до разматрања односа језика и света. (GW 1, 460)

1.7.2.2. Средина језика и његова спекулативна структура

Преиспитивање грчке метафизике од Платона до Хегела, која је на бази језичности људског искуства света развила мишљење бивства, послужиће Гадамеру као основа за даље

¹⁴² GW 3, 175-430 („Die Sprache der Metaphysik“, 1968; „Der Weg in die Kehre“, 1979; Der eine Weg Martin Heideggers, 1986).

развијање главног питања херменеутичког феномена. Одговор који је грчка метафизика дала на ово главно питање је, према Гадамеру, „теолошки одговор“. Грчка метафизика је мишљењем бића бивствујућег бивство разумела као бивствујуће које се довршава у мишљењу, а то мишљење је мишљење „Nous“-а који је представљен као највише бивствујуће које у себи сабира бивствовање свеколиког бивствујућег. (GW 1, 460) Артикулација логоса води бивствујуће до језика, то „долажење до језика“ („Zursprachekommen“) је за грчко мишљење „присутност бивствујућег“, „његова Aletheia“, а бескрајност ове присутности је оно у погледу чега се људско мишљење разуме као у погледу своје „дovршене могућности“. (GW 1, 460-461) Гадамер не прати даље историју пада западне метафизике у заборав бивства, већ само у назнакама даје главне смернице на основу којих прати ово питање важно пре свега за херменеутички феномен као главни предмет својих разматрања.

Темељ херменеутичког феномена у Гадамеровој филозофској херменеутици је „*коначност нашег повесног искуства*“ којем се Гадамер приближава на трагу језика, у којем се, како каже, бивство не одражава, већ у којем се формира целина нашег искуства. (GW 1, 461) Језик је „траг коначности“ зато што се сваки језик константно гради и налази на путу даљег грађења што више своје искуство света „доводи до језика“, он је коначан „зато што је језик“. (GW 1, 461) „*Средина језика*“ („*Mitte der Sprache*“) је тачка из које се развија свеколико наше искуство света, посебно херменеутичко искуство, језик, упућен на целину бивствујућег, „посредује“ коначно-повесну суштину човека са самим собом и са светом. (GW 1, 461; уп. Рајсер 2003а: 89; Есквизабел 2003: 295)

Гадамер подвлачи значај дијалектичке загонетке једног и мноштва коју је Платон открио у логосу и која у одређењу суштине језика игра важну улогу. Реч језика је уједно једно и мноштво: она је једна реч коју једни другима говоримо и која нам се говори (у теолошком смислу божија реч), али јединство ове речи се уједно цепа, разлаже у артикулисани говор. (GW 1, 461-462) Оваква структура логоса је, закључује Гадамер на трагу Платонове и Августинове дијалектике, „луко одражавање његових логичких садржаја“. (GW 1, 462)

Гадамер подвлачи да постоји још једна „друга дијалектика речи“ која свакој речи придружује једну „унутрашњу димензију умногостручавања“: свака реч се одједном појављује „као из средине“ и има „однос према целини“ захваљујући којој је уопште реч,

даље, у свакој речи одзвања целина језика којем реч припада и појављује се целина погледа на свет који је у основи те речи, и, коначно, свака реч као „збивање тренутка“ („*Geschehen des Augenblicks*“) допушта да и оно „неречено“ буде саприсутно ту према којем се односи као одговор и миг. (GW 1, 462) Оказионалност људског говора није, према Гадамеру, „повремена несавршеност његове исказне снаге“, већ „логички израз живе виртуалности говора“ који целину смисла доводи у игру, а да га не исказује у потпуности. (GW 1, 462)¹⁴³ И најзад, свеколико људско говорење је коначно на тај начин да је у њему садржана бесконачност смисла који треба развити и протумачити, па се из тог разлога и херменеутички феномен може расветлити само са позиција овог основног коначног устројства бивства које је из основа језички устројено. (GW 1, 462)

Појам „*припадности*“ („*Zugehörigkeit*“) (Штолценберг 2003: 68; Фигал 2003: 141) о којем је било речи у контексту припадности субјекта разумевања тексту и односа традиције и историје сажетог у појму „делатно-повесне свести“ Гадамер сада ближе разматра са позиција језички устројеног искуства света.

Када Гадамер заједно са Графом Јорком говори о припадању традицијама, тада је изведен заокрет ка његовој сопственој верзији херменеутике фактицитета: херменеутика тада постаје самопросветљење делатно-повесне свести; уколико је традиција оно што је предато, достигнута је мисао фактицитета тубивства који се не може засновати нити извести, што је мисао коју Гадамер разјашњава касније у свом раду „Херменеутика и онтолошка диференција“ из 1989. године, уз упућивање на оно „преднемишљиво“ као на оно што стално измиче и стога је увек ту. (Фигал 2003: 148)

За Хајдегера и Гадамера херменеутика се састоји од интерпретативног одговора који се збива унутар фундаменталног припадања. (Рајсер 2003: 85)

Под метафизичким појмом „*припадности*“ подразумева се „трансцендентални однос између бића и истине, који сазнање мисли као моменат самог бића, а не примарно као понашање субјекта“, што такву „увученост сазнања у биће“ чини основом и претпоставком античког и средњовековног мишљења. (GW 1, 462) Оно што јесте по својој суштини је истинито, а то значи: присутно у садашњости, одн. присутности бесконачног духа, што

¹⁴³ Гадамер подвлачи значај Ханса Липса који је, како каже, у својој херменеутичкој логици указао на недостатке традиционалне логике исказа и открио херменеутичку димензију логичких феномена. (GW 1, 462, Anm. 96)

спознају бивствујућег чини могућом за мишљење човека које је коначно, из чега следи да се такво мишљење не спроводи са позиција појма субјекта који би био „за себе“ и све остало чинио објектом, већ је, на пример, код Платона „биће 'душе'“ одређено тиме што је део истинитог бића, тј. што припада истој сфери суштине као и идеја, као што и Аристотел каже за душу да је она „у извесном смислу свеколико бивствујуће“. (GW 1, 462) У оваквом начину мишљења, закључује Гадамер, нема ни речи о томе да некакав 'дух без света' („weltloser Geist“) који је свестан себе треба да тражи пут до „светског бића“ („welthaftes Sein“), већ „оба изворно припадају једно другом“, јер „[о]днос је оно примарно“. (GW 1, 462-463)

Гадамерова херменеутика духовних наука своје упориште тражи и налази у традицији античке и Хегелове дијалектике како би схватила „надсубјективне силе“ које управљају повешћу и ослободила се претпоставки нововековног субјективистичког мишљења. Старогрчко мишљење није, према Гадамеру, тежило да са становишта некаквог субјективизма утемељи објективност спознаје, већ је оно од почетка било и остало „моменат бића самог“. (GW 1, 464) Дијалектика за Грке није била кретање извођено од стране мишљења, већ „од њега спознатљиво кретање саме ствари“, што је пут мишљења који води ка Хегелу и што, подвлачи Гадамер, није никакво „погрешно модернизовање“, већ доказ једне „повесне везе“. (GW 1, 464) Хегелова дијалектика која за узор има грчку дијалектику понавља „тотално посредовање мишљења и бића“, па, следствено томе, херменеутичка теорија која жели да покаже „испреплетеност збивања и разумевања“ („Verwebtsein von Geschehen und Verstehen“) не указује само на Хегела, већ и на мишљење до Парменида. (GW 1, 464-465; GW 3, 3-101)¹⁴⁴

Гадамер, међутим, напомиње да постављање појма припадности у однос према класичној метафизици не значи обнављање класичног учења о интелигибилности бића нити његово преношење на повесни свет, што би било само пуко понављање Хегела, већ нужност ствари води, како каже, ка превазилажењу појма објекта и објективности разумевања у правцу „саприпадности субјективног и објективног“. Критика естетичке и историјске свести одвела је Гадамера до критике појма објективног, ослобађања од картезијанских претпоставки модерне науке и обнављања момената истине грчког мишљења, што,

¹⁴⁴ GW 3, 3-101 („Hegel und die antike Dialektik“, 1961; „Die verkehrte Welt“, 1966; „Die Dialektik des Selbstbewußtseins“, 1973; „Die Idee der Hegelschen Logik“, 1971; „Hegel und Heidegger“, 1971).

подвлачи Гадамер, не значи пуко понављање грчког мишљења и филозофије идентитета немачког класичног идеализма. (GW 1, 465) Из тог разлога Гадамер пледира за мишљење са позиција „средине језика“. (GW 1, 465)

Са позиција „средине језика“ појам припадности се, каже Гадамер, више не одређује као „телеолошка односност духа према целини суштине бивствујућег“, као што је случај са њеним одређењем у метафизици. Херменеутичко искуство има „начин извођења језика“, између предања и његовог тумача се збива разговор, а „[о]длучујуће је да се овде нешто збива“. (GW 1, 465; GW 2, 121-217)

Ситуација између субјекта разумевања и речи предања или, боље, збивање које се између ове две стране у процесу разумевања одвија је такво да нити свест субјекта разумевања влада речју предања која га достиже, нити се оно што се ту збива може примерено описати као „напредујуће сазнање онога што јесте, тако да један бескрајни интелект садржи све оно што би икада могло да говори из целине предања“. (GW 1, 465) Посматрано са позиције субјекта разумевања, ово „збивање“ значи да он не тражи предмет као субјект сазнања, нити да методолошким средствима покушава да дође до сазнања „шта је заправо мишљено и како је заправо било“, упркос благом ометању које чине сопствене предрасуде. (GW 1, 465) То би, према речима Гадамера, био само спољашњи аспект правог херменеутичког збивања који мотивише изискивано методолошко дисциплиновање самога себе. Следствено наведеним Гадамеровим извођењима, збивање разумевања није такво да реч предања има коначан, једном за свагда дан, у себи затворен и јасно одредљив смисао који чека да буде на једино исправан и могућ начин протумачен, тако да субјект разумевања може да види шта је писац хтео да каже и како се нешто заправо збило. Видели смо да овај Ранкеов захтев да се види „wie es eigentlich gewesen“, „како је заправо било“, припада наслеђу духовних наука 19. века и да израста из исте предрасуде превазилажења мита логосом као и просветитељство и његов захтев да се разум ослободи традиције и историје. Овакав унапред дефинисан, априорни однос две стране разумевања стран је правој природи разумевања које је, према Гадамеру, једно право „збивање“. У „збивању“ се, сходно Гадамеру, нешто дешава на обе стране и са обе стране разумевања, разумевање тако схваћено је динамички, дијалектички процес у којем обе стране бивају промењене.

„Право збивање“ је заправо омогућено тек онда када нас реч која је до нас дошла као предање и коју морамо да чујемо заиста погађа као да нам се обраћа и мисли на нас саме.

(GW 1, 465-466) Гадамер напомиње да је ову страну ствари горе израдио као херменеутичку логику питања и показао како онај ко пита постаје онај ко је питан и како се у дијалектици питања одвија херменеутичко збивање, а на овом месту указује на то како би исправно одредио смисао припадности онако како одговара нашем херменеутичком искуству. Следствено Гадамеру, у разумевању као „правом збивању“ реч предања, било да се ради о историјском документу или књижевном уметничком делу, отворена је према сваком наредном субјекту разумевања у временском следу на начин као да је намењена управо њему, па ће, следствено томе, и смисао који саопштава реч предања на извешан начин бити увек другачији будући да се обраћа увек неком другом субјекту разумевања, упркос чињеници што се ради о једној речи предања која је писано фиксирана и која остаје то што јесте. Дакле, смисао речи предања је у исто време један и исти, али и увек другачији, он је, да се послужимо Хелдерлиновим речима, „једно у себи различито“ („das Eine in sich selber Unterschiedne“). На трагу оваквих Гадамерових увида би требало тражити и одговор на питање шта чини класично класичног књижевног уметничког дела.

Истост и разлика су нераздвојни у Гадамеровој херменеутици, и ниједно од та два не може да буде потиснуто; интерпретација која није иста као оно што интерпретира није интерпретација, већ нова креација, као што интерпретација која није различита од онога што интерпретира није интерпретација већ копија. (Вајнсхајмер 2003: 49) Оно по чему се разликује Гадамерова херменеутика јесте то да за њега интерпретација укључује и игру између истости и разлике, „methexis“ једног и мноштва. (Вајнсхајмер 2003: 49)

Посматрано са позиција предмета, ово збивање значи „долажење у игру“ („Insspielkommen“), „самоизигравање [Sichausspielen] садржаја предања у његовим увек новим, од стране другог примаоца новопроширеним могућностима смисла и резонанце“, па, следствено томе, тако што предање на нови начин долази до изражаја, јавља се нешто чега претходно није било. (GW 1, 466) Било да се ради о песничком уметничком делу или документу неког историјског догађаја, оно што се ту преноси и како се представља постаје нешто ново, никакво напредујуће разоткривање „бића по себи“ се ту не догађа, већ се у „новом присвајању предања“ које нам се обраћа „као у правом разговору“ јавља и нешто што ниједан од учесника разговора не обухвата. (GW 1, 466) Дакле, смисао који се изграђује, који се у разумевању као збивању јавља није унапред, априори садржан ни у речи предања као таквој, по себи, нити у ономе ко разумева, већ он као једна нова значењска,

смисаона димензија настаје тек у овом динамичком, дијалектичком сусрету предања и субјекта разумевања. Та нова димензија смисла које претходно није било обогаћује смисао речи и чини је другачијом, мења је, као што и субјект разумевања у таквом збивању мења своје претходне представе о смислу речи предања и допуњује их новим, другачијим увидима. Ово кретање, следствено Гадамеру, не значи никакво напредовање и освајање неког унапред датог, окамењеног смисла по себи, већ кретање у којем смисао речи предања бива обогаћен ако не новим, свакако другачијим значењским димензијама.

Да би ближе одредио појам припадања, Гадамер посеже за једном специфичном дијалектиком која је садржана у „слушању“ („Hören“). Не само да онај ко слуша бива ословљен, већ онај ко је ословљен мора да слуша, хтео не хтео, он не може да 'не слуша', да себе 'одврати од слушања' („weghören“) као што у „гледању“ („Sehen“) може да одврати поглед скретањем погледа у другом правцу. (GW 1, 466) Разлика између гледања у слушања је од значаја зато што је, напомиње Гадамер, предност слушања у основи херменеутичког феномена, на шта је, како каже, већ Аристотел указао. Не постоји ништа што не би било приступачно за слушање посредством језика, а док сва друга чула немају непосредног удела у универзалности језичког искуства света, већ отварају само своја посебна поља, слушање је „пут ка целини“ „зато што може да слуша логос“. (GW 1, 466)

Језик у којем слушање има удела није универзалан само у смислу да све у њему може да дође до речи, већ је смисао херменеутичког искуства тај да језик у односу на свеколико остало искуство света отвара једну потпуно нову димензију, „дубинску димензију“, из које предање доспева до оних који живе у садашњости. (GW 1, 466-467) То је, закључује Гадамер, одувек већ прави смисао слушања, да онај ко слуша може да чује сагу, мит, истину старих, док писано преношење предања не значи ништа ново, већ мења само форму и отежава задатак стварног слушања. (GW 1, 467)

На основу тога Гадамер одређује појам припадања као „оно што бива достигнуто од ословљавања предања“, а ко на тај начин „стоји у предањима“, мора да чује оно што га отуда достиже, па, у крајњој линији, истина предања је као присутност која отворено стоји непосредно пред чулима. (GW 1, 467) Начин бивствовања предања није, међутим, „чулно непосредан“, већ је он језик, при чему слушање које га разуме поставља његову истину у сопствени језички однос према свету тако што тумачи текстове. (GW 1, 467) Ова језичка комуникација између садашњости и предања, закључује Гадамер, збивање је које се дешава

у свеколиком разумевању, херменеутичко искуство мора као „право искуство“ да захтева све што му постаје присутно, оно нема слободу да унапред врши одабир или да одбацује, оно исто тако не може да у ’остављању нечега неодлученим, недоказаним, спорним’ („Dahingestelltseinlassen“), које је карактеристично за „разумевање схваћеног“, захтева слободу уопште, јер, у крајњој линији, оно што се збило, а што херменеутичко искуство јесте, не може да од херменеутичког искуства учини нешто што се није збило, тј. не може оно што се збило да врати на почетну тачку. (GW 1, 467)¹⁴⁵

Оваква структура херменеутичког искуства заснива се на представљеном карактеру збивања језика. (GW 1, 467) Не само да је употреба језика и грађење језичких средстава такав процес насупрот којем не стоји никаква појединачна свест у једном сазнајном и односу бирања, па је исправније рећи да „нас језик говори“ него што ми говоримо језик, већ да језик не као језик, већ у „долажењу до речи реченог у предању“ чини право херменеутичко збивање које је уједно присвајање и тумачење, па, следствено томе, ово збивање није „наше чињење на ствари“, већ „чињење ствари саме“. (GW 1, 467)

Гадамер се, дакле, позива на антику и Хегела, али истовремено подвлачи да је најзначајније филозофско оправдање недостатка модерног појма методе Хегелово експлицитно позивање на грчки појам методе. Под појмом „’спољашње рефлексије’“ Хегел критикује појам методе која се изводи на ствари као чињење које је страно тој ствари, тврдећи да је права метода заправо „чињење ствари саме“ („das Tun der Sache selbst“) (уп. Фигал 2002: 102ff), што не значи да филозофска спознаја исто тако није чињење, да не изискује „напрезање појма“. (GW 1, 468) Мишљење значи „развијати ствар у њеној сопственој консеквентности“, а у то спада и удаљавање представа „’које имају обичај да се умећу’“ и истрајавање на консеквентности мисли, а све то, закључује Гадамер, још од Грка називамо „дијалектиком“. (GW 1, 468)

Разумевање је, дакле, следствено Гадамеру, збивање које се догађа у средини језика, дијалектички процес комуникације између садашњости и предања, субјекта разумевања и ствари представљене у језику, догађање у језику које обухвата оба учесника разговора, које им је надређено и у којем се оба саговорника мењају и повезују у једној „вишој општости“. У тако схваћеном разумевању као збивању у језику нема никаквог предметног односа разумевајуће свести према ствари представљене у језику, јер и субјект разумевања и ствар

¹⁴⁵ „Das Geschehene, das sie ist, kann sie nicht ungeschehen machen.“ (GW 1, 467)

су унапред увек већ обухваћени језиком у којем се врши посредовање обе стране разумевања.

Платонова дијалектика на коју се позива Хегел, а у чијој основи су Сократови разговори, јесте вештина вођења разговора и разоткривања непримерености мишљења консеквентним извођењем питања и противпитања, она је, дакле, овде „негативна“ дијалектика, она „збуњује мишљења“, што уједно значи и да их разјашњава, јер „она ослобађа примерен поглед на ствар“. (GW 1, 468) Свеколика „дијалектичка негативност“ садржи „стварносни преднацрт онога што је истинито“. (GW 1, 468)

Херменеутичко искуство није искуство мишљења попут дијалектике појма која тежи да се у потпуности ослободи моћи језика, али је и ту присутна једна дијалектика, „чињење саме ствари“, разумевање као „збивање“. (GW 1, 469; уп. Шпинка 2003: 130)

Консеквенца херменеутичког искуства је консеквенца „непогрешивог слушања“, и њему се ствар представља не без сопственог напрезања које се исто тако састоји у томе „да се буде негативан против самог себе“. (GW 1, 469) Разумети текст значи да онај ко разумева мора да држи на одстојању све што се са позиције његових сопствених предрасуда успоставља као „очекивање смисла“, и то уколико је одбијано од стране самог смисла текста, па чак и искуство преокрета („Umschlag“) као искуство дијалектике има у њему свој еквивалент. (GW 1, 469) „Развијање целине смисла“ као циљ разумевања приморава нас да тумачимо и да изнова узимамо натраг, „самоукидање тумачења“ доводи до успостављања саме ствари, смисла текста, а кретање тумачења није дијалектичко зато што се једностраност сваког исказа допуњује дејством са супротне стране (према Гадамеру, ово је само секундарна појава у тумачењу), већ пре свега зато што реч која тумачећи погађа смисао текста доводи до језика целину овог смисла, дакле, допушта да бесконачност смисла у себи доспе до коначног представљања. (GW 1, 469)

Гадамер подвлачи да се оваква дијалектика, мишљена из „средине језика“, разликује од Платонове и Хегелове метафизичке дијалектике. На трагу Хегела оно заједничко између метафизичке и херменеутичке дијалектике Гадамер назива „спекулативно“ („*das Spekulative*“), што овде значи „однос одражавања“ („*das Verhältnis des Spiegelns*“). (GW 1, 469; уп. Есквизабел 2003: 295) Одражавање значи „константну замену“ („*beständige Vertauschung*“), слика у огледалу је преко „средине посматрача“ суштински повезана са погледом, она нема „биће за себе“, она је као појава која није она сама, али која пушта да се

сâм поглед појави као одраз у огледалу, реч је о удвостручавању које је заправо егзистенција једног. (GW 1, 469-470) Права мистерија одражавања је, закључује Гадамер, „неухватљивост слике“, „оно лебдеће чистог понављања“. (GW 1, 470) Даље, реч „спекулативно“ на прелазу из 18. у 19. век има у основи управо ову „мисао одражавања“, она значи „супротност према догматизму свакодневног искуства“ некога ко зна да рефлектује, хегеловски, „ко оно по-себи препознаје као једно за-мене“, а мисао је спекулативна уколико у њој изражени однос није једнозначна еквиваленција једног одређења према субјекту, једне особине према датој ствари, већ „однос одражавања“ у којем је одражавање „чиста појава одраженог“, „као што је једно једно другог и друго друго једног“. (GW 1, 470)

Гадамер указује и на Хегелов опис спекулативног односа мишљења у његовој анализи логике филозофске реченице у којој, како каже, показује да је филозофска реченица само по спољашњој форми суд, тј. да појму субјекта придружује предикат. (GW 3, 3-101)¹⁴⁶ Филозофска реченица, каже Гадамер ослањајући се на Хегела, не креће се од појма субјекта према другом појму који се ставља у однос према њему, већ она у форми предиката изговара истину субјекта. (GW 1, 470) Насупрот „представљајућем мишљењу“, у ’поимајућем’, ’појмовном’ мишљењу („begreifendes Denken“) одређивање бива преко субјекта реченице ’успорено’, ’ометано’ и, како Хегел каже, доживљава у тежњи да га на тај начин представи „противудар“, оно полази од субјекта, увиђа да је предикат супстанца и да субјект прелази у предикат и тиме бива укинут, а тиме што предикат постаје „целовита и самостална маса“, мишљење постаје усмерено и задржано овом „тежином“. (GW 1, 470-471) На тај начин, закључује Гадамер, форма реченице саму себе разара, и то „тако што спекулативна реченица не исказује нешто о нечему, већ представља јединство појма“. (GW 1, 471)

Спекулација је, закључује Гадамер, суштина филозофије, што посебно долази до изражаја у овом ’успоравању’, ’ометању’ („Nemmen“) које доживљава мишљење када га реченица својим садржајем приморава да напусти „убичајено одношење знања [према нечему]“, а о чему на најбољи начин сведочи Хегелова *Историја филозофије*. (GW 1, 471) Једини филозофи који су ван круга догматске, неспекулативне филозофије су, према Хегелу, Платон, Аристотел и филозофија од Канта па надаље. (GW 1, 471)

¹⁴⁶ GW 3, 3-101 („Hegel und die antike Dialektik“, 1961; „Die verkehrte Welt“, 1966; „Die Dialektik des Selbstbewußtseins“, 1973; „Die Idee der Hegelschen Logik“, 1971; „Hegel und Heidegger“, 1971).

Хегел, наставља Гадамер, захтева да се ово унутрашње успоравање, одн. ометање које доживљава мишљење када се његова навика да настави са представама прекида појмом, експлицитно представи. (GW 1, 471) Неспекулативно мишљење може да захтева да се „дијалектичко самоуништење реченице“ изговори, а „код преосталог сазнавања доказ сачињава ову страну изговорене унутрашњости. Након што је, међутим, дијалектика одвојена од доказа, појам филозофског доказивања је заправо изгубљен“ (GW 1, 471; GW 2, 384-386; GW 3, 3-101)¹⁴⁷ Представљање дијалектичког кретања реченице је оно „стварно спекулативно“, „а само изговарање истог је спекулативно представљање“, па, следствено томе, „[с]пекулативни однос мора [...] да пређе у дијалектичко представљање“, што, према Хегелу, представља захтев филозофије. (GW 1, 471) Оно што се овде зове израз и представљање није, према Гадамеру, једно „доказујуће чињење“, већ се „ствар сама доказује тако што се тако изражава и представља“. (GW 1, 471-472) Тако се, дакле, у крајњој линији испоставља да доследно праћење консеквентности мисли води ка „изненађујућем кретању преокрета“, као што онај који тражи и захтева право увиђа у крајњој линији како строго придржавање за право постаје апстрактно и како се испоставља као највећа неправда („*summum ius summa iniuria*“). (GW 1, 472)

Гадамер показује како Хегел на том месту прави разлику између спекулативног и дијалектичког. Дијалектика је „израз спекулативног“, представљање онога што је у спекулативном, а то је оно што је „стварно“ спекулативно“. (GW 1, 472) Филозофски доказ припада самој ствари будући да представљање није никакво чињење које накнадно долази, придружује се, већ оно како сама ствар испада, како се испоставља, он произлази из захтева „уобичајеног представљања“, он је, дакле, „представљање за спољашњу рефлексију разума“, али, и поред свега тога, тврди Гадамер, такво представљање заправо уопште није спољашње. (GW 1, 472) Такво представљање се представља као спољашње „докле год мишљење не зна да се сâмо на крају показује као рефлексија ствари у себи“, у прилог чему говори и чињеница да Хегел само у предговору *Феноменологије* истиче разлику између спекулативног и дијалектичког, а будући да се та разлика по природи ствари сама укида, њу Хегел на нивоу апсолутног знања напушта. (GW 1, 472)

¹⁴⁷ GW 2, 384-386 („Exkurse I-VI“, 1960). GW 3, 3-101 („Hegel und die antike Dialektik“, 1961; „Die verkehrte Welt“, 1966; „Die Dialektik des Selbstbewußtseins“, 1973; „Die Idee der Hegelschen Logik“, 1971; „Hegel und Heidegger“, 1971).

То је, међутим, каже Гадамер, тачка у којој се наша херменеутика удаљава од Платонове и Хегелове спекулативне дијалектике. Хегелово укидање разлике између спекулативног и дијалектичког чини Хегела довршиоцем грчке филозофије логоса, јер оно што је код њега и Платона дијалектика заснива се на истом подређивању језика „’исказу’“ („’Aussage’“). (GW 1, 472) Управо је то тачка у којој се Гадамерова херменеутика суштински разликује од Платонове и Хегелове позиције, јер појам исказа је у фундаменталној супротности према суштини херменеутичког искуства и језичности људског искуства света уопште. (GW 1, 472) И Хегелова дијалектика, тврди Гадамер, следи спекулативни дух језика, али он на путу дијалектичког посредовања жели да у тоталитету знаног знања уздигне мишљење до самосвести појма, чиме остаје у димензији исказаног и не достиже димензију језичког искуства света. (GW 1, 472)

Језик, према Гадамеру, има нешто спекулативно у једном потпуно другачијем смислу, не само у смислу Хегеловог „инстинктивног предграђења логичких односа рефлексије“, већ и као „извођење смисла“, „збивање говора, споразумевања, разумевања“, такво извођење је спекулативно „под претпоставком да су коначне могућности речи припојене мишљеном смислу као једном правцу у бескрај“. (GW 1, 472-473) Желети некое нешто рећи значи тражити и налазити речи које су другоме разумљиве, што је супротно од исказа. (GW 1, 473) Као пример за исказ и његову супротност према разумљивом говорењу Гадамер разматра „аслушање“ („Verhör“): у исказу смисао хоризонта онога што заправо треба рећи прикрива се „методичком егзактношћу“, а оно што притом преостаје је „’чист’ смисао исказаног“ који је као такав редукован на оно исказано и који представља један „померени смисао“ („entstellter Sinn“). (GW 1, 473) Гадамерово одређење језика као „збивања“ и „извођења“ насупрот редукованом исказу значи да језик као медијум у којем се догађа свеколики однос човека према свету увек већ претходи исказу и да је у говору и разумевању путем којих се преноси смисао споразумевање, одн. комуникација једино и могућа. Померени или искривљени смисао исказа јесте то захваљујући пре свега априорном моменту, чишћењу исказа од наслага језика и његово свођење на „’чист’ смисао исказаног“. Чист, априорни, фиксирани исказ одликује се одсуством било какве спекулације и посредовања карактеристичних за природни језик, па у њему у крајњој линији разумевање и споразумевање уопште нису ни могући, јер је као априорни и фиксирани исказ лишен

временске, повесне димензије у којој је, сходно Гадамеровој херменеутици, разумевање као збивање уопште и могуће.

Рећи оно што се мисли и чинити себе разумљивим држи, како каже Гадамер, оно речено у јединству смисла са „бескрајношћу нереченог“ и допушта да оно буде схваћено на тај начин. (GW 1, 473) На тај начин онај ко говори се понаша спекулативно будући да његове речи не одражавају бивствујуће, већ изговарају и пуштају да до израза дође „односно према целини бића“, с чиме је у вези и то да онај ко преноси речено као и онај ко записује исказе не мора свесно да помера смисао, али ипак мења смисао реченог. (GW 1, 473) Већ у свакодневном извођењу говорења на тај начин постаје видљива једна суштинска црта спекулативног одражавања, а то је неухватљивост онога што је „најчистија репродукција смисла“. (GW 1, 473) Говор, реч, дакле, није само одраз бивствујућег, онога што на неки начин јесте, већ изговарање и довођење до језика једног много ширег односа, „односно према целини бића“, у којем се оно речено јавља увек у спрези са нереченим. Управо у том смислу треба и разумети спекулативност говорења, као саприсутност и дејство реченог и нереченог, дијалектичко збивање у којем оно речено добија пун смисао тек у односу према нереченом и у којем је уопште и могуће и замисливо. Неизречени део онога што је речено је имплицитни, скривени смисао који произлази из реченог и који речено гура ка једном свеобухватнијем хоризонту смисла у којем је садржан однос према целини бивства. Задатак је онога ко разумева и тумачи, посебно у случају књижевног уметничког дела, да разоткрије ово неречено као скривени смисао дела којег аутор у акту стварања уопште није морао да буде свестан и којег често и није свестан, па управо у том смислу треба и схватити Шлајермахерове речи да разумети аутора значи разумети га боље него што је разумео самога себе.

Све ово „у једном повишеном смислу“ се јавља у „песничкој речи“: овде је, каже Гадамер, посве легитимно видети праву стварност песничког говора у „песничком ’исказу’“, јер у овом случају је смислено и пожељно да се смисао песничке речи исказује у реченом као таквом, без икаквог придодавања околишног знања, па, следствено, уколико је исказ у међуљудском збивању споразумевања био „денатурирање“ истог, овде појам исказа долази до свог испуњења. (GW 1, 473) Тек одвајање реченог од свеколиког субјективног мишљења и доживљаја аутора чини стварност песничке речи. (GW 1, 473) Дакле, песничкој речи Гадамер приписује једну вишу аутономију како у односу на

ванпесничке, околионалне моменте, тако и у односу на мишљење и доживљај аутора. Исказ смисла песничке речи треба и могуће је, сходно томе, разумети пре свега на основу саме песничке речи, уз искључење свих ванпесничких момената.

Све оно што сачињава „свакодневни говор“ може да се понавља и у „песничкој речи“, с том разликом да приказивањем људи у разговору у песништву у „песничком исказу“ се не понавља „’исказ““ карактеристичан за записник, већ „на тајанствен начин је целина разговора као присутна ту“. (GW 1, 473) Речи које изговара лик у песничком делу су на исти начин спекулативне као говорење у свакодневном животу, ту онај ко говори успоставља у говору исти однос језика према бићу. (GW 1, 473-474) „Песнички исказ“ није, подвлачи Гадамер, исказ као такав који се у песничком делу некеме приписује, већ „исказ који је песништво сâмо као песничка реч“, он као такав је спекулативан у оној мери у којој „језичко збивање песничке речи“ изговара „*сопствени* [курзив – М. Ј.] однос према бићу“. (GW 1, 474) То је тачка разликовања песничког исказа од других врста исказа. Сходно Гадамеру, спекулативност песничког исказа се мери према критеријуму сопствености односа збивања песничке речи према бићу. Песничка реч, дакле, у складу са Гадамеровим инсистирањем на њеној аутономији, има у поређењу према другим врстама речи и исказа „сопствени однос према бићу“, однос који и сâм свакако стоји у некаквом односу према другим врстама исказа, али који се од њих суштински разликује.

Гадамер указује и на неке Хелдерлинове увиде који асоцирају и на Хегела, на „’начин поступања поетског духа““, како би објаснио спекулативност језичког збивања поезије. Једна од основних претпоставки Хелдерлинове поетике на коју указује Гадамер је да је услов налажења језика песме „тотално распадање свих уобичајених речи и начина говора“. (GW 1, 474) Песма није, како закључује Гадамер ослањајући се на Хелдерлина, никакав идеал, већ „из бескрајног живота поново оживљени дух“, у њој се не означава никакво бивствујуће, већ се отвара „свет божанског и људског“, па, следствено свему томе, „[П]еснички исказ“ је спекулативан уколико не одражава једну већ бивствујућу стварност, уколико не репродукује поглед „*species*“ у поретку суштина, већ представља „нови поглед једног новог света у имагинарном медијуму песничког проналаска“. (GW 1, 474) Ово су класичне онтолошке одредбе поезије које се заснивају на свим немиметичким поетикама. Сходно томе, поезија није никаква репродукција постојеће стварности било које врсте, већ је усмерена ка димензији могућег.

Херменеутичко искуство узима учешћа у дијалектици питања и одговора под претпоставком да садржи језичко збивање које одговара дијалектичком представљању код Хегела. (GW 1, 475) Као што разумевање има унутрашњи суштински однос према тумачењу и у њему налази релативно довршење упркос чињеници што је тумачење увек релативно и недовршено кретање, и спекулативном садржају филозофских исказа је потребно дијалектичко представљање у њему садржаних противречности уколико жели да постане стварна наука. (GW 1, 475) Дакле, односу разумевања и тумачења сличан је однос спекулативног и дијалектичког, друго увек представља довршење и конкретизацију првог, упркос чињеници, као што каже Гадамер, што је тумачење неокончив процес.

Тумачење учествује у дискурзивности људског духа који само у следу може да мисли јединство ствари, па отуда тумачење има дијалектичку структуру свеколиког коначно-повесног бића под претпоставком да свако тумачење мора негде да почне и да тежи да укине једностраност коју сâмо доноси. (GW 1, 475) Тумачење својом једностраношћу придаје једној страни ствари већу тежину, тако да у циљу изједначавања истог мора да буде речено нешто друго, па, следствено томе, као што филозофска дијалектика у самоукидању свих једностраних постављања на путу заоштравања и укидања противречности представља целину истине, тако и херменеутичко прегнуће има задатак да отвори „целину смисла у свестраности његових односа“. (GW 1, 475) На основу свега Гадамер закључује да „тоталитету одређења мисли одговара индивидуалност мишљеног смисла“, као што је случај и код Шлајермахера који је своју дијалектику засновао на метафизици индивидуалности и извео поступак тумачења. (GW 1, 475)

Однос еквиваленције између херменеутичке и филозофске дијалектике, као што произлази из Шлајермахерове дијалектичке конструкције индивидуалности и Хегелове дијалектичке конструкције тоталитета, није, према Гадамеру, стварна еквиваленција, јер при таквом припајању превиђа се суштина херменеутичког искуства и радикална коначност која је у његовој основи. (GW 1, 475-476) Тумачење увек има неки почетак који није произвољан и који заправо није никакав стварни почетак. (GW 1, 476) Херменеутичко искуство увек подразумева да је схваћени текст увучен у неку ситуацију која је одређена предмишљењем, што није ништа што омета разумевање, већ услов његове могућности који је означен као херменеутичка ситуација. (GW 1, 476)

Зато што између онога ко разумева и текста нема неке сагласности која се унапред подразумева, на тексту нам се може догодити херменеутичко искуство, само зато што текст мора да буде премештен из своје страности у оно присвојено, за онога ко разумева може се уопште нешто рећи, и, на крају, само зато што текст то захтева, може доћи до тумачења и то само онако како он захтева. (GW 1, 476) Следствено томе, наизглед тетички почетак тумачења је заправо одговор, а као и сваки одговор, смисао тумачења одређен је питањем које је постављено, па у крајњој линији важи: *„Дијалектика питања и одговора је, следствено томе, увек већ предухитрила дијалектику тумачења. Она је оно што разумевање одређује као збивање“*. (GW 1, 476)

Из свега тога следи, каже Гадамер, да херменеутика не познаје никакав *„проблем почетка“*, као што Хегелова логика зна за проблем почетка науке, проблем почетка је заправо проблем краја, јер са позиције краја се одређује почетак као почетак краја, што све под претпоставком бесконачног знања, спекулативне дијалектике може да води до у принципу нерешивог проблема почетка: *„Свеколики почетак је крај и свеколики крај је почетак“*. (GW 1, 476) У сваком случају, закључује Гадамер, спекулативно питање о почетку филозофске науке се у основи узев поставља са позиција њеног довршетка. (GW 1, 476)

Ствар је, наставља Гадамер, потпуно другачија са делатно-повесном свешћу у којој се довршава херменеутичко искуство, она зна за *„неокончиву отвореност збивања смисла у којем учествује“*. (GW 1, 476) И овде за свако разумевање постоји мера, а тиме и једно могуће довршење, а то је садржај предања који је једино меродаван и који се доводи до израза, али не постоји ниједна могућа свест, па чак ни бесконачна, у којој би се ствар која се преноси предањем појавила у светлу вечности, што је оно на чему се заснива свеколика *„повесност разумевања“* (уп. Кун 1970: 346), па, следствено свему томе, *„[с]вако присвајање предања је једно повесно друго [присвајање] – што не значи да је свако [присвајање] само помућено обухватање истог [предања]: свако је, напротив, искуство 'погледа' саме ствари“*. (GW 1, 476-477) Следствено томе, смисао ствари као онога што бива разумевано је увек другачији будући да је збивање смисла у повесном процесу разумевања један у основи бесконачан процес, али је тај смисао у основи уједно и увек исти будући да је садржај предања као предмет разумевања и као једино меродавна инстанца у основи узев непроменљив, писано фиксиран и као такав за разумевање увек омогућава довршење. Следствено целини Гадамерових извођења, свако разумевање је у основи увек другачије и

уједно исто, свако је различита истост или иста различитост, или, опет на трагу Хелдерлина, свако разумевање је „једно у себи различито“.

„Бити једно и исто, а ипак друго“, формула коју Гадамер користи како би описао сваки садржај предања, јесте, како каже, парадокс који показује како је свеколико тумачење спекулативно, па отуда херменеутика има задатак да промисли и открије „догматизам једног 'смисла по себи'“, као што је критичка филозофија промислила догматизам искуства. (GW 1, 477) Дакле, нема једног „смисла по себи“ који као такав, непроменљив, једном за свагда дат чека да буде одгонетнут од стране онога ко тумачи, већ се, као што смо видели, у увек другачијим повесним ситуацијама догађа сусрет текста са увек другачијим тумачима, из чега следи и увек другачије разумевање. Следствено томе, смисао или ствар која је предмет разумевања и тумачења остаје иста и у исто време другачија.

То, међутим, напомиње Гадамер, не значи „да је сваки тумач за своју сопствену свест спекулативан, тј. да поседује свест догматизма који лежи у његовој сопственој интенцији тумачења“, већ, напротив, то значи „да је свеколико тумачење преко и изван своје методичке самосвести у свом чињеничном извођењу спекулативно – а то је оно што на језичности тумачења излази на видело“, јер „реч која се тумачи је реч тумача – она није језик и лексикон тумаченог текста“. (GW 1, 477)

Из свега тога следи да присвајање није „пуко накнадно извођење“ или чак „пуко накнадно говорење пренесеног текста“, већ „као једно ново стварање разумевања“, јер, полазећи од упућености свеколиког смисла на Ја, на субјект разумевања, следи да свеколики смисао предања бива конкретизован тек у односу на разумевајуће Ја у којем бива разумеван, а не у „реконструкцији једног Ја изворног мишљења смисла“. (GW 1, 477) Ово је резиме неких од основних увида Гадамерове филозофске херменеутике. Сходно тим увидима, разумевање у себи увек садржи и једну иновативну, креативну димензију која произлази управо из упућености смисла разумевања на увек другачији субјект разумевања, па се, следствено томе, реконструкција некаквог изворног, од стране аутора мишљеног смисла испоставља као немогућа, јер смисао не само да више није мишљен јер нема аутора који би га мислио, већ се он догађа увек у сусрету са неким новим, другачијим субјектом разумевања који га конкретизује увек на другачији начин.

Унутрашње јединство разумевања и тумачења показује се управо у чињеници да тумачење које развија импликације смисла једног текста и изражава на језички начин у

односу на текст изгледа као „ново стварање“, али истовремено нема сопствено, самостално биће у односу на разумевање. (GW 1, 477) Појмови којима се тумачи у довршетку разумевања бивају укинати, јер су одређени за ишчезавање, а то значи да они нису произвољна помоћна средства за којима се посеже и која се по завршетку тумачења напуштају, већ „они припадају унутрашњој подели ствари (која је смисао)“. (GW 1, 477) И реч којом се тумачи, као и свака реч у којој се довршава мишљење, као таква није „предметна“ („gegenständlich“), као „извођење разумевања“ она је „актуалност делатно-повесне свести“, и као таква она је „истински спекулативна“, по свом сопственом бићу неухватљива, а ипак одражава слику која се у њој представља. (GW 1, 477) Дакле, реч тумачења мора да буде примерена речи текста који је предмет тумачења, њеној природи. Уколико она то није, ради се о наметању смисла тексту који се тумачи, и то управо речима које не одговарају природи речи текста. Реч тумачења зато увек мора да буде у дослуху са речју текста, иако она то никада у потпуности не може да буде, јер би се у том случају радило о пуклом понављању текста и смисла који је у њему изречен. Зато тумачење мора да кружи око текста и његовог смисла у потрази за речима које на најбољи начин одговарају смислу изреченом у тексту, и то тако да се један исти смисао, једна иста реч описује на више различитих начина, различитим речима које су по смислу блиске разумеваном смислу у тексту. То је управо смисао Гадамерове тезе да речи тумачења нису „предметне“. Реч тумачења није нешто што је супротстављено смислу текста, што одвојено стоји наспрам њега и бива му споља наметнуто, већ је она у најприснијем могућем дослуху са смислом текста, са речима које јесу тај смисао. Реч тумачења је различита од речи текста, али јој је истовремено идентична, сагласна са њоме.

Језик тумача је секундарни феномен језика у поређењу са, на пример, непосредношћу међуљудског споразумевања или речју песника, он се опет односи на оно језичко, али је и поред тога језик тумача уједно „свеобухватна манифестација језичности уопште која у себе укључује све форме употребе језика и језичког облика“. (GW 1, 477-478) Развијање проблема херменеутике од Шлајермахера преко Дилтаја до Хусерла и Хајдегера са повесне стране представља, закључује Гадамер, потврду да методолошка самосвест

филологије продире до систематског постављања питања филозофије. (GW 1, 478; уп. Ди Пезаре 2000: 107ff; GW 2, 13; GW 2, 66-76; GW 2, 425-436)¹⁴⁸

„Платонизујуће дијалектизовање“ помаже да се разумевање текста схвати као потрага за истином; исто тако, сократовско-платоновска дијалектика, која отклања ману дијалогистичког приступа, оптерећује га једном другом. (Тојнисен 2001: 72) Иако Сократов саговорник одступа иза његовог мишљења о стварима, он ипак остаје под утицајем једног спољашњег односа према стварима, а посебно према истини, коју треба мобилисати против његовог разумевања ствари, па утолико сократовско-платоновски модел дијалектике противречи преддатоци, према којој текст треба да буде једно Ти. (Тојнисен 2001: 72) Дијалектизација не би смела да напусти дијалогизам на почетку, уколико треба да остане у сагласности са преддатошћу, већ би га она морала побољшати накнадним активирањем онога што још није узето у обзир. (Тојнисен 2001: 72) Није узето у обзир то да је ствар једног текста она инстанца која нам се обраћа, при чему се та ствар мора мислити као једна ствар која је Ти-тексту иманентна. (Тојнисен 2001: 72) И не само ствар, већ у извесном смислу и истину о тој ствари треба приписати тексту, при чему оно „у извесном смислу“ значи да се у исто време чува и дистанца, и то двострука: тексту инхерентна истина га превазилази на једној страни као истина у томе седиментиране традиције, а на другој страни као она истина која се у сусрету са интерпретатором са њим разоткрива. (Тојнисен 2001: 72-73) Ова истина се разликује од референтне истине искључене редукцијом као што се код Хусерла разликује интенционални смисао од трансцендентног предмета, при чему Гадамер формулише њен појам још увек платонски, као учешће, а учешће у идејама постаје учешће у традицијама, на страни текста и исто тако на страни његовог интерпретатора. (Тојнисен 2001: 73)

Како би се заједно могао мислити Ти-текст са ствари и њеном истином, Гадамер усмерава дијалектизовање свог дијалогистичког приступа у правцу према једној хегелијанској дијалектици: када тврди да његов пут не води толико преко Шлајермахера, већ преко Хегела, и тиме истиче да историји херменеутичког мишљења даје један нови правац, тада се он позива на једног Хегела који обједињује сократовску дијалектику са раногрчком и позноплатоновском филозофијом, а као знак за мишљење које резултира из овог обједињавања постаје Хегелова реч од „чињењу саме ствари“, у којој Гадамер не чује

¹⁴⁸ GW 2, 13 („Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, 1985); GW 2, 66-76 („Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge“, 1960); GW 2, 425-436 („Hermeneutik“, 1969).

некакве мистификујуће тонове, већ ово „чињење саме ствари“ стоји за процес разоткривања једне истине, која без интерпретатора не би могла да изађе на видело. (Тојнисен 2001: 73-74) Тумач улази у процес тако што увек прави преднацрте целине смисла и преиспитује тај преднацрт на оном појединачном, па се тако истина показује на тексту као сагласност свих појединости са целином. (Тојнисен 2001: 74)

Значење слике одражавања-нечега-у-нечему-другом за тзв. спекулативну структуру језика је јасно: ту се мисли на околност да у извођењу херменеутичког искуства језик доводи нешто до представљања, што је расположиво и приступачно само у медијуму језика, али што се од језика истовремено разликује на један неукидив начин; то је целина смисла, који се такорећи појављује у једној речи, која се односи на мишљену ствар. (Штолценберг 2003: 68) Тако се спекулативни карактер језика у контексту херменеутике састоји у особини да се нешто доведе до представљања, нешто што се од начина, на који се појављује, разликује, али што је стварно само на начин свог појављивања. (Штолценберг 2003: 68)

Језик није, како каже Гадамер, „’одржавање нечега фиксно датог““, оно на шта се језик у разумевању односи не треба мислити под категоријом супстанце, из чега следи Гадамерово одбијање свих супстанцијалистичких претпоставки. (Штолценберг 2003: 69) Оно на шта се језик односи постаје датост тек извођењем разумевања, чији је језик медијум, а оно што притом постаје датост на језички посредован начин није нешто што задобија независну постојаност, у којој би се одвојило од извођења и збивања језички посредованог разумевања и постојало за себе, тако да у односу на предмет на који се односи говорење и чији смисао тежи да обухвати задобија тако нешто као „’другу егзистенцију““. (Штолценберг 2003: 69) Ове супстанцијалистички мишљене разлике треба мислити као моменте једног у себи јединственог функционалног склопа, то су моменти који своју постојаност и свој садржај задобијају само у језички посредованом извођењу разумевања и из њега, па отуда постојаност и садржај имају само као функција представљања и појављивања смисла, чији медијум је језик. (Штолценберг 2003: 69)

1.7.2.3. Универзални аспект херменеутике

Нит водиља Гадамерових извођења, како каже у завршници *Истине и методе* расправљајући о језику и његовом значају за херменеутички феномен, јесте тврдња да је језик средина у којој се Ја и свет спајају, одн. представљају у својој изворној саприпадности. (GW 1, 478) Наводимо резиме Гадамерових кључних теза о месту језика у феномену разумевања: спекулативна средина језика се у односу на дијалектичко посредовање појма представља као коначно збивање; спекулативна структура језика и у језику разговора, и поезије, и тумачења није „одражавање једног фиксно датог“, већ „долажење-до-језика у којем се обзнањује целина смисла“; „чињење саме ствари“ је спекулативно кретање које захвата онога ко говори, кретање чији субјективни рефлекс је у говорењу. (GW 1, 478; уп. Шпинка 2003: 130)

На основу свега тога Гадамер закључује да преокрет од „чињења саме ствари“, од „долажења-до-језика смисла“ указује на једну „универзално-онтолошку структуру“, на „основно устројство свега на шта се разумевање уопште може усмерити“: „*Бивство које може бити схваћено је језик*“. (GW 1, 478; уп. Шулиц 1970: 309-310; Келемен 2003: 157; Есквизабел 2003: 293)¹⁴⁹ „Оно што може да буде схваћено је језик“, а то значи да је оно такво „да се оно од себе представља разумевању“, што исто тако говори у прилог тези о спекулативној структури језика. (GW 1, 479) Следствено томе, језик и мишљење ствари су у једном изворном, фундаменталном јединству, јер разумевање свеколиког бића је могуће само посредством језика. Језик је, дакле, посредујућа средина у којој се спајају човек и свеколико бивствовање путем мишљења и разумевања.

Будући да је повесност увек и одлучени нацрт једног интерпретатора, херменеутика мора да постави и питање о телеологији која јој лежи у основи и од које црпи свој легитимитет; у сукобу са другим филозофским теоријама она своје важење и предност не може да искаже уз помоћ аргумената који полагају право на то да буду само описни. (Ватимо 2001: 59) Да је стварност ствари повест деловања, не тврди се у једном дескриптивном ставу; смисао нацрта или смисао бивства је она инстанца, у чијем хоризонту херменеутика интерпретира искуство света. (Ватимо 2001: 59) Зато реченица „*Бивство које може да буде схваћено је језик*“ не треба да буде читана само као исказ, којим се лексички објашњава

¹⁴⁹ „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.*“ (GW 1, 478)

значење бивства, већ се тај став може тумачити и као упућивање телеолошке врсте, став који може да се ослања на Хајдегеров став из *Бивства и времена*, а који гласи: „Бивства – не бивствујућег – ’има’ само уколико је истина. А она *јесте* само уколико и докле год тубивство јесте“. (Ватимо 2001: 59)

Став „Бивство које може да буде схваћено је језик“ Гадамер објашњава у једној својој каснијој интерпретацији тако што тврди да оно што јесте никада не може да буде схваћено у потпуности, чиме би „језик“ у том случају стајао за неисцрпни склоп збивања артикулације, за то да нешто, а са њим и тај склоп, може да буде доведено до језика. (Фигал 2003: 38) То је, као што Гадамер на другом месту каже, оно што изазива напор нашег разумевања на тај начин да стално измиче и управо је стога увек ту; оно што је на тај начин ту, повлачи се од своје артикулисаности, оно би могло и другачије да се артикулише, али се управо у томе испоставља као могућност своје сопствене артикулације. (Фигал 2003: 38-39)

Став „Бивство које може да буде схваћено је језик“ не значи да је свеколико Бивство језик нити да језик прописује шта може да буде, већ је нагласак пре на оном „може“; у оној мери у којој је нешто схваћено, а неко никада не може да разуме нешто у потпуности због наше повесности и коначности, оно је ушло у област језика и може да постане тема разговора. (Шмит 2003: 133) У разговору са Гронденом Гадамер је једном рекао да овај став значи „Бивство говори. Само кроз језик Бивство може да буде схваћено“, па тако следи да оно што је изражено у језику увек је само делимично изражавање онога што Бивство јесте, само једна перспектива Бивства је разоткривена у било којем језику. (Шмит 2003: 133) Да Бивство говори такође је индиција за то да људи примарно слушају, да је искуство Бивства више акт Бивства него људског стварања; бити у језику је потрага за исправним речима којима треба да се изрази оно што је разоткривено у искуству. (Шмит 2003: 133)

„Доћи-до-језика“ не значи добити „друго постојање“, оно као шта се нешто представља припада његовом сопственом бићу, па се, следствено томе, у случају свега онога што је језик ради о „спекулативном јединству“, о „разликовању у себи да буде и да се представља, разликовању које ипак исто тако управо не треба да буде никакво разликовање“. (GW 1, 479) Као и у случају „естетичког разликовања“ које, као што смо видели у делу о онтологији уметничког дела, у крајњој линији бива укинута, и разлика између бивствовања и представљања ствари у језику је, следствено ономе што читамо код Гадамера, само условна разлика која у језику као спекулативној, надређеној структури бива

превазиђена, чиме се остварује једно више јединство између бивствовања и представљања ствари. Оно што ствар јесте и оно како се представља су, дакле, у језику као спекулативној структури у односу јединства супротности. Јединство између бивствовања и представљања ствари, између онога што ствар јесте и онога како се представља, само је израз једног вишег, много фундаменталнијег јединства између језика, мишљења и бивствовања, што се показало у Гадамеровим тумачењима западних филозофија језика од Платона до Хумболта и Хајдегера. Ствар за човека јесте само онако како се представља, како постоји у језику, будући да је човеков однос према свету језички устројен и посредован и да другачијег односа према свету нема осим језички посредованог и устројеног, па је, следствено томе, мишљење ствари у апсолутном јединству са њеним постојањем у језику и њеним бивствовањем уопште. Јер, ствар за човека не постоји, не бивствује осим у језику и посредством њега, па, у крајњој линији, у језику се остварује јединство речи, мишљења и постојања ствари. Како и да ли ствар за човека постоји ван језика, по себи и да ли је тако нешто уопште могуће, питање је које остаје ван видокруга једне повесно устројене херменеутике каква је Гадамерова и ван домашаја једног радикално повесног бића као што је човек.

Тако се, закључује Гадамер, испоставља да спекулативни начин бивствовања језика има универзално онтолошко значење. Оно што 'долази до језика' је нешто друго него изговорена реч, али реч је само реч преко онога што у њој 'долази до језика', она је у свом сопственом чулном бићу само ту како би се укинула у оно речено, а, обрнуто, оно што 'долази до језика' није ништа „безјезично преддато“ („sprachlos Vorgegebenes“), већ у речи поприма сопствено одређење. (GW 1, 479) Следствено томе, оно што 'долази до језика', што у језику бива представљено увек је већ у језику, оно не постоји као нешто унапред дато ван језика, већ у језику само постаје експлицитно конкретизовано и учињено доступним разумевајућој свести. Доказ за то је да је немогуће мислити било шта, а да буде ван језика, јер сваку мисао у стопу прати мишљена ствар која је на неки начин представљена у језику. Значење речи као мање више фиксирана мисао о ствари је тачка укрштаја, јединства језика, мишљења и света.

Спекулативно кретање у основи је критике естетичке као и историјске свести, критике којом Гадамер уводи анализу херменеутичког искуства, а универзални медијум таквог посредовања између прошлости и садашњости је језичност, јер „језички, а тиме и

разумљив је човеков однос према свету уопште и из основа“, па је херменеутика „универзални аспект филозофије“, а не само „методичка база такозваних духовних наука“. (GW 1, 479) Посредовања између прошлости и садашњости нема без језика, јер, као што смо видели у критици историјске свести 19. века, једино преко језика је могућ приступ прошлости и никако другачије, што је чињеница коју посебно историчари превиђају заузимајући став према догађају из прошлости као да између прошлости и садашњег тренутка у којем се одвија разумевање нема понора, временског одстојања. Језик није само услов и „универзални аспект“ филозофије, нити само методолошка основа духовних наука, већ и универзални услов свеколиког човековог односа према свету, према стварности, бивствујућем у целини. Увек је човеков однос према стварности некако језички посредован и устројен, било да се ради о природном језику или некаквом вештачком систему знакова којим се служи модерна природна наука.

Гадамер формулише универзалну херменеутику са становишта појма језика не само, како каже, због погрешног методологизма који отуђује појам објективности у духовним наукама, већ и да би се избегао „идеалистички спиритуализам једне метафизике бесконачности у стилу Хегела“. (GW 1, 480) Из „језичности разумевања“ произлази „коначност језичког збивања“ у којем се разумевање конкретизује, језик није „*logos ousias*“ и „не довршава се у самопосматрању једног бескрајног интелекта“, већ „језик који чује нашу коначно-повесну суштину када учимо да говоримо“, што не важи мање и за језик који воде текстови предања, па се зато постављало питање једне „истински историјске херменеутике“. (GW 1, 480) Гадамерово инсистирање на „коначности језичког збивања“ и његово удаљавање од Хегелове метафизике бесконачности посебно треба нагласити због критика које ову разлику Гадамерове херменеутике у односу на Хегела превиђају. (уп. Кремер 2007; уп. Хегел 1999а)

Представљати се и бити схваћен не само, како каже Гадамер, да чини јединство тако да једно прелази у друго и уметничко дело са својом повешћу деловања и повесно предање са садашњошћу свог разумевања чине једно, већ спекулативно, оно што се разликује и представља, језик који исказује смисао нису само уметност и повест, већ „свеколико бивствујуће под претпоставком да може да буде схваћено“, па, следствено томе, спекулативно онтолошко устројство које је у основи херменеутике је истог универзалног опсега као разум и језик. (GW 1, 480)

Онтолошки заокрет херменеутике води Гадамера до појма лепог који ће наћи своје место и у његовој херменеутици. У наставку неколико речи о томе.

Гадамер најпре даје једну упоредну етимологију речи у немачком и грчком како би показао њен смисао у немачком језику и указао на њен значај за херменеутички феномен. Немачкој речи „schön“ („леп“) приближно одговара, како каже, грчка реч „kalon“, што би у латинском била реч „pulchrum“, а што је у немачкој фрази „die 'schönen' Künste“ (слично и у изразима „schöne Sittlichkeit“, „schöne Literatur“, „schöngestig“) додатак којим се успоставља разлика у односу на технику, „'механичке' вештине“ које производе нешто што је корисно. (GW 1, 481)

У основи свих израза је супротност грчке речи „kalon“ према речи „chrēsimon“: све оно што не спада у некакву животну неопходност, већ што се односи на „Како живота“, на „ei zēn“, све оно што Грци зову „Paideia“, све је то „kalon“, па су, следствено томе, „лепе ствари“ оне „чија вредност убеђује сама за себе“, ту нема места за сврху којој служе, оне постоје и имају предност због самих себе („di' hautō hairēton“), а не као оно корисно због нечега другог. (GW 1, 481)

И на основу супротности према ружном („aischron“), наставља Гадамер, испоставља се исто: „Aischron“ или „häßlich“ је оно што не подноси никакав поглед, а лепо оно што се може видети, оно 'изванредно' („das Ansehnliche“), што је реч која је у немачком језику израз за величину, а управо употреба речи „'schön'“ и у немачком и у грчком захтева увек извесну „красну величину“ („stattliche Größe“), што све води до области онога што је прикладно („des Geziemenden“), обичаја („Sitte“) и уједно до супротности према корисном. (GW 1, 481-482)

Појам лепог Гадамер зато доводи у везу са појмом доброг („agathon“), под претпоставком да је то нешто што треба бирати због њега самог, сврха која све друго себи подређује као средство, јер „оно што је лепо не посматра се као средство за нешто друго“. (GW 1, 482) Ову тесну везу идеје лепог са идејом доброг, па чак, како каже, и њихову замену, Гадамер налази у Платоновој филозофији. Обе идеје су, како каже на трагу Платона, изнад свега што је условљено и што је мноштво, „лепо по себи“ долази души која воли на крају пута који води кроз оно многоструко лепо, и то као једно и бујно (идеја коју преузима из Платонове *Гозбе*), као што је и идеја добра изнад свега што је условљено и мноштво, а што је само у извесном смислу добро (идеја из Платонове *Државе*). (GW 1, 482) „Лепо по

себи“ је, као и „добро по себи“ („*epekeina*“), изнад свега појединачног бивствујућег, па, следствено, поредак бивствујућег који се састоји у усклађивању, припајању оном што је добро и једно, у сагласности је са поретком лепог. (GW 1, 482) Диотимин пут љубави води преко лепих тела до лепих душа и даље до лепих установа, обичаја и закона, и на крају до наука као „широког мора лепих говора“, и води преко и изнад свега тога. (GW 1, 482) Платонова тврдња је да је телеолошки поредак бића истовремено и поредак лепоте, да је лепота у интелигибилној сфери чистија него у видљивој. (GW 1, 482) На исти начин је, увиђа Гадамер, средњовековна филозофија појам лепог надовезала на појам добра („*bonum*“), јер је реч „*kalon*“ преведена речју „*bonum*“. (GW 1, 482)

Основу тесне везе идеје лепог са идејом телеолошког поретка бића Гадамер налази у питагорејско-платонском појму мере. Платон одређује лепо мером, прикладношћу или примереношћу и пропорционисаношћу, а Аристотел као моменте лепог наводи ред или поредак („*taxis*“), добру пропорционисаност („*symmetria*“) и одређеност („*hōrismenon*“) и налази их у математици, па је, следствено томе, ’примереност’ („*Maßangemessenheit*“), симетрија главни предуслов лепоте. (GW 1, 482-483) Овакво одређење лепог, закључује Гадамер, је једно универзално онтолошко одређење према којем између уметности и природе нема супротности, што је владајућа естетика све до 18. века, а која је промењена тек у 19. веку када је примат дат уметности. (GW 1, 483) Гадамер се, међутим, још једном враћа на Платона како би указао на још једну другу страну феномена лепог и значај истог за херменеутички феномен.

Упркос чињеници што је Платон, како каже Гадамер, повезао идеју лепог и идеју добра, он ипак има у виду и једну разлику између обе идеје, разлику која садржи „*предност лепог*“.

Лепо се разликује од генерално неухватљивог доброг по томе што пре може да буде ухваћено, оно у својој сопственој суштини има то да буде оно што се појављује („*Erscheinendes*“), а у потрази за добрим показује се оно лепо. (GW 1, 484) Лепо се одликује тиме што непосредно задобија, придобија или узима за себе, за разлику од људских врлина које се појављују и које су једва препознатљиве само у „мутном медијуму појава“, и то зато што не поседују „сопствено светло“, тако да су човеку приступачна само подражавања и привиди врлине, а не врлина сама. (GW 1, 485) Лепо има своју сопствену ’светлост’, ’јасноћу’, ’светлину’ („*Helligkeit*“), тако да ту не постоји могућност завођења од стране

„померених одраза“, јер, како закључује Гадамер позивајући се на Платоновог *Федра*, само лепоти је припало то да је она оно највише ’исијавајуће’ („das Hervorleuchtende“) и ’најљупкије’, ’највредније љубави’ („das Liebenswerte“). (GW 1, 485) Дакле, ухватљивост, одн. у извесном смислу опипљивост, непосредност, јасноћа, светлина, исијавање су, сходно Платоновим увидима на које указује Гадамер, обележја лепоте, за разлику од доброг и врлине уопште чији ниво апстракције не допушта да се као лепота појави у својој непосредности, већ увек посредно, преко искривљених одражавања као непосредних видљивих конкретизација.

Кроз ову анагогијску функцију лепог код Платона Гадамер открива онтолошки структурни моменат лепог, а тиме и „универзалну структуру бивства“: одлика лепог у односу на добро је „да се представља сâмо од себе“, да у свом бићу постаје непосредно јасно, чиме испуњава најбитнију онтолошку функцију која уопште постоји, а то је функција „посредовања између идеје и појаве“ која јасније долази до изражаја у појму „учешћа“ („Teilhabe“, „methexis“) и односи се како на однос појаве према идеји тако и на међусобни однос идеја. (GW 1, 485)

„Идеја лепог је истински присутна у ономе што је лепо, неподељено и у потпуности“, па пример лепог служи Гадамеру да јасно покаже „’парусију’ ейдоса“ и да у односу на логичке тешкоће „учешћа ’бивања’ у ’бићу’“ призове у помоћ евиденцију ствари. (GW 1, 485) „’Присутност’“ („’Anwesenheit’“) припада бићу лепог, лепота је у оном видљивом, а да је она ипак нешто друго, „биће другог поретка“, што до изражаја долази у начину њеног појављивања, она се појављује „изненада“, као што и ишчезава „нагло“, „без прелаза“, „непосредовано“, па је пукотина („Hiat“, „chōrismos“) између чулног и идеалног овде и у исто време затворена. (GW 1, 485)

Лепо се не појављује само на ономе што је чулно видљиво ту, већ и тако да је ово управо на тај начин заправо ту, да се као једно издваја и издиже из свега, лепо је заправо од себе оно „’највише исијавајуће’“ („’am meisten hervorleuchtend’“, „to ekphanestaton“). (GW 1, 485)

’Исијавање’ („’Hervorscheinen’“) чини суштину онога што је лепо, одлика лепог да на себе непосредно привлачи чежњу људске душе заснована је у начину бивствовања лепог, а одмереност бивствујућег је оно што га не чини оним што јесте, већ га пушта да се појави као „једна у себи одмерена, хармонична целина“, што је управо „очигледност“

(„Offenbarkeit“, „*alētheia*“) као суштина лепог у Платоновом *Филебу*. (GW 1, 486) Лепота, закључује Гадамер, није једноставно симетрија, већ сама 'појава' („*Vorschein*“) која се на тој симетрији заснива, она је нешто попут 'сијања' („*Scheinen*“), а сијање значи „на нешто сијати и тако се на ономе на шта пада зрак појавити“, па, следствено свему томе, „[л]епота има начин бивствовања *светла*“. (GW 1, 486)

То, наставља Гадамер, не значи да без светла не може да се појави нити да нешто буде лепо, већ то значи да се лепота лепог појављује „*као* светло“, „*као* сјај на њему“, она себе показује. (GW 1, 486) Светло, са друге стране, није светлина онога што обасјава, већ „*тако* што пушта да друго постане видљиво, оно је *сâмо* видљиво, и ни на један други начин није видљиво него тако што друго чини видљивим“. (GW 1, 486) Гадамер подвлачи да у прилог таквој тези говори и чињеница да је античко мишљење истакло ово рефлексивно устројство светла, као и то да је појам рефлексивности изворно припадао области оптичког.

Чињеница да светло повезује и обједињује „гледање“ („*Sehen*“) и оно „видљиво“ („*Sichtbares*“) заснива се на рефлексивном устројству светла, тако да без светла није могуће ни гледање ни оно што је видљиво. (GW 1, 486) Светло је оно што видљиве ствари артикулише у одређене облике који су леви и добри уједно, али се, наставља Гадамер, лепо не ограничава на област видљивог, оно је „начин појављивања доброг уопште, бивствујућег како треба да буде“, а светло у којем се не артикулише само видљиво, већ и „интелигибилна област“, није светлост сунца, већ „светло духа, *Nous-a*“. (GW 1, 486-487) Ову аналогију Гадамер налази код Платона, у Аристотеловом учењу о „*Nous*“-у и на основу њихових филозофија деривираним хришћанском учењу о „*intellectus agens*“-у.

Светло које чини да се све појави тако да је у себи разумљиво и јасно је „светло речи“, из чега следи да се на метафизици светла заснива тесна веза између појављивања лепог и разумљивог оног што је јасно. (GW 1, 487) На основу сродности метафизике светла са херменеутичким феноменом Гадамер долази до увида да је структура светла одвојива од метафизичке представе чулно-духовног извора светла у стилу неоплатонистичко-хришћанског мишљења. Гадамер затим указује на Августиново откривање изворног јединства речи и светла: светло је, према Августину, створено пре разликовања ствари и стварања небеских тела која дају светлост, почетно стварање неба и земље се догађа без божанске речи и „*тек* при стварању светла *говори* Бог по први пут“, говорење је ту „духовно

постајање светла којим се омогућава разлика обликованих ствари“. (GW 1, 487; уп. Блуменберг 2001)

У оваквим Августинским запажањима Гадамер открива зачетке спекулативног тумачења језика развијеног у анализи структуре херменеутичког искуства света, према којем из јединства речи произлази мноштво мишљеног. Увиди да је бивство самопредстављање и да је разумевање збивање превазилазе, како тврди Гадамер, на исти начин хоризонт супстанцијалистичке метафизике као и метаморфозу коју је доживео појам супстанце у појмове субјективности и научне објективности. Задатак је, како тврди Гадамер, да се сада покаже онтолошка позадина херменеутичког искуства света.

Гадамеру је стало до тога да са позиција метафизике лепог покаже две тачке које произлазе из односа између појављивања лепог и јасности разумљивог: прво, да појава лепог као и начин бивствовања разумевања имају „*карактер догађаја*“ („*Ereignischarakter*“), и друго, да херменеутичко искуство као искуство пренесеног смисла узима учешћа у „*непосредности*“ којом се одликује „искуство лепог“ као и „евиденција истине“. (GW 1, 488) Дакле, појам збивања игра кључну улогу у целини Гадамерове херменеутике чак и у одређењу лепоте, јер, као што смо видели, лепо је оно што посредује између идеје и појаве и које као такво представља нешто што се збива, догађа, што, дакле, није само апстрактна категорија, формална, спољашња карактеристика ствари којој се приписује или са којом се појављује, већ чисто догађање у простору и времену.

На основу предности која се даје „чињењу саме ствари“ унутар херменеутичког искуства, и то на бази коју је пружила спекулација о светлу и лепоти, Гадамер налази да је ту реч о истрајавању једног старог момента истине који стоји насупрот модерној научној методологији. Лепо је, подвлачи Гадамер, попут свега смисленог, 'разумљиво', 'јасно', 'појмљиво' („*einleuchtend*“). (GW 1, 488) Као појмови реторичке традиције, „*eikos*“, „*verisimile*“, „вероватно“ („*das Wahr-Scheinliche*“), насупрот истинитом и извесном онога што је доказано и знано, познато, полажу право на сопствену аутономију. (GW 1, 488-489) Слично је, подсећа Гадамер, било и са појмом „*sensus communis*“-а.

Оно што је у овде описаном смислу „*einleuchtend*“ увек је нешто „речено“, „*das Einleuchtende*“ не може бити доказано и уопште извесно, већ може да постоји само у границама могућности и претпоставке. (GW 1, 489) Тако, на пример, аргумент има нешто што је „*einleuchtend*“ када тиме желимо да укажемо и на противаргумент, а како се то може

сјединити са целином онога што и сами сматрамо за тачно, то остаје отворено и притом се само каже да је „’у себи’“ „einleuchtend“, да нешто говори за то. (GW 1, 489) И за лепо је карактеристично то да оно узима за себе, а да није припојено целини наших оријентација и вредновања, и као што је лепо нека врста искуства које се попут неке очараности и авантуре истиче и издиже унутар целине нашег искуства и поставља сопствени задатак херменеутичке интеграције, тако је и „das Einleuchtende“ увек „нешто изненађујуће“, „попут изласка једног новог светла којим се проширује област онога што долази у обзир“. (GW 1, 489)

И херменеутичко искуство спада, каже Гадамер, у ову област, јер је и оно „збивање правог искуства“, а да у нечему реченом нешто постаје разумљиво и јасно, а да није у сваком смислу осигурано и одлучено као сигурно знање, важи свуда тамо где нам се нешто из предања обраћа, предање постаје важно тако што бива разумевано, оно помера хоризонт онога ко разумева, па је у том смислу оно „стварно искуство“ (GW 1, 489). Основна претпоставка резултата лепог и херменеутичког збивања је коначност људске егзистенције, па је спорно да ли некакав бесконачни дух може уопште да спозна лепо као што то може човек као коначна егзистенција. (GW 1, 489) Гадамер и у средњем веку наилази на сличан проблем, будући да лепота не може бити у Богу који је једно, а не мноштво, проблем који је, како каже, тек Кузански покушао да реши. Из тог угла је, наставља Гадамер, јасно да Хегелова филозофија бесконачног знања посматра уметност као „форму представљања која у појму и у филозофији налази своје укидање“. Слично важи и за универзалност херменеутичког искуства која је неприступачна једном бесконачном духу који „све што је смисао, свеколики *noēton*, развија из самог себе и у потпуном самопосматрању самога себе мисли све мисливо“. (GW 1, 490) „Аристотеловски бог (и хегеловски дух) је ’филозофију’, ово кретање бесконачне егзистенције, оставио иза себе. Ниједан од богова не филозофира, каже Платон.“ (GW 1, 490)

Пође ли се, наставља Гадамер, од основне онтолошке претпоставке, према којој је бивство језик, одн. самопредстављање, (уп. Вербриг 2003: 324) не долази се само до догађајног карактера лепог и структуре збивања свеколиког разумевања, при чему начин бивствовања лепог као преднацрт једног општег устројства бивства треба показати и на одговарајућем појму истине. Гадамер указује на то да према традиционалној метафизици истинитост бивствујућег спада у његова трансцендентална одређења и са добрим, на којем

се појављује лепо, стоји у најтешњој вези. Као пример за то Гадамер указује на одређења лепог код Томе Аквинског. Лепо је оно под чијим погледом чежња бива смирена, „*cuius ipsa apprehensio placet*“, лепо изнад и преко доброг придодаје и припајање на спознајну снагу, „*addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam*“, појављивање лепог је као светло које сија изнад онога што је формирано, „*lux splendens supra formatum*“. (GW 1, 491)

Гадамер жели да са позиција Платонове филозофије ослободи овакве исказе метафизичких одређења учења о форми и тврди да је Платон први спознао у лепом алетеју као суштински моменат његовог одређења: лепо, начин на који се добро појављује, отвара се сâмо у свом бићу, оно се представља, а оно што се тако представља није различито од самог себе тако што се представља, оно „није нешто за себе и нешто друго за друге“, исто тако оно није „на нечему другом“, то није никакав сјај који је изливен преко облика и који са спољашње стране пада на њега, већ је „онтолошко устројство самог облика да тако сија, да се тако представља“. (GW 1, 491) Из свега Гадамер изводи закључак да у погледу на биће лепог лепо увек мора онтолошки да буде схваћено као „’слика’“, при чему није важно да ли се појављује „’оно сâмо’“ или његов одраз, што је и метафизичка одлика лепог да затвара понор између идеје и појаве. (GW 1, 491) Лепо је „’идеја’“ и као такво оно припада једном поретку бивства који се као нешто стално, константно уздиже изнад пролазности појава, али се у исто време лепо и сâмо појављује, оно укида супротност између оног „оно сâмо“ и одраза. (GW 1, 491)

Позивање на Платона Гадамеру ја важно пре свега због проблема истине у склопу његове филозофске херменеутике.

„’Нема ствари тамо где фали реч.’“ (GW 1, 493)¹⁵⁰ Истину Гадамер на крају одређује са позиција појма игре. Као што се тежина ствари које нас у разумевању сусрећу у неку руку изиграва, то је исто тако један језички процес, „игра речима“ које играјући се окружују оно мишљено, „језичке игре“ су исто тако оно у чему се као они који уче уздижемо до разумевања света. (GW 1, 493) На трагу онтологије игре ни овде се не ради ни о каквом игрању са језиком, већ о „игри језика самог“ који је изнад оних који њиме говоре, који их обухвата. (GW 1, 493) Разумевање је игра не само у смислу да онај ко разумева играјући се може да се повуче и да захтеву који му се испоставља измакне обавезујући став, „слобода самопоседовања“ да се онај ко разумева на тај начин повуче овде није дата, јер онај ко

¹⁵⁰ „’Kein Ding sei, wo das Wort gebricht.’“ (GW 1, 493)

разумева увек је већ увучен у збивање. (GW 1, 494) „Ми смо као они који разумевају увучени у збивање истине и стижемо у неку руку сувише касно ако хоћемо да знамо шта треба да верујемо.“ (GW 1, 494; GW 2, 219-231; Хабермас 1970; Савић 1991; Веберман 2003; Бубнер 1970)¹⁵¹

Тојнисен сматра да је трећи херменеутички захтев за универзалношћу, изражен у ставу „Бивство које може да буде схваћено је језик“, неодржив, и то не због става израженог у њему да се не може заћи иза језика, јер иза језика се у извесном смислу заиста не може заћи, већ из разлога пројекције универзалности језика на бивство, будући да ова универзалност језика одузима знању о свету његову „’снагу за ревизију’“ истог знања о језику, којим је омогућено. (Тојнисен 2001: 66-67) Овај захтев за универзалношћу се из тог разлога не даје испунити, зато што садржи једно постављање бивства, од којег би једна феноменолошки усмерена херменеутика морала да заузме одстојање. (Тојнисен 2001: 67)

¹⁵¹ GW 2, 219-231 („Die Universalität des hermeneutischen Problems“, 1966).

II У ПОТРАЗИ ЗА ДРУГАЧИЈИМ ПУТЕВИМА МИШЉЕЊА. МЕТАХЕРМЕНЕУТИКА ИЛИ ДЕСТРУКЦИЈА ХЕРМЕНЕУТИЧКИХ ПРИНЦИПА КАО ФУНДАМЕНТАЛНИХ ИНСТАНЦИ АУТОРИТЕТА У РАЗУМЕВАЊУ И ТУМАЧЕЊУ ДУХОВНОИСТОРИЈСКИХ ФЕНОМЕНА

2.1. Фигал: Феноменолошко-херменеутичка филозофија

2.1.1. Филозофска херменеутика и херменеутичка филозофија

2.1.1.1. Херменеутика фактицитета

У основи Гадамерове концепције филозофске херменеутике је, између осталог, и чувена Хајдегера *Онтологија: херменеутика фактицитета*, која је, у основи узев, „развијање једне филозофски схваћене херменеутике“, а коју Гадамер даље развија читањем Хајдегеровог раног програмског списка, тзв. „чланка о *Natorp*“ („*Natorp-Bericht*“), у којем Хајдегер по први пут говори о „’феноменолошкој херменеутици фактицитета““, повезујући на тај начин говор о феномену херменеутичког са појмом „’фактичког живота““. (Фигал 2006: 9-10) Фигал показује да ово читалачко искуство младог Гадамера има далекосежно и продуктивно дејство на њега, подсећајући да он у *Истини и методи* преузима поднаслов Хајдегеровог предавања „’херменеутика фактицитета““, при чему је, како каже, за Гадамерову слику о Хајдегеру од посебног значаја то што сâм Хајдегер касније одустаје од наслова „херменеутике фактицитета“, што показује да Гадамер чита Хајдегерову филозофију у целини са позиција његовог раног предавања о онтологији као херменеутици фактицитета, као и то да овај рани програмски спис одређује његово становиште за разумевање *Бивства и времена* и Хајдегеровог познијег мишљења. (Фигал 2006: 10) Међутим, Фигал подвлачи да овај рани спис не само да је извршио утицај на Гадамерово разумевање Хајдегеровог мишљења, већ и да је био подстицај Гадамеру за његово сопствено мишљење, и то дуго пре него што се одважио да крене сопственим путем, јер саморазумљивим посезањем на говор о херменеутици фактицитета после више од тридесет година Гадамер најављује које место у повести деловања Хајдегеровог мишљења он жели

да додели својој филозофској херменеутици, при чему ће се испоставити да је то оно исто место са чијих позиција Гадамер најављује своје место у модерној филозофији. (Фигал 2006: 10)

Фигал подвлачи да Гадамерово надовезивање на Хајдегера не треба разумети у смислу „простог континуитета“, јер у циљу задобијања сопственог становишта Гадамер спроводи претумачивање Хајдегерове херменеутичке позиције, а да то није уочљиво на први поглед. (Фигал 2006: 11) Гадамерово претумачивање Хајдегеровог нацрта дешава се већ на оном месту на којем он разјашњава његов наслов, јер Хајдегер нити каже нити мисли да се са херменеутиком фактицитета „необразложљиво“ и „неизводљиво“ тубивство претвара у „базу“ феноменолошког преиспитивања, као што, исто тако, појмом „фактицитет“ Хајдегер никако не означава „необразложљивост [Unbegründbarkeit] и неизводљивост [Unableitbarkeit] тубивства“, већ је у питању нешто потпуно друго у односу на оно што Шелинг именује речју „Unvordenklichkeit“ (‘оно што претходи мишљењу и што је као такво незамисливо, одн. немишљиво, које се не може мислити’ – М. Ј.), које измиче сваком поимању, које је, дакле, непојмљиво, а које Шелинг супротставља Хегеловом телеолошком појмовном мишљењу. (Фигал 2006: 11) У наставку Фигал разматра Хајдегеров појам фактицитета, и то како би га разграничио у односу на Гадамерово тумачење и мишљење. „Фактицитет“ је, према Хајдегеру, „ознака ’нашег’ ’сопственог’ тубивства“, „увек ово тубивство“, и то тако да је дато „не и никада примарно као предмет опажања“, већ да је „самом себи ту“ у оном „Како свог најсопственијег бивствовања“, при чему бивствовање мора бити схваћено „транзитивно“, као „бити фактички живот“, следствено чему је живот фактички, уколико је живљен, док бивствовање има „карактер извођења“, оно је „извођење живота“, а не нешто што се као „предмет“ разоткрива „смислу односа“ („Bezugssinn“) „теоријског“, па је у крајњој линији јасност и присутност живота много више „смисао извођења“ („Vollzugssinn“), које не произлазе из погледа на живот, већ бивају спровођене у самом животу. (Фигал 2006: 11-12)

Ова мисао би, према Фигалу, могла да се тумачи и тако као да се ту циља на „необразложљивост и неизводљивост живота“, јер уколико живот суштински поседује „смисао извођења“, ништа не води назад иза његовог извођења. (Фигал 2006: 12) Међутим, како у наставку читамо, Хајдегер овде не мисли на „кретање живота“, које се опире

покушају да буде одређено и које свако питање о „Одакле“ (тј. о пореклу – М. Ј) оставља неодговореним; истицање фактичког пре циља на константну пажњу и јасност, на начин којих се живот води, па тако фактичко бивствовање живота лежи, према Хајдегеру, у „*тубивству*“, тј. у „присутности живота, која заправо сачињава живот“, из чега на крају следи да је живот, за који постоји присутност, „његова присутност“, тај живот је живљен тако што изводи, спроводи или избори своју присутност, дакле, хоће да буде што јаснији и отворенији, или се, пак, повлачи из своје јасности и отворености у „сутон самоскривености“. (Фигал 2006: 12) Са таквих позиција Фигал чини покушај да ближе одреди ову херменеутику фактицитета. Ту сазнајемо да Хајдегер одређује јасност живота, који је „тубивство“, у свом раном предавању о онтологији као „разумевање“, а ово је „’будност тубивства за само себе“, и бива реализовано тако што себе тумачи, што значи, оно се разоткрива и задобија сазнање о себи, што све скупа чини полазиште за Хајдегерово разумевање херменеутике, која за њега није „уметност тумачења“, већ „филозофска артикулација живота у ’смислу извођења“, опажање које себе ’доводи до језика’, „’обзнана“ („’Kundgabe“), која саму себе зна као „извођење живота“, што уједно представља и смисао „’херменеутичке интуиције“, која је као „саопштљива јасност живота“ „’суштински моменат живота по себи и за себе“, она иде „’руку под руку са доживљавањем“. (Фигал 2006: 12-13)

Хајдегерово разумевање херменеутике суштински се разликује од Хусерловог разумевања феноменологије, херменеутика раног Хајдегера замишљена је као нацрт који је супротстављен феноменологији хусерловског кова: за херменеутику није карактеристичан однос као однос између „’поимања предмета и појмљеног предмета“, већ је Хајдегер замишља као једно „могуће изванредно ’Како’ ’бивственог карактера фактицитета“; исто тако, херменеутика фактицитета је „’изванредно’ реализовање самог фактицитета“, она је, како у закључку сазнајемо, „изричито расветљавање бивствовања, које је у себи расветљено и које се само зато може и затамнити“. (Фигал 2006: 13) То је тачка на коју се надовезује Гадамер, за кога се ствар херменеутике представља другачије, а да то у тексту *Истине и методе* није уочљиво на први поглед: у једном „довршеном акту филозофске дипломатије“ Гадамер заузима позицију супротстављену Хајдегеру, тако што ствара утисак да води разговор са њим, у којем се каже да се чини да у *Бивству и времену* разумевање бивства од стране тубивства представља „’последњу базу“, али да је заправо реч о једном „’потпуно

другом темељу”“, који тек чини могућим свеколико разумевање бивствовања, и да се тек са оним, што је Хајдегер назвао „’обртом’“, ослобађа и спроводи задатак, који је себи поставио у *Бивству и времену*. (Фигал 2006: 13)

Међутим, како би објаснио ово ослобађање и спровођење, Гадамер се не позива ни на Хајдегерово бивствено-повесно претресање метафизике, нити на његову познију филозофију језика, у шта спадају и питање о песништву и уметничком делу, већ је за њега од највећег значаја то што је Хајдегер морао да стави у први план проблем повести, тврдећи најпре да је „проблем фактицитета“ у крајњој линији био и „’кључни проблем историзма’“, и то „’у најмању руку у форми критике Хегелове дијалектичке претпоставке о ’уму у повести’““. (Фигал 2006: 13) А када Гадамер у циљу разјашњења ове мисли заједно са Јорком фон Вартенбургом, а не, како наглашава Фигал, са Хајдегером, говори о „’припадању традицијама’“, спроведен је „заокрет према његовој сопственој верзији херменеутике фактицитета“, па тако херменеутика постаје филозофско уобличење „’делатно-повесне’ свести“, а то „’делатно-повесно’“ значи свести која саму себе разуме као деловање повести, она (херменеутика) је „појмовно артикулисана ’будност делатно-повесне свести’“, која и своју сопствену артикулацију дугује повести деловања. (Фигал 2006: 13-14) А уколико је „повест спозната као традиција“ заправо „оно у прегнантном смислу речи предато“, које на начин немогућности залажења иза њега („*unhintergebar*“) ослобађа све могућности артикулације, онда је тиме досегнута „мисао ’необразложљивог и неизводљивог фактицитета тубивства““, мисао коју Гадамер образлаже касније, у раду под насловом „Херменеутика и онтолошка диференција“ (1989), уз указивање на оно што је означено речју „*das Unvordenkliche*“ (’непредмишљиво’ – М. Ј.) као, према Гадамеровој одредби, оно „’што стално измиче и што је управо зато увек ту’“. (Фигал 2006: 14) Фигал, међутим, напомиње у закључку да је „*das Unvordenkliche*“ настало из хајдегеровски схваћеног фактичког не у овом Гадамеровом чланку из 1989. године, већ управо у *Истини и методи*. (Фигал 2006: 14)

У закључку Фигал резимира сличности и разлике између Хајдегеровог и Гадамеровог пута мишљења и подвлачи нека битна места у којима Гадамер у битноме одступа од Хајдегера, иако Гадамер то, као што смо видели, никада не чини на начин бескомпромисног разрачунавања са било којим обликом мишљења који долази из традиције, а понајмање са Хајдегеровом филозофијом, и то не због некакве лажне верности

свом главном узору, или у најмању руку једном од својих узора, већ управо да би из традиције филозофског мишљења, о којем год мишљењу да је реч и под претпоставком да заслужује да буде названо мишљењем, успео да извуче све позитивне и продуктивне консеквенце мишљења и на тај начин и на примеру сопственог мишљења покаже какав треба да буде однос сваког садашњег мишљења према традицији. Док је Хајдегер у свом раном предавању филозофију одредио као „могућност тубивства ’да за сâмо себе постане и буде разумевајуће’“, Гадамеру је, на другој страни, стало до тога да „предатост повесног бивствовања“ учини „’онтолошком базом’ филозофског мишљења“; а док је Хајдегер у „филозофском самотумачењу тубивства“ видео прилику да прати „’традицију филозофских питања [...] све до стварносних извора’ саморазумевања“ и да тиме „’разгради“ или „’деструише’“ њено „безупитно важење“, Гадамер жели да поврати традицији њено изгубљено право, из чега Фигал закључује да филозофија може да покушава да још увек тако одлучно прожима и надмашује предање, али да традиција ипак ’добацује’ „могућности филозофског мишљења“. (Фигал 2006: 14)

Хајдегеру је стало до „факта херменеутичког“, Гадамеру до „херменеутике фактичког“, па зато филозофија за Гадамера није више покушај задобијања изворног постављања питања које залази иза традиције, нити чињење могућности схватљивом за то из бивствовања тубивства, већ је она „свесно одустајање од самоприсутности и самопрозирности“, до којих је раном Хајдегеру било стало, из чега следи и чувени Гадамеров став да „’[б]ити-повестан“ значи „’никада не ишчезнути у самознању’“. (Фигал 2006: 14-15) Оваква промишљања Фигал уопште не посматра као блиска некаквој „редукцији полагања права на филозофичност“, па зато распрострањено разумевање Гадамерове херменеутике као „лекције из филозофске скромности“ он оцењује као површно, јер, како у наставку каже, „Гадамерова критика самопрозирности већ у погледу на Хајдегеров рани херменеутички нацрт није нека успутна корекција“, при чему је, наставља он, ту интендирано још нешто, а то је да је у својој сржи Гадамерова херменеутика фактицитета „иманентна критика Хегелове филозофије духа“, она је усмерена против „’хибридног тврђења’ апсолутног знања“, „’у којем [је] повест доспела до довршене самопрозирности““, из чега у крајњој линији следи да у таквом тврђењу као „концепцији ’самознања““ та херменеутика узима меру и на тај начин доспева до једног одређеног схватања повесног које је за њу особено. (Фигал 2006: 15) Притом је супстанца за Гадамера,

у контексту његове приче у *Истини и методи* о нужности повратног кретања филозофске херменеутике путем Хегелове *Феноменологије духа* и односу субјективности и супстанцијалности, „повест као традиција“, она је, речено Хегеловим језиком, ’бесопствено бивство’, ’бивство лишено сопства’ („[das] *selbstlose Seyn*“), „које је само ’По себи’“; то „’По себи’“ се, међутим, у складу са Гадамеровом концепцијом, развија не више путпуно у „’За себе’ знања“, већ ослобађа само „могућности ’само-знања’“, којима супстанца из које црпе живот остаје неисцрпна, па у крајњој линији следи да се „[с]амознање [...] преображава од самопрозирности до увида у увезаност у ’бесопствено бивство’“. (Фигал 2006: 15)

Тиме Фигал утврђује „системско место гадамеровског филозофирања“: Гадамер понавља на темељу Хегеловог мишљења повести критичке примедбе упућене Хегелу, онако како су меродавно формулисане за свеколику даљу критику Хегела од Шелинга па надаље, при чему се то не дешава из теолошког мотива, који је био пресудан за Шелинга, али и за Кјеркегора, као што, исто тако, Гадамер не иде против стварног или наводног ишчезавања Бога у самознању, већ „преноси Шелингову и Кјеркегорову теолошку намеру на повесни живот“, па тако следи да се одређење као одређење „’истовремености’“, којим Кјеркегор жели да учини схватљивим непосредни однос хришћанина према Христу, може сада односити на класичне текстове и уметничка дела. (Фигал 2006: 15-16) Гадамер као хегелијанац инсистира на „повесној могућности сазнања [или искуства – М. Ј.] истине“, па истинито нити је, као у романтизму, постало непрепознатљиво преко повести и остало „скривено у дубинама прошлог живота“, нити је оно, као у визури једног „радикалног просветитеља“, то што тек мора да буде извојевано и задобијено у супротности према „повесној предатости“, већ је истинито приступачно као „ствар предања“, али никада тако да оно може бити осигурано као извесно, па, следствено свему томе, истинито бива сазнато, тј. искушено у гадамеровском смислу речи, при чему оно сазнато/искушено („[d]as *Erfahrene*“) јесте „деловање повесне супстанце“. (Фигал 2006: 16) Из свега се у наставку изводи и значење Хајдегерове филозофије за Гадамера, и то тврдњом да „[н]а тлу Хегеловог мишљења крчи Хајдегерова херменеутика за Гадамера пут од субјекта до супстанце“; притом је Гадамерово становиште такво да он без стварног упоришта у Хајдегеровим раним текстовима тврди да његова херменеутика фактицитета циља „’преко критике Хусерла на онтолошку критику спекулативног идеализма’“, за њега Хајдегерова рана херменеутика

постаје „коректив Хегеловог полагања права на ’апсолутно знање, у којем [је] повест доспела до довршене самопрозирности“ (Фигал 2006: 16) У истом смислу се у већ поменутом чланку „Херменеутика и онтолошка диференција“ (1989) тврди да херменеутика фактицитета циља на „’радикалан противпојам Хегеловог апсолутног духа и његове самопрозирности“ (Фигал 2006: 16, пр. 55)

Уколико се, како у наставку сазнајемо, чита на тај начин, Хајдегерово херменеутика фактицитета губи свој центар, јер није више одржива теза „[д]а се у њој – другачије у односу на Хегелово мишљење, па, опет, са овим упоредиво – ради о саморазумевању као могућој самопрозирности и о томе да се развије њено филозофско тумачење“, ако херменеутика фактицитета служи као коректив Хегеловог мишљења, па тако из самотумачења као центра Хајдегеровог херменеутичког нацрта настаје „самопромишљање у повесном бивствовању“, а из самознања, као код Гадамера, „’треперење у затвореном вртлогу повесног живота“, из чега Фигал изводи закључак да ’они који знају сами себе’ („die Sichwissenden“) ишчезавају у повести ослобођеној од претензија самопрозирности и стапају се са њом. (Фигал 2006: 16-17) Исто тако, он налази да слика о „затвореном вртлогу“, коју Гадамер употребљава за повесни живот, још једном посебно пушта да дође до изражаја његово „хегелијанство супстанце“, јер само прекидање вртлога чини затвореност сазнатљивом, као што код Хегела само „’свест постајања другачијим“ чини да јасно дође до изражаја јединство које је подразумевано под супстанцом, па тако фактички живот мора да поприми пукотине и да изгуби своју компактност, како би био приступачан као то што јесте, при чему истина није у прекиду, већ у континуитету, који излази на видело само преко прекида у ономе што он јесте. (Фигал 2006: 17)

Реч је, подсећа Фигал, о Гадамеровој централној идеји о „’стапању хоризоната“, при чему „мноштво хоризоната“, индицирано овим изразом, треба схватити „у смислу различитости неког садашњег света од прошлости“, различитости која је „услов за повесно самопромишљање“, и то уколико је ово промишљање могуће само путем „историзујуће дистанце у односу на предање“, па следи да само ако се предање појављује као „Друго“ и „Страно“, могуће је поставити се у однос према њему. (Фигал 2006: 17) На трагу Гадамерових увида следи да ономе ко разумева „Страно“ мора представљати изазов, оно мора да изазива, провоцира, како би онај ко разумева уопште разумевао, али чим је онај ко разумева разумео, он „клизи назад“ у „реку повесног живота“. (Фигал 2006: 17) Гадамерово

„поверење у ову реку“ је, према Фигалу, у оштрој супротности према Хајдегеровој критици традиције, и то у тој мери да се може претпоставити да је Гадамер развио своју „херменеутику повесне супстанце“ као ’противстављени образац’ („Gegenbild“) ове критике. (Фигал 2006: 17) Фигал се затим укратко осврће на Хајдегерове ставове по овом питању, и то како би додатно изоштрио слику наводне разлике између Хајдегерових и Гадамерових ставова. Према Хајдегеру, предање ’љушти’ са појмова и начина мишљења све оно што сачињава њихову аутентичност, па тако појмови и начини мишљења постају „округли“, „ухватљиви“ („griffig“), „као камење које носи вода“, што Хајдегера нагони да чини све да их на неки начин поново учини ’грубим’, тј. у „’разграђујућем повратку да продре ка изворним мотивским извориштима експликације’“ и да у свом подухвату „’деструкције’“ поврати „’изворне [...] изражајне функције’“ појмова, чиме традиција постаје „прототип саморазумљивости“, „насупротив којој тек поново мора да буде извојевано аутентично разумевање“. (Фигал 2006: 17-18)

Претумачивањем Хајдегерове концепције херменеутике указивањем на „’припадност’ предању“ Гадамер одлучно узима у обзир „херменеутичку праксу“, која у крајњој линији опстаје захваљујући томе што се предање обраћа некоме и тако „посредује увиде“, до којих се другачије не може доћи осим у разумевању предања; такво искуство се мора стицати и онда када се предање жели критички преиспитати и „’деструисати’“ у погледу нечега што је у њему остало неречено, док би у неком другом случају свака „’деструкција’“ неког наслеђеног нацрта мишљења имала резултат независан од њега, резултат би могао да буде увек исти, а онда би било свеједно, на чему би увек био демонстриран „заборав традиције“. (Фигал 2006: 18) Међутим, Фигал сматра да Гадамер не изводи ову мисао у свеколикој њеној стварносној консеквентности, већ је жртвује зарад свог „супстанцијалистичког разумевања повести“, чиме не превазилази разумевање традиције, које је за Хајдегера било пресудно. (Фигал 2006: 18) За Гадамерово „поверење у повесни живот“ карактеристична је једна „хомогена слика повести“, као и у случају Хајдегерове „херменеутичке сумње у предање“, при чему је разлика само у томе, како је у сваком од ова два случаја вреднована „хомогеност повести“, и, у складу са тиме, како је другачије вреднована „могућност њеног прекида“: имајући у виду да, према Хајдегеру, традиција као таква делује тако што скрива, прекрива, тренутак истине треба тражити у цезури, која се збива „понављањем зачетног“, при чему овим тренутком истине „тенденција

традиције да прекрива“ није стављена ван снаге, следствено чему преношењем, традирањем појмови који постају прозирни у тренутку „деструкције“ поново попримају своју „непровидну саморазумљивост“, па је тако попут „аутентичности“ описане у *Бивству и времену* и расветљавање традиције у Хајдегеровом раном херменеутичком програму „попут бљеска усред ноћи“. (Фигал 2006: 18) Код Гадамера ствар стоји уједно „другачије и слично“: будући да је традиција за њега „попут затвореног вртлога“, једини смисао моменталне цезуре састоји се у томе да пусти да ова затвореност дође до изражаја; ту, дакле, нема ничега осим „треперења“, „пролазне иритације“, „којом само може да буде потврђен континуитет повесног живота“, при чему ни у ком случају не постоји могућност „*да се држи одстојање*“ од онога што је некога обележило и што га и даље обележава, нити да се полаже рачун о ономе што се с неким збива. (Фигал 2006: 18-19)

То је, међутим, како подвлачи Фигал, био захтев филозофије још од Платоновог разликовања филозофије и науке: док наука мисли полазећи од претпоставки и зато претпоставља да је оно од чега полази у потпуности „очигледно“ („*offenkundig*“, „*παυτὶ φανερόν*“), у суштину филозофије спада то да не признаје било какве саморазумљивости, већ јој је стало до тога да експлицира оно што се познаје и што се одувек познавало. (Фигал 2006: 19) Овакво одређење филозофије је у модерно доба посебно Хусерл даље разрађивао: његов феноменолошки програм се заснива на могућности да се не надовазује на „природни став“ („*natürliche Einstellung*“) постојања свакодневне стварности, већ „да се радикално мења“, како би се на тај начин задобили „стална могућност филозофске рефлексije“ и заједно са њом „могућност описивања и грађења појмова“, јер, према Хусерловим речима, ми као филозофи стављамо природни став „*ван акције*“, ми „*га искључујемо*“, ми „*га стављамо у заграде*“. (Фигал 2006: 19) Фигал подвлачи да иако је Хусерлова реч за ово „стављање у заграде“ („*Einklammerung*“, „*ἐπιτομή*“) преузета из језика скептицизма, сама програмска мисао није скептицистичка, јер ту се не мисли ни на какво пуко повлачење у односу на оно што се може сматрати истинитим, већ на „нову могућност увида“, који би на први поглед могао да се упореди са дистанцом у појединим животним ситуацијама, као, на пример, када се неко повуче из гужве неке прославе и почне да осматра и посматра. (Фигал 2006: 19)

Хајдегер је своју херменеутику фактицитета конципирао као супротстављену Хусерловом програму, а да притом није напустио идеју „*ἐπιτομή*“, јер „[p]азграђујући

повратак изворним мотивацијским извориштима“ претпоставља „έλοχί“, она је у неку руку уграђена у „’фактицитет’ тубивства“ и, следствено томе, „’херменеутичку интуицију”“ као „самоприсутност тубивства која се појмовно може артикулисати“; па, ипак, будући да је за Хајдегера „έλοχί“ обележје „фактицитета тубивства“, она је изложена дејству супротстављене тенденције ка самозатамњивању која дејствује у тубивству, као и ’ишчезавању’ у „свакодневици“ и ’стапању’ са њом, као што је, исто тако, она неухватљива, па остаје нејасно, како у њој треба да се изгради и артикулише филозофско мишљење. (Фигал 2006: 19-20) Фигал указује на то да је Ернст Тугендхат на питање зашто Хајдегер не иде путем „έλοχί“ на Хусерловом трагу одговорио тврдњом да се код Хајдегера не ради, како је претпостављао Хусерл, о регресији, већ о „’радикализацији”“ „έλοχί“, уз напомену да Хајдегеру није више била потребна „έλοχί“, зато што је он већ унапред у њој. (Фигал 2006: 20, пр. 68) Фигал налази да Хусерлова мисао делује и у Гадамеровом мишљењу, јер Гадамерово запажање да је искуство суштински посматрано искуство „’ништавности”“ има исти смисао као код Хусерла, при чему тврдњу да нешто „’ословљава”“ и да хоће да буде схваћено, треба разумети као „’темељну суспензију сопствених предрасуда”“, дакле, суспензију „убеђења и начина мишљења, који искуством треба да буду промењени“; притом суспензија није „застајање“ у Хусерловом смислу, већ „отвореност искуства“, у којем ништа не бива виђено нити реализовано, већ је оно истозначно са спремношћу да се допусти да нам се нешто каже и да се на тај начин буде у „збивању предања“. (Фигал 2006: 20)

Резимирајући своја разматрања о утицају Хусерлове идеје „έλοχί“ на Хајдегеров и Гадамеров херменеутички нацрт, Фигал тврди да се чињеница да код Хајдегера и Гадамера не ишчезава идеја „έλοχί“ може разумети као указивање на то да је ова Хусерлова идеја неизоставна у филозофском мишљењу, али, уколико се обрати пажња на место идеје у херменеутичким нацртима Хајдегера и Гадамера, постаје јасно зашто се та мисао не може развити у њиховим нацртима, а то је да је заузимање одстојања назначено овом идејом у исто толико малој мери постојано у „тубивству, које је само своје извођење“, као и у „повести деловања, која је ништа друго до збивање“. (Фигал 2006: 20) Дакле, Хајдегер и, на његовом трагу, Гадамер мисле искључиво са становишта кретања, за њих не постоји ништа што измиче „кретању тубивства“, одн. „реци збивања предања“, па, следствено томе, и покушај да се заузме одстојање од „извођења тубивства“ или од „збивања предања“ мора

да буде део извођења или збивања, што значи да тај покушај постоји само „тренутно“, дакле, као „тренутак истине“ или као „треперење у вртлогу повесног живота“. (Фигал 2006: 20)

Посматрано са оваквих позиција, програм херменеутике фактицитета, али и свеколике филозофске херменеутике постаје јаснији: херменеутика је у једном, као и у другом смислу „филозофија схваћена у потпуности из извођења и збивања, подређена кретању“, следствено чему је образложена и критика идеје феноменолошке „ἐπιτήρησις“, према којој та идеја испада као тешко одржива претпоставка да је могуће поставити се поред извођења или збивања сопственог живота, посебно „живота свести“, и видети како се овај одвија, како тече. (Фигал 2006: 20-21) Та претпоставка се, као што је Хајдегер рано уочио, може остварити само под „генералном владавином теоријског“, наиме, представом да се животни процеси могу спознати тако што би се посматрали као „ствари“ („Dinge“), при чему се, како тврди Хајдегер насупрот Хусерлу, ради о „методском неспоразуму“, уколико се врши аналогизовање „истраживања емоционалних доживљаја“ са „сазнавањем“, јер, оно што је део извођења или збивања живота није „ствар“, а погрешна је претпоставка уколико се посматра као такво. (Фигал 2006: 21) Хајдегерову критику потврђује, како запажа Фигал, и Тугендхат, који тврди да Хусерл никада није осећао као нешто загонетно то како су „Cogitationes“ дате саме себи, како, дакле, треба разумети самосвест и рефлексију, па је уместо тога као нешто саморазумљиво претпоставио „да се о сваком акту може рефлектовати у неком другом акту, који проналази први акт исто тако у унутрашњем опажању, као што у спољашњем опажању проналазимо неку ствар“. (Фигал 2006: 21, пр. 73)

На крају Фигал тврди да се без овакве темељне критике теоријског херменеутике фактицитета не може разумети, јер она постоји захваљујући томе што радикално доводи у питање могућност теоријске филозофије, али, будући да херменеутика ипак треба да буде филозофија, Хајдегер и Гадамер су из свега извели консеквенцу, која је за Фигала проблематична, а која гласи да су они, уз различита акцентуирања, конципирали филозофску херменеутику „према узору практичне филозофије“, чиме долази до проблематичног померања, зато што на тај начин практична филозофија постаје прва филозофија, или, на трагу онога што тврди Манфред Ридел, она постаје „друга“ филозофија, за коју више не постоји прва филозофија. (Фигал 2006: 21-22) Питање је,

међутим, како напомиње Фигал у закључку, да ли је једна таква филозофија у стању да носи терет који јој је набачен. (Фигал 2006: 22)

2.1.1.2. 'Извор' или 'почело' („Ursprung“)

Фигалова извођења о 'извору' или 'почелу' могу се у контексту нашег преиспитивања наслеђених херменеутичких образаца посматрати као наставак, допуна и надоградња, али, до одређене тачке, и као корекција Хајдегерових идеја о зачетном мишљењу, као и Гадамерових идеја о односу 'слике' и 'праслике'. Уобичајена, колективна, општа представа о изворишту или пореклу као почелу пресудно је током историје западне филозофије као западне метафизике била одређена просторно-временски као она инстанца која претходи сваком наредном члану у низу и пресудно га предодређује. У таквој мисаоној констелацији порекло је оно што је просторно-временски у хронолошком низу првобитно и што судбоносно предетерминише човека, па, следствено томе, и његово мишљење. Фигалова извођења, заједно са Хајдегеровим и Гадамеровим, још један су допринос разбијању оваквог модела мишљења о почелу, па ће зато у наставку детаљније бити речи управо о њима.

Нешто је „одједном ту“, могуће је да се припремило, постојали су услови за његов излазак на видело, постојао је повољан тренутак за његову егзистенцију, али су припреме остале несазнатљиве, па тек сада, након што је оно ново изашло на видело, постаје очигледно, шта га је припремило или само најавило. (Фигал 2006: 31) Дакле, оно што је изашло на видело никада се не може деривирати из услова за његово појављивање: ти услови су постојали као оно што то појављивање чини повољним, неки од тих услова су свакако били услови без којих се не може („als ein *sine qua non*“), али ти услови нису испоручили суштину онога што је сада ту; притом је могуће да је и повољан тренутак прошао, а да се ништа није збило, ништа није указивало на оно што излази на видело, оно се није развило, тако да је било могуће видети, како је постепено задобијало своју форму. (Фигал 2006: 31) Оно што на тај начин излази на видело, 'извирало' је, 'од-скочило' је (ist „entsprungen“), његова суштина је „изворност“ („Ursprünglichkeit“): 'извор' или 'почело' („Ursprung“), према ставу Валтера Бенјамина изнетог у *Сазнајно-критичком предговору* за

Извор немачке трагедије, јесте „’свакако [једна] историјска категорија’“, али она нема „’ништа заједничко [...] са настајањем’“; исто тако, у извору нема „’настајања онога што је одскочило’“ („’kein Werden des Entsprungenen’“), већ пре „’оно што извире из настајања и пролажења’“ („’dem Werden und Vergehen Entspringendes’“), па, следствено свему томе, извор стоји „’у реци настајања као вртлог’“ и увлачи „’у своју ритмику материјал настајања’“. (Фигал 2006: 31)

Изворно у овде описаном смислу је, према Фигалу, „тако нешто као неки непредвидљиви и неизводљиви [unableitbares] центар“, са чијих позиција се и у којем се све друго наново отвара одједном, па у том смислу Бенјаминово поређење погађа у центар проблема, према коме је „изворно“ „попут вртлога у реци“, оно се не даје објаснити ни из каквог склопа, већ ствара тај склоп, оно исто тако није део било којег развоја, већ оно што је као оно што се развија део њега, бива као такво сазнато тек са становишта изворног. (Фигал 2006: 31) Тако испада да је оно изворно радикално одвојено од обликовања и преобликовања, од растакања и ишчезавања, оно је као „’оно што извире из настајања и пролажења’“ из овога „искочило“ („herausgesprungen“), оно је ’искочило’ из настајања и пролажења и на тај начин што им се измакло, оно је дошло од њих, и то не тако што се одваја од обликовања и преобликовања, од настајања и растакања, па је сада постало „за себе“, већ својом снагом која даје печат и интегрише и која делује у настајању и пролажењу, па у крајњој линији следи да „оно изворно“ наново одређује оно из чега је ’искочило’, ’проистекло’, а да га притом није произвело. (Фигал 2006: 31) Тако је могуће да се са оним „изворним“ не мења ништа, па опет, с друге стране, све, као што је исто тако могуће да ништа од онога, што је претходно постојало, не ишчезава, да се не преобликује, нити да наново придлази; све је још сазнатљиво као оно што је било „за себе“, па, упркос томе, све „стоји [...] потпуно другачије ту“, „као у неком претходно непознатом светлу“, оно се не мења, или, уколико се уопште мења, то није одлучујуће, „[о]но ступа у једну нову суштину“. (Фигал 2006: 31-32)

„Извирање“ („Entspringen“) није никаква промена, да би било могуће рећи да је претходно нешто било тако, а сада је другачије; и оно „’другачије’“, „страност“, у којој се нешто појављује одједном, своди се на извирање, па је тако извирање „*апсолутна промена*“ („*absoluter Wechsel*“), при чему од свих класичних појмова који назначују промену овде је и даље најприкладнији појам „обрта“ („Umschlag[s]“, „μεταβολή“). (Фигал 2006: 32) На

основу тога би, наставља Фигал, морало бити јасно, зашто Бенјамин извор може да назове „’историјском категоријом’“: оно „изворно“ није било увек већ ту, оно „извире“, што би приближно могло да се назове „збивањем“ или „догађајем“, али се ту ради о „збивању *sui generis*“, које се исправно означава само једном једином, њему својственом речју, а то је да „оно извире“ („es entspringt“), што није никаква враџбина, као када би ствар о којој се овде ради могла да буде означена само тако што се њој прикладна реч увек изнова понавља; оно „изворно“ се може разграничити и разјаснити у контрасту. (Фигал 2006: 32)

За ово је од посебног значаја да извирање на специфичан начин стоји унакрсно према настајању и пролажењу, а да опет од њега није независно; извирање није никакво настајање и пролажење, већ је оно што настаје и пролази, што може да настаје и пролази, пре одједном одређено „нешто другачије“. (Фигал 2006: 32) Притом ономе што може да настаје и пролази не придолazi ништа, што би на њему самом било од неке друге врсте; „оно што је одскочило“ и оно „изворно“ није од сопствене бивствене врсте, која би још постојала осим врсте настајања и пролажења, оно без овога није могуће. (Фигал 2006: 32) Оно „изворно“ није некаква суштина која стоји поред настајања и пролажења, ништа што би на било који начин било дато „за себе“, оно постоји само тако што одређује нешто „другачије“ и пушта да ово тако ступи у неки одређени склоп, оно је „граница“, схваћено као оно „ограничавајуће“, које другом, које је, узето за себе, неограничено, придаје вредност у целини, а тиме и одређеност; тиме се долази до увида да је границом и неограниченошћу успостављено последње разликовање, које се даље не може деривирати, изводити, па се у митској слици, коју Платон изналази за саприпадање границе и неограничености („πέρας“, „ἀπειρία“), о њима може рећи да су дати од богова или од њих украдени. (Фигал 2006: 32) Ограничење не долази као изворно једноставно са спољашње стране, јер, уколико би било утиснуто, оно би морало свакако већ на неки начин да буде дато, па оно зато пре произлази тако као када би нешто прешло у неко друго агрегатно стање, захваљујући којем на изненађујући начин постаје препознатљиво; оно што је дато у настајању и пролажењу згуснуло се можда на особен начин, па онда постоји „обрт“, „апсолутна промена“ или „скок“, следствено чему је тако оно непредвидљиво, изворно „ту“. (Фигал 2006: 33)

Не губећи из вида да оно изворно не може бити без „апсолутне промене“, следи да оно није нужно трајно, јер ново светло, у којем нешто стоји, може да избледи и у крајњем случају да ишчезне, па је тако сада све поново на дифузан начин „у реци“, при чему једино

„сећање да је нешто било другачије“ може и даље да постоји, па је можда тада оно сећање на начин на који се оно изворно артикулисало, што, попут остатака древних култура, остаје као траг, као у случају оруђа, за која се и даље зна да су била оруђа, али чија је употреба непозната. (Фигал 2006: 33)

Ишчезавање изворног исто тако није пролажење, као што његово извирање није било никакво настајање, јер нешто настаје „из нечега“ и постаје „нешто“, уколико пролази, па је тако свеколико настајање и пролажење „релативна промена“ („relativer Wechsel“), а да би се та промена именовала, мора се рећи, где се она завршава, а где почиње, уз услов да се увек мисли преко и изнад процеса. (Фигал 2006: 33) Увек је нешто ту, од којег настајање, посебно промена, полази, као што се и пролажење, посебно промена, увек креће некуда, насупротив чему је оно изворно „једноставно ту или није ту“. (Фигал 2006: 33)

У наставку Фигал наводи примере за оно што је изворно или што би у најмању руку могло да носи атрибут изворног. Изворна у назначеном смислу може да буде „форма живота“ („Lebensform“), она је то по томе што најразличитији моменти, као што су убеђења, начини понашања, изглед, правила, ритуали, и тсл., граде један јединствен и у његовој јединствености неизводљив („unableitbar[en]“) склоп, при чему би сваки од ових момената могао да буде и независан од форме живота или да се појави у некој другој форми живота, па би, упркос томе, у својој суштини био одређен другачије, што у крајњој линији води до закључка да у форми живота моменти могу да варирају, па чак и да се смењују, али форма живота остаје иста, и докле год она постоји, независна је од онога што се збива у њеном оквиру. (Фигал 2006: 33)

Изворна су и уметничка дела, која истински заслужују ово име, она нису као свакодневне ствари део једног склопа који их превазилази, већ она „отварају склопове“, који се могу сазнати само преко њих тако како се сазнају; па чак и ако сазнање/искуство није директно сазнање/искуство дела, оно остаје везано за дело, као, на пример, онда када се у природи види залазак сунца као на некој Монеовој слици, или као када је сазнање/искуство сећања такво као код Пруста, па без слике, без романа искуство би било, тако како се стиче, немогуће; и историјски склоп, који се повезује са неким делом, отвара се захваљујући делу на неки нов начин, тај склоп је део дела, док дело није део склопа. (Фигал 2006: 34)

За разлику од животних форми, уметничка дела нису у себи „варијабилна“, или јесу то само у веома уским границама, па тако слика није више оно што јесте, уколико бива

промењена, као што и у песми као уметничком делу не недостаје ниједна реч, па, опет, ниједна није сувишна, што све води до увида да се промена у оквиру дела дешава на тај начин да дело оно различито чини сазнатљивим на различит начин, па док форма живота има границе које се могу прекорачити, уметничко дело јесте граница, која отвара, а притом не ограничава. (Фигал 2006: 34)

Изворне су, према Фигалу, и наука и филозофија, обе се појављују у једном окружењу, које узето за себе није научно нити филозофско, и чине да ово окружење постане видљиво на непредвидљив, неизводљив („unableitbar[en]“) начин; оне истражују то окружење као један склоп, који је захваљујући њиховом истраживању научни или филозофски склоп, и наново одређују све што ступа у овај склоп. (Фигал 2006: 34) Притом постоје могућности разјашњавања, које су изворно научне или филозофске, а тако што се оне артикулишу, научно истраживање и филозофирање се дистанцирају у односу на друге могућности разумевања живота и света, она овим могућностима тиме често дају њихову контуру, па тако оно ненаучно, нефилозофско постоји тек захваљујући науци и филозофији. (Фигал 2006: 34)

Говор о изворном карактеру науке и филозофије је, према Фигалу, с једне стране оправдан: свака наука и научна теорија има основни карактер научног, као што и свака филозофска концепција има основни карактер филозофског, што пружа могућност саприпадања појединачних нацрта, то их чини упоредивим и разграничава их од других могућности сазнања и искуства. (Фигал 2006: 34) На другој страни, никада не постоји „’та“ наука или „’та“ филозофија, већ постоје науке и међу њима оне „изворне формације“, које је Томас С. Кун назвао „’парадигмама“, а које су одређене „јединственим методама“, „признатим темељним појмовима“ и мање више „хомогеним структурама споразумевања“, при чему је, према Куну, прелазак с једне парадигме на неку другу апсолутан, што не значи да овде не постоје могућности поређења, па, и поред тога, нису могући прелази с једне парадигме на другу, јер нека ствар бива одређена или у једној или у другој парадигми. (Фигал 2006: 34-35)

Тако, према Фигалу, ствар стоји и са филозофијом: филозофија постоји само као филозофије, при чему је свака велика филозофија у смислу онога што Кун каже парадигма; поред тога, за разлику од науке, филозофија јесте само „у промени парадигме“, што по својој суштини и треба да буде. (Фигал 2006: 35) И у филозофији постоји оно што Кун

назива „*normal science*“, дакле, „склоп“ („Ausbau“), ’брушење’ („Verfeinerung“), „појашњење великог системског нацрта“, али, упркос томе, филозофија не циља на то, јер уколико се третира као „*normal science*“, она заостаје иза онога што треба да буде, у њој се не ради о испуњењу шема или примени закона и правила, већ о оном изворном самом, па тако и у раду на већ изграђеним филозофијама треба увек изнова изналазити ову изворност, и оно што је ту у изворном склопу разумевати са становишта његове изворности. (Фигал 2006: 35)

2.1.2. Интерпретација

2.1.2.1. Преношење

Интерпретација је, како читамо код Фигала, посредовање, „*interpretes*“ је посредник, преводилац, онај који приближва становишта две стране и на тај начин потврђује да су становишта различита; у таквој констелацији, оно што је неко рекао он формулише тако да то за оног другог постаје разумљиво, схватљиво. (Фигал 2006: 59) Трећа страна ту није увек потребна, јер често онај ко преводи сâм преузима свој задатак, па у том случају посредовање није помоћно средство које спашава из некакве тешке ситуације, већ сазнавање; посебно питање је о каквом се ту сазнавању ради. (Фигал 2006: 59) Преношење је на делу када се оно друго приближава: нешто друго, стране се у том случају приближава, чини сопственим и на тај начин сазнаје. (Фигал 2006: 59) Овакво збивање одређено је одстојањем и удаљеношћу, у њему је нешто тамо, на неком другом месту у односу на онога који сазнаје, па се то што је удаљено онда приближава, доноси; то је нешто потпуно друго него „ужурбано посезање“, што би могло да значи да нису сва „присвајања“ („Aneignungen“) уједно и „преношења“ („Übertragungen“), јер преношења су „присвајања посебне врсте“. (Фигал 2006: 59)

Фигал разликује преношење од интерпретације: „преношење“ („Übertragung“, „*transfere*“, „μεταφέρει“) је нешто другачије од интерпретације („*interpretari*“), као и од „ἐρμηνεύει“, а, док се не докаже супротно, и друга ствар, па следи да интерпретација може да буде „преношење посебне врсте“, при чему из тог разлога тачност није само ствар терминологије, већ и стварносног разјашњења појмова. (Фигал 2006: 59)

Да би објаснио смисао присвајања, Фигал посеже за Хајдегеровим „’херменеутичким Као’“, за формулом „нешто као нешто“, која говори да се ту ради о посредовању, али не и о преношењу. (Фигал 2006: 59-60) Слично је и са разумевањем језичких исказа: реченица матерњег језика која је предмет разумевања није пренесена у сопствену језичку употребу, а када је интерпретација посебан случај преношења, онда та реченица и није интерпретирана, већ само схваћена. (Фигал 2006: 60) Ни неуспех разумевања се не може схватити као знак за то да је ту реч о преношењу, већ се ради о томе да није дошло до тога да саговорник употребљава изразе које користи мање више исто као онај који му се обраћа. (Фигал 2006: 60) Насупрот томе, у преношењима увек на снази остаје одстојање, нешто што припада сопственом животном кругу не мора нужно у њега да буде и пренесено, па тада преношењу недостаје саморазумљивост; преношење може да се појави као неприкладно, као, на пример, када се увиди који се добијају у погледу на неку ствар пренесе на неку потпуно другу ствар, па се тако увиди другог примењују у сопственом, различитом контексту. (Фигал 2006: 61)

Преношење је из основа спознатљиво као другачије: када је преношење свесно, присвајање остаје под задршком, а тако што преношење упућује на своје порекло, оно остаје неодређено. (Фигал 2006: 61) Смисао за ову другост може да ослаби или да се изгуби, тако да се преношење више не распознаје као такво, али увид може да се поврати, да се поново задобије, јер нешто што је пренесено сматрало се за сопствено, па се грешка сада исправља; смисао одстојања који припада преношењу је наново на снази. (Фигал 2006: 61)

Постоји исто тако и могућност да се у преношењу преобрази нешто тако да оно више не може да буде сазнато као то што јесте, па би у том случају једини гарант за то да се ту ради о преношењу било преношење сâмо. (Фигал 2006: 61) Под том претпоставком је, како читамо у наставку, Ниче уопштио појам преношења и схватио свако сазнање, сваки однос према стварима као преношење, као метафору или интерпретацију. (Фигал 2006: 61) Међутим, идеја тотализације преношења или интерпретације коју налазимо код Ничеа мења из основа почетну идеју: уколико преношења нису ништа друго до силе које делују узајамно једне на друге, онда она више нису преношења, јер свако преношење које се може сазнати као такво мора бити сводиво на оно од чега потиче; исто тако, уколико оно од чега преношење потиче може да буде схваћено као преношење, оно мора да буде познато, схватљиво за касније преношење као нешто од чега то преношење полази, а ако је оно нешто

што треба преносити, онда оно није никакво преношење, већ нешто што је од „стварносног значења“. (Фигал 2006: 62-63) Да ли у некаквом другом смислу може да буде одређено као преношење, то је за његово место у преношењу ирелевантно, па тако једна мисао може да буде пренесена на неки нови склоп, при чему је ова мисао онда оно што се преноси; уколико је ова мисао настала преношењем, то је за касније преношење или неважно или је интегрални моменат оне мисли која је за то преношење полазиште, а тиме и моменат ствари коју треба пренети. (Фигал 2006: 63)

Преношење је такво да увек постоји нешто што у његовом резултату не нестаје; сама чињеница да се у преношењу одржава порекло, извор, води до закључка да кроз преношење настаје однос. (Фигал 2006: 64) Однос два момента која успостављају однос преношењем није увек таквог склопа као приликом преношења једне методе на неку другу сферу ствари, већ је ту однос симетричан: обе сфере ствари могу бити поређене, па се зато може одлучити да ли је преношење методе смислено или није. (Фигал 2006: 64) Другачије стоје ствари када се увиди другог преносе на сопствене животне ситуације: ту може у смислу Гадамерових извођења практичног знања бити речи о примени, али када је преношење стварносно мотивисано, оно у потпуности остаје у сенци онога ко извршава то преношење, јер оно што се преноси и како се преноси, предодређено је у његовим могућностима и мотивима преношења. (Фигал 2006: 64)

2.1.2.2. Предмет интерпретације

Интерпретације су неопходне када нешто онако како је доживљено није у довољној мери јасно, као што су понашање човека или некакво збивање; интерпретација је објашњавање само под два услова: прво, она не сме да се ограничава на то да за објашњење употребљава непознате или неразмотрене чињенице, а друго, она мора да буде више од тога да изводи понашање или збивање из некаквог општег закона и на тај начин да ствари објашњава у природнонаучном кључу. (Фигал 2006: 67) Прави задатак интерпретације настаје тек онда када питање о фактима не игра више никакву улогу, и то било да су сви релевантни факти познати, било да се до сазнања може доћи само на основу познатих факата. (Фигал 2006: 68) Интерпретација је интерпретација када се објашњава предмет

интерпретације „у себи“, у „саприпадности његових момената“, у целини коју ти моменти граде. (Фигал 2006: 68) На основу свега Фигал закључује да се морају и могу интерпретирати само склопови, чија је јединственост при свој комплексности ван сваке сумње и у чијој комплексности се на први поглед не може распознати, али се може открити некакав поредак; поредак и јединственост морају на неки начин да буду присутни, да би путем интерпретације могли да буду откривени, јер када би оба ова елемента била очигледна, не би ни било потребе за било каквим откривањем. (Фигал 2006: 68)

За овакав опис интерпретације Фигал каже да је највероватније најпогоднији за опис текстова, што, међутим, не значи да је погодна за све писано фиксирано, нити да је само списе („Schriftstücke“) могуће интерпретирати, јер текстови који су уједно и списи чине само једну врсту текстова, који веома добро омогућавају сазнавање свега што може да понесе име текста, али уколико се ствара утисак да такви текстови репрезентују текстове генерално, онда они прикривају суштину онога што се може назвати текстом. (Фигал 2006: 68)

Реч „*textus*“ у значењу „ткање“, „сплет“, не означава никакав спис, већ „*поредак* говора“, чији је грчки еквивалент реч „*λόγος*“, која значи говор, и то у смислу језички артикулисаног мноштва које је сабрано или сакупљено у јединство. (Фигал 2006: 68) У погледу језичке артикулације ту се пре свега ради о ономе што је речено или писано фиксирано, записано, што појашњава зашто „*λόγος*“ може да значи и „однос“, „пропорцију“, „правило“ или „израчунавање“, јер и резултат рачунања, број, јесте „јединство мноштва“. (Фигал 2006: 68-69)

Није случајност, наставља Фигал, то што је о текстовима реч увек у смислу писаних, писано фиксираних текстова: у себи подељена, комплексна јединственост „*λόγος*“-а може да буде развијена и у говору, али је писано фиксирање суштински услов за могућност успостављања односа према њему, па би у том смислу спис којим се фиксира текст био не само олакшање, већ услов за приступачност текста, из чега у крајњој линији следи да уколико се ради о „унутрашњем поретку реченог“, фиксирање је неизоставно. (Фигал 2006: 69) Исто важи за партитуре у погледу логоса музике, док се „’неми логос’“ (Готфрид Бем) видљивог разоткрива само цртачким и сликарским, тј. ликовним фиксирањем. (Фигал 2006: 69)

Из свега следи да су текст и интерпретација неодојиви: аспект интерпретације је оно што се од једног текста очекује, па се у том смислу интерпретација може реализовати тако што се испуњава оно што се од текста очекује, што не искључује интерпретацију од начина одношења и збивања, јер оно што је покреће јесте „очекивање једног ненаписаног текста“, „поретка стања ствари“, који се као такав може спознати и схватити. (Фигал 2006: 69) Исто тако, интерпретација није ништа секундарно, ништа што се као такво само придодаје тешко разумљивим списима или делима, она не постоји само у односу према делима и списима, јер та дела и ти списи су генерално и сами интерпретације и тако се и означавају у једној филозофски нефорсираној језичкој употреби. (Фигал 2006: 69) Постоје и интерпретације интерпретација, што не значи да на тај начин настаје један „бесконачни ланац индиректности“, у којем се језички успоставља однос према нечему што је исто тако језичког карактера, што се опет са своје стране односи на нешто друго језичко и што се исцрпљује у таквим односима; чињеница да постоје интерпретације интерпретација у вези је са стварносном суштином интерпретације и њеним сазнајним квалитетом. (Фигал 2006: 69)

Фигал подвлачи да је његов појам интерпретације широк, али да није неспецификован, јер, како каже, интерпретација је „посебна врста сазнавања“, која у својој специфичности може да буде појмљена. (Фигал 2006: 69)

2.1.2.3. Спољашњи односи

Реч „споља“ је реч контраста, која означава оно што није унутра, насупрот речи „унутра“ која је оно затворено, оно до чега се може доспети преко неке површине или кроз нешто што прекрива; на другој страни је површина или увијач оно што штити од једног таквог продора у унутрашњост, она укључује оно унутрашње, а искључује спољашње. (Фигал 2006: 79) Оно што у себе укључује може да буде и неки склоп, нешто чему се припада или у чему се узима учешће, на пример, неко друштво или разговор, при чему је оно спољашње у том случају оно искључено, јер нешто је споља уколико не припада том унутрашњем кругу. (Фигал 2006: 79)

Текстови су по природи спољашњи зато што не одговарају, не пружају одговоре, па из тог разлога не спадају у разговор, а чињеница да не одговарају значи да ништа не саопштавају, али исто тако да ништа не прећуткују; обома би могла да припада намера, а текстови немају намеру, већ само особе могу имати намере. (Фигал 2006: 79) Особе понекад саопштавају своје намере писмено, при чему намере тада могу бити и прећутане, док прималац може да заузме став према ономе што му је написано, да мање више са скепсом оцени саопштене намере и да изрази намеру да из писма ишчита оно што је прећутано. (Фигал 2006: 79)

Интересовање за намере других своје полазиште има у сопственим намерама, било да се ради о томе да се желе знати намере других како би могле да се прате, било зато што неко може да буде погођен овим намерама или што приликом праћења сопствених намера може да буде ометен или супротно од тога; када је то случај, писане поруке се читају са становишта сопствених намера, па тако следи да читање спада у праћење сопствених намера и на тај начин у „извођење сопственог живота“, оно, Хајдегеровим речима речено, има „*смисао извођења*“ („*Vollzugssinn*“). (Фигал 2006: 79) Хајдегер појам смисла извођења формулише у противставу према Хусерлу, тврдећи да уколико тубивство има смисао извођења, оно не може да буде посматрано као ствар према којој се у рефлексији успоставља однос; исто тако, однос према некој ствари је у таквом односу рефлексије за Хајдегера крајње проблематичан, и то зато што се тај однос у смислу извођења тубивства не појављује, јер као што показује Хајдегера намера, оно што нам прво иде у сусрет је такво да као употребна ствар или предмет спада у опхођење са њим, оно се сазнаје у смислу извођења свакодневног одношења или понашања. (Фигал 2006: 79-80) Из свих тих разлога у смисао извођења спада „*иманенција*“: постоји много тога што као унутрашње спада у склоп сопственог живота или тубивства, а све оно што више не може да буде схваћено на тај начин појављује се као спољашње, оно испада из смисла извођења и према њему се може још само успостављати однос, па следи да се оно отвара само „*смислу односа*“ („*Bezugssinn*“). (Фигал 2006: 80)

Разлике између две врсте смисла су велике: „извођење“ је спровођење, нека радња у којој нешто бива остварено, у којој нешто прелази у стварност; на другој страни, однос је постојање некаквог односа, када нешто стоји према нечему другом у некаквом односу, па тако може да се испостави да је смисао односа апстрактан, у извесном смислу пуко укочено

гледање на нешто, оно што више не спада у извођење живота. (Фигал 2006: 80) Из тог разлога Фигал спроводи превредновање појма „смисла односа“ и поставља себи задатак да покаже како је однос према спољашњем испуњен, тј. како може да буде испуњен животом. Разматрање интерпретације је као питање о спољашњости мишљено управо у овом смислу; оно спољашње према чињењу, које се показало при првом посматрању интерпретације, није корелат погледа који је постао поглед без контекста, тј. склопа и оријентације, већ нешто што је ту и што уједно треба да се збива, оно је ту и усмерено на то да настаје заједно са чињењем. (Фигал 2006: 80) С друге стране, чињење је усмерено на ово збивање, јер на то указује специфична напетост пред активирањем интерпретације, па је тако интерпретација чињење које живи „у односу“ према оном спољашњем. (Фигал 2006: 80) Из свега следи да уколико интерпретација поседује овакав смисао да овакве односе доводи до важења, она није „пуко одношење према нечему“, већ „спровођење једног односа“, из чега следи закључак да је интерпретација извођење које свој смисао има у одношењу, али истовремено као такав остаје на снази. (Фигал 2006: 80-81)

Интерпретација се у складу са оваквим становиштем може схватити и као „представљање“; представљање је посредована презентност нечега узрокована нечим што презентује и што је дато „по себи“, али не у овој презентности, оно је исто тако могућност да се нечему прибави презентност, коју то нешто не може сâмо по себи да има, као и могућност да се ова презентност уједно учини сазнатљивом као једна додељена презентност. (Фигал 2006: 81) Услов интерпретације јесте тај да оно презентовано сâмо од себе буде упућено на своју посредовану презентност и да буде сазнатљиво у посредовању као оно што јесте; при томе, оријентисаност на појам представљања поседује двоструку предност: прво, да чини могућим разјашњење интерпретације у њеној структури, и друго, а омогућује да буду узети у обзир различити облици интерпретације. (Фигал 2006: 81) Фигал повлачи консеквенцу да је представљајућег карактера како извођење и разјашњење једног дела, тако и сазнајна делатност уметности.

Да би боље разјаснио суштину представљања, Фигал се надовезује на једно класично место о представљању које налази у Платоновој *Држави*, а то је место које говори о „μίμησις“: овом речју именује се процес представљања и уједно начин на који се тај процес изводи, „Mimesis“ је „представљање“ и „подражавање“, „imitatio“, при чему обе ове могућности превођења нису некакве алтернативе, већ стоје у односу узајамног допуњавања.

(Фигал 2006: 81) У *Држави* разматрање мимезиса стоји у контексту питања о могућностима и границама песништва; ту Сократ разликује две могућности песничког говорења, „λέξις“: или песник говори сâм и не жели да пробуди утисак да говори неко други, што се назива „једноставном приповешћу“, или, пак, песник жели да утиче на наш ум и говори као да говори неко други. (Фигал 2006: 81) Тиме је уведен модел уз помоћ којег Сократ одређује свој појам мимезиса: говорити тако као да говори друга особа; притом је одређење дато тако што се каже како се то дешава: поистоветити се са неким, по гласу или обличју, то је извођење мимезиса у погледу на онога са којим се врши поистовећивање. (Фигал 2006: 81)

2.2. Ангерн: Херменеутика, филозофија интерпретације и деконструкција

Уколико се пође од претпоставке да се херменеутика заснива на разумљивости света, следи да се основ ове разумљивости може тумачити на различите начине, а тај спор је управо она инстанца која повлачи линију разграничења између класичне херменеутике, филозофије интерпретације и деконструкције, при чему расправу одређују два главна питања, прво, на чему се заснива смисленост света, и друго, према којим модалитетима се изводи разумевање те смислености. (Ангерн 2004: 134)

Насупрот херменеутици и деконструкцији, код којих накнадност разумевања и тумачења представља полазну основу разумевања, филозофија интерпретације полази са потпуно другачијих основа када је феномен разумевања у питању: следећи основну Ничеову тезу да не постоје чињенице, већ само интерпретације чињеница, интерпретација се своди на субјективно постављање и произвођење смисла; исто тако, конструисање, описивање и поновно описивање инсистира на продуковању, а не на поимању смисла; и на крају, свет изворно не спознајемо као читаоци, већ као писци, они који пишу и на тај начин производе неки смисао. (Ангерн 2004: 135) У сусрету субјекта разумевања са смислом немогуће је чути „језик ствари“ и са њим комуницирати, јер стварност, према Рортију, не говори, већ говори само онај ко разумева и тумачи; исто тако, не постоји некакав „по себи исправан вокабулар“, већ само „потенцијална бесконачност форми описивања“, чија се прикладност премерава на циљу једне „’градеће’ филозофије“ у хоризонту нашег самоформирања, а не на сагласности са стварима. (Ангерн 2004: 135) Основ разумљивости света не претходи нашој интерпретацији, већ произлази управо из те интерпретације: преко разних шематизација, синтетизовања и перспективизовања ми као они који разумевамо стварамо форму у којој ствари постају сазнатљиве у својој смислености, интерпретирајући ми конструишемо свет у његовој одређености и на тај начин утемељујемо могућност његовог читања („Lesbarkeit“), па је, следствено свему томе, смисао „димензија нашег пројекта и нашег стварања“. (Ангерн 2004: 135) Оно иза чега се у свеколиком разумевању не може заћи („das Unhintergehbare“) није „самоотварање ствари“ и ословљеност од стране других, већ сопствено говорење и чињеница да је онај ко говори увек већ говорио, тако да је немогуће заћи иза сопствених аката писања и тумачења и досегнути „нулту тачку смисла“, јер порекло смисла није „збивање“ („Geschehen“), већ „чињење“ („Tun“). (Ангерн 2004: 135)

Насупрот филозофији интерпретације, деконструкција негира постојање ове изворности: код ње нема простора за било какво апсолутизовање конструкције, већ она инсистира на претходности грађења смисла, јер наше разумевање се не зачиње као чист акт конституисања на некаквом неформираном материјалу, већ као коректура већ датих, постојећих тумачења и очврслих, уврежених начина читања. (Ангерн 2004: 135) Деконструкција није некакво прво започињање, неки зачетак, већ повратак, надовезивање на већ изведене конструкције које разлаже постојеће и гради ново, код ње није писање, већ лектира наше изворно опхођење са смислом, лектира која не дешифрује непосредно „језик ствари“, већ „ранија уписивања“, „трагове једног 'прасписа'“, па у том смислу деконструкција започиње увек на другом нивоу, и то као рефлексивно, реинтерпретирајуће разумевање које хоће да ревидира претходно тумачење, да изврши ново констелирање претходног грађења смисла. (Ангерн 2004: 135-136) Деконструктивистичко полагање права на сазнање сеже на тај начин иза апсолутизоване интерпретације, одн. изван и изнад ње, повезује се на зај начин са претензијом разумевања да пусти саму ствар да 'дође до речи', при чему се разлажуће и реконструишуће поновно описивање ставља у службу једне лектире која хоће да ослободи текст у његовим испреплетеностима, да га ослободи његовог умереног смисла и да оно у њему речено 'доведе до језика'. (Ангерн 2004: 136) Ангерн на основу свега тога закључује и сматра да тако схваћена деконструкција дели са херменеутичким разумевањем како идеју читљивог света, тако и фигуру самоинтегрисања у повест и свест неокончивости свеколиког тумачења. (Ангерн 2004: 136)

Ангерн закључује да се у случају односа херменеутике, интерпретације и деконструкције ради о једној „дијалектици разумевања“ која обухвата три момента, одн. пролази кроз три фазе, али је, како у наставку каже, питање како одредити њихов однос и како у том односу мислити целину разумевања. (Ангерн 2004: 136) Формално гледано, однос између херменеутике (у традиционалном смислу), интерпретације и деконструкције је двостепен: прво, ту се ради о односу између херменеутике, на једној, и интерпретације и деконструкције, на другој страни, при чему је питање у којој мери и да ли су интерпретација и деконструкција даља извођења и развијања херменеутике или су јој супротстављене; друго, споран је и однос између интерпретације и деконструкције: питање је у којој мери је овде реч о сродним, комплементарним или супротстављеним дериватима, одн. противструјањима херменеутике. (Ангерн 2004: 136) Три раздвојена структурална момента

рецепције, продукције и деструкције, поимања смисла, пројектовања смисла и растакања смисаоних творевина појављују се у све три фигуре у различитим уобличењима и са тежиштима која варирају, при чему се према свом артикулисаном саморазумевању филозофија интерпретације и деконструкција не постављају само с ону страну класичне филозофије и њених метафизичких премиса, већ и с ону страну херменеутике, што је, како закључује Ангерн, једно самопостављање, самоодређење којем се може приговарати и којем се и приговара, тј. које је подложно преиспитивању. (Ангерн 2004: 136) Уколико је филозофија интерпретације својим главним појмом најтешње повезана са херменеутиком, следи да, према Гадамеру, и тема деконструкције спада у област херменеутике, па се у том смислу испоставило да дистанцирања делом резултирају из једног суженог појма херменеутике који не одговара правом стању ствари, одн. који ни на који начин не одсликава актуелне позиције херменеутике. (Ангерн 2004: 136) Одбрана субјективистичког појма смисла и разумевања и инсистирање на бесконачности интерпретирања нису, како закључује Ангерн, позиције усмерене против херменеутике, већ њене централне тезе, па се, следствено томе, ствара утисак да изазов, али и продуктивни моменат интерпретационистичког и деконструктивистичког приступа леже у могућности сагледавања различитости на темељу заједничкости. (Ангерн 2004: 136-137)

У закључку Ангерн тврди да су „три потенције“ које идеално-типски укључују наше опхођење са смисленошћу света – поимање, конструисање и растакање – делом изграђене за себе, да уобличују типове разумевања: „пијетет слушања и очувања“, „креативност и самоафирмација произвођења“ и „критичка деструкција“ и да се делом повезују у комплексне модусе тумачења, присвајања и преношења (у смислу речи „традиција“). (Ангерн 2004: 137) Чак и ако су сви уједно садржани у конкретним констелацијама херменеутике, интерпретације и деконструкције, ипак према прва два постоје тежишна припајања: херменеутика има свој узор у слушању, интерпретација у пројектовању, нацрту, док се деконструкција дефинише преко изворног повезивања супротстављених тежњи, и то тако што тежи да преко растакања датих и продукције нових тумачења допринесе разумевању на тај начин реконструисаног. (Ангерн 2004: 137) На нивоу апстракције би се три фигуре могле поставити у однос према моделу једне дијалектичке секвенције: интерпретационизам маркира конструктивистичку антитезу према рецептивности (или респонсивности) херменеутичког разумевања; деконструкција повезује оба приступа, при

чему се као њен критички моменат појављује критичко растакање ранијих конструката, чиме се не враћа на првобитно разумевање, већ утемељује разумевање на другом, вишем нивоу. (Ангерн 2004: 137) Према Ангерну, деконструкција повезује мотиве херменеутике и интерпретације и посредује их са критичким разлагањем предданих смисаоних творевина, чиме херменеутика бива проширена и конфигурисана на један нов начин, па тако пут који је водио од херменеутичких вештина преко општег учења о тумачењу све до филозофске херменеутике и херменеутичке филозофије, превазилази њен класични облик. (Ангерн 2004: 137) Овај пут херменеутике сада треба, према Ангерновом мишљењу, прецизније сагледати на основу релевантних теорија, при чему однос херменеутике, интерпретације и деконструкције треба сагледати и преиспитати у односу на то у којој мери је у њему спорно саморазумевање савременог филозофирања, и то с оне стране различитости програмских метода. (Ангерн 2004: 137-138)

2.2.1. Херменеутика и филозофија интерпретације

Жак Дерида и **Ричард Рорти** сматрају да је идеја испреплетености разумевања и интерпретирања карактеристична за облик мишљења који напушта филозофску традицију метафизике: основна интерпретационистичка теза се дистанцира од става који Дерида означава као „најинтимнији сан филозофије“, сан који се, према Рортију, „на свом врхунцу преображава у ноћну мору“, а који се састоји у тежњи да се укине одстојање између стварности и њених начина читања, између текста и његових тумачења, да се пронађе једини важећи језик, „коначна метафора“, којом би уједно била укинута разлика између метафоричког и буквалног и тиме била утемељена и осигурана читљивост онога што је право, стварно, аутентично. (Ангерн 2004: 143) Ради се, према Рортију, о тежњи да се створи језик који неће моћи даље да се тумачи, за чије разумевање неће бити потребна никаква интерпретација, о тежњи да ствари саме говоре и да се спознају саме по себи; такав језик, за који не би била потреба било каква интерпретација и који не би био способан за било какву интерпретацију, био би језик у којем би стварност таква каква јесте сама долазила до изражаја, језик у којем би били превазиђени „субјективно-конструктивни удео“

као и „перспективност и парцијалност свеколиког описивања“. (Ангерн 2004: 143-144) Реч је о метафизичком сну за једним језиком у којем ствари саме 'долазе до речи' и у којем је укинута дистанца између мишљења, израза и предмета; херменетику и интерпретационизам су, према Рортију, концепти који су раскинули са тежњом да се створи један такав језик. (Ангерн 2004: 144)

Зачетке интерпретационистичких теза многи аутори проналазе пре свега код **Фридриха Ничеа**. (уп. Хедл 2004: 103ff) Ничеова теза да не постоје чињенице, већ само интерпретације, није само израз сумње у класичне представе о истини и сазнању, већ и консеквентно извођење појма интерпретације до крајњих граница: интерпретација није посредујуће поимање, разоткривање правог смисла, већ субјективно постављање, произвођење и владање; „'законитост[и] природе'“ о којима говоре физичари и други природњаци Ниче своди на једну „'лошу 'филологију'““. (Ангерн 2004: 144) Срж „интерпретативног заокрета“, који на један нови начин вреднује и другачије одређује интерпретативни акт, састоји се у тврдњи да интерпретације, чак и када се поистовећују са субјективним произвођењем, не треба једноставно сврстати у грешку и произвољност, већ их треба озбиљно сагледати у њиховом „конструктивном потенцијалу“; поред тога, интерпретација се у том хоризонту мишљења схвата као израз слободе, креативности и моћи субјекта, али и као медијум конституисања света. (Ангерн 2004: 145)

Интерпретација може бити конститутивна или накнадна, универзална или партикуларна, конструктивна или репродуктивно-реципирајућа, при чему најпринципијелнија разлика постоји између интерпретације као изворног акта конституисања бића или смисла и интерпретације као накнадног тумачења, чиме је наговештена срж расправе која се води око тзв. „радикалног интерпретационизма“, чији се карактер састоји у томе што фундаментализује појам против нормалног језичког разумевања и са те позиције заступа универзализујућу тезу да је наш свеколики теоријски као и практични однос према стварности увек већ један интерпретирајући однос. (Ангерн 2004: 146)

Концепт „радикалног интерпретационизма“ развили су у последње две деценије 20. века **Гинтер Абел** и **Ханс Ленк**,¹⁵² први у различитим областима, као што су теорија језика

¹⁵² Главне интерпретационистичке тезе ова два филозофа износе у следећим делима: G. Abel, *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt am Main,

и значења, други у теорији науке, као и теорији деловања, при чему тежиште интерпретационистичке проблематике код обојице лежи у домену основних онтолошких појмова и спорова између реализма и идеализма, као и релативизма и истине. (Ангерн 2004: 189-190) Тачка укрштаја обе филозофије је фундаментализовање и универзализовање појма интерпретације: с једне стране, интерпретација се схвата као апприори свеколиког нашег односа према сопству и свету, с друге, појам интерпретације се не поставља у однос према свим предметима и областима реалности само садржински, већ и у свим модалитетима нашег односа према свету, из чега у крајњој линији следи да су на интерпретацију упућени и у медијуму интерпретирања се изводе не само разумевање као сазнавање смисла, већ и сазнање у целини, али и деловање, хтење и вредновање. (Ангерн 2004: 190) Према Ленку, нема приступа свету или односа према свету који би био независан од интерпретације, ни у сазнању, ни у деловању нити у било којој другој области свеколиког нашег одношења према свету; исто тако, Абел тврди да су границе моје интерпретације границе мог света, па из свега у крајњој линији следи да су сва епистемолошка, логичка и онтолошка одређења у филозофији заправо одређења интерпретације и да их треба реформулисати у контексту интерпретације. (Ангерн 2004: 190)

Схваћена на такав начин, интерпретација је фундаменталан и свеобухватан процес: немогуће је, сходно таквом становишту, заћи иза интерпретације, као што је исто тако немогуће превазићи интерпретацију, па се у том смислу поставља питање шта даје повод за овакво проширење интерпретације и да ли тако апсолутизовано интерпретирање може бити сачувано од уплива релативизма. (Ангерн 2004: 190) Да би одговорио на таква питања, Ангерн најпре поставља питање разјашњења ове главне интерпретационистичке тезе, а то је у ком смислу се у свеколиком људском деловању одиграва интерпретација, и одговара да се у тој тези могу уочити две основне поставке које се приписују обојици филозофа, а то су перспективизам и конструктивизам. (Ангерн 2004: 190)

Теза да нам је свет доступан само посредно преко интерпретација у одређеном облику, одређеном начину читања, може се промишљати и у погледу на то да свет поимамо не у његовом „бивствовању-по-себи“ и „бивствовању-за-себе“, већ само у његовом

1993; G. Abel, *Sprache, Zeichen, Interpretation*, Frankfurt am Main, 1999; H. Lenk, *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Frankfurt am Main, 1994; H. Lenk, *Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte*, Frankfurt am Main, 1995.

„бивствовању-за-нас“ („Fürunssein“), дакле, да ствари опажамо не у њиховој апсолутности, одвојено од свих погледа и релација, већ увек под одређеним перспективизовањем, у перспективи која је релативна у односу на субјект. (Ангерн 2004: 190-191) Општији појам перспективе је не само она перспектива којој подлежемо, већ и она коју делом и сами изграђујемо, када стварима приступамо са сопственим начинима схватања, формама језика и мишљења, шемама реаговања и навикама опажања, па, следствено томе, перспективност не значи само „бивствовање-за-нас“, већ парцијално и „бивствовање [ствари]-кроз-нас“ („Durch-uns-Sein der Dinge“), што представља израз напуштања гносеолошке утопије да се ствари 'доведе до језика' у њиховој иманентној суштини, у потпуности, у њиховој разоткривености без посредујућег превођења. (Ангерн 2004: 191) Немогућност да се зађе иза интерпретације темељи се у коначности сазнања којем је ова непосредност и чистота ускраћена, јер свет нам је дат само преко наших начина схватања, а не независно од тога у његовој сопственој манифестности, што је, како добро закључује Ангерн, аспект на који управо херменеутика гледа и који вреднује на супротан начин, и то уколико се перспектива не појављује само као граница, већ и као отварање и приступ, јер „[п]реко наше повесне ситуираности ми узимамо учешћа у једном збивању смисла које нас тек опуномоћује за разумевање“. (Ангерн 2004: 191)

Теза да се према свету не односимо независно од наших интерпретација може се тумачити и на тај начин да је у свеколиком сазнању на делу „сопствени конструктивни удео“, јер ми као они који интерпретирамо и разумевамо у нејширем смислу те речи увек већ доносимо са собом претходне учинке, пројектујемо хипотетичке структуре, правимо нацрте могућих склопова смисла, постављамо имплицитна питања како бисмо могли да опажамо неки облик у његовој прегнантности, да поимамо повест у њеној конзистентности, као и смисао неке тврдње, па следи да свет не настаје у пуком посматрању, будући да интерпретација значи и додавање нечега нечему већ постојећем, интегрисање грађе, материјала у шеме које сами доносимо са собом и пројектујемо. (Ангерн 2004: 191) Интерпретирање у овом смислу је креативан акт који производи нешто што пре њега и независно од њега није дато, као и, идеално-типски гледано, слободан акт који има могућност бирања између чињења и нечињења као и између различитих могућности чињења, па интерпретирати нешто на одређени начин значи прихватити одређени начин читања неке ствари, која би могла да буде читана и другачије, што би у крајњој линији могло

да значи да креативност и слобода одвајају предмет интерпретирања од бивствовања-по-себи, растачу његову објективност у релативност према субјекту и на тај начин доводе у питање могућност спознаје његове истинитости. (Ангерн 2004: 191) Оно што настаје кроз наше интерпретације, на неки одређени начин омеђена повест, која је на неки начин подељена и профилисана у погледу на одређене догађаје, остаје у неодређеном односу према самој ствари, без усидрења у оном чувеном Ранкеовом ставу „[w]ie es eigentlich gewesen“, али су, како закључује Ангерн, упркос томе и овде могући позитивни ставови, било да се конструкција разуме као приступ стварима и средство сазнавања, било да се у њој подвлачи не само креативна слобода, већ и форма и моћ конституисања света. (Ангерн 2004: 191-192)

Теза интерпретационизма, било да је реч о перспективизму или конструктивизму, има заједничко полазиште: њена основа је укидање догме да је свет нешто готово преддато, да се он сам од себе дели на ствари, догађаје и врсте које ми у њему онда опажамо, и да он сам од себе ствара јединство под чијим окриљем га ми поимамо као један свет. (Ангерн 2004: 192) Наше разумевање света, у погледу његове целине као и у његовој унутрашњој структурираности, зависно је од граматике и основних појмова језика којима описујемо тај свет, а уколико, према Ничеу, можемо да појмимо само онај свет који смо сами створили, следи да, према Абелу, срж овог правила треба видети у процесима реинтерпретације, нове интерпретације и даљих интерпретација. (Ангерн 2004: 192) А теза да својим описивањима сами производимо светове у којима живимо блиска је херменеутици, теорији симбола и културе, теза чије прецизније важење зависи од тога у ком смислу је овде реч о произвођењу. (Ангерн 2004: 192) Ангерн наводи пример књиге Н. Гудмана (N. Goodman) *Начини произвођења света (Weisen der Welterzeugung)*, у којој је реч о томе како различите науке и правци уметности производе различите верзије света, који за оне који делују у овим контекстима представљају прави свет, при чему се, према Гудману, ту не ради само о плуралности потенцијалних светова, одн. начинима читања једног истог света, већ о „мноштву стварних светова“, док се диференција између света и верзије света разводњава у истој мери у којој захтев да се различите верзије света сведу на једну једину, основну верзију постаје бесмислен, а питање да ли и колико светова-по-себи постоји практично се испоставља као празно питање. (Ангерн 2004: 192)

Ангерн закључује да се интерес интерпретационистичке тезе не исцрпљује у суспендовању метафизичке претпоставке једног суштински, есенцијалистички одређеног, у његовом „по себи“ рецептивно сазнатљивог света, што је негативна претпоставка коју треба допунити једном позитивном, а то је да треба показати како у модусу интерпретирања настаје сазнање, наш свеколики однос према стварности. (Ангерн 2004: 192-193) Овај процес он расветљава у два правца: најпре треба утврдити шта настаје нашим интерпретирањем, шта је учинак и производ нашег интерпретирања, а затим показати како и чиме ово чинимо, којим актима и радњама преко интерпретирања производимо свет и омогућујемо сазнање, при чему се оба непосредно тичу питања о екстензији појма, о оправданости његовог проширења преко и изнад граница смисленог тумачења, чији одговор води директно до спецификавања различитих аката и ступњева интерпретације. (Ангерн 2004: 193)

Ангерн затим разматра форме и ступњева интерпретације према Абелу и Ленку, постављајући питање шта заправо чинимо када интерпретирамо. Абел сматра да се учинак интерпретирања не може одредити преко једне функције, већ преко читаве скупине функција, при чему као интерпретативне карактеристике оне процесе у којима „нешто као једно одређено нешто“ феноменолошки разликујемо и раздвајамо, успостављамо идентификације и реидентификације, аплицирамо предикате и обележја, приписујемо нешто нечему, конструишемо склопове, расподелама вршимо класификовања и у односу на на тај начин уобличене светове располажемо мишљењима, убеђењима и „оправданим знањем“. (Ангерн 2004: 193) Притом се интерпретирање креће од идентификовања преко класификовања и квалификовања до конструкције система знања и значења. (Ангерн 2004: 193) Стиче се утисак да је „нешто као нешто идентификовати“ најрудиментарније извођење интерпретације, у којем неки предмет опајати или обележити као X значи разумети као појаву X комплекс чулних података, за који постоји могућност да је дат дифузно, нејасно или на великој удаљености, при чему су већ у таквом идентификовању у игри два аналитички различита извођења, упркос чињеници што се реално не могу раздвојити, а то су феноменално структурисање поља опажања и разликовање предмета, с једне, и субсумпција под појмове и тумачења, с друге стране. (Ангерн 2004: 193)

Већ и базично, примарно, феноменално разликовање садржи акте припајања обележја према одређеним шемама, а пример је препознавање структура у једној најпре

дифузној средини и раздвајање, диференцијација предмета, као што је и феномен опажања облика, који илуструје скок између опажања чулних утисака и опажања ствари и облика, при чему такво опажање садржи диференцијацију између облика и позадине, као и припајање, одн. класификовање према обележјима, и то како би се облик разликовао у својој одређености. (Ангерн 2004: 193-194) Овај процес се у елементарном смислу може означити као интерпретација, уколико се у том случају одређени скуп података опажа као X и имплицитно спаја са другим предметима истог типа, тако да увиђамо да се у случају одређеног предмета, који смо приметили најпре као неодређен, сада ради о том и том предмету. (Ангерн 2004: 194) У формули „нешто као нешто“ издваја се тако постепено први члан у разматрању појма интерпретације: интерпретација у нормалном разумевању значи тумачити нешто одређено, идентификовано, али још не адекватно схваћено, као нешто, а не пустити да се из предпредметног изгради предмет, па утолико само у пренесеном смислу говоримо о томе да чулне податке интерпретирамо као нешто, будући да се према њима тематски уопште не односимо као према предмету који тумачимо, јер интерпретација у уобичајеном смислу те речи претпоставља идентификацију интерпретандума. (Ангерн 2004: 194)

Интерпретирање се односи на разумевање значења, уколико је већ и „схватање нечега као нечега“ у прегнантном смислу разумевање значења, одн. устројства, функције тог предмета, што конкретно у себи садржи и могућност употребе појма у језичкој игри, одн. практично опхођење са предметом, при чему акценат у наведеној формули стоји на оном „као нешто“ („als etwas“), у којем се „као“ чита као једно херменеутичко „као“, а не као формално припајање. (Ангерн 2004: 195) Уколико су повезани са овим „као-разумевањем“, Абелови акти дискриминисања и идентификовања могу се схватити као „најбазалнија интерпретативна извођења“, која утемељују наш чулни однос према свету, као прва тумачења, од којих се протеже континуум интерпретације преко разумевања предмета културе, па све до конструисања свеобухватних слика света, при чему је „као-структура разумевања“ она инстанца која као заједнички оквир обједињује различита извођења интерпретирања, интерпретирање је управо извођење које омогућује једно такво „као-разумевање“. (Ангерн 2004: 195)

Да би описао и тиме додатно разјаснио ово извођење, Ханс Ленк уводи у дискусију појам „шеме“, према којем се интерпретација заснива на произвођењу и употреби

структуришућих шема, помоћу којих оно што је дато може бити присвојено и схваћено. (Ангерн 2004: 195) Ангерн подсећа да овај термин упућује на Кантово учење о шематизму, који стоји за посредовање између „’потпуно неједнаковрсних’“ области чулно датог и појмова разума и који треба да обезбеди да појмови у опхођењу са нашим искуством не остану „празне чауре“, а чулно дато једно „непрепознато мноштво грађе“. (Ангерн 2004: 195) Шеме омогућују посредовање између појаве и појма, „предјезичког и језичког односа према свету“, при чему је реч о операцији чији нам начин поступања, према Канту, у крајњој линији остаје непознат, али у којој је на делу једна суштински продуктивна способност, изражавање уобразиље. (Ангерн 2004: 195) У истом смислу, каже Ангерн, Ленк представља интерпретирање као деловање или конструисање, као процес изградње и примене структура и табела, помоћу којих формирамо датости и у њима истичемо и препознајемо облике, што је уједно и полазиште, нуклеус из којег он пројектује слику једног свеобухватног процеса, који пролази кроз многе области и облике, од неурофизиологије, па све до егзегезе текста, и који је компатибилан у различитим научним дискурсима. (Ангерн 2004: 195-196) Процесуални моменат „’шема-интерпретације’“ састоји се у овом генерисању и активирању структурисања, при чему су од значаја како априорно-конструктивни моменат, тако и двофазност произвођења и употребе: с једне стране, ми увек делујемо тако што структуришемо, ми у неку руку унапред омогућујемо да свет може нешто да нам значи и каже и на тај начин одређујемо начин како нас афицира; с друге стране, ми мењамо наше форме доживљавања и појмовне табеле у односу према свету, осцилујемо између пројектовања, скупљања и реактивирања, између примењивања и поновног стварања шема које одређују наша схватања. (Ангерн 2004: 196) Ово важи за процесе чулног опажања као и за херменеутичка извођења рецепције, критике и даља исписивања традиција, при чему, према Ленку, табеле могу бити условљене особином и функцијом органа за опажање, произведене искуством и васпитањем и изграђене и промењене културом. (Ангерн 2004: 196)

Ангерн закључује да глобална теза, према којој смо у сваком сазнању и сваком односу према свету перспективно, конструктивно и интерпретативно одређени, остаје ограничена; она даје општу карактеризацију нашег одношења према свету, подвлачи субјективни удео у овом одношењу, али само у малој мери пружа увид о томе у чему се ова интерпретативна делатност конкретно састоји, као и о томе докле сеже овај сопствени удео,

у каквом односу стоји конструктивни акт према „самодатости објекта“, као и то како се обе стране односе међусобно. (Ангерн 2004: 196) Чини се, каже Ангерн, да је разјашњење овог односа неизоставно, уколико интерпретација не жели да буде само „конструишуће пројектовање“, већ и у медијуму сазнања, које у контакту са стварношћу не пројектује само своје табеле, већ их ставља на пробу и евентуално ревидира, уколико је уопште могуће да се у хоризонту идеје о интерпретацији поново формулише појам истине. (Ангерн 2004: 196)

Да би се на ова за интерпретационизам кључна питања одговорило, потребно је, каже Ангерн, диференциратије прићи проблематици, разлучити слојеве поимања стварности и припојити им различите корелације субјекта и света. (Ангерн 2004: 196-197) Абелова типологија садржи три главна ступња: 1) „Интерпретације₁“ – изворно-продуктивне компоненте које се саме манифестују у категоризујућим функцијама знакова и које граде конструкте, које су у свакој организацији искуства већ претпостављене; 2) „Интерпретације₂“ – обрасци истоуобличености, који су учвршћени навикама и постали хабитус; 3) „Интерпретације₃“ – присвајајућа тумачења, на пример, процеси описивања, грађења теорије, објашњавања, образлагања или оправдавања. (Ангерн 2004: 197) То су три основне форме изградње структуре преко којих смислено објашњавамо и присвајамо свет, при чему опсег сеже од најелементарнијих шематизовања, које су замисливе и као осећајна или опажајна структурирања, а које постоје и иза категоријалних образаца, па све до уобличених културних слика света; притом се увек ради о томе да свет не постаје овако или онако одређени свет сам од себе, већ тек кроз нашу интерпретацију. (Ангерн 2004: 197) Различитим ступњевима шематизације одговарају различита тематска поља, али и увек другачији статус шема које се активирају, па у погледу на њихову генезу горе наведена трострука подела разликује: 1) изворна структурирања, чија нам је типологија урођена и иза које се не може заћи, 2) повесно седиментирани структуралне обрасце настале навиком, и 3) свесна тумачења и описе света засноване на прва два. (Ангерн 2004: 197) Ханс Ленк прихвата ову троструку поделу, али је делом даље разрађује и други и трећи ступањ даље диференцира. (Ангерн 2004: 197)

Исто тако, Ангерн подвлачи да је важно да уз различити статус и тему варира и садејство између интерпретативног акта и објективног света: што смо више на лествици, тиме у већој мери имамо посла са слободним актима, који могу да проузрокују различите последице, који могу да буду опције између различитих тумачења, али који су у свом

важењу несигурнији и којима је потребан виши степен оправданости, из чега следи да варира и двостепеност конституције предмета и тумачења, јер док је елементарним шематизацијама свет непосредно конституисан као овакав или онакав, интерпретирајућа присвајања или научни описи разумеју се као одређени начини гледања на предмет, који опстоји независно од биране перспективе и који може да буде посматран из различитих углова, дакле, за који су на тај начин могуће и друге интерпретације. (Ангерн 2004: 197-198)

Интерпретације првог ступња одређују о којим предметима, одн. о којем свету је реч, јер када је интерпретација друга, и свет постаје неки други свет: категоријални обрасци и базалне шеме реакције и обраде омеђују хоризонт нашег односа према свету и не стоје нам на располагању на исти начин као тумачења на вишим ступњевима, између којих можемо да правимо избор; реч је о структурирањима која сами не можемо да заобиђемо или мењамо, чак и ако их принципијелно можемо замислити као другачије уобличене, па у крајњој линији следи да су елементарни начини схватања, табеле опажања, али и основни појмови нашег језика такви структуришући предлошци који претходно уобличују наш однос према стварности у свесна и променљива тумачења. (Ангерн 2004: 198)

На другом ступњу, у употреби стандардизованих интерпретација образаца, успоставља се глобална наизменична еквиваленција између шема интерпретације и светова према којима се тиме односимо, а да се притом са сваком променом вокабулара и навика схватања светови не мењају непосредно. (Ангерн 2004: 198) Овде је пре дат простор унутар којег се модификују „хабитуалитети“ и који се наново могу учврстити, и то како би се предмет боље схватио или другачије расветлио, док се у повратном дејству нових тумачења граде другачије навике гледања, као што и светови у којима живимо и делујемо постају други светови; на тај начин културно-историјски условљене употребе појмова, естетички начини опажања, моде, форме живота и дељење одређених вредности постају такве еквиваленције табела тумачења и изградње света које се фазно померају. (Ангерн 2004: 198) За стабилност наших форми деловања и понашања је, према Абелу, надасве важно да овде није на снази „непосредна коваријантност“, па би аналогна „тачка-по-тачка-варијантност“, а тиме и прелаз у трајни ток, могли да функције наших шема интерпретације, а тиме и наше сопство учине дифузнима, док би мењање језичких игара постало незауостављиво, изгубило би свој смисао, уколико би се упоредо са сваком модификацијом непосредно одвијала и

одговарајућа онтолошка трансформација предмета, тако да се може закључити да се у целини узев дешава једно узајамно, наизменично деловање, осциловање између обе стране. (Ангерн 2004: 198-199)

Експлицитне интерпретације трећег ступња артикулишу се у већој дистанци према световима које тумаче, оне у односу на директан однос значе други акт, други опис, који је под знаком питања у погледу убедљивости, при чему се у случају научних описа морају премеравати у односу према предмету, јер у односу према свету могу се испоставити као неодрживи. (Ангерн 2004: 199) Однос међузависности између света и тумачења Абел резимира на следећи начин: на ступњу „интерпретација³“ интерпретације су зависне од онога што интерпретирају, у „интерпретацијама²“ долази до припајања интерпретација и светова, док су у „интерпретацијама¹“ „овако-и-онако-светови“ („So-und-So-Welten“) зависни од интерпретација. (Ангерн 2004: 199)

Своја запажања о Абеловим и Ленковим интерпретационистичким тезама Ангерн резимира тако што тврди да три равни интерпретације не дефинишу раздвојене светове: с једне стране, ови светови су у међусобном садејству, промене основнијих ступњева делују и у интерпретацијама на вишим ступњевима, као што и новија тумачења повратно делују на базалне обрасце; исто тако, појмови уобличују погледе на свет, промењени погледи се одражавају и у вокабуларима. (Ангерн 2004: 199) С друге стране, границе између ступњева нису оштре и једном засвагда зацртане: нова тумачења и језички обрасци могу да дефинишу предмет или да утемеље измењени начин читања предмета, па следи да су битни опсег и унутрашњи диверзитет модуса интерпретације и са њима променљиво одређење односа између интерпретације и света. (Ангерн 2004: 199) Завршни облик интерпретације у овом унутрашњем раслојавању је, према Ленку, тзв. „’метаинтерпретација’“, тј. она интерпретација, у којој се човек односи према свету не само у медијуму симболичког, већ се и поставља у однос према употреби симбола и његове функције за однос према свету, тј. и према својој сопственој природи као „animal symbolicum“, па у крајњој линији следи да интерпретација као „фундаменталан процес“ није начин операције некакве машине за тумачење, већ је у случају човека из основа рефлексивна, а човек је „’метаинтерпретирајуће биће’“, које своја тумачења чини предметом споразумевања, што, према Ангерну, значи да херменеутика и филозофија интерпретације заједно припадају рефлексивној потенцији овог збивања интерпретације. (Ангерн 2004: 199-200)

Резимирајући своја преиспитивања филозофије интерпретације, Ангерн закључује да Гадамерова теза, према којој је разумевање увек и саморазумевање, а свако ново разумевање 'самопромена' („Selber-Anderswerden“), није од примарног интереса пре свега епистемолошки усмереног интерпретационизма, а да је ситуација другачија тамо где интерпретирање није у фокусу пре свега у односу према конституцији предмета, већ у односу према самоописивању и изведеном самопостајању у том самоописивању. (Ангерн 2004: 215) Упркос томе, Ангернова преиспитивања основних поставки филозофије интерпретације нису од значаја само за однос херменеутике и интерпретационизма и све размотрене субјективистичке једностраности филозофије интерпретације које проистичу из њене центрираности у субјекту сазнања, разумевања и тумачења, већ и за однос херменеутике и деконструкције који Ангерн разматра у завршном поглављу своје монографије. Реч је, наиме, на трагу Хајдегерове фундаменталноонтолошке деструкције метафизике, о својеврсној деструкцији уврежених мишљења о односу херменеутике и деконструкције која су преовладавала до самог краја тзв. „непрекинутог дијалога“ између Гадамера и Дериде. Управо из тог разлога Ангернова филозофска истраживања ове проблематике заслужују посебну пажњу, па ће им у наредном поглављу та пажња бити и поклоњена.

2.2.2. Херменеутика и деконструкција

Исправна је Ангернова оцена да у Деридин стил мишљења спада Деридин покушај да по сваку цену избегне да самог себе канонизује, да своју, деконструктивистичку позицију учврсти као некакав једини меродаван канон мишљења (Ангерн 2004: 240), али, оно што је најважније, а што Ангерн не мисли консеквентно до краја, јесте да такав Деридин покушај представља управо наличје свих метафизика у историји западних мишљења, само једну супротну тежњу од оне коју затичемо у свим метафизикама, што Деридину позицију деконструкције чини метафизиком *par excellence*, метафизиком свих метафизика, археметафизиком. У том смислу није претерано рећи, мада на први поглед у доба изумирућег постмодернизма може да звучи јеретички, да деридијанизам представља најконсеквентнији облик довршетка западне метафизике икада. У праву је Гадамер када,

критикујући просветитељску и романтичарску херменеутичку парадигму, каже да је „прамудрост [...] само наличје праглупости“.

Блискост деконструкције Гадамеровој херменеутици Ангерн најпре уочава у питањима методе, која (херменеутика), према Гадамеру, није никаква „’одређена метода’“, већ „процес међуљудског споразумевања као таквог“. (Ангерн 2004: 241) Блискост херменеутици разоткрива комплементарни аспект у одбијању методе: као што је херменеутика ослободила разумевање од субјективног овладавања и методолошког дисциплиновања и конципирала га као збивање које претходи генези субјекта и које је за ову генезу конститутивно, исто тако за деконструкцију није кључно само оно што се не може регулисати, оно анархично, већ и то да се она не губи у субјективно-интенционалном акту, већ се одвија као „објективно збивање“. (Ангерн 2004: 241) И као што је Хусерл картезијанско-кантовско „’Ја мислим’“ („’Ich denke’“) транспоновао у ’мишљење се одвија у мени’ („’Es denkt in mir’“), и Дерида подсећа да деконструкција није никаква метода, никакво учење, никаква „’спекулативна мета-филозофија’“, већ „’оно што се збива’“. (Ангерн 2004: 241) Објективност деконструкције није никакво одсуство, укидање субјекта, ту се не ради о неком једноставном обртању, којим би субјективно конституисање било супституисано предметним збивањем, већ деконструкција води ка процесу формирања, разлагања и мењања смисаоних творевина, процесу у који је инволвиран и сам субјект разумевања, из којег се разумева и који делатно саобликује, јер као што Гадамер описује разумевање као „збивање чији господар није нико“, тако Дерида може да тврди да се „’деконструкција [...] дешава [ist im Gange], хтели то или не’“. (Ангерн 2004: 241)

Деконструкција је најпре „деструкција“, то је њено „прво, дистинктивно обележје“, што је позајмица од Хајдегера и Гадамера, који под деструкцијом нису подразумевали једноставно разарање, већ „разградњу“ онога што је прекривено или прикривено, а тиме и разоткривање. (Ангерн 2004: 245-246) Деконструкција је разлажућа, растачућа у негативном смислу у односу на форму, а не у односу на ствар, па управо на тај начин она може да помогне разумевању, да обезбеди да ствар ’дође до језика’, и то тако што ће разбити њен спољашњи облик и форму изражавања, па је утолико „одбрана негативне конотације ’деструкције’“ заправо „само половина истине“, јер и код Дерида и код Хајдегера се ради о томе да се критикује и разбије традирана појмовност, одређени начин схватања, и то како би се на тај начин у некој другој форми мишљења, преко нових појмовних констелација и

форми представљања омогућило примереније разумевање. (Ангерн 2004: 246) Такво реформулисање се у односу на ствар, значење неког документа или повести не понаша деструктивно, већ реконструктивно и на начин поимања, при чему овакво диференцирање погледа треба истовремено проблематизовати, и то уколико раздваја две стране, спољашњост и унутрашњост, облик и садржај, који су заправо управо код смисаоних творевина најтешње испреплетени, па је, сходно томе, однос форме и садржаја једно „апстрактно разликовање“, којем не одговарају никакве „дистинктивне области реалности“; и поред тога, смислено је, како закључује Ангерн, да се од овог разликовања пође као од једне аналитичке диференције, како би се ближе описало садејство између онога што се растаче у деконструкцији и онога што се уз помоћ овог растакања наново артикулише и разоткрива. (Ангерн 2004: 246)

Примарни предмет критичког разлагања деконструкције су јединство и идентитет, њен циљ је постављање мноштва у односу на јединство, диференције у односу на идентитет, па је деконструкција у том смислу сродна критици фигура једног, целине и идентитета, што је све формулисано у многим правцима критике метафизике, на крају и постмодерне критике западне традиције рационализма. (Ангерн 2004: 246) Када је реч о односима смисла, ова критика има двоструко тежиште, јер се окреће против традиционалних представа како на страни субјекта, тако и на страни предмета: с једне стране, против идеје субјекта, који је у интенционалном односу према предмету са собом самим и самом себи присутан, против представе једног самотранспарентног мишљења, као и једног разумевања које у потпуности постаје јединствено са оним што је саопштено, а с друге стране, против представе онога што је мишљено, а што је идентично са самим собом, једног чистог, у себи одређеног значења, једног „’трансценденталног сигнификата““. (Ангерн 2004: 246-247) Деконструкција се, другачије речено, зачиње у „двострукој не-коинциденцији“, која је за односе смисла конститутивна и са којом херменеутика полемиче: с једне стране, у „не-коинциденцији“ у односу између субјекта и смисла, с друге стране, у „не-самокоинциденцији“ („Nicht-Selbstkoinzidenz“) смисла са самим собом. (Ангерн 2004: 247)

Херменеутика се од самог почетка суштински бави обема формама неидентитета: комплементарно са старијом херменеутиком, која рефлектује одстојање између исказа и разумевања, Гадамер је показао „не-коинциденцију“ у самом акту исказа; истовремено, он се опире тврдњи да је од стране деконструкције конфронтиран са имплицитном критиком

мишљења идентитета, будући да управо у херменеутици разговора види супротстављену позицију у односу на начин мишљења филозофије идентитета, јер разбијање затворене целине, сусрет са Другим, изворност диференције, који су у контексту деконструкције развијени преко појмова списа и лектире, јесу исто тако „фигуре херменеутичког мишљења“. (Ангерн 2004: 247) Херменеутика има посла са чињеницом да су субјекти као они који говоре и слушају инволвирани у збивање смисла којим не могу да овладају и у којем никада нису у поседништву смисла, нити су са њим у јединству. (Ангерн 2004: 247)

Деструктивни захват деконструкције се посебно устремљује на неидентитет у исказаном, реченом: оно што у таквом захвату треба расточити је јединственост и затвореност смисла, јер оно што један текст каже, није дословно фиксирано у ономе што говорник мисли, оно није учвршћено у реченом, као што је исто тако немогуће прецизно разграничење између онога што сачињава смисао неког документа или неке повести и онога што не спада у њих, као што ни значење онога што је сабрано унутар ове границе није једном за свагда дефинисано, нити је само за себе једнозначно и транспарентно. (Ангерн 2004: 247-248) И овде се ради о својеврсном „самоисклизнућу“ („Sichentgleiten“), које није прва истакла деконструкција, већ управо херменеутика, а чије се умеће не састоји у томе да се неко сведе на оно што је фактички рекао, већ да се буде отвореним за оно што је заправо хтео да каже, па се, следствено томе, особина деконструкције састоји у томе да се у овом одступању од себе препозна не само дефицијентност, већ и темељно збивање, које процесу смисла у целини као и сваком кристализовању одређених смисаоних творевина претходи и лежи у основи. (Ангерн 2004: 248) Деконструкција оснажује и радикализује дијалектичку антитезу према парменидовском мишљењу идентитета формулисану од стране Платона до Хегела, антитезу која насупрот хипостазирању онога што је само са собом идентично за истински бивствујуће поставља „бивствено-генеришућу моћ диференције“. (Ангерн 2004: 248)

Деридин фундаментални појам „*différance*“ је покушај да се ова антитеза доведе до појмовне артикулације и да се продуби, то је појам који треба да означи оно што претходи сваком идентитету, али и свакој за себе утврђеној диференцији, а то су „изворна процесуалност“ и „изворно диференцирање“. (Ангерн 2004: 248) Семантички овај појам обједињује у себи двоструко значење речи „*différer*“ као транзитивног и интранзитивног глагола, као и значења „*померања*“ („*Aufschieben[s]*“) и „*саморазликовања*“ („*Sich-*

Unterscheiden[s]’“), док према творби речи, као супстантивирани партицип презента „’différent’“, до изражаја треба да дође процесуални моменат и моменат изворног кретања, при чему је тај процес смештен између активности и пасивности као процес који је конципиран тако да учествује у обе ове димензије, у граматичкој форми медијума. (Ангерн 2004: 248) „Différance“ је, онако како га описује Ангерн ослањајући се на Деридине списе, изворно покретање диференција („das ursprüngliche Aufbrechen von Differenzen“), саморазликовање од другог иза кога (разликовања) се не може заћи („das unhintergehbare Sich-von-anderem-Unterscheiden“), самодиференцирање у самом себи („Sich-in-sich-Differenzieren“) и уједно немогућност покушаја поклапања са самим собом („Nie-zur-Deckung-mit-sich-Gelangen“), непрестано померање и измештање сваке идентичности са самим собом („das unablässige Aufschieben und Hinausschieben jedes Identischseins-mit-sich“). (Ангерн 2004: 248) „Différance“ је „’чисто кретање’“, које све производи и уједно онемогућује свако поклапање са самим собом („Mit-sich-Zusammenfallen“), која пушта да свако порекло измиче као прошло и која опскрбљује свако постајање присутним самом себи („Sich-Gegenwärtigwerden“) једним неухватљивим померањем, она као диференцирање лежи у основи сваке дате диференције, па се, следствено томе, овде не ради о једној „’конституисаној диференцији’“, већ, пре сваког садржинског одређења, о „’чистом кретању’“, које диференција производи. (Ангерн 2004: 248-249) На крају, она противречи идентитету и самопрезентности у пореклу као и у завршетку, док су изворне пре свега фигуре неидентичног, као што су диференција, померање, накнадност, оно неизворно. (Ангерн 2004: 249)

Онтолошка фигура „différance“ се сада уцртава у поље семантичког и тумачи као „фигура порекла смисла“, она ту исто тако обележава једну супротну фигуру као и у онтологији, па насупрот метафизичкој теорији језика и значења која живи од утопије исправног имена које треба да погађа суштину ствари, Дерида се надовезује на структуралистичку лингвистику, према којој је смисао феномен диференције и према којој ништа нема значење за себе. (Ангерн 2004: 249) „Différance“ као процес је оно што производи диференције, које су полазиште структурализма, при чему у односу на ову као и у односу на Хегелову дијалектичку диференцију и Хајдегерову онтолошку диференцију теорија о „différance“ представља у извесном смислу једно динамизовање, па тако што процес „différance“ описује као право порекло смисла, Дерида инсистира на томе да нешто

поседује значење не у својој фиксираности на себе, већ у одношењу на оно друго и у диференцији према другом, да смисао настаје у игри диференцирања, које је уједно повезано са неизбежним померањем, немогућношћу последњег утемељења и сагласности са самим собом. (Ангерн 2004: 249) Свако постављање, које фиксира нешто као нешто, које пушта да нешто постане предмет, заснива се на претходном разликовању и успостављању односа који се никада у потпуности не могу обухватити, у којем свака диференција оцртава један простор варијација и одређено бивствујуће враћа имплицитно у простор његове могућности и његових отворених упућивања, па се, следствено томе, смисленост текста, геста, тј. покрета, речи враћа у сплет смисаоних односа, који је у основи говорења и разумевања, и у извесном смислу се у том сплету разлаже. (Ангерн 2004: 249) У том смислу бивају деструирани јединственост, затвореност и утврђеност смисла, па је деконструкција „критика идентитета“. (Ангерн 2004: 249-250)

У таквој критици Ангерн предлаже два правца: с једне стране, ради се о томе да се деструишу „погрешни идентитети“, који прекривају или искривљују ствар, с друге стране, деконструкција је 'преиспитивање' и 'дестабилизација' идентитета, који конституише говор и разумевање. (Ангерн 2004: 250) У првом случају ради се о случајевима као што су херменеутика сумње или постмодерна критика: треба разложити конструкте јединства, који свему ономе што је под њих субсумирано октроишу погрешан смисао и подређују га „уједињујућој присили“, што такву позицију чини сродном критици идеологије и критици културе; деконструкција се спроводи у циљу продубљенијег разумевања самих ствари, а њен крајњи циљ је да, с оне стране погрешног и отуђујућег смисла, 'доведе до језика' саму ствар у ономе што она јесте и што значи. (Ангерн 2004: 250) У другом случају се ради о томе да деконструкција буди свест о томе да су сваки говор и мишљење, уколико мисле нешто одређено, заправо идентификујући, да мисле нешто у његовом бићу и његовој диференцији у односу на нешто друго. (Ангерн 2004: 250) Уколико деконструкција иза таквог учвршћујућег идентификовања покушава да дође до „différance“ као изворне димензије смисла, онда се то у извесној мери збива у смислу трансценденталне рефлексије услова могућности језика и споразумевања, а уколико иза одређености говора разоткрива идентификујући акт и смисаони идентитет као конструкт, онда се то дешава не у смислу једног погрешног конструкта, који би требало кориговати побољшаним сазнањем, већ пре у смислу једног „,трансценденталног привида“, који се не разлаже увидом у његов

конструкт-карактер и који је везан за однос према стварности. (Ангерн 2004: 250) Овде се, закључује Ангерн, не ради о некаквој контингентној, ревизији подложној погрешности, која се деконструкцијом исправља; деконструкција је критика односа споразумевања не само као разоткривање фактичких искривљења, већ и као рефлексија њених нужних услова, што је подручје у којем она исто тако показује сродност са критиком метафизике, која се, и за Хајдегера и за Дерида, у различитом смислу, не може превазићи као „ствар погледа“ („Ansichtsache“). (Ангерн 2004: 250)

Упркос свим Ангерновим добронамерним покушајима да пронађе и идентификује додирне и заједничке тачке између херменеутике и деконструкције, којих свакако има, и то не само гледано на основу једног дубинског разумевања два правца мишљења, већ и према општем Гадамеровом и експлицитном и имплицитном ставу, општи је став да све своје добре стране, којих неоспорно има, деконструкција у највећој могућој мери дугује управо Гадамеру и Хајдегеру. Исто тако, деконструкција у великој мери представља ни мање ни више него пуко понављање Гадамерове и свеколике класичне филозофске херменеутике која води Гадамеровој филозофској херменеутици. На другој страни, велики, можда и највећи део деридијанске деконструкције заснива се понављању фундаменталних ставова Гадамерове филозофске херменеутике, али и на једностраном, искривљеном или чак потпуно погрешном или изокренутом разумевању Хајдегерове и Гадамерове филозофије. Могуће је да је то и Ангернов имплицитни став који се нужно намеће на основу целине његове херменеутичке концепције изложене у његовој књизи која је предмет наших разматрања. Деридин покушај преиспитивања на почетку наведених опозиција традиционалне метафизике није заправо никакво темељно преиспитивање нити деструкција метафизике у Хајдегеровом стилу, већ само пуко изокретање основних метафизичких ставова традиције, па самим тиме и остајање у њиховој сенци, или, у једној радикалнијој визури, и њихово изокренуто понављање. Из тог разлога, општи је став који изводимо пре свега на основу Ангернове књиге *Интерпретација и деконструкција: херменеутичка истраживања* да Деридину деконструкцију треба читати у светлу познате Гадамерове реченице „Прамудрост је само наличје праглупости“, из које, као што смо на почетку већ напоменули, следи да Деридина деконструкција као изокренута метафизика представља само њено наличје, па самим тиме и њен наставак, али у прикривеној форми наводног превазилажења целокупне традиционалне филозофије као метафизике. Покушај сопственог

депозиционарања с оне стране свих метафизика представља ни мање ни више свесни или несвесни подухват утемељења једине важеће метафизике, метафизике свих метафизика или, као што је већ речено, археметафизике. Из тог разлога у основи не видимо код Дериде, па у крајњој линији ни у деконструкцији пажње вредан допринос филозофској херменеутици.

2.3. Кремер: Критика херменеутике

2.3.1. Критичка разматрања Гадамерове филозофске херменеутике

Кремерова позиција полази од „сцијентистичке херменеутике старијег стила“, која своје упориште има у реализму духовнонаучног сазнања и метатеорији, као што је то случај са Бетијем, Хиршом, Зебомом, Гендлином, Шустерманом, Рикером, итд., као и у антиреалистичком правцу, који у духу трансценденталне филозофије критички преиспитује научни реализам и реализам света живота, као што то чине Гадамер и његови следбеници. (Кремер 2007: 12)

Кремер тврди да се смисао код Гадамера производи из повести деловања увек изнова и другачије у актима повесно промењеног разумевања, па је, следствено томе, трајна релевантност повести или других култура обезбеђена по цену релативизовања смисла и истине. (Кремер 2007: 13) Исправно схваћење „херменеутичке науке“ суштински следе притом предначни свет живота, а тек „филозофска метатеорија“ издваја оквир значења од „*intentione recta* појмљених садржаја“, при чему последње утемељење својој неохуманистичкој позицији Гадамер даје преко антиреалистичке филозофије језика која „*per definitionem*“ стоји у традицији Хумболтове филозофије језика. (Кремер 2007: 13) О феноменолошком заокрету херменеутике могуће је, како тврди Кремер надовезујући се на Грондена, говорити само уколико се инсистирање на „*prima-facie*-значењу система знакова“ опире свакој даљој изградњи теорије, у најмању руку на страни науке. (Кремер 2007: 13) Гадамер је, закључује Кремер, у тој мери променио појам херменеутике да се херменеутика данас разуме превасходно као „форма антиреализма“, а антиреализам као „другачије разумевање интерпретандума“. (Кремер 2007: 13)

У складу са Гадамеровом херменеутичком позицијом, која увек полази од језика и текстова, интерпретација се не схвата као „тумачење самих ствари“, већ „претходећих интерпретација језика и текстова, које наново треба тумачити и разумевати“, при чему сама ствар као и код Хусерла остаје у „агностичкој позадини“, што је позиција на коју се надовезује филозофија интерпретације, а која се удаљава од „метафизичког реализма“ и на његово место ставља „кохерентизам истине“. (Кремер 2007: 14, пр. 6) Према Кремеровој тврдњи, од Гадамера и његових следбеника у филозофији интерпретације сада се свесно удаљава Гинтер Фигал у својој књизи *Предметност (Gegenständlichkeit)*, који, с једне

стране, наставља линију реалистичке херменеутике у Бетијевом стилу, и, с друге стране, надовезује се у оквиру феноменологије на предгадамеровске позиције, као што су Хусерл, Хајдегер, Плеснер, Мерло-Понти, итд., али и на Платона и Аристотела, при чему изостаје полемика са антиреалистичком херменеутиком. (Кремер 2007: 14, пр. 6)

Посебан проблем у оквиру оваквих херменеутичких позиција за Кремера представља најпре **дилема доказа**. Претензије херменеутичког антиреализма на заснованост умањене су већ и самом чињеницом да диференције између становишта и између интерпретација понекад не конгруирају: постоје конвергенције између интерпретација са различитих становишта, али и мноштво интерпретација са једног истог становишта, као, на пример, у Деридиној дисеминацији, коју повремено и Гадамер примећује, али без препознавања њених домаћаја; таквим асиметријама перспективизам становишта губи донекле на тежини и тиме почиње његово одвајање од просторно-временског континуума, чиме се он пре приближава представи о вишку или мањку интерпретације, који у граничним случајевима може да достигне чак и нулти степен. (Кремер 2007: 14-15)

Међутим, фундаменталније су примедбе усмерене против самог догматског антиреализма, јер, уопштено посматрано, није могуће доказати антиреализам, а да се притом у најмању руку не подразумевају неке реалистичке претпоставке. (Кремер 2007: 15) Тако, на пример, није могуће убедљиво аргументовати са позиција плурализма становишта, уколико таквог плурализма у стварности уопште и нема, при чему обрнуто не важи за реализам, тј. нису неопходне антиреалистичке претпоставке како би се оправдао реализам. (Кремер 2007: 15) Херменеутички антиреализам није аподиктички истинит у погледу на математику, при чему покушај да се он докаже води у дилему: неопходно је или поредити интерпретамент и интерпретандум и на тај начин познавати интерпретандум, што води повратку на реализам, или се уздржавати од судова, при чему у другом случају знамо премало, док у првом случају знамо сувише за један одлучујући доказ у корист антиреализма. (Кремер 2007: 15) У таквој форми дилема је незаобилазна, јер диференција између интерпретамент и интерпретандума мора да пружа могућност експлицирања, уколико се жели избећи пад у реализам или идеализам, што не важи само за разликовање између интерпретамент и интерпретандума, већ и за одступање интерпретамент од интерпретандума. (Кремер 2007: 15) Антиреализму је у овом случају теже да пружи могућност доказа од традиционалне теорије истине као кореспонденције, при чему се у оба

случаја ради о теоријама референције, јер уколико се у случају теорије кореспонденције ради о доказу сагласности или поклапања, онда се у случају антиреализма додатно ради о доказу за одступање од дате сагласности или поклапања; а уколико диференција остаје неодређенија, утолико је упитније њено „Да“ („Daß“). (Кремер 2007: 15) Доказ непоклапања са реалношћу у сваком случају није мање тежак од доказа поклапања, јер филозофска херменеутика партиципира у немогућности експлицирања традиционалног, реалистичког појма истине; поред тога, она мора да пружи додатне експликације у погледу одступања, а један такав двоструки подухват је „неиспуњив“. (Кремер 2007: 15-16)

Уколико не постоји могућност строгог доказа херменеутичког антиреализма, он остаје на нивоу претпоставке међу осталим претпоставкама и самим тиме није обавезујућ, па је утолико исправније уздржавање од суда уместо пада у „негативан догматизам“, као и задовољавање једним „скептичним ’може-бити’“, док је као догматска теза антиреализам неодржив. (Кремер 2007: 16) У том случају могуће је од случаја до случаја одлучивати по вероватноћи или појам интерпретације мора бити у потпуности напуштен, како би се упориште нашло с оне стране херменеутичке традиције у једном „нејасно остављеном квази-идеализму“. (Кремер 2007: 16)

Паралеле свесне апликације, које Гадамер поставља у праву, пракси, уметности или алегорији, не доказују ништа за тражену несвесну апликацију, зато што је у овом случају супстрат који треба тумачити, у законима, правилима деловања или основним текстовима, без сваке сумње познат и само се комплементарно допуњује, док се, на другој страни, ова дилема појављује најпре код „херменеутичког метатеоретичара“, који на основу датих интерпретација своју пажњу усмерава на један по себи неопипљив супстрат. (Кремер 2007: 16) На тај начин се оцртава један систем нивоа рефлексације, од света живота до метатеорије, систем у којем метатеоретичар мисли да зна највише, али ипак завршава или у реализму или у скептичним претпоставкама. (Кремер 2007: 16)

Кремер иде и корак даље и каже да интерпретативност не може да буде захтевана са становишта првог лица, из Ја- или Ми-перспективе, и то зато што у том случају немамо преглед над одговарајућим склоповима између интерпретандума и интерпретамента, па је стога у перспективи првог лица немогуће превазићи скептичне судове. (Кремер 2007: 16) Насупрот томе, у перспективи другог или трећег лица је могуће афирмативно говорити о интерпретативности, што је засновано у чињеници да ја/ми могу/можемо да стекнем/о

преглед и увид у интерпретацију Других и Трећих, и то у њима несвесном припајању интерпретандума и интерпретаментa, а што заправо значи да се релација интерпретандума и интерпретаментa у овом случају сагледава и на тај начин објективно и реалистички посматра са спољашње позиције. (Кремер 2007: 16) Таква интерпретативност систематски посматрано не треба да буде сврстана и одређена антиреалистички, већ као она која је освешћена она треба да буде припојена реализму; она од стране екстерног посматрача није само дијагностификована, већ је и аргументативно осигурана. (Кремер 2007: 16-17) Инволвирани интерпретатор или уопште није свестан овог односа, или остаје у недоказивим претпоставкама, које никада не надилазе границу скептичног; само тако што одржава учешће у екстерним рефлексијама, њему може да буде разјашњена његова интерпретативност, при чему на тај начин он губи антиреалистички карактер те интерпретативности, и то зато што му је сада отворена могућност реализма интерпретандума. (Кремер 2007: 17) Ипак, Кремер напомиње да се дилема доказа не односи на претпоставку код Гадамера, већ на претпоставку која се јавља у аналитичкој филозофији интерпретације и филозофији интерпретације код Абела, а то је претпоставка да су основни појмови јединство/мноштво, идентитет/диференција, део/целина, и сл. заправо интерпретаменти и у складу са тиме у зависности од околности променљиви, па, следствено томе, докле год се не покаже на шта се такве поставке односе, њихова интерпретативност као таква је под знаком питања и епистемолошки гледано не може да превазиђе статус хипотетичности. (Кремер 2007: 17, пр. 8)

Примедба да прво лице може да из интерпретативних односа другог и трећег лица извлачи закључке за себе, према Кремеру је неодржива: скептицизам првог лица је код другог и трећег лица нарушен на тај начин да код других лица можемо боље него код самих себе да разликујемо интерпретандум и интерпретамент, чиме се извршава и обрнута констелација, да нам треће или друго лице каже које би закључке из њиховог понашања требало да изведемо. (Кремер 2007: 17) И индиректни закључци, до којих можемо доћи преко других лица, јесу исто тако неделотворни, јер само показују да нема закључака по аналогији који преко алтернативе скепса или реализам воде до антиреализма, будући да антиреализам као свој услов има одвајање од реалног како би као такав постао препознатљив, дакле, он самог себе укида. (Кремер 2007: 17) Томе треба додати да такви закључци имају тежину доказа само уколико су са становишта онога ко пореди схваћени

реалистички, будући да би у супротном случају интерпретативно били искривљени, па, следствено томе, херменеутички појам истине и сазнања за који треба да важе као доказ на тај начин се изводи *ad absurdum*. (Кремер 2007: 17)

Исто тако, свако појединачно одступање може бити интерпретирано „фалибилистички“ као погрешка, уз претпоставку принципијелне могућности достизања, па је свеукупни биланс код таквих преиспитивања у најмању руку двозначан. (Кремер 2007: 18) Нетранспарентност првог лица може само на различите начине да буде посматрана скептично или води ка реалности, а тиме и ка самоукидању интерпретативности, па, дакле, интерпретативност никада са сигурношћу не може да буде утврђена. (Кремер 2007: 18) Поред сумње која је индикована на неколико начина, Кремер указује и на један „*circulus vitiosus*“, а то је да онај за кога постоји могућност да је антиреалистички устројен треба да оно Друго спозна антиреалистички и да из тога за себе извуче закључке по аналогiji, или треба да од почетка сазнаје антиреалистички, али да у том случају не може о Другом да искаже било шта сигурно, као што не може ни о самом себи. (Кремер 2007: 18)

И на крају, ту је и примедба која се ослања на поглед на свет других врста и бића који одступа од сопственог, а којим треба доказати да смо и ми обухваћени једним погледом на свет који нисмо у стању да превазиђемо. (Кремер 2007: 18) Човек је, према Кремеру, у могућности да бића која се на лествици природе налазе испод нас увуче и укључи у наш сопствени поглед на свет, и то тако што ће их научно реконструисати на основу њихових образаца понашања, што све са собом носи проблеме апроксимације, а не антиреализма; на другој страни се налазе бића која су изнад нас и која хоризонт нашег света могу да релативизују, али која остају непозната, па модерна дебата указује на један фиктивни „*intellectus divinus*“ или „*god's eye-view*“, који би, уколико би заиста постојао, могао да изведе такво релативизовање, па на тај начин закључак по аналогiji остаје циркуларан и не поседује снагу доказа. (Кремер 2007: 18) Међутим, и у овом случају би закључци били употребљиви уколико би могли да буду извођени реалистички, па се на тај начин испоставља да је недостатак антиреализма и овде „*petitio principii*“. (Кремер 2007: 18-19)

Према Кремеру, споран је у херменеутици и филозофији интерпретације и **аргумент плурализма**. Индиректан аргумент за антиреализам даје „неаспектно схваћен *плурализам погледа*“, који сугеришу мноштво самосталних тумачења, било да су схваћена епистемолошки или чак и онтолошки, тј. идеалистички, при чему се и аргумент плурализма

могућих схватања испоставља као неодржив, и то зато што прескаче алтернативе и пребрзо прелази на антиреализам подједнако вредних тумачења. (Кремер 2007: 19) Да би интерпретационистичка теза остала одржива, неопходно је, према Кремеру, искључити следеће случајеве: а) могућност обједињавања тумачења у смислу мноштва аспеката, као у случају језичког плурализма, заједно са свим последицама за перспективизам науке, б) погрешност неколиких до свих тумачења, заједно са могућим рангирањем. (Кремер 2007: 19) Такво изузимање је у строгом смислу у оба случаја могуће само повратком на интерпретандум и поређењем са њим, што опет води ка дилеми доказа; поред тога, диференција тумачења међу њима самима за своју претпоставку има реалистички поступак поређења. (Кремер 2007: 19) То важи и за све закључке по аналогiji који се односе на непознате случајеве у садашњости или будућности, који реалистички морају да буду утемељени; у супротном, антиреализам другог реда негира антиреализам првог реда и одузима му на тај начин снагу исказа. (Кремер 2007: 19)

И Гадамерови претходници, хистористи, Ниче, Дилтај, и други, нису, према Кремеру, мислили аргумент плурализма до краја. Неодмерено приближавање интуиције релативизма теорији прихватљиво је само уколико се не опажа интерно раслојавање плуралности или уколико се не сматра могућим, из чега онда исто тако следи наводно преокретање терета доказа. (Кремер 2007: 19-20) Ово рангирање, напомиње Кремер, није везано само за исказе о истини („wahrheitsfähige Aussagen“), већ може, као у култури и уметности, да се односи и на хијерархијски устројене „вредносне судове“ („Werturteile“). (Кремер 2007: 20, пр. 11)

Кремер сматра да је друга варијанта аргумента плурализма прикладна да се ствар проблематизује још темељније. Дилтајев став да је живот непојмљив одвео је у антиномију између одговарајућег релативизма и претензије науке на апсолутно важеће резултате, претензије коју Дилтај није могао да напусти. (Кремер 2007: 20) Гадамер је ову апорију историзма разложио на трагу Хајдегера одлучно у корист релативизма, док је Зебом (Th. Seebohm), по Кремеру, с правом упозоравао да се садашњост и савремена наука понашају амбивалентно, јер она себе разуме у ретроспективи као релативну науку, али у саморазумевању као науку одређену истином или у најмању руку прогресивно као науку усмерену и одмерену према истини; она се, дакле, укључује, с једне стране, у историзам, док се с друге стране, с другог аспекта изузима из њега. (Кремер 2007: 20)

На трагу оваквих аргумената Кремер прецизира своју тезу, тврдећи да релативизовање дате садашњости поседује донекле за себе интуитивну плаузибилност, али је строго узев немогуће доказати је, тј. ово решење треба прихватити са сумњом. (Кремер 2007: 20) Насупрот историјском релативизму стоји могуће рангирање позиција, као што је то случај са аргументом плурализма, а уколико се немогућност изузимања таквог случаја жели прихватити као нешто извесно, онда се непојмљивост живота мора у поређењу доказивати бесконачно, што је нерешив подухват. (Кремер 2007: 20) Могућност да се негде ипак доспе до „’темеља““ не треба, уз очекивање неког будућег доказивања, никада у потпуности искључити, јер да могућност присуства таквог доказивања постоји, не може бити оповргнуто никаквим закључцима по аналогiji, из чега у крајњој линији следи да је могуће да апорија историзма, коју је Дилтај наводно оставио неревидираном, није никаква строга антиномија, већ „’отворено питање““, па стога оно не може децизионистички да буде решено на начин пресецања Гордијевог чвора. (Кремер 2007: 20) У закључку Кремер подсећа да Гадамерова формула за овакав однос гласи „’Више биће него свест““ („’Mehr Sein als Bewußtsein““), чиме се, како каже, мисао наводи на предсвесно или подсвесно, уз напомену да и у овом случају важи иста примедба, изражена у форми питања одакле поседујемо знање о оном несвесном, које нашем знању у његовој другости долази у сусрет попут некакве енигме. (Кремер 2007: 20-21) Очигледно, закључује Кремер консеквентно, само преко закључака по аналогiji из прошлости или у односу према Трећем, чији антиреалистички домет бисмо претходно морали да сагледамо, како бисмо превазишли позицију сумње. (Кремер 2007: 21)

Када је о **дијалектици и херменеутици** реч, Кремер подсећа да Гадамер подвлачи да се дијалектика мора вратити на позиције херменеутике, чиме намерава рећи да Хегелову дијалектику која врхуни у апсолутном знању треба спустити у подручје коначности повесних склопова и третирати је само још „’херменеутички““, са јасно умањеним претензијама, што је тачка у којој се успоставља веза са померањем тежишта на несвесно и предсвесно, посебно са идејом да се херменеутички процеси одвијају ателеолошки и без окончања. (Кремер 2007: 23) Међутим, Кремер сматра да је заокрет ка коначности и антиреализму антиципиран у Хајдегеровом *Бивству и времену*, када се Хајдегер изричито надовезује на херменеутички круг техничке херменеутике и тиме допуњује и продубљује круг између објекта и објекта (делова и целине) у традицији претходним субјект-објект

кругом, који је квалификован само једним подређеним објект-објект кругом наука, што Хајдегер именује речима да се у круг мора ући на прави начин. (Кремер 2007: 24) Овај егзистенцијални субјект-објект круг, који се темељи на предструктури свеколиког тумачења, јесте, према Гадамеровој експлицитној тврдњи, 'преструктурирање' („Umbildung“) Хегелове субјект-објект дијалектике, која припада подручју постојећег, тј. 'предручног'. (Кремер 2007: 24) Хегел ју је засновао у *Феноменологији духа* и узео је као важећу за све филозофске дисциплине, Хајдегер ју је на Кјеркегоровом трагу пренео на егзистенцију и превео је у рухо терминологије херменеутике, док је Гадамер подвукао значај повесног склопа и са тих позиција извео захтев да хегеловска дијалектика мора да пређе у компетентност Хајдегерове и Гадамерове коначне херменеутике. (Кремер 2007: 24) Међутим, оно што се у самој ствари представља као напредак, под знаком је питања у методолошком смислу те речи: Хегелова аргументација која кулминира у апсолутном знању измиче, како тврди Кремер, дилеми доказа у коју западају Хајдегер и Гадамер, јер док Хегел може да стекне „'апсолутни““ преглед над целином садржаја свести и на тај начин објективира све оно што се одвија „'иза леђа““ свести, код Хајдегера и Гадамера круг измиче и на тај начин остаје непојмљив и неразумљив и у својим антиреалистичким претпоставкама, што је констелација која, за разлику од Хегела, води само ка скептичним проценама. (Кремер 2007: 24)

Кремер подвлачи да је Гадамерова „метатеорија“ позната и као „филозофија примене“, у којој антиреалистичко Друго настаје путем **апликације**; приметно је притом да појам примене код Гадамера покрива посве различите ствари и на тај начин сугерише хомогеност и унивокност, којих гледано према самој ствари заправо уопште и нема. (Кремер 2007: 26) Занимљиво је, према Кремеру, да Гадамер нови моменат односа према садашњости, који приписује разумевању и који се на тај начин јасно разликује од „практичне апликације“ теолошке и јуристичке традиције, обележава ипак истим именом апликације, иако за то постоје друге и специфичније ознаке, као што је апропријација, и др., а томе се придружује и у себи вишезначан појам уметничке примене, који сеже од акта читања до представљања и инсценирања. (Кремер 2007: 26) Гадамер жели да такве далекосежне, практичне или егзекутивне, појмовне садржаје пренесе на разумевајућу рецепцију историјских или текстова страних култура и споменика, при чему се у обзир узимају најпре и чисто информативни, инструментални текстови историчара, филозофа,

математичара, и сл., у чему, међутим, до изражаја долази двоструко сужавање. (Кремер 2007: 26) Испоставило се да у случају теолошке и јуристичке апликације претходи оно опште практичне апликације које треба разумети, али је и у случају реферишућих у информишућих текстова заправо тешко да се оно у њима и са њима мишљено уклопи у примену текста. (Кремер 2007: 26) Међутим, Гадамер покушава да историјско и „интеркултурално“ разумевање позиционира на тај начин да оно антиреалистички напушта Хусерловим језиком речено „’фантом’“ бивствујућег по себи, што, с изузетком односа у уметности, ипак не може да буде примерено ниједној од наведених области, из чега у крајњој линији следи да Гадамеру не полази за руком да Хајдегерову општу предрасудност посредује са посебним односима примене у појединачним дисциплинама. (Кремер 2007: 26) Различитим формама примене треба припојити и различите појмове разумевања, па, у складу са свим овде изнесеним аргументима, следи да овде треба рачунати са „еквивокацијом“ (вишесмисленост, вишезначност – М. Ј.), јер уколико се моменат примене на тако хетерогене начине повезује са разумевањем, могуће је само уопштено и неиздиференцирано говорити о „једном (антиреалистичком?) разумевању“. (Кремер 2007: 27)

Гадамер преузима пијетистичку **поделу херменеутике** на разумевање, експлицирање и аплицирање, али је његово акцентовање ових момената херменеутике, према Кремеру, веома самовољно. (Кремер 2007: 27) Он најпре, следећи Шлајермахера, успоставља разликовање између разумевања и експлицирања у корист разумевања или га у тој мери разводњава да разумевање у потпуности заступа интерпретацију, јер ствара се утисак да је интерпретација самостална само уколико разумевање није досегнуто, а затим апликацију не поставља најпре, попут пијетистичких аутора, на трећи ступањ херменеутичког поступка, већ је, према аналогiji са експлицирањем, као један моменат приписује разумевању. (Кремер 2007: 27) Разумевање значи код Гадамера аплицирање, при чему се из вида испуштају најпре различити типови „’примене’“; разумевање је нужно повезано са применом, па је утолико као разумевање увек условљено перспективно или делатноповесно. (Кремер 2007: 27) Оно опште које тумач покушава да разуме јесте, према Гадамеру, увек одређено неком применом и као такво је непојмљиво у свом чистом облику, чиме се апликација уздиже до централног концепта херменеутике, зато што као меродавна инстанца у тој мери одређује разумевање да оно више не може да буде одвојено од

апликације, па је у том смислу код Гадамера реч о интегрисаној, јединственој херменеутици. (Кремер 2007: 27) Таква концепција је, према Кремеру, изложена двострукој критици, будући да, како каже, с једне стране доноси премного, с друге премало: прешироко је већ и учење о разумевању преузето из традиције, које испушта из вида да за разумевање може постојати метатеорија, али да не могу постојати и практична упутства; с друге стране, и филозофска херменеутика мора стога да акцентуира ствари обрнуто, тако што би у средиште поставила „’интерпретацију’“ – „експлицирање“, коју Гадамер потискује. (Кремер 2007: 27) Субсумпцијом аплицирања под разумевање губе се они моменти традиционалне апликације, који, надилазећи процесе разумевања, успостављају однос према стварности и пракси, при чему их Гадамер више не тематизује. (Кремер 2007: 28) Примена неког текста из Библије на неки посебан случај или судске пресуде или судског савета или слеђење етичких принципа у реалној пракси доносе материјалну предност ономе што је предмет разумевања и интерпретирања, а што би могло да постоји и без таквих примена, при чему ту долазе до изражаја и типолошке разлике, о којима је већ било речи, а које су уједно и разлике у ступњевима. (Кремер 2007: 28) Кремер се у том смислу, да би илустровао своје тезе, пита да ли „’примена’“ ставова историје лежи већ у „’разумевању’“ или тек у систематској интеграцији или у практичном следу, и да ли је „’примена’“ математичких ставова дата већ у разумевању или тек у техничкој употреби. (Кремер 2007: 28) Притом је могуће успостављање разликовања која указују на концептуалне дефиците Гадамерове теорије: ради се о поједностављењима, која у пуној мери долазе до изражаја на подлози традиције, јер ту се показује да уздизању апликације, у складу са тиме схваћеном појму разумевања и одговарајућем срозавању тумачења треба приступити с резервама. (Кремер 2007: 28) Уздизање апликације до неизоставног услова сваког разумевања води, према Кремеровом закључку, до скептичног става, докле год се јасно не покаже да никакав ментални акт, који не укључује апликацију, не сме да полаже право на име разумевања; ту се, како у наставку стоји, заправо најпре ради о питањима одмеравања, код којих додатно треба разјаснити која се од више ступњева и типова апликације има у виду. (Кремер 2007: 28)

Кремер сматра да Гадамер у поглављу *Истине и методе* о језику наизглед оповргава све примедбе и сва разликовања, под претпоставком да се ту исто тако не напушта став једног антиреалистичког схватања језика или **антиреалистичке филозофије језика.**

(Кремер 2007: 29) Поглавље о језику, сматра Кремер, чини сувишним до тада наведене појединачне аргументе за антиреализам, постављајући истовремено питање да ли је могуће да се Гадамер служио једном слојевитом, рашчлањеном, хијерархијском стратегијом. (Кремер 2007: 29, пр. 22) Стога се о језику може рећи исто што и о перспективности: питање је да ли и у којој мери реални аспекти света репрезентују или су интерпретације света, што значи да је језик у принципу у односу на реализам и антиреализам неутралан, или, другачије речено, граница између језика и света у основи се не може навести. (Кремер 2007: 29) Једна догматска антиреалистичка теорија језика би доспела у већ разматране дилеме доказа и самопримене, и то самопримене само уколико је раван појединачних језика „парализована“ интендираним исказима који су изнад појединачних језика („*übereinzelsprachliche Aussagen*“). (Кремер 2007: 29) Према Кремеровој тврдњи, Гадамерова специфичност у односу на Хајдегера састоји се у „дијалогичитету језика“, који тиме покушава да изрази „моменат изненађења ’другог’“ и тако ствара утисак да крчи пут антиреализму; на другој страни, Хајдегеров подстицај се не састоји у издвајању од онога што није директно речено, већ само, између редова, дакле, имплицитно, од онога што је наговештено, које више имплицира него што је могуће експлицитирати. (Кремер 2007: 29) Обе Гадамерове иновације могу да разјасне дати антиреализам, али га не могу образложити, јер директно неречено, али наговештено наглашава проблем интерсубјективног, а не субјективног, док комуникативни карактер језика показује скоковито напредовање разумевања, али није довољно за темељно проблематизовање теорије сазнања. (Кремер 2007: 29) И алтеритет стране језичке форме, која се преводи у сопствену форму, подлеже аксиомима филозофске херменеутике и потребно јој је аргументовано преиспитивање, као што је овде представљено. (Кремер 2007: 30)

А преиспитујући Гадамерову (хипо)тезу о повести деловања, Кремер је најпре разматра под својом хипотезом наводних **нелинеарних слика повести**. Он најпре тврди како Гадамер посматра „*повест деловања*“ као центар своје „метатеорије“, зато што она, како тврди, потенцира антиреализам и уједно стваралачки моменат повесног кретања, њена структура стоји и поклапа се са линеарношћу следа, иза које се у рецепцији не може заћи и за коју смо везани у складу са фактичким повесним следом; исто тако, представа о линеарном повесном следу је сувише апстрактна, мерено према нелинеарним, према правцу, комбинацији и темпу неодређеним повесним процесима. (Кремер 2007: 30) Кремер

сматра да треба разликовати линеарне, цикличне, хеликоидне, ретроградне и још комплексније форме токова, укључујући и телеолошке процесе апроксимације или чак емергенције, при чему у повесним токовима преовлађују спиралне, хеликоидне форме збивања састављене из линеарности и цикличности. (Кремер 2007: 30) Поред иновација постоји увек и неколико елемената који се одржавају или за којима се посеже у њиховом модификованом облику, па је, дакле, чиста линеарност, као и чиста цикличност, гранични случај, који не треба да буде посматран као нормалан случај, а који из тог разлога треба квалификовати као „идеалнотипску апстракцију“. (Кремер 2007: 30) То значи да на место поједностављујуће представе јасног и једнозначног следа повесних фаза ступа смена ближег и удаљенијег, или, другачије посматрано, „истовременост неистовременог“, па се у том смислу старије и новије стално мешају на неуобичајен начин, и то различито у различитим областима и уз сталне промене односа. (Кремер 2007: 30) Раздвајање старијег од новијег се на тај начин увек изнова пресеца, тако да строго линеарни след није одржив, што важи већ и за свет живота, чије супонирано уједначавање у спиралној размени старијих и новијих елемената наилази на противтежу која делује насупрот њој. (Кремер 2007: 30-31)

Кремер подсећа у овом склопу и на неке правце савремене филозофије који се надовезују на Гадамерову херменеутику, али од ње и јасно одступају. Тако, на пример, естетика рецепције, тврди он, полази до Гадамера, али га мање више следи у модификованом облику; Изерове феноменолошке анализе се примарно надовезују на Романа Ингардена, чија се места неодређености описују као „празна места“ и схватају као конкретизације неексплицитног текста, при чему су ипак подређена једној одређеној целини и од стране аутора делом планирана. (Кремер 2007: 31, пр. 26) Иако Изерова „критичка теорија читања“ конвергира са Гадамеровим „растакањем објективног текста“ и пушта да сведочанства буду схваћена „увек помало другачије“, „ресубјективизација“, у односу на Гадамерово „збивање истине“, и „парцијалност тезе“ су исто тако јасно препознатљиви попут одсутности предразумевања и давања предности садашњој полисемији у односу на историјску повест деловања. (Кремер 2007: 31, пр. 26) Исто тако, Кремер сматра да пред Гадамеровом радикалношћу уступа и Јаусова централна теорија „хоризоната очекивања“; такви хоризонти очекивања се могу објективно реконструисати и представљају важан потенцијал објашњавања једног према таквим хоризонтима конципираног дела, уз обртање делатно-повесног склопа. (Кремер 2007: 31, пр. 26) Према

Кремеровој оцени, Јаус се, за разлику од Изера, може посматрати као херменеутичар, пре свега зато што преузима Гадамерову и Колингвудову логику питања и одговора, при чему, како каже, његовој концепцији фали Гадамеров „линеарни континуитет“, следствено чему се свака епоха за себе може реконструисати; томе додаје да Јаус покушава повремено да, попут Гадамера, реконструкцију стави у однос према садашњости, при чему склоп позиција остаје отворен, а последице за домет реконструкције појединачних наука су кобне. (Кремер 2007: 31, пр. 26) Свему томе се придружује и дилема доказа коју Јаус не примећује, па је, према Кремеру, добро да се парадигма хоризоната очекивања, чији је успех неупитан, растерети од антиреалистичких претпоставки филозофске херменеутике. (Кремер 2007: 31, пр. 26) И на крају, Кремер пледира за замену Гадамеровог појма „([наводно – М. Ј.] спонтаног) стапања хоризоната“ Јаусовим појмом „(рефлектованог) *издвајања* и посредовања хоризоната“, (Кремер 2007: 31, пр. 26) губећи притом из вида Гадамерову тезу о „будности“ „делатно-повесне свести“, што не значи ништа друго него управо једно рефлектовано дејство такве свести.

„Друго“, које у „стапању хоризоната“ треба да буде повезано са садашњим сопством, јесте у најмању руку у недовољној мери одређено, уколико се без даљих разлика као прошло супротставља садашњем, што се посебно одражава на инсинуирану линеарност процеса уједначавања у целини. (Кремер 2007: 31) Аксиом о незаменљивости појединачних позиција, које наводно треба проћи по реду приликом достизања прошлости, појављује се у светлу комплексности предања, које садржи старо и ново у непрегледној упоредности, као иреално, при чему је варијабилност становишта неизбежна, а у себи затворена перспектива повести деловања треба да буде замењена једном принципијелно отвореном перспективом. (Кремер 2007: 31-32) Као историчари, а често и као чланови света живота имамо могућност да бирамо између различитих начина посматрања прошлости, који не могу да као површни, видљиви буду медијатизовани; таква алтернатива се много више намеће самом комплексношћу традиције, и то без једног вештачког посезања за нити водилом серијског поретка. (Кремер 2007: 32)

Нелинеарност повесног односа није обезбеђена само избијањем цикличних и хеликоидних елемената; „повест деловања“, коју Гадамер стилизујући конструише, угрожена је и прекидом, интермисијама, супротстављеним тежњама и забором, које Гадамер не може да објасни, при чему је, насупротив томе, његов концепт класичног линеарне

природе. (Кремер 2007: 32) Континуитет повести деловања се на тај начин још једном ослабљује, у шта спада и историзам који је Гадамер исто тако критиковао, а који измиче субсумпцији према једној или другој страни: уколико, према Гадамеру, повест деловања треба да буде у ексклузивном и критичком односу према историзму, онда му она може приступити само са истим правом, али принципијелно гледано немоћно као партикуларни противмодел, тј. повест деловања се у тој мери формализује да се сâм историзам појављује као део повести деловања и отуда не може да буде превазиђен рефлексом повести деловања. (Кремер 2007: 32) Апел, Хабермас и други су критиковали Гадамера да прекид традиције који су изазвали просветитељство и модерно индустријско друштво око 1800. године, а којем историјске науке у свом данашњем облику дугују свој настанак, не може да се врати на стање пре тог прекида, на шта је Гадамер у својој реплици покушао да умањи и релативизује значај ових примедби и доследно одбио са тиме повезан и раширен модел компензације или растерећења за објашњење историјских или духовних наука. (Кремер 2007: 32, пр. 27) Међутим, управо у мери у којој се повест деловања схвата трансцендентално, она мора да буде формализована тако да заснива и историзам и покушаје превазилажења историзма тако што га истовремено условљава и омогућује, што значи да она не може искључиво да буде окренута против њега, а уколико би се повест деловања уистину односила према историзму ексклузивно и критички, онда она губи трансценденталну нужност и опште важење и може да наступи само као партикуларни противмодел, који подједнако, али у принципу немоћно стоји насупрот историзму. (Кремер 2007: 33, пр. 27) Другачије речено: уколико се у делатно-повесној свести тражи континуитет пре сваког дисконтинуитета, онда се историзам појављује као делић повести деловања, до које се не може допрети и која се не може појмити рефлексом непојмљивих и заједничких услова повести. (Кремер 2007: 33, пр. 27) Томе Кремер додаје и тврдњу да таква формална трансценденталност може само да буде гаранција за то да ми генерално гледано увек већ стојимо у повести и у њој узимамо учешћа, а да она у материјалној равни не може да прејудицира нити да омета никакве одређене појединачне садржаје, да одређене и највећи део традиција 'праве прекиде' („abreißen“) и да традиције страних култура могу само секундарно да буду укључене и принципијелно све објективизоване и дистанциране у смислу историзма. (Кремер 2007: 33, пр. 27) „Трансценденталност (делатно)-повесне свести“ је, другима речима, упућена само на минимум материјалног испуњења, који је

произвољно варијабилан, па је, према томе, конфузији трансценденталне и материјалне равни могуће супротставити се из више разлога. (Кремер 2007: 33, пр. 27) Чињенично неизоставни континуитет повесне свести је фактички у најширим границама варијабилан и стога у датом случају покривен минималним садржајем; исто тако, он утемељујући носи са собом све могуће дисконтинуитете и прекиде, превазилазећи их истовремено, зато што, у складу са Хусерловим запажањима, дисконтинуитет може бити сазнат и може се искусити само у разграничењу од континуитета и на њему као позадини. (Кремер 2007: 33, пр. 27)

Уколико праволинијско порекло не може бити учињено схватљивим, морају као могући бити признати и телеолошки процеси апроксимације или чак и емергенције у повесном току, при чему таквим емергенцијама одговара и то да постоје директна посезања назад ка прошлости, и то под одређеним условима или, како Бенјамин каже, „констелацијама“ (Кремер 2007: 33) Ту се потврђује искуство да одређени повесни услови унапређују историјско знање, док га други коче. (Кремер 2007: 33) Међутим, делатно-повесни континуитет, онако како га постулира Гадамер, не може као одређени тип да се појављује у стварности; чак и у случају односа света живота, где извесна убеђења и садржаји бивају преношени у непреиспитаном облику и неприметно реинтерпретирани, стоји насупрот томе комплексна структура повести. (Кремер 2007: 33) Утолико мање је упутно вредновати ову релацију обрнуто и наводно непрекинути свет живота погрешно представити као коректив објективишућег историзма, јер то би значило не препознати генезу историзма и не увидети комплексну структуру историјских садржаја. (Кремер 2007: 33-34) Кремер напомиње да Гадамеров „критички појам објективизма“ има потпуно другачије значење у односу на Хусерлов „критички објективизам“: док је Хусерлу стало до конституције света предмета као учинка „Ја“ и, у складу са тиме, до „стављања у заграде“ („Einklammerung“) света, Гадамер потенцира сукцесивно померање историјског „По-себи“ повешћу деловања, која је ношена хегеловским посредовањима. (Кремер 2007: 34, пр. 29)

У закључку Кремер подвлачи да, тамо где се ствара утисак да у повесном току преовлађују линеарности, може настати утисак делатно-повесног континуитета, али се, наставља он, и у таквим секторима радије говори о преференцама, него о једној строго детерминисаној повести деловања, при чему такви токови треба на тај начин да буду

означени као контингентни, а не као неумитни, уместо да се простор даје представи о повести деловања која се одвија нужно корак по корак. (Кремер 2007: 34)

Следећа Кремерова теза, у контексту критичког разматрања Гадамерове херменеутике, гласи да „[и]нтересовање садашњости за ствар пробија делатно-повесни континуитет“. (Кремер 2007: 34) Линеарност и њоме сугерисан учинак посредовања је вишеструко контраиндикован; постоје, међутим, и други пореци у односу према повести, који коначно пробијају „линеарно стилизовање“. (Кремер 2007: 34) Науке, али и рецепијенти који остају на нивоу преднаучног сазнања, не следе диктат повести деловања, већ интересовању за ствар које стоји унакрсно у односу према повести, као, на пример, према аутономији области, које у ближој прошлости уопште нису заступљене. (Кремер 2007: 34) Сроднички односи се унутар повести посматрају и реципирају такорећи „системски“, аналогно интересистемским релацијама у садашњости, па се из тог разлога прикладније говори о „склоповима деловања“ („*Wirkungszusammenhänge[n]*“) него о „повести деловања“. (Кремер 2007: 34) Постоје и успорене форме стања, које се према повесном развоју односе индиферентно, зато што преовлађује типски афинитет у ствари приликом рецепције, при чему констелације упућују на такве системе релација, који меродавно прожимају повест. (Кремер 2007: 34) Насупрот томе, Гадамерово апсолутизовање повести превиђа њену унутрашњу систематичност и околност да је повест само једна форма поретка међу другима, што је тачка у којој Гадамер и даље сувише следи Хегелов дијалектички ход кроз повест, који он, на другој страни, не жели више да чита телеолошки, па у том погледу у повести према датој садашњости постоји „зона продуктивног афинитета“, „продуктивно поље афинитета“, које уз помоћ типске сродности стоји у посебном односу према садашњости, и то без сагледавања његове позиције у повесном току, што у посебној мери и „*a fortiori*“ важи за паралелне системе савремених култура. (Кремер 2007: 34-35)

Уколико се, дакле, концепт линеарности релативизује, и претпоставка непропустљивог простора интерпретативности постаје спорна, па отуда, каже Кремер, пледирамо у погледу на историјске и културолошке науке за тентативно надовезивање на старији појам апроксимативности историјског и културног предмета, појам који је, како каже, оперативнији од „догматског антиреализма“ и постаје уз диференцирање према вишку или мањку и систематски релевантан. (Кремер 2007: 35) Кремер сматра да

Гадамерова „квази-трансцендентална основна позиција“ не може више да тематизује разлике у степену сазнања, које код њега доспевају на мртву тачку, таква позиција остаје при научно неутралној истости и немогућности градације резултата. (Кремер 2007: 35, пр. 30) Позивање на Канта притом није оправдано, напротив, оно показује да Гадамер покушава да репродукује Кантову основну мисао на једној много интензивније емпиријски оријентисаној равни, која без проблема не допушта нивелисање разлика. (Кремер 2007: 35, пр. 30) Гадамерово полагање права на то да је први покренуо, динамизовао становиште посматрача, испоставља се, каже Кремер, отуда као неоправдано. (Кремер 2007: 35)

На другој страни, препоручљив је за систематску рецепцију повести појам аналогije и изоморфије, при чему је и Гадамерова апликација, логички посматрано, нека врста „несвесног аналогизовања“. (Кремер 2007: 35) Аналогija може, према Кремеру, да замени Гадамерову повест деловања, и то зато што премошћује дистанцу између садашњости и прошлости, одн. страних култура, и то на рационалан и често прорачунљив начин. (Кремер 2007: 35) Своја запажања Кремер сажима на следећи начин: „*Културолошко искуство се не може фиксирати на херменеутички антиреализам. Антиреализам херменеутике није само недоказив, већ и непотребан, како би се херменеутичком искуству у садашњости приписао значај*“. (Кремер 2007: 35) Кремер притом напомиње да је херменеутика изворно била ограничена на сопствену традицију, за разлику, на пример, од историзма, и да накнадни покушаји интеграције нису баш убедљиви. (Кремер 2007: 35, пр. 31) Антиреализам херменеутике не би за то био ни задовољавајућ, јер, према Гадамеру, постоји увек само неколико односа између наше ситуације и нашег разумевања, што је, међутим, премало како за пуно разумевање прошлости и стране културе, тако и за њено потпуно исцрпљивање у садашњости. (Кремер 2007: 35-36) На крају крајева, каже Кремер, ни у случају стапања хоризоната не може бити искључен један реалистички однос. (Кремер 2007: 36, пр. 32)

Кремерово следеће питање је да ли из самоукључивања садашњости у повест следи херменеутички антиреализам. Он најпре подсећа да Гадамер основну апорију историзма види у томе што је садашњост историчара изузета из целине објективизоване повести, при чему је ова хетерогеност посматрача ипак неоправдана, а да од стране Гадамера предложено самоукључивање садашњости нужно води ка непрегледности, која са Хусерлом и Хајдегером искључује објективни тоталитет и универзалност, из чега Гадамер изводи коначност, перспективност и интерпретативност повести. (Кремер 2007: 36) Зебом је,

подсећа Кремер, покушао да се ослободи овакве аргументације, тако што тоталитет повести није поставио као објективан и конститутиван, већ само као регулативну идеју, чиме је предупређена пројекција актуелног „Сада“ на реално светско време, при чему остаје спорно да ли је овај корак који се ослања на Канта у довољној мери далекосежан. (Кремер 2007: 36)

Испоставља се да су Гадамерове сопствене претензије суштински далекосежније него што његове неаподиктичке премисе дају простора да се до таквог закључка дође, али да једна пробабилистичка међупозиција није узета у разматрање. (Кремер 2007: 36) Чињеница је, каже Кремер, да је, како у метатеорији, тако и по питању тотализовања повести, немогуће превазићи вероватноће, и да је генерално у питању један скептицистички оквир у који су смештене такве дебате о основним начелима, а који делује у оба правца, како у односу према афирмативном, тако и у односу према негативном догматизму, дакле, и у односу на антиреализам који треба оквалификовати као негативан. (Кремер 2007: 36) Теза о интерпретативности повести, која наводно може да се изведе из њене непрегледности, партикуларности и коначности, није консеквентна и убедљива, интерпретативност као општа теза је по дефиницији постављена као дилема, она или саму себе укида или нужно остаје неизвесна, па у крајњој линији следи да колико год да доживљавамо садашњост као коначну, за тражену интерпретативност следе из свега само разматрања могућности, а ни у којем случају извесни увиди. (Кремер 2007: 36-37)

Ово важи и за апроксимативност, коју историјска наука по правилу претпоставља: она објективно може да буде исправна, а да јој притом није неопходна оповргљивост и могућност кориговања, јер у строгом смислу те речи принцип апроксимативности није оповргљив, па ће из тог разлога моћи да потврди своје важење и у једном у основи непрегледном повесном процесу, без обзира на то да ли је вреднована више објективно или хеуристички. (Кремер 2007: 37) Исто тако, историзам треба ослободити критике да садашњост историчара изузима из повести; апроксимација, која је испуњива у различитим врстама и степенима, укључује у себе и садашњост, што значи да је и она повесно посматрана, иако, мерено према Гадамеровој „ателеолошкој повести деловања“, у једном телеолошки усмереном склопу, чији циљеви се могу екстраполирати. (Кремер 2007: 37)

Универзалност и тоталитет повести, које стоје у знаку неизвесности, могу са практичне тачке гледишта постати небитне, индиферентне, њихова гносеолошка индиферентност прелази под одређеним условима у индиферентност теорије науке и света

живота, која само у акутним ситуацијама досеже хипотетичка или и програмска позитивирања. (Кремер 2007: 37)

Хегелова *Феноменологија духа* извршила је, као што је општепознато, јак утицај на уобличење Гадамерове филозофске херменеутике, па је самим тиме и ова тачка постала незаобилазна и у Кремеровим критичким разматрањима Гадамерове филозофије. Гадамеров фундаментални појам повести деловања надовезује се, споља гледано, на Хајдегерову повест бивства, али са становишта саме ствари заправо много више на Хегелову повесно структурирану дијалектику; док склоп повесног тока код Хајдегера остаје неодређен и произвољан, код Хегела је он предочен детаљно и на различитим нивоима посматрања. (Кремер 2007: 37) Гадамер, подсећа Кремер, описује задатак филозофске херменеутике на следећи начин: филозофска херменеутика мора унатраг да пређе пут Хегелове феноменологије духа, будући да се у свеколикој субјективности разоткрива супстанцијалност која је одређује. (Кремер 2007: 37-38) Кремер примећује да за разлику од других Хегелових филозофских дисциплина његова феноменологија пружа најбољи модел за Гадамеров концепт повести деловања, и то уз изостављање „апсолутног знања“, антиреализма који из њега проистиче и уз извесно обртање смера питања; и поред тога, Гадамеру је пошло за руком да верно очува формални узор, и то у кохерентности појединачних чланова и у незаменљивој иререверзибилности њиховог склопа, који консеквентно не дозвољава било какве скокове нити произвољни рекурс. (Кремер 2007: 38)

Упркос томе, напомиње Кремер, у односу на *Феноменологију духа* постоји категоријално померање, које Гадамерово аналогизовање чини проблематичним за област „равне повести“. (Кремер 2007: 38) Хегелова *Феноменологија* се креће у области безвремено априорног, она се тиме надовезује на метафизичке или онтолошке следове или серије у традицији и проширује их на филозофију објективног духа и свести; исто тако, и код Хегела је реч о последицама услова са значајем сваког појединачног члана који је незаменљив и који се не може померати и који искључује сваку врсту контингентности или преструктурирања, прераспоређивања. (Кремер 2007: 38) Свакако се и код Хегела могу наћи назнаке сличних следова у „реалној филозофији“, све до филозофије повести, али они остају ограничени само у грубим знацима и не изводе се појединачно, па, у складу са тиме, за Хегела постоје, примера ради, у филозофији повести слободни простори „’пуке егзистенције’“ или „’празни листови’“ повести, који се не уклапају у напредак његовог

телеолошког начина посматрања, па се, следствено томе, реална повест код Хегела не може строго и без остатка организовати. (Кремер 2007: 38)

Насупрот Хегелу, Гадамер покушава да строго консеквентност Хегелове *Феноменологије* пренесе на „реалну повест“ и да је на тај начин репродукује у једном другачијем медијуму, у чему је присутна тенденција да се повест „квази-априорно“ „стилизује“ и да се на тај начин осигура за линеарност и иреверзибилност. (Кремер 2007: 38-39) Међутим, одвајање од Хегела показује да је овај циљ постављен сувише високо и да је ступањ „чисте повести“ нижи од ступња текста поређења *Феноменологије*, при чему се посебно у димензији времена постојање више смерова развојних линија, растегљивост или могућност сажимања и постојање празнина ретроспективе не могу тек тако одстранити апстраховањем, па, дакле, контингентност задржава своје место управо у једној коначној слици повести и не може бити приближена традиционално рационалистичким структурама метафизичке традиције. (Кремер 2007: 39)

Следећи аспект Гадамерове херменеутике који је на удару Кремерове критике је **појам херменеутичког искуства**. Кремер најпре тврди да Гадамер за херменеутичко искуство резервише тип „*стицања* искуства“ („*Erfahrungmachen[s]*“), а не „*поседовања* искуства“ („*Erfahrunghaben[s]*“), чиме је искључена могућност грађења општих појмова, као у природним наукама, на пример, путем индукције, поређења или аналогije. (Кремер 2007: 39) Херменеутичко искуство се, уместо тога, везује за појединачне случајеве, оно остаје „’отворено за ново искуство, а да се никада не окончава у знању’“ (Гадамер), у чему Кремер види радикализацију онога што Винделбанд и Рикерт називају „идиографским начином посматрања“, а што се даље изводи до искуства рефлексije људске коначности у погледу повести. (Кремер 2007: 39) Међутим, на тај начин аспекти искуства који воде понављању, потврђивању и очувању бивају елиминисани у корист транзиторних аспеката, што представља дељење искуства, које и идиографски удео на крају чини нефункционалним и безвредним; исто тако, било би лако и у другим областима живота представити искуство једнострано и редуковано (пример је дебата о „револуционарној и нормалној науци“), из чега Кремер резолутно изводи крајњи закључак да „Гадамерово акцентовање, дакле, није никакав спецификум *херменеутичког* искуства!“. (Кремер 2007: 39)

Чињеница је, сматра Кремер, да Гадамер још не реципира новије развоје науке о повести и теорије повести („’филозофија повести’“), који одводе од Винделбандовога и

Рикертовог „идиографског начина посматрања“, као и историјске школе 19. века у целини, и поред „Јединствено-Индивидуалног“ узимају у обзир и индуктивна уопштавања или квази-теорије, квази-законе. (Кремер 2007: 39-40) Квалитативна јединственост услед тога није остала једина преокупација филозофије ни на немачком језичком подручју, јер већ од позног Рикерта све више преовлађује становиште да је оно појединачно уопште појмљиво само као одсечак различитих равни оног општег, док су историчари новије генерације од педесетих година све више склони да признају да њихова наука не користи опште само као средство за описивање појединачног, већ да може да прати униформности и сродности и због, тј. ради њих самих. (Кремер 2007: 40) Прави се разлика између аналогije, поређења и типа и покушава се рефлектовање и диференцирање до тада несвесно употребљаваних „криптотипова“, при чему се посебно појам типа, онако како су га Макс Вебер и други логички прецизно разрадили, у најбољем светлу показао на примеру разноврсности историјских феномена као „флексибилна форма општег“, која измиче апстрактној субсумцији „*genus proximum*“-а и „*differentia[e] specifica[e]*“. (Кремер 2007: 40)

Овде се углавном ради о генерализацијама ограниченог важења, која су усклађена према одређеним епохама, културама или друштвеним групама, при чему се последица систематског даљег прерађивања историјских и културолошких резултата истраживања састоји у томе што је представник савременог истраживања у стању да делимично интегрише у сопствену систематику линије повести или страних култура, што се по правилу дешава на једној узвишеној равни општег, али често и само на путу аналогизовања или поређења. (Кремер 2007: 40) Дакле, како у случају историчара, тако и у случају систематичног истраживача садашњости постоје искуства која у различитом степену надилазе искуство јединственог и околиналног, при чему су ови аспекти искуства који се понављају и одржавају на дуге стазе посматрано релевантнији и са више последица него што су то „околинална примарна искуства“, па из тог разлога такви типови искуства не могу бити занемаривани ни од стране филозофске херменеутике, нити се могу сводити на околинално. (Кремер 2007: 41) Насупрот тврдњи да су понављања или аналогije само „јединствени херменеутички преображаји“, стоји теза да се аналошко поређење заснива на „знању о идентитету и диференцији“ и да се сличне релације јављају и у другим групама наука. (Кремер 2007: 41)

Разумевање је код Гадамера строго фиксирано на једно, сопствено становиште, при чему по могућности треба разоткривати предрасуде, док метатеорија даје оштрију слику да тај подухват полази за руком увек у зачетку и парцијално, као и то да ми фактички никада не излазимо из размотрених, освешћених предрасуда. (Кремер 2007: 41) Међутим, сопствена позиција никако не искључује могућност премештања у друга становишта и перспективе, таква способност је чак веома богато раслојена, и може да достигне потпуно различите ступњеве и дубинске димензије. (Кремер 2007: 41) У овом случају се најпре као кобан показује покушај да се културолошке и духовне науке приближе свету живота; притом је наука принципијелно у могућности да размотри и освети, модификује и исправи предрасуде и условљености света живота, а посебно да установи да у свету живота постоје антиреалистичке интерпретације, чиме метатеорији испоручује одговарајуће претходне датости. (Кремер 2007: 41) Прикрити ову диференцију генералном хипотезом да је наука без могућности разматрања и освешћења оптерећена предрасудама, као што то, како каже Кремер, Гадамер чини, јесте бесмислено; исто тако, она је у извесном смислу у супротности према оптимистички изложеној самопроцени метатеорије, она сама заузима у изградњи њене теорије надповесни статус. (Кремер 2007: 41) Одлучујуће је, међутим, тврди Кремер, следеће: постоје очигледно различити ступњеве и нивои сазнавања страног, који имају различите домете, али код којих дубље заснивање сазнајнотеоријских фундамената у најмању руку за тренутак није замисливо, па отуда представљају изазов за презумптивно поуздано поређење, а у којој мери ово може да води ка уношењу у сопствено становиште, отворено је питање на које се може одговорити само емпиријски. (Кремер 2007: 41-42)

Метатеорија, према Кремеру, за то додатно скептички доводи у питање свеукупни оквир, и то с правом, при чему није довољно да би се са једне посве отворене и позиције коју није могуће разликовати противречило стабилнијим и прегледним односима у култури и повести и стајало на путу једном тентативно реалистичком истраживању културе и повести. (Кремер 2007: 42) Посебно није препоручљиво да се опишљиве разлике између равни и становишта нивелишу са становишта једне метатеорије која нужно остаје хипотетичка. (Кремер 2007: 42) Гадамер принципијелно признаје изузетак херменеутичког одношења у разумевању ироничног, „пренесеног или увијеног“ писања; међутим, овај случај не потврђује само да и овај „привидни изузетак“ имплицира „разумевање као стварносну сагласност“, већ и то да успостављање смисла овде наилази на објективне,

психолошке или тематске границе, које не могу у првом налету да буду превазиђене антиреалистички. (Кремер 2007: 42, пр. 45)

Фиксирање погледа на свет живота и на прилагођавање страног сопственој позицији је у сувише малој мери диференцирано, јер постоје и процеси разумевања и рецепције који још нису прилагођавања, као што су критички и иноваторски процеси, а оно што се представља као прилагођавање, као посебан случај углавном улази у општију типологију. (Кремер 2007: 42) За метатеорију надаље не може бити довољно да указује на то да смо условљени у свету живота или у науци, јер увек постоји трећа, надређена позиција, са које је могуће размотрити условљеност или извршити превођење у скептицизам који се даље не може разлагати, при чему она исто тако не може бити изостављена или гурнута у страну у случају сазнајно-критичких питања о којима је овде реч. (Кремер 2007: 42) Притом је овде реч о парцијалном, а не универзалном херменеутичком скептицизму, који не треба разумети у смислу агнозије, већ у смислу немогућности одлучивања. (Кремер 2007: 42, пр. 46)

Прилагођавање за своју претпоставку има посебно процесе рецепције са селекцијом и интеграције са применом у сопственом оквиру, али у том случају оно не може бити поистовећено са изворним искуством Другог. (Кремер 2007: 42) Искуство је вишезначно: оно се распада на транзиторно искуство Другог и онога који одступа и присвајајуће искуство истог; поред тога, херменеутичко искуство је присутно како у наукама које истражују стране културе и историјским наукама, тако и у систематским, догматским дисциплинама које обрађују оне прве; исто тако, искуство има одређену улогу и у свету живота. (Кремер 2007: 42-43) Ипак, искуство мора да буде издвојено из рецепције и дефинитивне алокације и интеграције, а посебно се мора разликовати од несвесног прилагођавања: прилагођавање је, теоријски посматрано, последњи могући корак у присвајању Другог, док му искуство лежи у основи, па га отуда у односу на њега треба третирати као неутрално; искуство и прилагођавање су два супротна пола процеса обраде, који не конгруирају, и у свету живота је њихово идентификовање само привидно, док се појмовно и у свету живота могу разликовати, чак и уколико се и овде узимају у обзир рецепција и интеграција и укључују дугорочнији и критичко-иновативни типови искуства. (Кремер 2007: 43)

Кремер закључује да појам херменеутичког искуства треба у односу на Гадамера не само комплетирати, већ и у његовом домету ограничити; исто тако, повратно дејство сваког искуства на сопствено искуство (Хегел, Хајдегер) није нужно дато. (Кремер 2007: 43)

У складу са свим горе разматраним питањима, Кремер поставља и питање **аутономије историјских и културолошких истраживања** у односу на филозофску херменеутику. Насупрот плурализму становишта и диференцији перспектива, али не искључиво у таквој непомирљивој супротности, стоји у филозофској херменеутици унификујући и идентификујући монизам увек појединачног становишта, којем се приписује атракција и адапција свих замисливих интерпретандума. (Кремер 2007: 43) Пошто се сопствено становиште у принципу не може напустити, интерпретатор се увек сâм може препознати и на тај начин несвесно производи неку врсту концентричне „вишеједнозначности“ („Mehreindeutigkeit“) света, а такве консеквенце су одувек биле присутне у метафори о увек већ окончаном стапању хоризоната у једном једином хоризонту садашњости. (Кремер 2007: 43) Структура херменеутичке свести, која нагиње ка једностраном монологу, па и циркуларном самотаутологизовању, а која у специфичним ефектима рефлектовања нагриза Друго и Страно и доводи до њиховог ишчезавања, везана је за један модел легитимације и афирмације, док се, на другој страни, хеуристичко-иновативне функције повести или стране културе повлаче, што је само крајност у односу према дистанцирајућем историзму, са којим модел без својих конкретних последица на специфичан начин конвергира. (Кремер 2007: 43-44) Афирмација сопственог становишта има своју цену, јер га перманентним пројекцијама лишава његове иноваторске, повесне оригиналности, као када се, на пример, покаже да су репрезентативне ауторитете садашњости, од којих се полази, већ предухитрили класици прошлости. (Кремер 2007: 44)

Постулати филозофске херменеутике могу се у изоштреном виду формулисати тако да сваки интерпретандум са одређеног датог становишта допушта у принципу сваку интерпретацију, да сви интерпретандуми могу само да присвоје („конфирмирају“) увек сопствену позицију и да отуда не може бити ни грешака и фалсификација. (Кремер 2007: 44) Из овог постулата непосредно произлази следећи постулат, а то је да су све интерпретације подједнаке вредности, али да се не могу сачинити надстановишни критеријуми (на пример, у једном интерпретандуму који пружа отпор), који би једној интерпретацији могли дати предност у односу на неку другу. (Кремер 2007: 44) Ово се по

правилу образлаже са позиција основне претпоставке филозофске херменеутике, а то је да су различите перспективе у несамерљивим сразмерама повесно условљене и да отуда ове условљености у основи не би могле рационално бити досегнуте нити учињене упоредљивим. (Кремер 2007: 44)

Једино што је у оваквим констелацијама и поставкама за Кремера консеквентно је то да се под таквим претпоставкама истраживачки рад историје и културологије појављује у облику перспективног сужења, па међусобно прожимање прошлости или неке стране културе и једне доминирајуће садашње перспективе допуштају да до изражаја дођу само они аспекти од свих могућих разноврсних поступака појединачне науке који се подређују једној владајућој херменеутичкој перспективи. (Кремер 2007: 44) У складу са овом тезом је и теза да се историчарима или културолозима често наивно пребацује да морају и сами да заступају позиције које су установили и да их и у садашњости сматрају исправним. (Кремер 2007: 44, пр. 48) Ово најпре долази до изражаја у томе што, насупрот декларисаној методолошкој неутралности филозофске херменеутике, све више узима маха обичај да се текстови читају „’херменеутички““, тј. да се непосредовано актуализују без узимања у обзир њиховог историјског контекста и да на тај начин директно парирају техничкој херменеутици. (Кремер 2007: 44-45)

Осим тога, треба узети у обзир и пресек питања појединачних наука према метахерменеутичким предразумевањима; тако, на пример, постоји историчност која саму себе исправља, коригује, која је независна од удаљених дејстава „’повести деловања““ и једноставно следи процесе померања и поравнавања, а који аутоматски произлазе из обраде одређених материјала. (Кремер 2007: 45) Такве факторе поред сазнањима вођених интереса садашњости не треба потцењивати; када се у том контексту посматрају појединачни аспекти, следи да, на пример, контекстуалне тачке гледишта кохерентности, које ограничавају омнипотентност метахерменеутичке интерпретације или чак успевају да издејствују елиминисање одређених перспектива, или испреплетеност супстрата и тумачења, који се међусобно не могу одвојити апстрактно и механички, полажу право на индиректно место и у метатеорији. (Кремер 2007: 45) Могуће је исто тако да је филозофска херменеутика, супротно изворној тенденцији ка непроблематично успешним пројекцијама и хуманистичкој еуфорији, присвојила и искуства критичног и пежоративног, али се тиме одмах поставља питање о релевантности онога што има мању тежину или чак онога што је

индиферентно у смислу историзма, које, мерено према изворној фронталној позицији филозофске херменеутике, не може без проблема да буде вредновано позитивно. (Кремер 2007: 45)

Дакле, аутономија истраживања појединачних наука не може се, као што Гадамерова филозофска херменеутика жели да истакне, без прекида посредовати са њеним постулатом о принципијелно подједнакој вредности свих перспектива; увек остају вишкови, који се претходно не могу сврстати и који у најмању руку увек доводе до поновног формулисања односа обе инстанце. (Кремер 2007: 45) Притом треба, на супрот вредновању Гадамерове херменеутике, поћи од тога да је удео појединачног истраживања у опсегу искуства већи и значајнији него што се то мисли за Гадамерову теорију о стапању хоризоната, што важи и за истраживање повести појмова, која се, у складу са Гадамеровим програмом, не креће само у повести деловања уназад, већ која и из угла појединачних наука конститутивно и продуктивно саобликује уобличавање појмова садашњости. (Кремер 2007: 45-46)

Хајдегерово **егзистенција тубивства** и Гадамерова **еминентност текстова** је исто тако предмет Кремерових критичких преиспитивања. Хајдегеров захтев за „егзистенцијализовањем историје“ оставио је трагове и у Гадамеровој херменутици: егзистенцијална нота, којом Гадамер импрегнира основни хуманистички став („самог себе увести у игру“), има хеуристичку валентност и функцију евидентности и практичног спровођења сазнања. (Кремер 2007: 46) Стога се једној таквој форми рецепције као граничном случају у спектру разумевања и деловања додељује одређена позиција, али се она не може уздићи на ниво нужног услова сваке тежње за научним или свакодневним разумевањем. (Кремер 2007: 46) Не узимајући у обзир, како каже, више саморазумљиве, па и тривијалне ставове „отворености“ („Aufgeschlossenheit“) и „пажње“ („Aufmerksamkeit“), који код акциденцијалних аката разумевања могу да изостану, постоје многи ефицијентни, па ипак мање драматични начини регресивног или прогресивног разумевања. (Кремер 2007: 46)

То води и ка једном проширењем појму повесног односа, који превазилази прагматичност и обухвата сваку врсту „*индиректне посредованости*“; одвајањем од момента егзистенцијалног укида се и директност односа и дејства, па отуда не може бити озбиљног приговора једној „медијатизованој, прекинутој рецепцији“, она није поунутрашњена нити „неегзистенцијална“. (Кремер 2007: 46-47) Највећи број односа, који

данас на најразличитијим равнима можемо да произведемо или констатујемо, не могу уопште више да буду директно посредовани, већ су упућени на међучланове трансфера, они су преко многих инстанци међусобно испреплетени или су у наизменичном дејству, чиме се круг онога што се може искусити или сазнати драстично проширује, а да притом због тога релевантност не мора концентрично да опада. (Кремер 2007: 47)

Отуда се мора диференцирати не само између различитих равни, већ и између различитих степена посредованости херменеутичког искуства, а затим досегнути многоструко обогаћена свеукупна слика херменеутичке рецепције и обраде. (Кремер 2007: 47) Мора се, закључује Кремер, узети у обзир и разликовање различитих типова адресата који интерпретирају и реципирају: насупрот претпоставци о идеалном типу (нпр. хуманистички образованог филолога и сл.) коју фаворизује Гадамерова херменеутика, треба у најмању руку разликовати просечног реципијента и експерта, одн. историчара или систематичара, који заступају потпуно различите сазнајне циљеве и методолошке налоге, а тиме и типове сазнања различитих ступњева, при чему у првом случају морају бити раздвојени „контингентни свакодневни реципијент“ и „образовани лаик“, у другом „стручњак“ и „представник сродних дисциплина“. (Кремер 2007: 47)

Своје критичко преиспитивање Гадамерове филозофске херменеутике Кремер закључује поглављем о **теоријском статусу филозофске херменеутике**.

Поред две већ размотрене дилеме којима је филозофска херменеутика изложена, дилеме доказа, која антиреализам чини неодређеним, и дилеме плурализма, чија је последица вишезначност плурализама, постоје, према Кремеру, и друга ограничења којима је изложен антиреалистички начин посматрања, која их не доводе у питање, али која указују на границе, које би могле да отворе пут алтернативама. (Кремер 2007: 47) Тако се у аргументативној пракси метахерменеутичара, у процесу доказивања, који би требало да буде једнозначан, показује, да постоје интерпретације, да, по аналогiji, морају свуда да постоје и да се и како се интерпретације међусобно разликују; затим се идентификују херменеутичке диференције као такве и појмови јединства и идентитета се употребљавају као конститутивни појмови, што је блиско једном „перформативном самоопозиву“ („performative[s] Selbstdementi“). (Кремер 2007: 47-48) Метатеоретичар је и сâм на друге начине упућен на такве заједничкости, и то како не би запао у радикалне консеквенце солипсизма или чак и околионализма, па све до оних инфинитезималних диференцијала,

који искључују могућност сваког сазнања и саопштавања; међутим, он може да избегне ове радикалне тенденције само тако што ће имати преглед над диференцијама и тако што ће за то у извесном смислу признати обавезујуће супstrate и основне појмове идентитета и адекватности. (Кремер 2007: 48) У тој тачки се за метатеорију, према Кремеру, може рећи да није консеквентна, а што код Гадамера долази до изражаја у одбијању „дилеме самопримене“, која се представља на следећи начин: најпре је општи став „’сазнање је антиреалистичко’“ антиномијске природе, уколико самог себе или искључује или укључује; уколико се типско-теоријски изузме, онда се у равни метатеорије запада у традиционални реализам и тиме пробија интерпретативни универзум; ако се, међутим, дилема разреши на начин самоукључења, онда општи став о антиреализму изражава само једну перспективу међу другима и тако самог себе маргинализује, па чак и више од тога, он би у наредном метаставу требало још једном да буде доказан као вишезначан, што води у регрес. (Кремер 2007: 48)

Гадамер најпре, на Хусерловом и Хајдегеровом трагу, одбија легитимност таквих рефлексивних аргумената и изузима сопствену метатеорију из релативизовања, али у накнадној допуни главног дела прецизира да се ова алтернатива историјски мора довести у питање, уколико оно за шта се сматра да је истинито може убудуће да буде посматрано и као неисправно. (Кремер 2007: 48) Кремер сматра да је ово без сваке сумње исправно, али тврди да то не тангира стварносну и садашњу алтернативу, којој Гадамер у свој консеквентности сопствене позиције не жели да подлегне, при чему је приметно да он, за разлику од других филозофа интерпретације (Ничеа, Абела, Симона, Рортија, ...), више измиче саморелативизацији. (Кремер 2007: 48-49) Чак и да је могуће да у таквим ставовима индиректно одјекују Хусерлом и Хајдегером посредована трансцендентална питања, Гадамер ипак није разматрао извесна решења која се крећу средњом линијом, а која су могла да поткопају догматску самоинволвираност или самоизузимање, па је тако радикална теза могла да буде преформулисана у мање радикалну тезу пробабилитета, која би гласила: „’Вероватно је (само) то да је херменеутичко сазнање антиреалистичко, укључујући и ову тезу’“. (Кремер 2007: 49) У закључку Кремер констатује да би онда свакако аргументативно могла бити доказана и већа вероватноћа ове тезе и тиме заступана теза парцијалног реализма; истовремено би модализовање суда довело до умањења степена важења тезе и

тима отворило пут за алтернативе које се категоријално не могу више изузети. (Кремер 2007: 49)

Представници филозофске херменеутике, као и неки представници тзв. лингвистичког заокрета („*linguistic turn*“), превише истичу да су наводно доспели до „’поједностављења“ у односу на комплекснију традицију; притом су теоријски настројен критичар и емпиријски настројен теренски истраживач склонији да у томе виде парадоксе, који отежавају доказивање у новим начинима посматрања. (Кремер 2007: 49) Тако, на пример, Гадамерова резервисаност према разликовању историјских и систематских метода и дисциплина није случајна: према Гадамеру, „’ми у неку руку стижемо исувише касно, уколико хоћемо да знамо, у шта треба да верујемо““, тј. збивање истине које долази из повести достиже систематске науке исто као и историјске; притом је овде у знаку повести на делу једно перспективистичко сужавање погледа, према којем систематике имају другачије усмерени поглед и на садашњост и будућност и да отуда другачије постављају и питања о истини и важењу. (Кремер 2007: 49) Постоје и такве области у којима систематске дисциплине једва да играју било какву улогу, што је тачка која одаје утисак да Гадамер као полазиште опет узима модел естетичког, при чему развијање система наука у све већој мери сведочи о напредовању на путу ка таквим дисциплинама. (Кремер 2007: 49-50) Ипак, наставља Кремер, и у једној релативно конзервативној дисциплини, као што је теологија, догматика или систематска теологија поставља актуелна стварносна питања и доноси критичке судове о важењу, за разлику од свих форми историјске теологије, при чему обе интерпретирају повест, али уз потпуно различиту компетентност; ко ово превиђа, преоптерећује историју вишеструко нерешивим задацима, док расплитање обе инстанце растерећује историју. (Кремер 2007: 50) Кремер сматра да Гадамер у сваком случају оставља интердисциплинарну поделу рада и садејство без анализе. (Кремер 2007: 50)

Све ово води ка конфузијама у односу разумевања, вредновања и примењивања, као и ка нејасним импликацијама, код којих се губи одстојање између теоријског значења и практичног значаја, што пре свега важи за област историјских предмета, који се заснивају према моделу света живота, али што се може наћи и у савременим културолошким наукама. (Кремер 2007: 50) У таквој ситуацији долази до ојачавања позиције интерпретатора и, обрнуто, до слабљења критичке и иновативне функције херменеутичког искуства, док, с друге стране, до изражаја долази губитак оригиналности интерпретатора и његовог

истовременог ауторитета, и то у оној мери у којој се ствара утисак да је позиција тог ауторитета антиципирана класичним текстовима који су читани „херменеутички“, тј. на прилагођавајући, тј. уједначавајући начин („hermeneutisch“, d.h. angleichend gelesene klassische Texte“). (Кремер 2007: 50) А будући да се научни рад поистовећује са интерпретацијом традиције, историчар сматра да је уздигнут до нивоа систематичног истраживача, јер тако што истражује страна мишљења, он исто тако у довољној мери проналази одговарајуће, тражене ствари, при чему истовремено треба да буде сагласан са интерпретираним текстовима у самој ствари, што је могуће елиминисањем ауторове интенције и изоловањем текстова од датог контекста; у свему томе, сопствена позиција, која стоји насупрот повести и која је свесно заступана, није предвиђена. (Кремер 2007: 50)

Последице по историју филозофије постоје: она нити је предвидљива, нити употребљива, већ без алтернативе репрезентује актуелно стање повесно-филозофског збивања. (Кремер 2007: 50)

Насупрот свему томе, Кремер подвлачи разликовање између историјских и систематских модела и дисциплина, а у оној мери у којој постоје системске дисциплине, управо оне су примарни адресати херменеутичког искуства. (Кремер 2007: 50) По Кремеровом мишљењу, посебно систематске науке апликују по правилу свесно, одговорно и контролисано, за разлику од таквих процеса присвајања, који тек накнадно као такви бивају разоткривени и реалистички кориговани, или пак остају у једном неконтролисаном, „скептичном полумраку“. (Кремер 2007: 51) Системске науке одступају преваходно од херменеутичког искуства, али управо из тог разлога поседују још један појам о другости изворне материје, па, следствено свему томе, раздвајају се две врсте разумевања, од којих системска врста циљано апликује прогресивно, тако што оно што је херменеутички схваћено даље интерпретира у погледу саме ствари, што је однос који „интерсистемски“ може бити вишеструко поновљен. (Кремер 2007: 51) Овде постају експлицитно доступне све оне форме искуства, које теорија науке и иначе описује, а то су фалсификација, конфирмација, „короборација“ („Korroboration“, „Stärkung“, „јачање“ – М. Ј.), хеуристичко превазилажење „теоријских теснаца“, растерећивање, продужавање, показивање трендова, прогнозе, као и тотализација свих досадашњих покушаја решавања; ту исто тако посебно спадају и форме индукције, вишка знања у промењеним контекстима или извлачење аналогичности. (Кремер 2007: 51)

У светлу разликовања и припајања историје и систематике (догматике) могу се унутар културологије боље разграничити и различите равни смисла и значења, при чему, како Кремер тврди, Гадамер следи Хусерлов и Хајдегеров **појам смисла**, а да га притом не разликује од појма значења; у том контексту, већ је споменуто да се смисао не производи примарно у сазнајно-теоријским, двозначним процесима „*a tergo*“, већ у садејству различитих инстанци и аналогно у односима преднаучне врсте. (Кремер 2007: 51)

Како Кремер у наставку запажа, Гадамер превазилази историјски изолован смисао и креће се према једном јединственом смислу („*Einheitssinn*“), који од почетка у себе укључује перспективу садашњости, као и вредносни хуманистички елемент, при чему уместо одбаченог смисла који аутор има у виду („*Autorensinn[s]*“) треба да важи „’стварни’“, од историјског продуцента независни смисао, који затим прелази у „’истинити’“ смисао, а који пружа могућност неограничене модификације. (Кремер 2007: 51) Диференцирање историјске и систематске перспективе осујећује ово уједначавање „историјског“ и „догматског смисла“ и чини нужним прихватање два типа смисла, при чему би, према Гадамеру, обе перспективе припале историји. (Кремер 2007: 51-52) Историјски смисао је збирни појам, који обухвата више подтипова: поред буквалног смисла смисао дела, контекстуални смисао (којем припада и реципијентов смисао дате публике), и, на крају, смисао који је аутор имао у виду („*Autorensinn*“), а који није у потпуности заменљив, при чему су иста разликовања прикладна и за обраду страних култура. (Кремер 2007: 52) Међутим, и „садашњи смисао“ („*der gegenwärtige Sinn*“) је вишезначан: он се на увек различит начин може односити на прави систематски смисао, на свет живота који му претходи и на хуманистички смисао, који Гадамер ставља у исти кош са општим вредносним смислом, дакле, без разликовања. (Кремер 2007: 52) Притом систематски смисао не може једноставно да буде изведен из историјског смисла, већ му у најмању руку делимично стоји насупрот, и то на основу области одређених садашњошћу, а које заправо нису историјске; хуманистичку перспективу треба у погледу на оно што је ваневропско подредити општем вредносном смислу, који не треба поставити као паралелу „онтичком смислу“, већ тако како је и иначе дефинисан, а то је као смисао који према њему стоји у односу супротности. (Кремер 2007: 52) Кремер запажа да већ из тог разлога смисао историје не треба бркати са смислом систематике, већ да се систематски смисао оштрије може разграничити од историјског смисла и смисла стране културе као „над-смисао“ („*Über-*

Sinn“) или „смисао смисла“ („Sinn des Sinnes“). (Кремер 2007: 52, пр. 62) Принцип неразликовања, који Гадамер афирмише у контексту о уметности, али и у контексту о стапању хоризоната, испоставља се у односу према појму смисла као замагљујући принцип који уз то блокира сазнање, при чему херменеутичка метатеорија не може једноставно да мимоиђе науку и да се врати свету живота, већ мора да прихвати разликовања науке или у најмању руку да их објасни. (Кремер 2007: 52) Насупрот томе, „јединствени смисао“ је „нормативна опција“, која као предлог испоручује опис света живота и која не рефлектује комплексне системе односа модерне. (Кремер 2007: 52)

Из раздвајања историје и културологије и садашње обраде следи не само аутономија историјске свести у односу према савременим опцијама, већ и варијабилност историјског приступа различитим међупозицијама, које не треба разумети само као чланове једне повести деловања; постоје многи светови и периоди повести, који објективно могу бити реконструисани. (Кремер 2007: 52-53) Притом је, напомиње Кремер, неодржива примедба да је историја у крајњој линији укореењена у садашњости; она то јесте на основу специфичног, строго дефинисаног вишка знања, које, међутим, не утиче директно на погледе уназад, а које пре свега треба одвојити од шире дефинисаног вишка знања систематике. (Кремер 2007: 53) У закључку Кремер каже да ко, попут Гадамера, систематику одређену будућношћу ставља у исти кош са истраживањем оријентисаним према повести, тај је већ напустио историјску перспективу. (Кремер 2007: 53)

Кремерова теза је да код Гадамера **филозофија** постаје **историја**. (Кремер 2007: 53) Неразликовање историјских и системских наука, као и нетематизовање системске инстанце уопште указује на једну специфичност Гадамерове теорије: код њега је на снази померање у корист историје, а садашњост се појављује као „апендикс“ историје, што значи да се не прави разлика између односа садашњости према ствари и према повести, већ се садашњост само изводи апстраховањем из повести. (Кремер 2007: 53) У томе до изражаја долази један „форсирани традиционализам“, који се може објаснити као знак слабости, недостатка системске инстанце, која паразитира на историји, а која системску инстанцу само модификује. (Кремер 2007: 53)

На уобличење Гадамерове херменеутике пресудан утицај је извршила Наторпова књига *Платоново учење о идејама (Platos Ideenlehre)* из 1903. године, дело које, како запажа Кремер, неокантијанску науку о законима некритички пројектује, читава у Платонове

текстове; Гадамер је овај „пројекционизам“ генерализовао, без увида у слабост системске позиције као такве. (Кремер 2007: 54) Наторп није био поборник системске критике Платоновог историјског учења о идејама, што га је одвело у извесно амалгамирање историјске анализе и систематизујућег представљања; историја је код њега тако јако оптерећена, и то како би својим сопственим убеђењима обезбедио историјски алиби. (Кремер 2007: 54) Ово подређивање системске димензије историјској димензији је за првобитног Наторповог следбеника Гадамера постало експлицитно и обавезујуће, у чему до изражаја долази „непримерена уздржаност системског филозофа“, која код Гадамера води ка умањењу значаја системске димензије у односу према историјској димензији; тако се ствара утисак да системска инстанца код Гадамера нестаје у историјској инстанци, утолико што њени „савремени ’извори’“ нису тематизовани и постављени у однос према њој. (Кремер 2007: 54)

Поремећену равнотежу између обе инстанце Гадамер коригује тако што, исто тако на Наторповом трагу, историју одређује антиреалистички, тј. као садашњошћу прекинуту историју, па, као што Платоново учење о идејама код Наторпа постаје неокантовска наука о законима, тако Гадамерова хуманистички виђена повест постаје садашњост произведена антиреалистички и делатно-повесно. (Кремер 2007: 54) Ово прожимање два супротстављена мотива, наизменичне одређености прошлости и садашњости, карактеристично је за Гадамерову филозофску херменеутику, оно је знак „’поједностављивања’“ његовог приступа, који начин бивствовања историје и садашњости редукује на њихове међусобне односе, док други односи, однос садашњости према ствари и посебност историјског, остају у недовољној мери расветљени или у потпуности ишчезавају. (Кремер 2007: 54)

„Пројективни интерпретационизам“ једне не ближе расветљене садашњости прелази у поглављу о језику Гадамерове *Истине и методе* у опсежни, свеопшти антиреализам, напуштајући истовремено и наизменичну супституцију историје и системске инстанце. (Кремер 2007: 54) Тежиште филозофске херменеутике треба, према Кремеру, видети у специфичном односу једне „ослабљене или редуковане садашњости“ и једне „прекинуте историје“: иако антиреализам највећим делом одређује слику филозофске херменеутике, ни другу критику, критику системске инстанце која није ближе одређена и која је секундарна у односу на историју, не треба потцењивати, па би, у складу са тиме, прикладан био и

Ничеов критички став „*Philosophia philologia sive historia facta est*“, који треба супротставити сваком „традиционализму“, који је, како подвлачи Кремер, примарно присутан и код Гадамера. (Кремер 2007: 55) Непризнавање „надповесне систематике“ иде у овом контексту руку под руку са једном суштински филолошки виђеном, али још једном историјски релативизованом и извитопереном повешћу. (Кремер 2007: 55)

У последњем поглављу својих „критичких разматрања“ Гадамерове филозофске херменеутике Кремер тврди да би надређеност новог начина посматрања, који посредује између субјекта и објекта некартезијански или језички, у односу на традиционални начин могла феноменолошки да буде учињена евидентном само уколико би могући односи били у потпуности расветљени и детаљно објашњени; парадокси, које Кремер пребацује Гадамеру, захтевају, међутим, како каже, „*sacrificium intellectus*“, јер, уместо да објашњавају, они елиминишу и умањују, или постављају непознанице као основ објашњења, а о којима, по дефиницији, не знамо ништа. (Кремер 2007: 55) Гадамер је покушао да „претећи губитак повести свога времена“ спречи неком врстом „обрта“, „заокрета“ („*Umkehrung*“), тврдећи, како каже Кремер, да су повест и традиција „(скоро) све“, да системске противинстанце не постоје, и да смо стога без сваке алтернативе препуштени на милост и немилост повести. (Кремер 2007: 55)

Истина је, међутим, тврди Кремер колебљиво, „негде у средини“. (Кремер 2007: 55) Трајне заслуге филозофске херменеутике су, наставља он, вероватно следеће: 1) указивање на последњу нетранспарентност на рубовима, 2) интеграција претходног (не „перемпторног“, „укидајућег“ – М. Ј.) антиреализма у херменеутички начин посматрања и 3) интендирана, а често и оправдана, замена ауторове интенције аутономним смислом текста. (Кремер 2007: 55) Литерарни или јуристички текст не може се свести на намеру аутора, као што намера није критеријум исправности интерпретације; међутим, код свих инструменталних, информативних система знакова намера аутора је од значаја, па чак и неопходна, зато што нуди увид у аргументе и склопове између текста и контекста, па остаје да се од случаја до случаја одлучи да ли и у којој мери ауторова интенција мора бити узета у обзир. (Кремер 2007: 55-56) Из ова три разлога произлази за културолошке науке промена њиховог хоризонта рефлексије, али засигурно не тако велика промена, као што претпостављају Гадамер и његове присталице и следбеници. (Кремер 2007: 56)

Гадамерова филозофска херменеутика не поседује проблематичан, већ посве „асерторан“, „аподиктички“ статус; таква претензија није, међутим, испуњива, остварљива. (Кремер 2007: 56) Структура њене аргументације, у чијој основи је дилема доказа, односи се на „’Друго’“, које као такво управо није познато, као и на „Несвесно повести деловања“, које по дефиницији измиче контролном знању, и, на крају, уопштено говорећи, на ’бивствовање’, које превазилази свест, у повести, култури и језику, а да ли и у којој мери такве димензије реалности постоје, нејасно је и не може бити расветљено према аналогiji. (Кремер 2007: 56)

Филозофска херменеутика дели у томе значај филозофског антиреализма, који је дефинисан тако да свет „’спознајемо *другачије*“ него што у стварности јесте, при чему диференција у односу према идеализму лежи у акцентовању или занемаривању „бивствовања-по-себи света“; међутим, аргументативна основа за то је, генерално гледано, исувише слаба, тако да је немогуће превазићи проблематичан статус ове тезе, а тамо где се ствара утисак да је ово случај, на делу је „*petitio principii*“, која у себи садржи недоказиве премисе. (Кремер 2007: 56) Филозофска херменеутика на тај начин доспева у позицију једне „теорије Само-Могућег“, она тако постаје „помоћна и додатна теорија“, која не може да испуни захтеве који су повезани са једном темељном теоријом, а маргинална позиција, која јој тиме у изградњи теорије припада, не може да буде избалансирана паралелизовањем са филозофијама идеализма, на пример, са Кантовим критицизмом. (Кремер 2007: 56) Филозофска херменеутика се креће на једној из основа емпиријској равни, тако да су могућности антиреализма унапред ограничене, а уз претпоставку линеарности повесних процеса она преузима на себе хипотеку, тако што покушава да репродукује један други модел, хегеловски, и то исто тако у једном хетерогеном медијуму. (Кремер 2007: 56-57)

Као „теорија разматрања могућности“, која се према свеукупном билансу теорије сазнања односи као „апендикс“, филозофска херменеутика доспева у „конституционалну неравнотежу“ у односу према реализму, који унапред измиче таквој структури, у чијој основи је дилема доказа: обртањем односа у антиреализму реализму нису потребне било какве антиреалистичке претпоставке, а дилема антиреализма може бити одлучена реалистички у правцу „према једном рогу алтернативе“; на другој страни, антиреализам не може да превазиђе један такав проблематичан, скептични статус. (Кремер 2007: 57) Филозофска херменеутика бива тако одгурнута на периферију, будући да њена

релативизаторска уздржаност у односу према реализму није обавезујућа, већ само од значаја у смислу разматрања, чиме врши функцију 'амортизовања' и промишљања, која је „атмосферска“, али која није од значаја у „стрингентности аргументације“. (Кремер 2007: 57)

Рефлексија могућности отвара алтернативе за реализам, а тиме подстиче и на хипотезе о интерпретативним односима, који још не могу бити разрешени реалистички, при чему већа вероватноћа реализма произлази не из одмеравања степена извесности, већ кроз мноштво и конкретност алтернатива за антиреализам. (Кремер 2007: 57 и пр. 70) „Могуће“, које је тема филозофске херменеутике, отуда није „реално могуће“ („*Realmögliches*“), већ 'могуће на нивоу мишљења' („*Denkmögliches*“), које треба узети у разматрање и имати у виду; исто тако, „могуће“ није доказиво унапред, али ни оповргљиво, па отуда треба да остане на снази на дуже стазе. (Кремер 2007: 57) Парадоксално, оно се сâмо спроводи, тако што се „доказује“, јер тиме оно као једно „Друго“ бива идентификовано као једно „Друго“ које је постало познато; притом је свеједно да ли тежиште померамо на интерпретамент или интерпретандум, јер диференција и идентитет оба су нам блиски и не представљају никакав прави сазнајнотеоријски проблем. (Кремер 2007: 57-58)

Статус филозофске херменеутике као „суплементарне теорије“ разматрања могућности води ка померању тежишта у односу између опште и филозофске херменеутике: филозофска херменеутика није, како закључује Кремер, у стању да буде корелат критичкој филозофији кантијанизма, упркос чињеници што и она покушава да буде критичка, а у претпоставци да такво критичко продубљивање остаје само на нивоу могућности, без могућности методичког досезања аподиктичког нивоа, лежи основ за поновно позитивно вредновање опште херменеутике, чије су претензије на универзалност неспорне и код Хајдегера и Гадамера. (Кремер 2007: 58) Њено преиспитивање од стране филозофске херменеутике губи у истој мери на интензитету, како се континуирано припајање обе испоставља као неспроводљиво, а будући да филозофска херменеутика саму себе разуме као критички рефлектујућу херменеутику, даље критичко рефлектовање, онако како се овде спроводи, није само консеквентно, већ и пожељно. (Кремер 2007: 58)

2.3.2. Алтернативе Гадамерове филозофске херменеутике

Садашњост се у Кремеровом претресању Гадамерове херменеутике и у покушају изналажења могућих другачијих путева појављује као **епохална садашњост**. Речи „’садашњост’“ и „’садашњи’“ су колоквијално вишезначне речи и означавају временске токове потпуно различитог домета, а од једне другачије прошлости и будућности се разликују по томе што њихова „дживљајна материја“ („Erlebnismaterie“) остаје „(релативно) хомогена“, и то је једини начин на који се могу дефинисати. (Кремер 2007: 108)

„’Садашњост’“ на тај начин постаје вишезначна и „у различитим екстензијама применљива“, тако да се у различитим мерама може разграничити од дате прошлости и будућности, па се отуда живот појединачног човека одвија увек већ у једном вишечланом систему међусобно испреплетених, мање више растегнутих хоризоната садашњости, који „синкопирањем истоврсног“ попримају карактер трајања и континуитета. (Кремер 2007: 108) Насупрот томе, представа пролазне, „пунктуализоване садашњости“ је „теоријски конструкт“, произашао из „недопустивог уопштавања ексцепционалних убрзавања доживљавања“, којима су као екстреми супротстављени „посебни случајеви ретардација у ’успореним’ [’trägen’] временским токовима“, при чему оба могу бити искушена/сазната само у контрасту према „’епохалној’ структури доживљеног времена“. (Кремер 2007: 108) Исти случај посебно важи за представу „садашњег ’Сада’“ као нерастегљиву граничну линију код Аристотела, где је садашњост у потпуности апсорбована од стране прошлости и будућности. (Кремер 2007: 108) У нормалном случају карактер идентичног ће у садашњости у тој мери преовладати, да ће ’дескриптивни моменат датог стања’ („das zuständlich-deskriptive Moment“) бити у предности у односу на „сукцесивно-наративни“. (Кремер 2007: 108)

Три временске димензије, садашњост, прошлост и будућност, нису, дакле, строго фиксирани у „дживљеном времену“, са пунктуелним „’Сада’“ као садашњошћу и средином између прошлости и будућности, већ их већ и у појединачном животу треба поставити у основи релативно и према ситуацији и перспективи тако да се међусобно могу померати; тиме су уједно створени услови за надовезивање на повесни епохални појам „’садашњост’“, који, са своје стране многоструко раслојен (космолошки, геолошки, антрополошки,

глобално, светско-повесно, политички), може у потпуности бити интегрисан у смислу најширег хоризонта који се може ставити у однос према људској врсти или аналогне субјекте. (Кремер 2007: 108-109) Тако је „наиндивидуална Ми-перспектива“ наставак индивидуалног рашчлањивања на које су указали Августин и Хајдегер, па стога оба заједничким изразом „’садашњост’“, „’садашњи’“ у језичкој употреби постају многозначни, „еквивокни“, али се не представљају без унутрашњег склопа. (Кремер 2007: 109)

Овако представљена структура искуства времена је, према Кремеру, прикладна да се рехабилитује појам „супстанцијалне садашњости“, и да му се на тај начин у односу на превагу „футуризма“, „есхатологизма“ или „традиционализма“, али и „пунктуелног децизионизма“ и „оказионализма“ врати његово традицијом додељено право. (Кремер 2007: 109) Садашњост није никаква недодирљива диференцијална величина која ишчезава, већ „масивна база“ и „екстензиван терен“, на којем се може утемељити и сачувати постојаност, то је величина са којом се може рачунати и калкулаторно и резултативно, из чега произлазе даље консеквенце у правцу вишег степена вредности, па и предности садашњости у односу на прошлост и будућност, и то у херменеутичком, практично-филозофском погледу и у погледу теорије деловања. (Кремер 2007: 109) Притом треба имати у виду и то да и прошлост и будућност треба представити као рашчлањене прошлим и будућим „*хоризонтима садашњости*“, па следи да се структура „’епохалног’ искуства времена“ одражава у све три временске димензије. (Кремер 2007: 109)

„*Повесно* искуство садашњости“ је сада као у појединачном животу, али уз умањено тежиште на будућности, маркирано „епохалним усецима“ и цезурама, који на начин синкопирања ’одваљују’ блокове из повесног тока, при чему увек последњи усек може да утемељи и „’садашњост’“, као што је случај са културним померањем антике, хришћанством, новим добом од времена ренесансе, просветитељством, послератним временом, итд. (Кремер 2007: 109-110) И историјска дисциплина „повести времена“ („*Zeitgeschichte*“) спада овде, чија превазиђена дефиниција гласи „период пре отварања архива“, а тек с оне стране повученог разграничења између епоха почиње „пред-повест наше садашњости“, која општије дефинисаним „’садашњостима’“ може да буде проширена, што значи да се издвајају „слојеви садашњости“, који међусобно коегзистирају и кооперирају или се међусобно могу сударати, при чему су даљи међуступњеви увек могући. (Кремер 2007: 110)

Биланс такве перспективе садашњости је увек исти: склоп повести се таквим садашњостима и њиховим прелазима производи, што није случај са некаквим следовима појединачних корака, чиме је Гадамеров концепт „повести деловања“ најпре у великој мери модификован. (Кремер 2007: 110) Повест деловања, за коју Гадамер претпоставља да је линеарна, али недиференцирана, бива у јавној свести редукована на неколико прекида повести, а затим одгурнута у сферу виртуелног и онога што се само повремено може актуализовати, при чему је паралела са изоловањем онога „’Сада’“ у филозофској анализи времена јасна. (Кремер 2007: 110) Претпоставка линеарности делатно-повесног развоја прескаче чињенично рашчлањивање повесних токова, зато што не анализира појам садашњости и не одређује га у његовој вишезначности, па тако у недовољној мери одређени и неразграничени остају како одлучујући прекиди, који могу да воде ка раздвајању читавих грана традиције (на пример, модерно индустријско друштво око 1800. године), који, међутим, пресудно одређују јавну свест, тако и другачије опажене епохе, искушене/сазнате као мање више статична, непроменљива садашњост. (Кремер 2007: 110) Да је у таквим садашњостима, на Гадамеровом трагу, на делу повест деловања, представља „накнадну филозофску рефлексију“, која одговара рефлексији минималног или чак инфинитезималног „’Сада’“ појединачног живота, али која се исто тако феноменолошки не може уопштавати. (Кремер 2007: 110-111)

Према Кремеровој тврдњи, „строга ’линеарност’“ повести деловања, коју утемељује Гадамер, јесте „у најмању руку поприлично нетачна“ и мора бити посредована једним пре „хеликоидним моделом“, чиме већ изнете примедбе могу тиме филозофско-историјски бити засноване и сазнате, локализоване, при чему и остале изнете примедбе долазе до изражаја. (Кремер 2007: 111) Тако су, на пример, периоди означени као „’противренесансе’“ постали сазнатљиви као противстремећи, који доводе до парцијалног прекида повести деловања, па њихови садржаји или уопште не могу у садашњости која се надовезује да се појаве у деформисаном облику, или пак могу само тако да буду деформисани да је могуће говорити још само о „пред-презентној прошлости“ у односу на преовлађујућу садашњост. (Кремер 2007: 111) Тако посебно постаје јасно шта се дешава са делатно-повесно непосредованим интересовањем за ствар и са аутономијом одговарајућих „поља ствари“ („Sachfelder“): „афинитет у ствари“ је заснован „’садашњошћу’“, пред којом се повлачи и ишчезава

„делатно-повесни континуитет“, па зато није „континуитет следова појединачних корака“, већ „свеукупна панорама садашњости“, која води таквим „рекурсима“. (Кремер 2007: 111)

„Делови-епохе“ једне епохе схваћене као „’садашњост’“ су међу собом у принципу подједнаке вредности, а „’Блиско’“ и „’Удаљено’“ су сменљиви, што значи да и „временско одстојање“ бива потиснуто и да не игра улогу, која му се с оне стране претпостављене „’садашњости’“ по природи ствари додељује. (Кремер 2007: 111) Притом је периодика таквих слојева садашњости „примарно херменеутички индикована“, из чега не следи ништа за њен „јак интерпретативни статус“; исто тако, сва ова разграничења подлежу дилеми доказа, следствено којој не можемо коначно да искажемо нити да негирамо било шта о њиховом статусу, па свако разграничење може да буде исправно и да се као такво и потврди, или бива фалсификовано и замењено бољим разграничењем. (Кремер 2007: 111, пр. 6) Диференције се после епохалног усека појављују као индиферентне, при чему директно, не делатно-повесно вођено интересовање за ствар конкретизује ову епохалну перспективу, па тиме „’садашњост’“ („’Gegenwärtigkeit’“) стоји у комплементарном односу према повесном. (Кремер 2007: 111) Тиме је остварена и конвергентност са систематским приступом, она може бити уопштена до нивоа „перспективе *културе*“ и тако померена у други термилошки контекст. (Кремер 2007: 112) Култура је систематски појам у којем се сливају синхронија и дијахронија, при чему у оба правца „’садашњост’“ („’Gegenwart’“) допушта могућност надовезивања и рецепције, јер она укључује паралелне културе своје епохе, као и прошле саставне делове своје сопствене „садашњости“ („’Gegenwärtigkeit’“), па у крајњој линији следи да је „’садашњост’“ обухватнија од дате културе, зато што она, у зависности од протезања, може да споји како културе „’прошлости’“, тако и више истовремених култура. (Кремер 2007: 112)

Дакле, повест је комплекснија од филозофско-херменеутичке апстрактне повесности у њеној линеарности, при чему повесни ток, читан у погледу на ступњевиту садашњост, призива у сећање противстремеће моменте, који допуштају да се препозна слично акцентовање као и „презентно центрирање појединачног живота“. (Кремер 2007: 112) Као што је филозофска, а понекад и научна рефлексија онога „’Сада’“ теоријска и вештачка, таква је и инфинитезимална рефлексија метатеоретичара повести у погледу на појединачне кораке повесног тока, при чему инфинитезимална структура делује исто тако фикционално

као и недиференцирано и потребан јој је коректив у облику преокретања становишта. (Кремер 2007: 112)

Повесне садашњости које се међусобно превазилазе су повезане на тај начин да далекосежнији ступањ има по правилу садржај више општости, тј. раслојавање „’садашњости““ карактерише се повишеним степеном општости, при чему след од космологије, преко антропологије до теорије културе у целости и у појединачном показује у смеру ступњевања. (Кремер 2007: 112) „’Садашњост““ значи најпре тенденциозно укидање дистанце, док прошлост пре „’садашњости““ доноси даље моменте дистанце, па тако последња прошлост, од које се издваја најдалекосежнија садашњост, стоји најпре у знаку „чисте дистанце“, а то значи „чисте историчности“ („reine[n] Historizität“). (Кремер 2007: 112)

Сазнање онога што је садашње услеђује не једним линеарним посезањем за „’изворима““, споменицима и текстовима, на нити водиљи њихове повести деловања; истоврсно бива реципирано једноставно као истоврсно, при чему односи аналогije могу бити дијагностификовани од стране екстерног посматрача, а што се више „’садашњост““ удаљава, заједничкости, а тиме и закључци по аналогiji постају општији. (Кремер 2007: 112-113) Дакле, аналогija је исто тако један вишезначан историјски појам, зато што, независно од разлика у ствари, може да буде примењен на различите етапе „’садашњости““ на ступњевит начин. (Кремер 2007: 113)

Исто тако се, према Кремеру, испоставља да је и одређење прошлости тенденцијелно инфинитезималним „’Сада““ датог погледа недовољно; чак и Гадамерови сопствени примери дају на знање да се он надовезује на посредујуће, дугорочније хоризонте, који су меродавни за преобликовање прошлости, они се као „поља референције“ повести деловања убрајају у дату садашњост и стварају, према Гадамеровој метатеорији, утисак да су пројектовани на дату „’прошлост““. (Кремер 2007: 113) Ови хоризонти поседују одређено примерено протезање и потврђују схватање о „супстанцијалној садашњости“, која на периферију потискује изненадне почетке који стварају презентност. (Кремер 2007: 113) И Гадамеров у свести презентни смисао је исто тако „епохални смисао“, док „несвесни“ (Кремер), „делатно-повесни“ (Гадамер) рад на супстрату повести остаје „постулаторан“ и у крајњој линији не може се верификовати. (Кремер 2007: 113) Гадамерово, како Кремер каже, „колективно Несвесно“ припада метафизици и не може се, за разлику од свесних

односа који се могу контролисати, с поузданошћу утврдити, оно се не може у строгом смислу феноменолошки разјаснити, па из тог разлога изостаје његово разматрање. (Кремер 2007: 113) Кремер сматра да се, насупрот томе, с извесним правом може заступати теза о „индивидуалном Несвесном (Фројд)“, зато што се у задовољавајућој мери унеколико може разјаснити фазама тоњења и израњања у свести; а да притом Гадамер мисли на „(колективно) Несвесно“, показује његов говор о комплементарној „’делатно-повесној свести““, о чему, како каже Кремер, пише и Хоман¹⁵³, који с правом прави поређење између Гадамера и Јунга, при чему и Гадамерова формула „’Више биће него свест““ подлеже овим примедбама. (Кремер 2007: 113, пр. 7)

И тиме се још једном разјашњава предност „епохалног“ у поређењу са „само-актуелним“, док се различите научне перспективе, у историји и системској теорији, припајају разјашњеној шеми увек уз различиту „пондерацију“, при чему су оба типа науке по правилу упућена на епохална излазна стања, и то како би приступили „’временско-повесној’ садашњости“ или даљој прошлости. (Кремер 2007: 113-114) Оба типа се могу схватити као „рефлексивно знање“ у односу на свет живота, са којим се не могу поистоветити; исто тако, оба су инстанца која превазилази уже садашњости меродавне за свет живота и која отвара нови терен, који накнадно утиче на свет живота (на пример, праповест, предповест, рана повест; макрофизика, микрофизика, и др.). (Кремер 2007: 114) Екстензијом садашњости у „пред-повест“, прошлост и „пред-прошлост“ расте и надлежност науке. (Кремер 2007: 114)

Донекле другачије стоје ствари када је реч о будућности: њу не треба попут „’прошлости““ посматрати као „садашњост продужену уназад“, већ као једну уместо истраживањем (као у случају прошлости) „екстраполацијом посредовану садашњост“; притом су фактори неизвесности тако високи, да се све завршава на хипотезама или чак и утопијама, које, међутим, по правилу могу бити потврђене или кориговане искуством. (Кремер 2007: 114) Ова будућност је упоредива са „будућношћу индивидуалне садашњости“, али са знатно мањим шансама за испуњење, па је стога предност историје у односу на футурологију оправдана и тиме потврђује Гадамерову тезу. (Кремер 2007: 114)

¹⁵³ J. Hohmann, *Friede, Wirkungsgeschichte und Kollektives Unbewußtes. Phänomenologische Parallelen bei H.-G. Gadamer und C. G. Jung*, Peter Lang, Frankfurt, 1984.

Померање тежишта у корист анализе садашњости систематски ограничава „свемоћ повести“ и у средиште пажње ставља континуитет, чиме је у односу на Гадамера умерено унапред парцијално „’обесповешћивање повести“ („’Entgeschichtlichung von Geschichte“) преко граница разликовања историјских и систематских дисциплина. (Кремер 2007: 114) Кремер указује у том смислу на, како каже, „Гадамерово признање“ да се његова књига појавила са закашњењем од десет година, што упућује на „традиционализам“ и „надисторизовање“ 19. века, а томе се додаје и самоодређење као „историзам другог степена“. (Кремер 2007: 114, пр. 8)

Када је о примени реч, Кремер најпре подсећа да је **Гадамеров појам примене** инконзистентан; различити слојеви леже једни преко других, као научна и свесна јуристичка и теолошка апликација, различите врсте примене у области праксе и уметности, и, на крају, општа примена на пољима историје и културе, која би требало да се одвија „претежно несвесно“. (Кремер 2007: 114) Кремер сматра да је ово последње значење, заједно са појмом повести деловања који је с њим у најтешњој вези, „језгро Гадамерове метатеорије“; она развија делатно-повесно посредовано „учење о интерпретацији“, које је делотворно преко епоха и култура, што у историји херменеутике представља „нешто [...] потпуно ново“. (Кремер 2007: 114-115) Исто тако, она тражи упориште у појединачним наукама, које у зачетку исто тако не „’примењују“ супсумптивно и тако што спецификују, већ тако што слободно модификују, при чему је разлика у тој мери драстична да у сваком случају може бити речи о површној паралели (свесна – несвесна примена, надовезивање на нешто што је дато и опште – прикривање општег самом применом, интрасистемски – спољашњи начин примене, итд.). (Кремер 2007: 115) Иновативност и провокативност овакве концепције Кремер види у томе што она проширује гледиште примене преко ближег контекста на стране културе, било да је реч о ранијим или истовремено страним културама, и притом у битноме измешта примену из изворног предлошка, што се одражава на теорију сазнања како најпре духовних наука, тако и свеколиког света живота. (Кремер 2007: 115)

Оно што представља проблем Гадамерове „теорије“ није толико неусклађеност између модела појединачних наука и света живота и опсежнијег „интеркултуралног ситуирања“, колико је то непотпуност описа односа примене свих врста. (Кремер 2007: 115) Кремер најпре инсистира на томе да се примена јавља у свим областима света живота, посебно у свим практично и технички усмереним дисциплинама; ту спадају сви догматски

и, на граници са чистом теоријом, сви системски предмети, као и све технике у ужем смислу и, на крају, свет живота са својим „фундуом искуства“, који може бити примењен директно или индиректно, преношењем („durch Weitergabe“). (Кремер 2007: 115-116) Посебно је уметност, коју треба одвојити од „историје уметности“, примарно одређена садашњошћу и стоји у односу према примени, при чему би требало одвајати различите нивое примене, који сежу од летимичне лектуре, до извођења, што на другачији начин важи и за важеће теорије уметности и технике уметности, укључујући и књижевност. (Кремер 2007: 116)

Тако су, наставља Кремер, право и теологија догматски системи, који се примењују на специјалне ситуације на начин апликације („’applizierend“), и то уз „прираст смисла“ („Zuwachs an Sinn“), који не може бити деривирајући непосредно из надређеног система; у том смислу упоредива је и аристотеловска практичка филозофија и етика, где „животна мудрост“ („Lebensklugheit“, „Phronesis“) придодaje сличне примене које не пружају могућност строге субсумпције. (Кремер 2007: 116) Гадамер деривира из права, теологије и животне праксе исту структуру за историју: и она придодaje датом тексту „’примене““, које се према томе слично односе као примене у наводно сродним догматским дисциплинама; међутим, овде се прикрива „’скок у другу врсту““, који прелази преко разлике између садашњошћу одређених догматских дисциплина, у шта спадају и практичка филозофија и животна пракса, и недогматске и ненормативне историје која стоји у односу према димензији времена. (Кремер 2007: 116) Примена је принципијелно могућа само у садашњости, и то унутар једног важећег „’система““, али не сме да буде пренесена на системе из прошлости и на прошлост уопште, при чему посебно тумачење прошлости није напросто след одређености које се смењују, где места у времену треба да одговарају ситуацијама догматике, јер историјска димензија управо није никаква системско-догматска, већ јој је у различитим погледима супротстављена. (Кремер 2007: 116)

У оној мери у којој једно правило, теорема или уметничко дело губи на актуелности, у тој мери може се оно појмити само још историјски, тј. оно напушта круг кандидата за примену; притом далекосежност може да варира у зависности од претпостављеног нивоа теорије, али је одлучујуће то да примена задржава однос према садашњости и да треба да буде разграничена у односу на пуко историјско, чиме то историјско онда добија теоријски квалитет, који може да буде истражен из рефлексивног угла историчара. (Кремер 2007: 116-117) Историчар заправо анализира „’прошле ’примене“ [примене из прошлости – М. Ј.]“, које

као такве не могу више бити актуелне примене и које се у томе разликују од свих примена одређених садашњошћу, тако да се „важење“ и „историјско“ међусобно односе комплементарно и супротстављено, па, посматрано из овог угла, историја, небитно које врсте, никако не поседује компетенцију примене, уколико се бави „не-више-важећим“, оним што лежи пред прагом актуелности. (Кремер 2007: 117) Исто тако, историја нема никакву додатну компетенцију примене у садашњости, зато што су простором садашњости овладели свет свакодневице, данашње меродавне технике и догматике и систематике њене епохе, па је зато, у крајњој линији, примена појам у херменеутичкој традицији повезан са догматиком и систематиком или са светом искуства свакодневице који јој је еквивалентан. (Кремер 2007: 117)

Гадамеров историјски појам примене мора се одвојити од категорије регуларне примене и ставити у однос према једној другој димензији. (Кремер 2007: 117) Уколико садашњу, нормативно делотворну примену означимо као „самопримену“, а одговарајућу надлежност као „компетенцију самопримене“, онда се показује да историја располаже једном таквом „компетенцијом самопримене“; историјски резултати или подстицаји могу са једном таквом „компетенцијом самопримене“ само секундарно бити посредовани и на тај начин индиректно постати делотворни. (Кремер 2007: 117) Субјект једне такве самопримене је инстанца одређена садашњошћу, било да се на њу гледа као на формално етаблирану техничку, научну или филозофску инстанцу или као на део свакодневног света; такву инстанцу Гадамер је уважавао у појединачним наукама (јурисдикцији, теологији, и тсл.), али ју је оставио нетематизованом у целини повесног тока, при чему се она у филозофској херменеутици представља као последњи ступањ делатно-повесног процеса, што представља сужавање панораме инстанци, које, полазећи од Гадамерових сопствених премиса, треба кориговати. (Кремер 2007: 117-118)

Према Кремеру, Гадамер је сопственој филозофској херменеутици доделио посебно место, тако што ју је оквалификовао као „надповесну“ и тиме је изузео из делатно-повесне посредованости, па упркос томе што су ту присутне реминисценције на Канта, треба истаћи резултат, а то је да је филозофска херменеутика, у Гадамеровом кључу, систематска дисциплина, која стоји насупрот историјским предметима, које Гадамер једино и признаје, и са којима не може да буде постављена на исти ступањ. (Кремер 2007: 118) Овај пример је, према Кремеру, потврда да Гадамер прећутно дозвољава теорију двеју инстанци; то,

међутим, није коначна и необорива теза, већ се мора поставити даље питање да ли и Хусерлова феноменологија и Хајдегера егзистенцијална онтологија полажу таква права и тиме на једној још широј бази у најмању руку за филозофију потврђују разликовање историјског и системског. (Кремер 2007: 118) Темелј за то је принципијелно положен самоизузимањем филозофске херменеутике и претпоставком да она репрезентује само један део филозофске теорије; међутим, чак и у случају када би системске науке биле редуковане на историјске и схваћене као пуко окончање повести деловања, требало би имати у виду да је на снази асиметрија између третирања филозофије и структурално истоврсне науке, па у крајњој линији следи да метатеорија не може да игра посебну улогу која јој је приписана. (Кремер 2007: 118) Према Кремеровом схватању, Гадамер је склон томе да садашњој науци приписује релативно место унутар повести; међутим, његова тврдња да је и садашњост само део повести ипак егземпларно бива дезавуисана изузимањем његове сопствене филозофске херменеутике. (Кремер 2007: 118, пр. 15)

Гадамерова „фрагилна синтеза“ између „панисторизма“ и садашњости у којој лежи коначна одлука омогућена је апстракцијом у погледу повести, која системски одлучујућу инстанцу оставља нерасветљеном; појачано објашњење историје и октроисаног јој модуса примене стилизује притом сплет инстанци и фактора тако да управо „’нормална’ примена“ остаје у недовољној мери одређена или постаје од значаја само као указивање на новокреирану „трансепохалну и [транс]-културну ’примену’“. (Кремер 2007: 118) Ова форма „’примењивања’“ не разликује се само категоријално од већ познатих, већ се зачиње са субјектом примењивања на погрешном месту, у самој историји, а не у догматским или системским дисциплинама, које у основи треба признати, и њиховим аналогонима у свету живота; допринос историје у том случају може бити само индиректан. (Кремер 2007: 118-119) Домет таквог односа између нормалне и ванредне апликације постаје јасан тек када се стекне преглед над свеколиким пољем регуларних форми примене; тада се показује не само ограниченост, већ и еквивокна другост новог појма примене, који се и методички (као недоказив појам) повлачи пред мноштвом форми примене које се могу доказати. (Кремер 2007: 119)

Стварносни основ за Гадамерово уједначавајуће третирање историје можда има дубље корене; он у виду има Бултманов след конкретизовања „керигме“ („Verkündigung“, објава – М. Ј.) у повести, коју као теолошку варијанту жели да сведе на њену изворну

егзистенцијалну структуру у Хајдегеровој повести бивства, па, следствено томе, Гадамер задобија на путу преко Бултмана конкретизацију Хајдегерове не тако једнозначне позиције, што посебно важи за непојмљивост првог аутентичног ступња рецепције, који је код Бултмана замењен управо првом „керигмом“. (Кремер 2007: 119) Наводна „*petitio principii*“ једне „’историјске примене““ објашњава се у најмању руку делимично из посебне теоријске традиције филозофске херменеутике, јер неопходно је вратити се на претходни ступањ, који показује историју као случајеве примене једне надређене догматике, из чега следи двослојност историјског начина посматрања; питање је, међутим, да ли заиста може да полаже право на егзистенцијално и категоријално опште важење. (Кремер 2007: 119)

Гадамер види хуманизам као врсту паралелног откровења у односу према хришћанској религији откровења, која неминовно повлачи са собом и повест; то је, међутим, само један тип религије, који је јако утицао на наш свет, али који не може бити апсолутизован. (Кремер 2007: 119) Гадамер преузима од Хајдегера и Бултмана и једну егзистенцијалну, „’аутентичну““ црту рецепције, која се у односу на друге, мање важне форме присвајања мора потврдити и која је данас поново избледела; притом је посебно редуција повести на сопствену „посталост“ („*Gewordenheit*“), за разлику од других култура, у време глобализације све више мање савремена. (Кремер 2007: 119-120) Још важније је, према Кремеру, то што се „својевољно претумачивање хришћанске традиције“ у једно „недостижно Несвесно“ и с тим у вези „плурализовање истине“ не могу посматрати као аутентично хришћански, што све води ка закључку да постоје противречности и партикуларности у Гадамеровој „слици повести“, чија се филозофска аутентичност ослањањем на Бултмана пре проблематизује. (Кремер 2007: 120)

Уколико се изузму такви посебни услови, пројекат „’историјске примене““ схваћен је једним „одважним повлачењем аналогича“ и стога веома ризичан; реч је само о формалностима које држе на окупу историјску и догматску „’примену““, али је могуће да односе превагу захваљујући другости „историјске материје“. (Кремер 2007: 120) Гадамеров покушај да претумачи и историју права и уметности на „антиреалистичку ’примену““ отуда пропада; нема форме историје која може да поступа једносмислено антиреалистички, па је отуда термин „’примене““ овде депласиран. (Кремер 2007: 120) Притом треба одвојити систематску обраду историјских увида у другом и наредним корацима, који више нису историјски; тај корак се одвија свесно и не може се поредити са „’примењивањем““ које је

Гадамер постулирао за историју, па на историјски посредовано искуство отуда увек треба гледати реалистички и у складу са тиме га савремене науке и „’схватају’“, као што га исто тако треба разликовати и од „оказионалистичког ’примењивања’ догматских дисциплина“. (Кремер 2007: 120, пр. 19)

Проширење појма апликације на историјске предмете подржано је наводним сличностима. (Кремер 2007: 120) Као што је случај са сликом или спомеником у уметности, тако у историји текст стоји у средишту пажње; а да се текстови притом често инструментализују, како би водили до самих ствари, то Гадамер не увиђа, па отуда сваки текст постаје самом себи сврха, чиме „литерарно стилизовани текст“, „еминентни текст“ прелази на страну уметничког дела, док се информација као главна сврха текста занемарује. (Кремер 2007: 120) Тако се „херменеутичко чињење“ представља као „’бивствовање ка тексту’“ („’Sein zum Texte’“) (Гадамер), којем се недиференцирано приписују онтолошки квалитети и којем се на тај начин повећава вредност, док „усмени језик“ и друга средства комуникације поред „језика речи“ („Wortsprache“) играју само споредну улогу. (Кремер 2007: 120-121) Поткопавање интерпретандума од стране интерпретамената у филозофској херменеутици оправдава се тиме што се у историји изолују текстови, који постају апстрактни и многозначни у тој мери да се лако дају испунити виртуелно бесконачним интерпретацијама. (Кремер 2007: 121, пр. 21) Оваква перспектива се у различитим погледима испоставља као дефицитарна, уколико се упореди савремена култура и појам културе појми као екстраординирани појам повести; култура се у том случају појављује у садашњости као „калеидоскопски појмљива“ уз помоћ различитих медија и дозвољава на тај начин закључке и у погледу прошлости, чему треба додати и подсећање да се, према херменеутичарима, даље не интерпретирају „чисти текстови“ („schiere Texte“), већ њихове већ постојеће интерпретације. (Кремер 2007: 121, пр. 21) Кремер сматра да је оправдана критика да новија херменеутика проширује филологију старије херменеутике на искуство света и тиме узурпира један правни наслов који, примера ради, треба да образложи инкорпорирање опажања; на крају закључује да је основни аксиом јединства речи и ствари у великој мери дискутабилан и управо штетан по захтеве традиционалне херменеутике. (Кремер 2007: 121)

У закључку Кремер тврди да је посебно за историју, свеједно за коју специјализацију, текст пре свега средство информисања, које изван себе упућује на саме

ствари, а исто важи и за науке посвећене некој паралелној култури. (Кремер 2007: 121) Дефиниција апликације, према којој апликација означава испуњење и конкретизовање савремених система, није одговарајућа ни за једну од ових дисциплина, јер овде се не конкретизује увек изнова, већ се допуњује и наставља, укључујући ту и заобилазне путеве и промашаје, који постају доступни сазнању тек накнадним фалсификацијама и побољшањима. (Кремер 2007: 121) Низ интерпретација једног текста је у склопу, сагласју не само према делатно-повесним гледиштима и екстерним интересима, па из тог разлога не може бити схваћен као низање истовредносних „’примена’“. (Кремер 2007: 121)

Повест и систем је следећа тачка са које Кремер покушава да укаже на другачије путеве у односу на оне које затиче у класичној филозофској херменеутици, посебно Гадамеровој. У том смислу он најпре тврди да се наслеђено третирање историјских наука креће или путевима „методске рефлексije“, било у адаптацији на одређене типове систематике и њен „номолошко-егзактни идеал знања“, било у разграничавајућем истицању њене другости (као у случају разумевања индивидуалног, и тсл.), или стазама традиционалног образлажућег мишљења онтолошког, трансценденталног (херменеутичког) или теоријско-комуникативног карактера. (Кремер 2007: 121-122) У другом случају уобичајено је да се у Кантовом смислу постави питање како је наука, посебно историја, према својим условима уопште могућа, при чему је увек већ претпостављена чињеница да постоји историја; ствара се, према Кремеру, утисак да оба питања данас нису више довољна, зато што у свом зачетку нису принципијелно довољна. (Кремер 2007: 122) „*Факат* историје“ је постао проблематичан, па је отуда потребна једна опсежнија форма рефлексije, која узима у обзир и „*quaestio facti*“ („питање чињенице“ – М. Ј.) и уместо традиционалне димензије образлагања у центар пажње помера прагматичке функционалне склопове, који су примерени за то да се из „интерсцијентистичког“ и културног контекста системски оправдају постојање и одржање историје. (Кремер 2007: 122)

Овакви ставови имплицирају одустајање од сваког историзма, који оно што припада прошлости оставља таквим какво јесте без икаквих последица, али и одустајање од хуманизма, свеједно које врсте, који не жели да призна истористичко објективизовање и дистанцирање, нити да поткопава и дезавуише научни карактер историје. (Кремер 2007: 122) Насупрот томе треба поћи од тога да данас оба приступа нису више могућа: хуманизам,

који покрива само један део онога што припада прошлости, иреверзибилно је блокиран од стране историзма, док је историзам као такав распадом историјског идеала образовања убрзано изгубио на актуелности, па се зато много више ради о томе да се историзам превазиђе прагматички, тако што ће се историја признати као наука, али истовремено и позитивно искористити за планску обраду прошлости и њено увођење у садашњост. (Кремер 2007: 122) Притом треба задржати критичку дистанцу према једном трећем путу, а то је покушај да се историја формално мисли увек већ посредовано са једним практичним фундаментом, док конкретан материјални садржај историјског истраживања као и пре остаје историјски непосредован. (Кремер 2007: 122-123)

Последица све веће сцијентификације модерног света живота је припајање историје, која је разградњом појма образовања убрзано изгубила сваки однос, системским наукама, као и то да се њиховим посредством медијатизовано, али самим тиме уз већу ефицијентност дође до резултата. (Кремер 2007: 123) Медијатизовање историјских наука, њихово субвендирање и употреба као органа и залога систематичности, произлази најпре из самог појма науке најпре у методичком погледу: сцијентистички обрађени резултати историје постају оптимално делотворни само уколико се сцијентистички даље обрађују, уз одржање учинка прецизирања, циљане апликације, потпуности обраде, обрнуто категоријалног предлошка и контроле; као друго, оно произлази из тога, сада из обрнутог угла систематике, и зависно од грађе, зато што је наука појмовно обликована у погледу на свеукупни биланс дате тематике, па историја отуда мора као извор искуства принципијелно да буде стављена у однос са систематиком. (Кремер 2007: 123)

Појам „*историјског искуства*“ бива на тај начин превреднован, њега треба разграничити како од неквалификованог емпиријског, недијахроно димензионираног искуства, тако и од пуког повесног, преднаучног искуства онога што је било. (Кремер 2007: 123) Историјско искуство је у позитивном смислу сцијентистичко, тј. од стране историје обрађено и посредовано искуство, које одговарајућу систематику извлачи из прошлости, па је систематика отуда „субјект историјског искуства“; исто тако, историјско искуство посебно треба супротставити свим пресцијентистичким и субсцијентистичким начинима повесног односа, било да су схваћени монументално, антикварно или критички, као „*Novum sui generis*“, који не сме да буде редукован на то. (Кремер 2007: 123-124) Искуство притом не бива ограничено на процесе потврђивања, доказивања и фалсификације, већ се у

проширеном значењу односи на све што спада у изворну теорију, коју на различите начине преиспитује и које од стране те исте теорије критички бива обрађено, дакле, ту се не ради само о историјски претходно датим подацима и фактима, већ и о традираним теоријама, хипотезама, методама и терминологијама. (Кремер 2007: 124)

Анализа појма историјског искуства одвија се истовремено са рехабилитовањем једне „хеуристичке логике откривања и истраживања“, па је тако чак и у области теорије науке све више назнака за превредновање хеуристике, која се више не потискује у психологију, већ почиње да бива призната као права „’логика истраживања’“. (Кремер 2007: 124) Пример историје науке, посебно природнонаучно оријентисане, може само у модификованом облику и „*per subtractionem*“ да понуди објашњење за друге области, у којима историја пружа систематици мање теорија, а више факата и података. (Кремер 2007: 125)

Овде је најпре реч о разликујућем обележју историјске и, слично томе, „изоморфије“ стране културе у односу према интерсистемској „изоморфији“ исте епохе и истог културног круга, а то је да је и контекст система модела одређен само „изоморфно“, а не „идентично“; међутим, овим додатним одређењем специфични проблеми временског одстојања структурално могу да буду другачије дефинисани и учињени приступачним опсежном рационализовању. (Кремер 2007: 125) „Изоморфија“ и „аналогицитет“ су срж једне „логике истраживања“, која превазилази и повезује чисто системски и историјски оперишућу хеуристику; исто тако, они имају предност у односу на појам „афинитета типа“ („*Typaffinität*“), и то по томе што структурално развијају појам типа, који је сада „изоморфије“ („*das Ison der Isomorphie*“), и што се тиме непосредно могу ставити у однос према системима, као и по томе што у појединостима прецизирају и аналитички чине транспарентним процес проналажења, тј. аналошку екстраполацију чланова који недостају у изоморфним сплетовима. (Кремер 2007: 125) За то произлази читав низ даљих гледишта: на основу изоморфије двају система извлаче се појединачне аналогиије и тиме уједначавају даљи чланови; исто тако, модел система расветљава на сопственом систему до тада неразјашњене могућности и подстиче на паралелизовање, па је из тог разлога последица аналогизовања преображај сопственог система у изоморфон њега самог, јер тако што је полазна позиција промишљена као „изоморфон модела“, он се присваја и интегрише, чиме полазни положај поприма трећи облик изоморфан самом себи и моделу. (Кремер 2007: 125-

126) Кремер закључује да се овде ради о посебном случају херменеутичког круга, као што се, обрнуто, од херменеутике може очекивати да преко појмова изоморфије, изотопије, хомологије, аналогичитета, и тсл., доживљава логичко прецизирање, које у идеалном случају сеже до границе могућности аритметизовања. (Кремер 2007: 126)¹⁵⁴

У циљу разграничавања системске трансформације од историјско-херменеутичког поступка Кремер подсећа на то да се у свеколиком сазнавању и разумевању постављају односи и статуирају изоморфије, као и „неодноси“ и „анизоморфије“ у свеколиком „неразумевању“, па и у сазнајној релацији уопште, а затим у посебној форми у правом процесу разумевања, посебно разумевања сцијентистичке врсте. (Кремер 2007: 126)

Систематика, уколико искоришћава историјско искуство, разуме „прошло“ не само као историја, већ га свесно трансформише у „Истовремено-Садашње“; исто тако, за разлику од историчара који реконструише, систематика обрађује историјско искуство плански, и то тако што га поставља у нове конструктивне склопове, који у потпуности губе из вида дијахрону димензију. (Кремер 2007: 126-127) Ово најпре значи да она од историјски схваћеног и тумаченог прави ужи избор према критеријуму системски употребљивог и релевантног, што даље имплицира полагање права на значај и истину, које не могу да заступају ни историчар окренут прошлости, нити хуманиста који поступа „субсцијентистички“. (Кремер 2007: 127) Историчар ће, тако што разумевајући поставља изоморфије, у најмању руку несвесно повлачити и аналогije, које за систематичара могу бити путоказ, и тиме постићи парцијални учинак трансформације, као што ће, обрнуто, постављање изоморфија од стране историје бити предодређено систематиком, па у том смислу историја и систематика акцидентијално имају удела и у другом делу и преклапају се у својим функцијама, при чему су тежишта различито постављена. (Кремер 2007: 127) Дакле, док историја реконструише, систематика конструише, упркос томе што се то одвија уз помоћ онога што је реконструисано, или, другачије речено, историја даје „изоморфе“ („Isomorpha“), док је „компетентно аналогизовање“ у надлежности систематике, па из свега следи закључак: „Системски управљани хеуристички, селективни и трансформативни процеси отуда морају да буду издвојени од нуких процеса разумевања историје“. (Кремер

¹⁵⁴ Кремер напомиње да се разликовање између „хомологије“ („структурална сличност“) и „аналогije“ („функционална сличност“), као и између „изоморфије“ („структурална сродност“) и „изотопије“ („парцијална истост особина“) на овом месту не прати даље, већ се уопштено говори о аналогiji и изоморфији. (Кремер 2007: 126, пр. 29)

2007: 127) Однос модела може само од стране систематике на задовољавајући начин да буде образложен и признат, а једном пронађен тражени „аналогон“ („Analogon“) има тенденцију да дати „аналогатум“ („Analogatum“) учини сувишним. (Кремер 2007: 127)

Принцип медијатизовања историје њеним приближавањем систематизи конкретизује се у рашчлањивању посебних историја из непосебне опште историје, па су тако историја права, привреде, социјална историја, историја религије, уметности, науке или историја филозофије по дефиницији конципиране са становишта одређене систематике, категоријално одређене њоме и потенцијално као органон њој припојене; уз помоћ системски заснованог специјализовања питања ове историје су у могућности да датој систематизи 'испоручују' циљано историјско искуство, а тиме и полазне основе процеса трансформације. (Кремер 2007: 127)

Посебне историје објашњавају свеукупан комплекс повести најпре исцрпно у разгранатом аналитичком рашчлањивању, при чему једној све диференциранијој систематизи одговара све диференциранији сплет посебних историја, које са своје стране комуницирају интердисциплинарно међу собом, као, на пример, у случају нумизматике као оне инстанце која уједно доноси и реципира политичку историју, књижевну историју и историју уметности, итд. (Кремер 2007: 127-128) А будући да је систематика репрезентована историјским изданцима у различитим епохама и културама, после фазе анализе онога што је хетерогено од стране посебних историја у другом кораку следи увек ново збирање и синтеза истоврсног из разних области од стране одговарајуће систематике, на шта се као даљи корак надовезује испорука секундарним и терцијерним систематикама, и то у складу са околношћу да и систематике преко међузависности међусобно партиципирају. (Кремер 2007: 128) Ако се ствари посматрају на тај начин, после фазе хетерогенизовања следи фаза хомогенизовања материјала, која затим прелази у ново дехомогенизовање на равни систематике и, на крају, практично-техничке примене. (Кремер 2007: 128)

Супротно процесу рашчлањивања делује категоријална смерница систематике нарочито за посебну историју, посебно неопходни повратак комплексности историјских феномена, који за систематику врши функцију контроле и коректуре. (Кремер 2007: 128) Историја, посебна као и непосебна, у односу на систематику има предност у погледу емпиријске конкретности и комплексности, као што и унутар историје предност има

непоседна у односу на посебну историју, предност која по могућности мора да буде уведена у трансформацију и која мора да буде обрађена, тј. обновљена поновљеним регресом; притом историја не поставља само маргиналне услове за системске ставове, који доприносе разградњи „*ceteris paribus*-формула“, поред тестова и примена, већ је и у могућности да изоловане и апстрактне аспекте системске специјализације врати у склоп многих реалних преплитања и међузависности. (Кремер 2007: 128) Позитивно је наличје релативно ниског теоријског статуса историје по томе што је ближа феноменима, појединачном у односу на опште, као и целини у односу на делимичан поглед; историја је аморфна, али „’тоталнија’“ и садржи отуда надређени емпиријски елемент, који је као такав тешко заменити. (Кремер 2007: 128-129) Једна од њених специфичности се састоји у томе што сагледава у целини политичке, географске, културне, духовнонаучне и друге аспекте, и то много више него што је то случај са тематизовањем токова и догађаја, па отуда поновљени регрес ка историји доноси са собом увек један нови „прираст искуства“ („*Erfahrungszuwachs*“). (Кремер 2007: 129) Ово важи већ и за однос систематике према посебној историји, која у томе заузима средишњи положај између систематике и неспецијализоване историје, као и за повратак на интегралну базу феномена пре специјализовања, при чему се у оба случаја повест показује не само као примарни извор искуства, већ и као методички коректив у функцији експерименталне лабораторије и практикума систематике. (Кремер 2007: 129)

Када је реч о чувеној антитези „историјско-индивидуалног“ према „генералном систематике“, својевремено је, наставља Кремер, већ и Хајнрих Рикерт признао да и историја и систематика имају посла са индивидуалним и генералним и да диференција може да постоји само у интенцији, што значи да фактички постоје преклапања и да постоји читав низ ступњева општег, на којима историја и систематика заједно оперишу. (Кремер 2007: 130) Рикерт притом разуме разликовање између „номолошких“ и „идиографских“ наука само „идеално-типски“, са многобројним мешовитим типовима, при чему чак може доћи и до ситуације да историја прелазно оперише на општијем нивоу од систематике. (Кремер 2007: 130, пр. 38) Тиме су дате претпоставке за трансформацију типолошких сродности, при чему афинитет према типу треба према ономе што претходи ближе одредити као изоморфију; томе се придружује и теза да модерна историја не посеже више, као што је теорија културологије код Рикерта инспирисана романтизмом постулирала, за генералним само као средством у циљу схватања индивидуалног, већ спроводи изразу идеално-типских

правилности, униформности и сродности ради њих самих. (Кремер 2007: 130) Посебно, али ни у којем случају искључиво, ово важи за посебне историје („Spezialhistorien“), које по природи ствари своје поинтирано преиспитивање могу да развију на једном вишем нивоу, него што је за то у могућности неспецијализована историја, која остаје више у домену наративног. (Кремер 2007: 130)

Историјски факти, који не стоје у склопу једног историјског система и који уопште постају видљиви тек захваљујући овом склопу, не постоје, као што, обрнуто, не постоји једна савремена систематика, која би такве факте у процесу сумирања, класификовања и архивирања збрала у један систем; такав појам система овде у потпуности треба искључити. (Кремер 2007: 130) Пуко сумирање историјски постојећег би унапред искључило проблеме временског одстојања и трансформације, али и представу продуктивно напредујуће системске науке, при чему о трансформацији може бити речи на смислен начин само онда и само уколико се историјски резултати селективно адаптирају сопственом стању знања, истраживања и интереса и у процесу обраде се у њега инкорпорирају, па отуда актуелни систем, који интендира систематику, није као „’систем уопште““, који у себе укључује све могућности које су повесно наступиле, већ један одређени повесни систем међу другим системима, који са њима дели своју коначност. (Кремер 2007: 130-131) Привид једног надсистема намеће се само зато што дата систематика комуницира са већином историјских окружења, при чему такав однос не може бити тумачен као однос субсумпције појединачног и општег, будући да се садашњи систем односи према прошлим системима или системима страних култура само еклектички и да се ту ради принципијелно о напоредном постојању више система истог нивоа; међутим, ово разјашњење не искључује виша знања садашње систематике. (Кремер 2007: 131)

У импликације овако скициране „теорије историјског искуства“ спада увид опште теорије система да генеза, динамика и еволуција структура и система овим импликацијама није спољашња, већ да им је суштински инхерентна. (Кремер 2007: 131) „Промена система“ („Systemwandel“), која је укорењена у повесности система, ствара јак афинитет између систематике и историје: историја, која себе све више разуме као „теорију система (прошних система)“, може да буде постављена у однос са једном савременом систематиком која је у процесу сталног мењања, зато што перманентна размена, која се одвија елиминисањем искоришћених и асимиловањем нових могућности на систематици, укључује и аналошко

реактуализовање и рефункционализовање старијих, само пролазно 'угашених' момената. (Кремер 2007: 131-132) Притом се, упозорава Кремер, морамо ослободити идеје која се заснива на једној апстракцији, а то је идеја да се промена система одвија чисто линеарно, јер структуре повесне промене су у стварности много комплексније, што је за егзактне науке показало новије метаисторијско промишљање; те структуре укључују и спирална кретања, ретроградне процесе ротације, који могу да воде ка деисторизовању и новој интеграцији једном искључених елемената, у чему лежи и основа могућности да историја и систематика могу продуктивно да комуницирају и да међусобно партиципирају. (Кремер 2007: 132)

У оној мери у којој историја саму себе поима као „теорију прошлих система и њихових промена“, спецификум и уједно граница историје не могу више да буду дефинисани као наука о рефлексији (К. Гриндер) процесуалних форми догађаја и тока (Козелек, Мелвил према Тегарту, Браудел, и др.) наративног континуитета (Данто); тиме историја не би била у довољној мери одређена, зато што она није само наука и теорија догађаја, већ исто тако уз изградњу посебних историја све више и наука о структури и теорија система, која не поступа тако што приповеда „дијахроно“ („längsschnitthaft“, „diachron“), већ тако што описује и објашњава „релативно-синхроно“ („querschnitthaft“, „relativ-synchron“). (Кремер 2007: 132) На другој страни, процесуалност не може управо зато да буде „*proprium* историјских развоја“, зато што се појављује и унутарсистемски у облику функционалних токова или трансцендирањем система и тиме повесно, али још не историјски, као испрва с оне стране граничних вредности једног одређеног временског одстојања и једног одређеног значаја. (Кремер 2007: 132-133) Историчност („Historizität“) и процесуалност („Prozessualität“) се преклапају, при чему не треба изоловати категорије процеса израђене у области историје, већ их ставити у однос према генералној динамици структура и промени система и интегрисати их као сопствене врсте, па ће, следствено томе, категоријална типологија историјских форми догађаја, тока и стања исто тако ући у општу теорију промене система, као што и појединачни токови и догађаји улазе у истраживање или типизујуће теоретизовање дате систематике. (Кремер 2007: 133) А уколико систем и промена система постану предмет исте науке, и појмовна инкомензурабилност између токова и структура моћи ће да буде премошћена у најмању руку прагматичким правилима кореспонденције, која пружају могућност да се процеси преформулишу у структуралне величине. (Кремер 2007: 133)

На крају расправе о односу повести и система Кремер закључује да о мери онога што се може трансформисати и реципирати одлучује увек надлежна систематика, док, на другој страни, историја не може да нестане у прилагођавању датим тежиштима интереса систематике, већ мора поред тога да обезбеди простор будуће могућности употребе и обраде, дакле, да дугорочно обезбеди „профилактичку предрадњу за могуће шансе реактуализовања“. (Кремер 2007: 133) И на крају, метатеорија историјских наука има задатак да поспешује кооперацију историје и систематике тако што ће својом појмовном апаратом даље разјашњавати услове такве кооперације. (Кремер 2007: 133)

Историјско искуство путем аналогije. Опште полазиште које предлаже Кремер је функција модела прошлих система за садашњу и будућу систематику, при чему се, уз занемаривање теоријских модела објашњавања, репрезентације или фантазије, треба ограничити на један „чисто хеуристички појам модела“, који логички треба интегрисати у депенденцијални низ који се креће од општијег ка посебнијем: „идентитет/диверзитет → релационалност → аналогija → изоморфија → модел → *историјски модел*“. (Кремер 2007: 134) У складу са тиме Кремер подразумева под моделом „хеуристички примењен однос изоморфије двају система“, а под изоморфијом „систем аналогija између двају система“, и то тако да се изоморфија изграђује из аналогija као својих елемената, уз принципијелну еквиваленцију „један према један“ и отуда уз више или много тачака односа. (Кремер 2007: 134) Аналогija је „’истост односа“ („’Verhältnisgleichheit“), тј. еквиваленција релације чланова у два различита система, по шеми „ $a:b = c:d$ “, где „ a “ и „ b “ припадају „систему I“, „ c “ и „ d “ „систему II“; она спада у домен логике релација и стоји у хоризонту идентитета и диверзитета. (Кремер 2007: 134)

За накнадну конструкцију хеуристичких процеса трансформације неопходно је разликовање између изоморфије и аналогije: већ и четворочлана аналогija допушта екстраполишући закључак за недостајући четврти члан („ $a:b = c:x$ “), али је по правилу „изоморфна кореспонденција свеукупног сплета“, основна еквиваленција двају релационалних система састављена из мноштва појединачних аналогija, та инстанца која сачињава прави хеуристички продуктиван однос модела, а на основу којих се схватају одређени појединачни непознати чланови и који бивају интегрисани у хипотезе и теорије система који изнова треба формирати, па отуда изоморфија целине условљава извлачење аналогija „*en detail*“. (Кремер 2007: 134) Притом је саморазумљиво да је диференцијација

између изоморфије и аналогije релативна, јер изоморфан је надређени свеукупни склоп, који у другој перспективи може да се појави само као аналоган, као што и једноставна аналогija у погледу на субаналогije може да се појави као изоморфна. (Кремер 2007: 134-135) Исти модел може притом да показује ступњевања изоморфије, па се у том смислу око тврдог језгра изоморфије могу груписати произвољније форме изоморфног са пуко потенцијалним аналогичитетом, које у крајњој линији прелазе у „анизоморфно“, па чак и „хетероморфно“, где треба очекивати „аналогije емергенције“; томе треба додати да у изоморфију донекле спада и круг и читава констелација оба система. (Кремер 2007: 135)

Даље прецизирање услова трансформације између историје и систематике надовезује се на новију научно-теоријску дискусију релације теорије и редукције теорије, при чему настају само парцијалне додирне тачке, па је тако, у циљу превазилажења ограничене области теорије науке, неопходна генерализација од релације теорије на релацију система, док, с друге стране, од три главна типа редукције теорије, два морају остати неразматрана као преширока или преуска, а то су строги тип логичке еквиваленције (хомогеност, инклузија) и најшири тип једног чисто прагматичког поређења ефицијентности за анализу историјско-системских процеса трансформације. (Кремер 2007: 135) На другој страни, средњи, у себи јако варијабилни тип апроксимативне 'одражајности', 'могућности одражавања' („Abbildbarkeit“) и ограничене преводљивости нуди уз помоћ правила кореспонденције, у који може да буде урачунат и однос модела, употребљиво упориште. (Кремер 2007: 135)

Ради се о томе, наставља Кремер, да се појам правила кореспонденције, претходно дат за интрасистемске склопове, пренесе на дијахрону димензију и да му се као правилу трансформације између историје и систематике прецизира смисао, при чему треба извести двострано разграничење: будући да ова правила као оријентир треба да воде и регулишу „појединачно херменеутичко и трансформативно чињење“, њих треба поставити на ступањ веће општости; на другој страни, ту не може бити речи о априорним шемама припајања и општим одређењима, који би били важећи, али „емпиријски празни“ и стога пре спадали у домен метатеорије као актуелне теорије. (Кремер 2007: 135-136) Насупрот томе, између одређених дијахронијски диферентних изоморфних система могу се формулисати емпиријски установљиви основни односи као правила, која могу бити само ограниченог

важења, али која су довољна за оријентисање практичног истраживачког рада и кооперацију историчара и систематичара. (Кремер 2007: 136)

Диференције између изоморфона могу се израчунати делимично и према мерама једне основне диференције која се може формулисати као правило; постоји општа „ако-онда-релација“ између система, из које се могу извести посебне „ако-онда-релације“, при чему „херменеутички круг“ не треба да прави пометњу између појединачног случаја и правила. (Кремер 2007: 136) Таква правила нису ограничена на квантитативне односе и отуда ни нужно везана за „клиометријске премисе“, већ могу бити и квалитативне врсте, тако што, на пример, узимају у обзир основни карактер једне културе, па из тог разлога припадају не само области посебне историје, већ могу бити формулисани и општије за цео један културни систем. (Кремер 2007: 136) Таква правила трансформације могу се израдити само у кооперацији између историчара и систематичара, иако одлучујући допринос лежи у рукама историчара; она доприносе експликацији и прецизирању претходно развијеног односа изоморфије и у складу са тиме их треба сврстати у категоријални апарат метатеорије. (Кремер 2007: 136-137)

Изоморфија и аналогија стоје као релације у пољу напетости између идентитета и диверзитета, при чему један хеуристички продуктиван однос између два система захтева извесну равнотежу између идентичног и диферентног, па уколико превагу односе разлике, изоморфија поприма све произвољније контуре и прелази на крају у анизоморфно, које више не допушта било какву садржајну апликацију, док се, обрнуто, хеуристичка плодност модела заснива управо на релативној другости, на диференцији у идентитету, која проширује круг познатог и подстиче на иновације. (Кремер 2007: 137)

И зона продуктивног афинитета, која може да се изгради између систематике и њене хеуристике, се једне стране, и историје, с друге стране, бива условљена оном равнотежом, при чему се осим овог општег одређења не могу сачињавати општи искази у погледу критичког или оптималног нивоа афинитета. (Кремер 2007: 137) Вредности се овде разликују према својству појединачних дисциплина, посебних систематика и њима припојених посебних историја, поприлично много, па ће тако, на пример, антрополог или културни морфолог моћи да извлачи далекосежне закључке из преисторијских налазишта насеобина, које су за урбанисту, који увек може да се врати неколико векова уназад, у потпуности ирелевантне, из чега у крајњој линији следи да се у оквиру једне посебне

дисциплине мора правити разлика према појединачним питањима и темама. (Кремер 2007: 137) Притом се припајање историје и систематике може уопштено окарактерисати следећим обележјем: херменеутички продуктивно поље афинитета се унутар систематике односи увек према актуелним тежиштима истраживања и тиме је дефинисано; стагнирајуће или несавремене области систематике немају обичај да развијају било какву посебну хеуристику, нити да реципирају било какве резултате историје, па се отуда померањем тежишта интересовања и правца интензитета истраживања мења и тежиште „хеуристичке валентности историје“. (Кремер 2007: 137)

Позиција историјско-индивидуалног и могућности његове транспонибилности постају на тај начин јасни, имајући у виду да појединачно и индивидуално стоји најпре у наизменичном односу са учинком генерализовања историчара и на путу вредновања даје печат историјским идеалним типовима, при чему ће захваљујући изоморфији система, тј. захваљујући надређеним типом („’изон’“, „’Ison’“) створеној типолошкој сродности између садашњих и прошлих система моћи посредно да ступи у процес трансформације. (Кремер 2007: 138) Систематика може, у случају да је то неопходно, да додатно прошири историјску базу искуства, и то тако што у циљаном повратку обрађује историјске маргиналне услове и чини их употребљивим за прецизирање системских теорија, при чему само гранични случај генерално јединственог, које се опире било каквом типологизовању, остаје на претходном ступњу интранспонибилно и сцијентистички не може даље да делује. (Кремер 2007: 138) Али, не узимајући у обзир то да за овај случај постоје и интрасистемске паралеле, мора се, имајући у виду такав трансформацијски дефицит између историје и систематике, обратити пажња на то да је већ и историја усред једне неупоредиво много веће комплексности селективно и редукционистички делотворна. (Кремер 2007: 138)

У рашчлањивању различитих историјских форми учинака одражава се историјско искуство системских наука у њиховој разноврсној подели, при чему се наведене форме кооперације у потпуности могу развити само у оквиру и под претпоставком једног консеквентног медијатизовања и мултилатералног црпљења историје, којима, на другој страни, одговара изоштравање категорија и теоријско враћање значаја историји, али и накнадна планска контрола историјског искуства на комплексности историјског. (Кремер 2007: 138-139)

Вишак знања и херменеутички круг. Друга алтернатива реализма је „психологизам бољег разумевања“ (Јозеф Симон), који се уздржава од било каквих даљих онтолошких и епистемолошких експликација, а с којим у вези стоји представа напредовања, упркос томе што се напредовање ту разуме само као „’мишљење’“. (Кремер 2007: 139-140) „’Вишак знања“ или „’знати више“ („’Mehrwissen’“) има као и „знати боље“ („’Besserwissen’“) предност у томе што нуди релативно одређење односа, а не циљ, као што је то случај са апроксимацијом; поред тога, „’знати више“ је још претенциозније, али одређеније од „знати боље“, и притом не искључује поређење са „знати мање“ („’Wenigerwissen’“). (Кремер 2007: 140) Такво „знати мање“ се налази на једном другом нивоу у односу на „знати више“, зато што се по правилу односи на детаљна питања прошлих епоха, која су каснијим епохама ускраћена на основу фрагментарних или редукованих извештаја; онај ко је наредни у следу времена ће, међутим, на основу временског одстојања знати више о накнадном дејству и последицама и зато компетентније моћи разумети и проценити свеукупни ток, него што је то у могућности савременик, при чему и његово знање о окружењу вероватно сеже даље, него што је аутор и његова првобитна публика могла погледом да обухвати то окружење (контекст, средина, паралеле, и тсл.). (Кремер 2007: 140)

„Знати више“ се односи на диференцију између „*status quo*“ и „*status ante*“, што никако не значи да је одстојање обојено или чак одређено контекстом, или, другачије речено, „трансконтекстуално“ може, али не мора да буде зависно од контекста. (Кремер 2007: 140) „Знати више“ није, дакле, принципијелно било какво интерпретирано, већ једно реалистичко „знати више“, што не искључује различите перспективе и аспекте, под којима прошлост може да се појави у садашњости; одлучујуће је, међутим, да се оне спајају у јединствено и само претходно противречно „знати-више“. (Кремер 2007: 140) „Знати више“ суштински укључује прошлост или савремени паралелни систем, али придноси са дистанцом и један вишак, који појашњава прошли или истовремени предмет и чини га у његовим консеквенцама прегледним, при чему је у поређењу са њим то једини моменат који се може рационализовати. (Кремер 2007: 140-141) Други контекст остаје произвољан и неодређен, а посебно је на тај начин уздрман „догматски контекстуализам“, који не мења, већ треба да дели, па однос инклузије не може да образложи било какву супротност. (Кремер 2007: 141)

Главни аргумент интерпретационизма је коначност и повесност и садашњости, коју треба ставити у однос са повесним током, а која, у складу са тиме, не пружа неопходно апсолутно мерило, као што је претпоставка историзма, па, следствено томе, коначношћу не може бити осигурана интерпретативност, нити са апсолутном извесношћу могу бити искључена конкурентна решења као што је апроксимативност. (Кремер 2007: 141) Из партикуларности садашњости, дакле, исто тако не могу бити изведени било какви надређени закључци, при чему посебно треба обратити пажњу на једну разлику (Зебом): садашњост се у ретроспективи представља као део повести, али у својој актуелности пре као надповесна и ванповесна; таква двострука перспектива мора да уђе у дефиницију садашњости. (Кремер 2007: 141) Садашња епоха се може релативизовати са становишта неке могуће будућности, али не у истој мери као са позиција једне дефинитивно напуштене и истражљиве прошлости, што значи да је будућност, другачије речено, у свом постојању исувише произвољна, да би могла да доводи у питање „самоизвесност садашњости“, што исто тако важи и за једну „жељену даљу апроксимацију у будућности“, при чему овај „’есхатолошки’ поглед садашњости“ категоријално треба одвојити од садашњости која је постала прошлост. (Кремер 2007: 141)

Херменеутички круг код Хајдегера претпоставља коначност, релативност и интерпретативност сопственог становишта; док је код Хегела субјект-објект дијалектика још била у канцама апсолута, код Хајдегера и Гадамера она је учињена коначном и наизглед ослобођена сваке објективизације, при чему посебно делује не само субјект на објект и његов интерни „објект-објект-круг“, већ и објект повратно делује на субјект и модификује га у најмању руку у његовом саморазумевању. (Кремер 2007: 142) Међутим, претпоставка једне такве наизменичности је под знаком питања, јер постоје многи случајеви где предмет не делује повратно на ситуацију субјекта и отуда не доводи до промене става, па, следствено, нема равноправности између субјекта и објекта. (Кремер 2007: 142) Уколико се „’дијалектика’“ између прошлости и садашњости, па и различитих форми садашњости међу њима, не жели разумети метафорички, „знати више“, које у односу на прошлост располаже садашњошћу, интерпретационистички се не може релативизовати; „знати више“ је „најбоље потврђено чињенично стање интерепохалног и [интер]-културалног односа“, из којег се могу деривирати друге особине и закључци, као, на пример, циркуларни односи, па

је отуда мало смислено обртати релацију не на корист вишка знања и учинити га зависним од других, мање извесних претпоставки. (Кремер 2007: 142)

Најпре се не може доказати додатни круг између субјекта и објекта, који преко принципа „знати више“ води у антиреализам, а оно што се повремено разумева као круг, заправо је постепено напредовање по принципу „*trial-and-error*-поступка“, који, међутим, не одбацује било какав „антиреалистички прираст“, већ се много више креће унутар принципа „знати више“, који даље изграђује, исправљајући га истовремено. (Кремер 2007: 142) Овај опис посебно научног поступка подређен је стога идеји апроксимације, док, на другој страни, инфинитност круга филозофских херменеутичара није апроксимативна, већ отворено гурнута напред у бесконачно. (Кремер 2007: 142) На другој страни, временско одстојање, на које се херменеутичари позивају, исто тако је у довољној мери заузето вишком знања и није му потребно било какво антиреалистичко надмашивање; „знати више“ испоручује конкретно садржинско испуњење временског одстојања, и то тако што обрађује даље напредовање повести, чиме често доспева до других резултата у односу на „*status ante*“, али не једним априорно унапред зацртаним претумачивањем, већ једним „квази-субтрактивним поређењем“ између старог и новог начина гледања. (Кремер 2007: 142-143)

Појам вишка знања супротставља се изоловању предразумевања, контекстуализму и, следствено томе, интерпретационизму и антиреализму, докле год истиче континуитет успостављања односа; исто тако, вишак знања напредује, али самоекспликација ствари није нужно одређена субјектом и везана за становиште у једном когнитивно пренаглашеном смислу, па је отуда неопходно урачунати и случајеве у којима интерпретатор може да има привилегован приступ истини система знакова, чак и ако то не можемо да знамо поуздано. (Кремер 2007: 143) И повратно дејство сваког разумевања на саморазумевање није нужно дато, при чему субјект интерпретатора постаје само онда препознатљиво когнитивно релевантан, ако се појави више конкурентних схватања, а да једно од њих није издвојено као посебно и да се не могу синтетизовати, па само у том случају перспектива интерпретатора вероватно саопређује „збивање круга“; насупротив томе, у првом случају интерпретатор може да изузме себе, као и друге од себе, и то у оној мери у којој верује да поседује адекватан приступ смислу знака, чиме се антиреалистичко тумачење временског одстојања или дистанце према страном систему културе испоставља као спекулација о

могућностима, којој недостаје могућност доказивања и која може бити разматрана само као једна од могућности. (Кремер 2007: 143)

„Знати више“ се представља како у историјској, тако и у системској перспективи: у првом реду оно је „знати више“ историчара, који прошлост објашњава детаљно, на нов начин и потпуно из угла садашњости и помера ту прошлост у даље перспективе, а уколико не подлеже интерним коректурама или измиче, знање прошлости садржано је као превазиђено у вишку знања садашњости, па, у крајњој линији, није оправдано супротстављање или међусобно изоловање „*status ante*“ и „*status quo*“, као што за обе опције нису довољна образложења, па отуда за оба постоје алтернативе. (Кремер 2007: 143-144) На другој страни је системска перспектива већ према дефиницији репрезентативна за садашњост; притом је „знати више“ у односу на повест или стране културе у мањој мери детаљно издвојено од „знати више“ историчара или истраживача културе и својевољним поступањем са налазима често наводи на критичке коректуре, у чему не треба видети признавање интерпретационизма, зато што такве интервенције по природи ствари услеђују свесно и зато што о могућности њиховог ревидирања у основи постоји сагласност. (Кремер 2007: 144)

2.4. Гронден: Хабермасова и Апелова критика традиционализма и реторике

Јирген Хабермас важи у историји филозофије за једног од најзначајнијих критичара Гадамерове филозофске херменеутике.

У периоду од 1967. до 1970. године Хабермас покушава да успостави разлику једне „еманципаторске критике идеологије“, конципиране према обрасцу једне објективизујуће науке као што је психоанализа (уп. Борман 2004: 227ff), према „универзализовању појма херменеутичког споразумевања“, да би затим осамдесетих година уследила његова „теорија комуникативног деловања“ и из ње развијена „етика дискурса“, које своју легитимацију црпе из „универзалне идеје језичког споразумевања“. (Гронден 2012: 178-179) Гронден сматра да овај каснији заокрет или померање акцента можда представља „неречено, свакако мало запажено наслеђе херменеутичког полагања права на универзалност“. (Гронден 2012: 179)

Хабермасов први продуктивни сусрет са херменеутиком уследио је у оквиру чланка под насловом „Ка логици социолошких наука“, објављеног у часопису *Филозофски преглед (Philosophische Rundschau)* чији је суиздавач био управо Гадамер. (Гронден 2012: 179) Хабермасов циљ је био језичко-теоријско заснивање социолошких наука на путу једне теорије комуникативног деловања, које би могло да опонира „објективистичком позитивизму“, а на том путу против позитивизма једне наводно вредносно необојене социологије, која социјално деловање разуме према моделу центара снаге који атомистички и каузално делују једни на друге и притом у потпуности апстрахује од језички посредованог света живота оних који делују, Хабермас је трагао за једним нормативним и језичко-теоријским заснивањем социолошких наука. (Гронден 2012: 179)

Прве импулсе Хабермас је добио од Витгенштајнове лингвистичке теорије и његовог учења о језичким играма, које уједно отеловљују једну животну форму, али је у исти мах у Витгенштајновој тези о затворености језички конституисаних животних форми установио остатак позитивизма, тези следствено којој је сваки делатник затворена монада у свом језичком свету. (Гронден 2012: 179; Фаренбах 1970: 25ff) Превазилажење ове границе било је, како закључује Гронден, управо повод и разлог за увођење херменеутике у игру. (Гронден 2012: 179) Захваљујући Гадамеру Хабермас долази до увида да језик може да се трансцендира, што је начин на који показује потенцијал ума, при чему се из херменеутике закључује да језички кругови нису затворени попут некаквих монада, већ да су „порозни“,

како према спољашњости, тако и према унутрашњости: према спољашњости, будући да је језик у принципу отворен за све што се уопште може рећи и разумети, јер његови хоризонти су у процесу перманентног проширивања, и према унутрашњости, будући да језички делатници могу да заузму одстојање у односу на своје сопствене изразе како би их интерпретирали, о њима рефлектовали, итд. (Гронден 2012: 179) Гронден закључује да претензије херменеутике на универзалност бивају у овим Хабермасовим ставовима реципиране на најбољи могући начин, при чему се Хабермас надовезује на „Гадамерову величанствену критику објективистичког саморазумевања духовних наука”¹⁵⁵ како би је уградио у језичко-теоријске основе једне разумевајуће и еманципаторске социологије. (Гронден 2012: 179)

Спор између Хабермаса и Гадамера по питању утицаја и удела ауторитета и традиције у разумевању и тумачењу Гронден види као неспоразум који је у међувремену разјашњен: на трагу традиционалних опонената Хабермас постаје жестоки критичар „наводног дискредитовања просветитељства“, за које се стварао утисак да за собом повлачи „рехабилитовање традиције“ у Гадамеровој херменеутици. (Гронден 2012: 180; уп. и Деретић 2003: 45ff) Стварао се утисак да је Гадамерова теза о надређености ауторитета у питањима сазнања усмерена директно против просветитељства, али су полемике које су уследиле и поновно читање *Истине и методе* довели до увида да је Гадамерово полазиште одувек било такво да се легитимност ауторитета заснива на акту признавања и на радњи и деловању ума, из чега следи да ауторитету и традицији никада није призната предност у односу на ум, али се ипак дошло до увида о позиционираности сваког „комуникативно уиграног ума“. (Гронден 2012: 180)

На удару Хабермасове критике нашао се и наводни „идеализам језичности“ који не препознаје „фактичке границе језика“. (Гронден 2012: 180) Насупрот оваквим Хабермасовим ставовима Гронден сматра да је херменеутичко разумевање језика унапред одређено у односу на искуство ових граница, јер претпоставка тежње ка језику и разумевању је увек искуство о неуспелости језичког разумевања, а универзалност језика није универзалност датог језика, на начин као да је све унапред дато и предодређено, већ универзалност трагања за језиком, што у извесном смислу чини парадоксалност херменеутичког феномена која се састоји у томе да смо херменеутички усмерени на

¹⁵⁵ Хабермасове речи из књиге *Zur Logik der Sozialwissenschaften*.

разумевање и језик управо зато што нам принципијелно измичу. (Гронден 2012: 180) На основу свега Гронден закључује да су Хабермасови ставови исхитрени управо када је његова критика усмерена против претензије херменеутике на универзалност, и то тврдњом да ипак постоје „специфично неразумљиви животни искази“, за шта, по Грондену, није потребно посезати за психоанализом и критиком идеологије. (Гронден 2012: 180)

Следећа велика полемика између Хабермаса и Гадамера односи се на критику идеологије и психоанализу: ослањајући се на њих, Хабермасу је стало до тога да релативизује наводно оштро супротстављање истине духовних наука и света живота и сцијентистичке методе и да покаже могућност постојања једног „методички експланаторног разумевања“ које је у стању да продре иза дате погрешне свести индивидуе у случају психоанализе и друштва у случају критике идеологије и да их подвргне критици у име неометаних комуникацијских односа. (Гронден 2012: 180) Према Хабермасовом схватању, психоанализа и критика идеологије су најбољи доказ да је „методизујућа и објективизујућа научност“ у области друштва неопходна. (Гронден 2012: 180-181) Са одговарајуће историјске дистанце Гронден може са великом поузданошћу да констатује да су овакве полемике условљене духом времена и да данас немају готово никакву филозофску тежину, имајући у виду да су вођене у време успона и врхунца фројдовско-марксистичке психоанализе и друштвене критике, да су у великој мери биле политички обојене, што је последица сукоба између конзервативизма и друштвене еманципације. (Гронден 2012: 181)

Експланаторне учинке психоанализе Гадамер није доводио у питање, али је, као и Рикер, указивао на њено сцијентистички одређено погрешно саморазумевање и на херменеутичке фундаменте њених конструката, при чему је на мети Гадамерове критике посебно било опште преношење психоаналитичког модела на друштво. (Гронден 2012: 181) За разлику од психоанализе индивидуе, за разумевање друштва није примерено да се једној групи, која не осећа да је посебно болесна, приписује погрешна свест, на пример у име некакве концепције слободе или некакве компетенције, која би била само у надлежности једне еманципаторске социологије, већ је „[а]нтиципација доброг живота“ (Хабермас) свима заједничка и није никаква привилегија једне критике идеологије која паразитира на рачун психоаналитичких метафора. (Гронден 2012: 181)

Следећа важна фаза полемике између Хабермаса и Гадамера била је она у вези са реториком, када је Гадамер у свом чланку под насловом „Реторика, херменеутика и критика

идеологије“ (1967) одговорио између осталог и на Хабермасову реторику друштвене еманципације. (Гронден 2012: 181) У свом разматрању херменеутичког становишта Хабермас је констатовао да је могуће да „један наводно ’умно’ уиграни консензус [...] може бити и резултат псеудокомуникације”¹⁵⁶, да дијалошка сагласност може да резултира из једне идеолошки прикривене структуре владања и да би комуникативна, тј. рефлексивно схваћена сагласност морала да се разликује од једног чисто реторичког или стратешког, манипулативно досегнутог консензуса. (Гронден 2012: 181-182) Схватање да је сваки консензус под сумњом да је на псеудокомуникативан начин издејствован, јесте, према Хабермасу, схватање једне „метахерменеутике“ или „дубинске херменеутике“, која разумевање везује за принцип разумног говора, а следствено којем би истина могла бити загарантована само консензусом, који би био досегнут само под идеализованим условима неограничене и комуникације ослобођене тортуре владавине, што би све у крајњој линији водило превођењу херменеутике у критику идеологије. (Гронден 2012: 182) На то је Гадамер у својој „Реплици“ (1970) одговорио следеће:

„Сматрам застрашујуће нестварним то када се – попут Хабермаса – реторици приписује карактер насилности, који би морао да буде напуштен у корист ненасилног, рационалног разговора. Тиме се потцењује не само опасност убедљиве манипулације и напуштања разума, већ и шанса убедљивог споразумевања на којем се заснива друштвени живот. Свеколика социјална пракса – свакако и револуционарна – незамислива је без функције реторике” (Гронден 2012: 182; уп. Пегелер 1970: 278)

Гадамер сматра да је Хабермасово супротстављање „рефлексивно увиђене сагласности” и оне „реторички досегнуте” вештачко, јер оно што је рефлексивно схваћено може бити накнадно извођено само језички, па разлика између псеудоаргумента и јаког аргумента мора и сама да буде одбрањена реторичким средствима, а медијум у којем се то одвија је медијум језика, који је незамислив без реторике у позитивном смислу. (Гронден 2012: 182) Разматрања о универзалности херменеутике започета у *Истини и методи* Гадамер ће касније проширити увидима из реторике и универзалност херменеутике утемељити у универзалности реторике. (Гронден 2012: 182-183; Ридел 1970: 233)

¹⁵⁶ Jürgen Habermas, „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“.

Најзначајније померање тежишта са Гадамерове херменеутике на нова херменеутичка струјања у херменеутици друге половине 20. века многи филозофи виде пре свега у померању тежишта са онтологије и онтолошки засноване херменеутике на практичну филозофију. (Инајхен 1991: 211) Исто тако, они подвлаче да се упркос Гадамеровом истицању значаја апликативног момента херменеутике, тежиште помера на практичну филозофију, што на најочигледнији начин долази до изражаја у Хабермасовој филозофији, и то у моменту повезивања сазнања са интересима. (Инајхен 1991: 211) Хабермасово дело се не односи само на филозофију, већ и на социологију, при чему се један од најзначајнијих момената његовог мишљења састоји у покушају повезивања филозофске традиције од Канта, Фихтеа, Хегела и Маркса са промишљањима социологије, која ту традицију покушава да подвуче под опште интересе који одређују сазнање. (Инајхен 1991: 211) Трансцендентална филозофија коју је утемељио Кант треба, према Хабермасу, да буде замењена једном врстом „антропологије сазнања“, која у повратку на историју врсте треба да доведе до ослобађања интереса који одређују сазнање и која као трансцендентални оквир треба да учврсти смисао и важење сазнања. (Инајхен 1991: 211)

Хабермас приписује херменеутици два задатка: прво, она треба да буде развијена као „дубинска херменеутика“ („Tiefenhermeneutik“), друго, она треба да допринесе разјашњењу херменеутичког разумевања у свакодневном споразумевању, које истовремено представља тачку одношења социолошких наука и наука које истражују радње и деловање, јер ове науке се баве разумевањем и тумачењем друштвене стварности која је, према Гадамеровој тврдњи, језички устројена. (Инајхен 1991: 212)

Хабермасова полемика са филозофском херменеутиком развијена је пре свега у његовој књизи *Ка логици социолошких наука (Zur Logik der Sozialwissenschaften)* из 1967. године, којом у основи узев наставља традицију чији зачеци сежу до Шлајермахера, Бека, Дројзена и посебно Дилтаја, који су своје херменеутичке позиције развијали у погледу на духовне науке, а не на онтологију. (Инајхен 1991: 212) Посматрано из Хабермасове перспективе, Гадамер је развој херменеутике код Дилтаја онтолошки пренагласио Хајдегеровом аналитиком тубивства и није је даље развијао, што је тачка на коју се надовезује Хабермас који покушава да укаже на значај филозофске херменеутике за социолошке науке, при чему онтолошка димензија, разумевање као егзистенцијал тубивства, није од значаја, већ чињеница да је наш приступ социјалном свету посредован

нашим свакодневним разумевањем смисаоних склопова. (Инајхен 1991: 212-213) Наш свакодневни свет, као и наш суживот са другим људима, садржи тумачења смисла стварности, разумевање стварности, у које је укључено и људско деловање и без којег оно не би било могуће, на шта је и Гадамер обратио пажњу, тако што је указао на склоп традиције који сачињава основ нашег разумевања предања, при чему је, како тврди Инајхен, Хабермас први формулисао ове увиде на једном социолошком језику и тиме избегао опасност „онтолошког хипостазирања разумевања“. (Инајхен 1991: 213)

Према Хабермасу, „херменеутичко разумевање“ је тумачење текстова које се одвија у сенци знања већ схваћених текстова, ту је реч о једној новој врсти „социјализације“ која се надовезује на једно „социјализовање“ које је већ уследило, па следи да „тако што присваја традицију, оно [тумачење] је наставља“. (Инајхен 1991: 213) Као главни учинак Хабермас подвлачи чињеницу да „херменеутичко разумевање“ успоставља однос према артикулисању једног „саморазумевања оријентисаног према деловању“, чиме описује оно што је Гадамер означио као апликацију, која суштински у себе укључује саморазумевање. (Инајхен 1991: 213) „Херменеутичко разумевање“ се односи на „деловање“ („Handeln“), оно је оријентисано према том деловању и није никаква „нема контемплација смисла предања“, при чему оно нема задатак да разјашњава само индивидуално, већ пре свега саморазумевање социјалних група, и то тако што ствара континуитет сопственог предања или разумевања међу групама. (Инајхен 1991: 213)

Када је о предрасудама у процесу разумевања реч, Хабермас сматра да Гадамер чини грешку када преокреће увид у структуру предрасуда у рехабилитовање предрасуде као такве, што води ка апсолутизовању предрасуда и изостајању критике ауторитета предања. (Инајхен 1991: 214) Хабермас сматра да основ за ову погрешну процену лежи у томе што Гадамер не препознаје снагу рефлексije, њен критички потенцијал који се развија у разумевању; предрасуда препозната разумевањем и увидом у „повест деловања“ није више предрасуда, јер је размотрена и препозната у свом погрешном полагању права на важење. (Инајхен 1991: 214)

У свом критичком осврту на основне Хабермасове ставове Ханс Инајхен поставља питање да ли Хабермас пренаглашава снагу рефлексije у њеном критичком потенцијалу, што би, како каже, био само део наслеђа Хегелове филозофије апсолутног духа, будући да та рефлексija остаје неодређена без ближег одређења њеног поступка и да се одликује

произвољношћу. (Инајхен 1991: 214) Хусерл је, наставља Инајхен, осигурао рефлексију строгим поступцима, Хегел ју је интегрисао у оквир знања које долази к самом себи и тиме је ближе одредио, али је питање шта преостаје Хабермасу осим једне „слабе позајмице“ из Хегелове филозофије уколико становиште апсолутног знања не може бити досегнуто, што, како у закључку стоји, исто тако важи и за Гадамера који полемише са наслеђем Хегеловог мишљења. (Инајхен 1991: 214)

Хабермас одбија Гадамерово строго супротстављање херменеутичког искуства и методичког сазнања као незадовољавајуће, јер као социолог он је свестан неопходности методичког сазнања у духовним и социолошким наукама, што у крајњој линији значи да чак и социолошке науке морају да повезују емпиријско-аналитичке поступке са херменеутичким поступцима. (Инајхен 1991: 215)

Хабермас развија и појам „дубинске херменеутике“ као одговор на претендовање херменеутике на универзалност, коју је, као што је познато, заступао Гадамер. (Инајхен 1991: 218) Хабермас покушава да докаже да је могуће разумевање смисла симболичких склопова које није везано за разумевање свакодневног језика, што, како каже Инајхен, ако не оповргава, онда у сваком случају ограничава опсег тезе о универзалности херменеутике. (Инајхен 1991: 218) Ове тезе Хабермас аргуентује позивањем на психоанализу, и то зато што се ствара утисак да она пружа пример једне саморефлексије: у ситуацији такве анализе аналитичар покушава да кроз разговор установи оне догађаје из раног детињства који су узрок патолошког понашања пацијента, при чему разговор садржи два важна обележја. (Инајхен 1991: 218-219) Аналитичар помаже пацијенту да на основу својих исказа дође до увида који је то скривени склоп који постоји између његовог патолошког понашања и извесних потиснутих догађаја из његовог раног детињства којих није свестан, при чему се саморефлексија састоји у томе да ове догађаје и симптоме именује његовим речима, да их на тај начин преведе у јавни језик и да их интерпретира као појаве његовог животног развоја. (Инајхен 1991: 219) Пацијент притом може да идентификује догађаје као такве само ако му аналитичар пружа кључ за интерпретацију, који не долази из свакодневног језика опхођења, већ управо из психоаналитичке теорије, из чега следи закључак да је психоаналитичко разумевање симбола пример за разумевање смисла које се не заснива на разумевању свакодневног језика, одговарајући симболи и патолошки симптоми не могу се тумачити полазећи од свакодневног језика, они превазилазе његове обрасце тумачења,

свакодневно разумевање. (Инајхен 1991: 219) Хабермас у том смислу говори о посебном, „експланаторном разумевању“ у смислу једног дубинско-херменеутичког разумевања, које за претпоставку има знање одређених патолошких механизма, „знање услова систематски поремећене комуникације“; ту се заправо ради о разумевању смисла које може бити достигнуто само преко теоријских конструката који се употребљавају као обрасци објашњавања. (Инајхен 1991: 219)

И Хабермас и **Карл-Ото Апел** касније напуштају своје позиције психоанализе и критике идеологије и критике универзалности херменеутике упућене Гадамеру и изнете у познатом зборнику под насловом *Херменеутика и критика идеологије (Hermeneutik und Ideologiekritik)*, Хабермас више имплицитно, али више него јасно, ослањајући се на неке увиде Витгенштајнове филозофије језика, а Апел експлицитно у књизи *Расправе (Auseinandersetzungen)* из 1998. године. (Гронден 2012: 183-184)

2.5. Остало: Херменеутика и аналитичка филозофија језика

Између херменеутике и аналитичке филозофије језика, одн. језичке анализе влада готово непремостиви јаз, тј. нека врста расправе. (Тугендхат 1970: 3). Језичка анализа може се посматрати као „редукована херменеутика“, као „херменеутика на првом спрату“, њој недостаје историјска димензија и свеобухватни појам разумевања; на другој страни, херменеутика постоји на „горњим спратовима“, без обраћања велике пажње на оно што је доле, тј. језичку анализу. (Тугендхат 1970: 3)

Шолц тврди да у интерпретативним образложењима „догматске премисе“ („dogmatische Prämissen“) играју централну улогу, премисе којих се, како каже, онај ко разумева по сваку цену мора држати и које се емпиријски не могу ревидирати. (Шолц 2016: 23)

Поднаслов Шолцове књиге *Разумевање и рационалност* гласи *Истраживања основа херменеутике и филозофије језика*, при чему се под филозофијом језика ту мисли искључиво на аналитичку, англосаксонску филозофију језика, дакле, једину филозофију језика која је у тој књизи предмет Шолцових исцрпних истраживања. У раду ће свакако бити и неколико додатних и успутних осврта на неке од Шолцових ставова презентованих у овој књизи који су за нашу тему релевантни. Међутим, оно што је сваком познаваоцу континенталне и англосаксонске филозофске традиције јасно, макар се радило и о нивоу предразумевања ових двеју филозофских концепција, јесте чињеница да између аналитичке филозофије језика и Гадамерове херменеутике и филозофије у целини влада, уз местимичне изузетке, готово непремостиви јаз. Из тог разлога основне концепције изнете у књизи Оливера Р. Шолца у потпуности одбацујемо као готово потпуно ирелевантне за основну линију наше херменеутичке позиције, а то је линија која води од Шлајермахера, до Дилтаја, Хајдегера па све до Гадамера као синтезе свих претходних херменеутичких струјања. Када је посебно и филозофија језика у питању и њене импликације и значај за Гадамерову позицију, овај рад се у потпуности темељи на свим главним поставкама Хајдегерове филозофије језика, као и свих оних филозофија језика које се у њу уливају или из ње проистичу, а таква је управо Гадамерова филозофија језика чије су главне претпоставке изнете у трећем, завршном делу *Истине и методе* и које представљају предмет наших исцрпних тумачења и коментара.

Шолц указује на формулацију једног од општих принципа интерпретације у логици Кристијана Вајзеа (Christian Weise, 1642-1708), чије се немачко издање појавило 1696. године под насловом „Curieuse Fragen über die Logica“; реч је о принципу према којем, како Шолц наводи Вајзеа, кључ за разумевање свих ’тамних’ и двозначних говора треба тражити у правилу које гласи „Verba accipienda sunt cum effectu“. (Шолц 2016: 43) Коментаришући даља Вајзеова извођења и његове херменеутичке принципе Шолц каже да Вајзе ближе одређује статус једног од кључних правила тумачења уз помоћ појма „презумције“ („Präsuntion“) који долази из јуриспруденције, именујући притом неколико таквих презумција: прво, реч је о претпоставкама да једна особа која исказује нешто у усменој или писменој форми подразумева под својим речима нешто што је другима разумљиво; друго, говори се о презумцији да онај ко нешто исказује не чини то тако да исказује свесно и намерно нешто што је очигледно апсурдно. (Шолц 2016: 43-44) У закључку коментара Вајзеових принципа тумачења Шолц подвлачи да такве презумције као „разумне претходне претпоставке“ треба строго разликовати од „ирационалних предрасуда“ које су, како каже, просветитељи с правом сузбијали. (Шолц 2016: 44)

Кристијан Томазијус (1655-1728) као претходник тзв. херменеутичког пробабиллизма 17. и 18. века одређује тумачење као јасно и на вероватним претпоставкама засновано објашњење онога што је други желео да разуме у својим списима, а што је за разумевање „тешко“ или „тамно“. (Шолц 2016: 45)

Коментаришући основне херменеутичке принципе Георга Фридриха Мајера (1718-1777), Шолц тврди да је исправан став да претпоставке ’потпуности’ или ’савршености’ („Vollkommenheitsannahmen“) у појединим случајевима тумачења не морају бити задобијене из искуства, већ да се у извесном смислу ту ради о антиципацијама које се претпостављају. (Шолц 2016: 58) У наставку он исто тако тврди да Мајер захтева од тумача да, пре него што почне са тумачењем, буде упознат са стварним, чињеничним савршеностима творца знакова, истовремено напомињући да је Мајер у потпуности свестан чињенице да није увек могуће упознати се са овим „перфекцијама“ унапред из независних извора. (Шолц 2016: 58) Шолц подвлачи још један, по њему, веома, важан став: ова методологија интерпретације није неемпиријска у том смислу да је резистентна на емпирију; презумције савршености могу на основу емпиријских сазнања да буду модификоване или чак одбачене. (Шолц 2016: 58) Оне се могу одржавати само док се не

појаве други, јачи разлози који су окренути против њих, па из тог разлога ни у једној формулацији принципа интерпретације код Мајера не изостаје додаток „док се не докаже супротно“ („bis das Gegenteil erhellt [bzw. erwiesen wird]“). (Шолц 2016: 58) У закључном, првом делу своје књиге Шолц резимира своја запажања о претпоставци савршености, наводећи неке од њих: „истина“ („Wahrheit“), „конзистентност“ („Konsistenz“), „кохерентност“ („Kohärenz“), „рационалност“ („Rationalität“) и „разумљивост“ („Verständlichkeit“). (Шолц 2016: 144)

Шолц напомиње да је код Шлајермахера у знатној мери сужен опсег опште херменеутике у поређењу са неким његовим претходницима, јер, као што је у случају Мајера, Баумгартена, Крузијуса и Болцана показано, сви херменеутичари су тежили да у поље херменеутике укључе и знаковне и изражајне феномене нејезичке природе, што су уочили како претходници тако и следбеници Шлајермахера, па се током 19. века развијала „археолошка херменеутика и критика“. (Шолц 2016: 70)

III ТУМАЧЕЊЕ КЊИЖЕВНОСТИ

3.1. Уметност као исказ

3.1.1. Филозофија и поезија

Између поезије и филозофије влада једна „загонетна близина“, а од времена Хердера и немачког романтизма ова близина ступа и у општу свест, и то не увек са одобравањем. (GW 8, 232)¹⁵⁷ Универзитетска филозофија 19. и 20. века изгубила је своју стару славу у односу на „велике аутсајдере“ и „велике писце“ као што су Кјеркегор и Ниче, а још више у односу на велике писце попут Стендала, Балзака, Флобера или Гогоља, Достојевског и Толстоја; она се изгубила у шуми историјскофилозофског истраживања или је прибежиште своје научности налазила у „стерилности сазнајнотеоријске проблематике“. (GW 8, 232) Када је универзитетска филозофија у 20. веку повратила свој стари углед, и то захваљујући пре свега егзистенцијалистичким филозофима попут Јасперса, Сартра, Мерло-Понтија, Габријела Марсела и изнад свега Мартина Хајдегера, то није могло да се догоди без уплитања филозофије у „поетски језик“, што је наишло на велику и оштру критику, посебно због чињенице што се живело у доба науке. (GW 8, 232) Откуда, пита се Гадамер, ова тенденција окретања од логике ка поезији?

Проблем односа поезије и филозофије прати западно мишљење од његових почетака, па тако Платон говори о „старој завади“ поезије и филозофије, избацује поезију из свог царства идеја и добра, али је у исто време и присваја, што је одлика приповедача митова, који на један непоновљив начин уме да повеже и помеша свечаност и иронију, удаљеност саге и светлост мишљења. (GW 8, 232) Исто тако се може поставити питање ко је имао за циљ да уводи деобу између поезије и филозофије, између слике и појма, што све обједињују Стари и Нови завет и миленијум хришћанског тумачења света и световног песништва. (GW 8, 232-233) Старо је питање зашто и на који начин језик као једини медијум мишљеног и певаног може да исправи оно заједничко и различито у исто време, при чему свакако стоји да „свакодневна употреба језика“ није она инстанца у којој такав афинитет долази до

¹⁵⁷ GW 8, 232-239 („Philosophie und Poesie“, 1977).

изражаја или се чак довршава у интерференцији. (GW 8, 233) Сваки говор може увек да евоцира и слику и мисао, али говор људи задобија уопште смислену одређеност и једнозначност из једног склопа живота, који кроз ситуацију и адресу задобија своју конкрецију, при чему реч изговорена у једном таквом конкретном склопу радње не стоји за себе, она „не ’стоји’ уопште“, већ „’прелази’“, и то као оном реченом, ка оном што је речено. (GW 8, 233) Чак ни писано фиксирана реч таквог говорења не мења ту ништа, упркос томе што задатак разумевања тако издвојеног текста има сопствене херменеутичке потешкоће. (GW 8, 233) Насупрот томе је „поетска реч“ попут „филозофске“ у могућности „да стоји“ и да се у „повучености ’текста’“ у којем се артикулише исказује са сопственим ауторитетом, па се у том смислу поставља питање како језик може да чини тако нешто. (GW 8, 233)

Језик у свакодневној употреби није способан за то, али му исто тако то није ни потребно; независно од тога да ли се приближава идеалу „једнозначног означавања мишљеног“ или је од тог идеала удаљен, такав језик никада не стоји за себе, већ за нешто друго што се налази у пракси искушеног живота или у искуству науке. (GW 8, 233) „Речи не ’стоје’ у самима себи“, већ је животни склоп она инстанца која им, било да су писане или изговорене, дозвољава да буду у потпуности испуњиве. (GW 8, 233) Занимљиво је и поређење које је дао Пол Валери, поређење којим се објашњава разлика између песничке речи и свакодневне употребе језика: свакодневна употреба језика је као папирни новац, који сâм не поседује вредност коју симболизира; за разлику од тога, златник је поседовао вредност коју симболизира, па исто тако песничка реч није „пуко упућивање за нешто друго“, већ је она, попут златника, оно што представља. (GW 8, 233) Сличан исказ за речи филозофа Гадамер не познаје, осим уколико је таква реч скривена у Платоновој чувеној критици списа и његове немоћи да се одбрани од злоупотребе онога ко га употребљава, будући да таква критика упућује на „начин бивствовања филозофске мисли“, на „дијалектику дијалога“, која стоји за себе, и то у тој мери да је могла да застане чак и у песничкој мимези платоновског дијалога, и то у једном тексту посебне врсте, који изнова уплиће читаоца у дијалог који представља. (GW 8, 233-234) То значи да се тек у дијалогу или у његовом „ћутећем поунутрашњењу“, „мишљењу“, гради филозофија као „бесконечно напрезање појма“, она оставља иза себе свакодневни говор са његовим променљивим и колебљивим мњењима, па се у том смислу поставља питање зар то није случај напуштања „пуке речи“ (GW 8, 234) и прелазак у једну другу сферу која наликује сфери поезије.

Да би објаснио суштину поезије и филозофије, као и њихов однос, Гадамер најпре подсећа на Хусерла, који је дефинисао „’ејдетску редукцију’“ како би одбранио филозофију од свих натуралистичких и психологистичких неспоразума. Искуство или сазнање контингентне стварности се најпре методски ставља у заграде, што се уистину збива у свеколиком стварном филозофирању, јер само априорне суштинске структуре свих стварности одувек граде „царство појма“, или, као код Платона, царство идеја. (GW 8, 234) Исто тако постоји „идеализујућа тенденција“ у поезији, па уметник никада неће порећи „идеалност своје креације“, њену „издигнутост у једну идеалну, духовну стварност“, па је Хусерл отуда могао рећи да је у области уметности ова ејдетска редукција „’испуњена спонтано’“, па се тако стављање у заграде постављања стварности, тзв. „’Ероше’“, увек већ одиграло тамо где се сазнаје или искушава уметност. (GW 8, 234) Тако се тамо, где је језик медијум, поставља питање, посебно оно о односу између филозофије и језичких уметности, како се ове две у исто време еминентне и контрарне форме језика односе једна према другој, текст поезије који стоји у самом себи и језик појма, који самог себе укида и који свеколико збивање оставља иза себе. (GW 8, 234-235)

Као полазиште за разматрање ових питања Гадамер у духу феноменолошке методе узима два екстрема: лирску песму и дијалектички појам. Лирска песма је екстрем зато што на најчистији начин имплицира неодвојивост језичког уметничког дела од оригиналне језичке појаве, као што доказује непреводивост лирске песме на друге језике. (GW 8, 235) Као пример најекстремнијег случаја лирске песме Гадамер разматра чисту поезију, „*poésie pure*“, у оном облику у којем ју је програмски обликовао Маларме. Већ и питање преводивости показује да се чак и у екстремном случају ради о „музикалности језика“, увек је реч о равнотежи звука и смисла, која се гради као „песничко уобличење“. (GW 8, 235) А уколико се следи Хајдегерово аналогично, према којој боја никада није у тој мери боја као када се појављује на слици неког великог сликара, камен никада у тој мери камен као када је део стуба који носи свод грчког храма, и, на крају, као што свако зна да је тон музике тек прави тон, поставља се питање шта значи то да су реч и језик у песми у највећој могућој мери реч и језик, шта све то говори о „бивственом устројству песничког језика“. (GW 8, 235) Структурисање тонова, риме, ритмова, вокализације, асонанце гради „стабилизујуће факторе“ који доводе реч у стање мировања, они на тај начин конструишу „јединство ’творевине’“, при чему је реч о једној творевини, која је у исто време и „јединство говора“,

што значи да су у песми и друге логичко-граматичке градивне форме на делу, упркос томе што могу да буду у другом плану у корист ових градивних момената творевине. (GW 8, 235) Оскудност синтаксичких средстава, различите конотације, „семантичка гравитација“, све то може у знатној мери да допринесе многозначности и затамњености текста и на тај начин чини „структурни елемент такве поезије“. (GW 8, 235)

Све то своди улогу речи у говору на њену најизворнију могућност, а то је „именовање“ („*Nennen*“); именованем се увек нешто дозива у присутност. (GW 8, 235) Никада једна појединачна реч као таква не може без контекстуалног одређења да евоцира јединство једног смисла, који настаје тек у целини једног говора; а када се, као у модерној песми, ломи јединство једне сликовне представе и када се напушта пут описивања, поставља се питање шта речи, које ту именују, уопште значе, шта се заправо под њима подразумева, шта се ту заправо именује. (GW 8, 235-236) Оно што речи призивају су „погледи“ („*Anschauungen*“), при чему ниједна реч једне песме не мисли оно што каже; свака реч се ту заснива на самој себи, и то да би се спречило срозавање на „прозу говора“ и њену реторику, што све чини захтев и легитимацију чисте поезије. (GW 8, 236) Чиста поезија је парадигматичан екстремни случај, и то у тој мери да лирски генус песме ретко допушта без остатка преношење у медијум музике, и то у најмањој мери у оним случајевима где он самог себе највише поставља у самога себе („*wo es sich selbst am meisten in sich stellt*“). (GW 8, 237) Он тада има, речено на Хелдерлиновом трагу, сувише свој сопствени тон, тако да је веома тешко транспоновати га у неку другу мелодију. (GW 8, 237) И „симултаност песништва“ кроз време, његово филтрирање кроз временско одстојање, његово континуирано обнављање и повратак у току времена, све се то заснива управо на томе да језик песме самог себе поставља у самога себе; у свеколиком изумирању савремених релевантности „чист текст“ преживљава зато што као „језички облик“ стоји у себи. (GW 8, 237)

Међутим, Гадамер поставља питање какве то везе има са филозофијом и близином песме и мисли, шта је језик у филозофији. Исто тако, њему се чини као смислено да под претпоставком истог феноменолошког начела екстремних случајева као предмет узме дијалектику, посебно у њеној хегеловској форми. Ту се, како у наставку сазнајемо, ради о једној потпуно другој врсти узимања одстојања у односу на свакодневни говор: није проза она инстанца која може да се увуче у језик појма, већ је реч о логици става или реченице

која одводи у заблуду, или, како би Хегел рекао, „[ф]орма става није примерена да се изразе спекулативне истине“ (GW 8, 237) Оно што Хегел овим својим исказом описује није ограничено на посебност његове сопствене дијалектичке методе, већ он тиме у први план ставља заједничку црту свеколиког филозофирања, и то у најмању руку од времена Платоновог заокрета ка логосу, при чему унутар овакве констелације његова сопствена метода дијалектике чини само једну посебну врсту филозофирања. (GW 8, 237) Заједничка претпоставка свеколиког филозофирања је да филозофија као таква не поседује језик који је примерен њеном сопственом налогу; форма става или реченице, логичка структура предикације, припајања предиката неком датом субјекту је неизбежна, као и у свеколиком говору, али она чини погрешну претпоставку као да је предмет филозофије дат и познат попут ствари и догађаја у свету који се могу посматрати. (GW 8, 237) Филозофија се креће искључиво у медијуму појма, „у идејама, кроз идеје, ка идејама (Платон)“, а међусобни однос појмова се не експлицира у једној „спољашњој“ рефлексiji, која циља на један појам субјекта са спољашње стране, тј. у овом или оном погледу, који неко бира. (GW 8, 237-238) Хегел је ову „спољашњу рефлексiju“ означио као „софистерију опажања“, и то због произвољности циљања на једну ствар, која се исказује као предицирање ове или оне особине о неком субјекту; медијум филозофије је много више спекулација, међусобно одражавање одређења мисли, у којем и кроз које се „у самом себи“ креће и артикулише мишљење ствари, при чему „у самом себи“ значи „у погледу на појам“, оно у мишљењу мишљено у тоталитету и конкретности која јесте, и то бивство и дух. (GW 8, 238) За Хегела је Платонов *Парменид* био највеће уметничко дело античке дијалектике, и то зато што је Платон у овом свом спису доказао немогућност да се идеја одреди за себе, одвојена од целине других идеја; Хегел је притом исправно препознао да и код Аристотела логика дефиниције, инструмент свеколике појмовне класификације искуства, наилази на ограничење на димензији филозофских принципа. (GW 8, 238) Ови принципи су оно прво, они се не могу класификовати, већ су доступни једној другачијој рефлексiji, коју је он заједно са Платоном назвао „Nous“; та прва, највећа, трансцендентална одређења мисли која надилазе сваку стварносну област која се врсно може омеђити граде у свој својој разноврсности и мноштвености јединство. (GW 8, 238) Хегел их назива „категорија“, у сингулару, сви су они „дефиниција апсолута“, не дефиниције ствари и области ствари у стилу Аристотелове класификаторске логике, у складу са којом се суштина једне ствари

одређује појмом рода и специфичном разликом, они су у једном много буквалнијем смислу „’Noros“ -а граница и оно ограничавајуће. (GW 8, 238) То су разграничења која се међусобно издвајају и раздвајају у тоталитету појма и која су сва заједно цела истина појма, чиме такви ставови или такве реченице одражавају „укидање свог сопственог постављања у самима себи“, они су „спекулативни ставови“, „ставови одражавања“ („Spiegelsätze“), као Хераклитови фрагменти, који у супротности кажу оно једно и мудро. (GW 8, 238) Они држе мисао у себи, враћају га из свеколиког исказа, тако да се та мисао рефлектује „’у себи““, па је тако у крајњој линији језик филозофије самоукидајући језик, језик који не говори ништа и језик који је уједно усмерен на целину. (GW 8, 238)

Као што је језик чисте поезије, који иза себе оставља свеколику прозу, све уобичајене фигуре реторичког, гранични случај и мера, тако је и хегеловска дијалектика гранични случај и уједно мера; Хегелов покушај да путем картезијанске методике кроз дијалектички посредујуће даље одређење мисли достигне ову границу, остаје и само једно пуко приближавање и можда чак и на сличан начин ограничено, попут тумачења било које песме. (GW 8, 238-239) Хегел је био у потпуности свестан да целина мисли остаје један задатак који се никада у потпуности не може достићи, он је стално говорио о могућностима побољшања сопствене логике и често је својој логици додавао нова поглавља, јер континуум мисли је као и сваки континуум дељив у бесконачно. (GW 8, 239) Са поезијом ствари стоје тако да овде недостижан задатак није само „интерпретаторско исцрпљивање песме“, јер идеја чисте поезије остаје за певање задатак који се никада не може достићи, што на крају крајева важи и за сваку песму. (GW 8, 239) Гадамер закључује да се ствара утисак као да и за песника и за мислиоца, од Платона до Хајдегера, важи „иста дијалектика разоткривања и измицања у тајни језика“. (GW 8, 239)

Обе врсте говора, песнички и филозофски, деле исто заједничко обележје, они не могу да буду „’погрешни““, јер ту нема мерила које постоји изван њих, према којем се могу одмеравати, којем могу да одговарају. (GW 8, 239) На другој страни, они нису произвољни, они су „’усуђивање посебне врсте“, „они могу сами себе да промаше“, што се у оба случаја не дешава тако да у стварима изостаје једно одговарање, једна еквиваленција, већ тако да реч постаје „’празна““. (GW 8, 239) У случају песништва то значи да реч, уместо да звучи, „’звучи слично““, било другом песништву, било реторици свакодневног живота, а у случају

филозофије то значи да филозофски говор остаје у оном формалном пуког аргументисања или пропада у празну софистерију. (GW 8, 239)

У обема формама пропадања језика, песми, која није песма зато што нема сопствени тон, и празној форми мишљења, која не долази до ствари, реч промашује саму себе, а тамо где се испуњава, где постаје језик, морамо је узети за реч. (GW 8, 239)

3.1.2. Филозофија и књижевност

Поставља се питање шта је књижевност и шта значи књижевност у смислу језичке уметности за филозофију. (GW 8, 243)¹⁵⁸ Разумемо само оно што разумемо као одговор на неко питање, што је исказ чији се смисао састоји у томе да управо морамо разумети пре свега питање пре него што дајемо одговор на то питање или пре него што можемо да разумемо нешто као одговор на то питање. (GW 8, 243) Реч је о дијалектици питања и одговора када кажемо да је свако питање опет са своје стране један одговор који опет мотивише једно питање, па тако овај процес питања и одговарања упућује на основну структуру људске комуникације, на изворно устројство дијалога, она је основни феномен људског разумевања. (GW 8, 244)

Случај књижевног уметничког дела, дела језичке уметности је посебан случај за који Гадамер најпре припрема одговор у три корака.

Прво, дела језичке уметности означавамо са становишта писмености, „’бити написан’“ чини позадину речи „’књижевност’“. (GW 8, 244) Да би ближе одредио овај однос писмености и усмености, Гадамер посеже за причом коју Сократ приповеда у *Федру*, причу како Теут проналази спис и како пред египатским краљем хвали свој проналазак, тврдећи како је тај проналазак од непроцењиве важности за човечанство, будући да јача памћење човечанства. (GW 8, 244) Мудри египатски краљ, међутим, узвраћа како оно што је пронашао неће водити јачању, већ, напротив, слабљењу памћења човечанства, из чега Гадамер закључује да Сократ у томе није видео никакав напредак, а камоли да му је падало на памет да изговорена реч може да буде надјачана нечим вишим. (GW 8, 244) Сократ је пре увидео да је написано напуштено, изложено злоупотреби, изокретању, па се тако

¹⁵⁸ GW 8, 240-257 („Philosophie und Literatur“, 1981)

аутентичност обавезујуће размене речи губи у дубиози, спис се ту за разлику од говора карактерише тиме да не може сâм себи да буде од помоћи, док је аутор себе такорећи испоручио, насупрот чему он у живој размени речи отклања могућност сваког неспоразума и сваке злоупотребе говора неким другим говором. (GW 8, 244-245) То су увиди до којих је дошао Платон, које је затим забележио у свом чувеном седмом писму: он каже да би човек морао да буде напуштен од свих богова уколико би веровао да се у писаној форми може забележити оно стварно суштинско и истинито. (GW 8, 245)

Друго, писменост значи губитак „непосредности“ усменог говора. (GW 8, 245)

Треће, писменост, на другој страни, поседује једну „зачуђујућу аутентичност“, захтева се да нешто буде написано уколико се жели бити сигуран у оно што је речено, па се пре верује у оно што је написано. (GW 8, 245) Али, питање је да ли је могуће да се саопштавањем речи у „сврзнутој форми списка“ прими пун смисао онога што је речено. (GW 8, 245) Оно што је записано поново у свом пуном смислу проговара када га неко чита. (GW 8, 245)

Најшири појам књижевности и текста задобија се на тај начин што се читање дефинише тако да оно писано фиксиран језик поново доводи до говорења, па тако пролаз кроз писменост значи „одвајање од изворног језичког збивања“. (GW 8, 246) Међутим, књижевност, а посебно књижевно уметничко дело, не треба одређивати само негативно, није само оно фиксирано изговорене речи, које је у својој комуникацијској снази увек једна „ослабљена реч“, већ је књижевност, а посебно језичко уметничко дело, реч која је са своје стране усмерена на исправно читање („ein auf richtiges Gelesenwerden von sich aus angelegtes Wort“). (GW 8, 246)

У зависности од услова под којима оно писмено треба да буде употребљено, модификоваће се писмено фиксирање, па се тако, на пример, морају разликовати: белешка за сопствену употребу, за чију употребу се претпоставља сопствено памћење; затим писмо, које захваљајући одређености своје адресе може да претпостави одређене услове разумевања; и, на крају, све форме публикације, које се обраћају једном неодређеном читаоцу. (GW 8, 246) А да би се у таквом случају испунила намера саопштавања, потребна је у мањој или већој мери нека врста уметности писања. (GW 8, 246) У свим случајевима писменост саопштава интенцију говорења, уколико се тиме тежи преносу једног садржаја који се може фиксирати, па отуда све ове форме писмености спроводе одвајање од изворног

говорног акта и не упућују примарно назад на говорника, већ на оно што је он мислио, тако да је у крајњој линији свеколикој писмености својствена „нека врста идеалитета“. (GW 8, 246)

„Идеалитет“ је карактеристичан не само за писменост, већ и за изворно говорење и слушање, и то уколико се његов садржај може одвојити од конкретности говорног акта и наново репродуковати; „идеално-идентично“ се показује у томе да је таква репродукција могућа и да више или мање може да буде примерена, при чему исто то важи и за читање. (GW 8, 246) Само зато што је један текст ту за нас у чистом идеалитету, могуће је да кажемо да неко чита добро или лоше, при чему је добро читан текст који је читан са разумевањем, па је у складу са тиме и разумљив, док текст који је лоше читан не може нико да разуме. (GW 8, 246)

До огромне модификације долази када је реч о књижевном тексту у смислу језичког уметничког дела; ту се не ради само о томе да се разуме оно мишљено, већ и да се изводи управо у његовој језичкој појави, литерарно фиксирана реч је у таквом случају управљена на оно „бити чувен“ („Gehörtwerden“). (GW 8, 246) Овакво стање ствари могуће је пратити на примеру тзв. „Oral poetry“, док је екстремно другачија ситуација тамо где се не претпоставља било какво читање, излагање или рецитовање, већ само сопствено, тј. читање у себи („stilles Lesen“). (GW 8, 246-247) Међутим, и ту се у случају књижевног уметничког дела очекује више него што је то пуко преношење садржаја који се може апстраховати, „језичка појава“ исто тако треба да буде пренесена, али засигурно не језичка појава изворног говорног акта; и ово преношење претпоставља одвајање од изворног говорења и узима учешћа у идеалитету, који је својствен свеколикој писмености, свеколикој књижевности и сваком тексту. (GW 8, 247) Књижевно уметничко дело има мање или више своје постојање за унутрашње ухо, а унутрашње ухо ’поима’ „идеалну језичку творевину“, нешто што нико никада не може да чује, јер „идеална језичка творевина“ захтева од људског гласа недостижно, и управо то је „начин бивствовања једног књижевног текста“. (GW 8, 247) Овај идеалитет долази до изражаја када неко сâм покуша да нешто чита или да говори гласно, јер ми смо исто тако случајни са нашим сопственим гласом и степеном у којем успевају модулација и акцентовање. (GW 8, 247)

Тако долазимо до оног места када са Гадамером можемо да тврдимо да је писменост дата унапред у односу на језик, и то недостижно унапред. „Књижевност“ не заостаје

неизбежно иза језика, као што се стварао утисак у првом приступу писмености, већ је књижевност много више језичко уметничко дело, али као такво једно писмено дело, које предњачи у односу на свеколико огласовљавање или очулотворење у гласу, што не значи да песништво не треба читати гласно, јер то зависи од тога каква је књижевност у питању. (GW 8, 247) Постоји велика књижевност која се не може читати гласно, зато што би говорење овде морало да буде „у-себи-говорење“ („In-mich-hinein-Sprechen“), посебно у случају лирике; Рилке је такав песник који захтева више медитације него рецитације, док су Шилер или Гете или Георге примери песника који се као музика слушају, упркос томе што ово увек остаје један бесконачни задатак који никада не може да буде разрешен идеално, као што то захтева „’унутрашње’ ухо“. (GW 8, 248) Заједничко свеколике „’књижевности“ је у томе да у сваком случају писац ишчезава, и то зато што је језичку појаву предетерминисао према идеји у тој мери да ту ништа више не сме да буде придодато; све је у речима текста, тако како се као текст појављују, и то се назива „уметност писања“. (GW 8, 248)

Гадамер, међутим, разликује шири од ужег смисла појма текста, при чему је и појам текста један херменеутички појам. На текст се позивамо онда када не можемо да следимо дата тумачења, и, обрнуто, никада не заостајемо код „’пуког слова“ када „’разумевамо““. (GW 8, 248) Супротност „’spiritus“ и „’littera“ је у разумевању укинута, па је утолико у најширем смислу те речи „’текст“ стављен у однос према „’разумевању“ и могуће га је „’тумачити““. (GW 8, 248) Међутим, текст који је књижевно уметничко дело јесте „текст у еминентном смислу“, он не само да је способан за тумачење, већ му је тумачење и потребно, па тако следи закључак да прво искуство са „’књижевношћу“ је то да њена језичка појава, за разлику од свега осталог што је језичко, не може да се пређе у разумевању и да се остави иза себе. (GW 8, 248) Гадамер на овом месту поново наводи пример Пола Валерија о разлици између папирног и златног новца како би објаснио разлику између песничког и непесничког текста: песма је језик који не само да значи нешто, већ и јесте то што значи. (GW 8, 248)

Реч која се користи у свакодневном говору у чисто комуникативне сврхе важи исто тако да она само значи нешто и да није ништа у себи самој, што значи да сам ја у таквој ситуацији, у таквом случају увек већ при ономе што ми је ту речено и што ми се саопштава. (GW 8, 249) За разлику од тога, песма никада не може једноставно да се одбаци само зато

што је познајемо, што знамо за њу; што више је познајемо и тумачимо, онда постаје богатија и боља. (GW 8, 249) Искуство лепог, на трагу Канта, значи оживљавање целог нашег животног осећаја, а сусрет са великим уметничким делом је увек као један „плодоносни разговор“, питање и одговарање или „бити питан“ и „морати одговарати“, дакле, један „истински дијалог“, код којег нешто настаје и после којег нешто „’остаје““. (GW 8, 249)

Код језичког уметничког дела је имплицирана прва раван „значањских знакова“ и „језичког смисла“, раван која се не може наћи ни код једне друге врсте уметничког дела. (GW 8, 251)

Оно што је свим уметностима заједничко је трећи слој; као што је „предхват потпуности“ карактеристичан уопште за свеколико разумевање смисла, тако је и за свако уметничко дело карактеристично да га изграђујемо у себи као „исказ“ („Aussage“). (GW 8, 252)

За језичко уметничко дело се може рећи да јесте то што јесте, а то значи да оно језичко овде поприма сопствену вредносну сталност и постојаност и да се појављује у једној сталној присутности, тј. садашњости; на тај начин језичка творевина поприма једну специфичну временску присутност, тј. садашњост. (GW 8, 252) Хајдегер је у једном од својих чланака рекао да тек у уметничком делу све истински излази на видело. (GW 8, 252) У том смислу Гадамер заштрава своје питање и пита се: шта значи када се каже да реч никада није тако много реч као у језичком уметничком делу, и, како једна реч може да буде више реч него нека друга, песничка реч више реч него реч свакодневног говора? (GW 8, 252) Као илустрацију за своју тезу Гадамер разматра проблем „непреводивости лирике“: у лирској песми је јединство смисла и звука тако унутрашње да се у другом језичком материјалу могу створити само посредна приближавања или се пак на место оригиналног песништва мора поставити потпуно ново песништво, јер у доброј песми имамо један нераздвајни сплет звука и значења, да чак и најмање промене у тексту могу да униште целу песму. (GW 8, 252-253)

Оно што одликује књижевност јесте ово ’појављивање речи’ („Hervorkommen des Wortes“), тако да у њој незаменљива јединственост звука са једном неодредљивом многогласношћу смисла доводи смисао целине до исказа. (GW 8, 253) Песма ствара „гравитационој снази“ речи простор, за разлику од граматике и синтаксе, које регулишу нашу употребу речи, и у томе се састоји „песничка инкарнација смисла у језику“, да се тај

језик не може подвргнути „једнодимензионалности аргументационих склопова“ и „логичких линија зависности“, већ да кроз ’многовалентност’ („Vielstelligkeit“) сваке речи (Паул Целан) даје песми „трећу димензију“. (GW 8, 253-254) На тај начин песма постаје стварна. (GW 8, 254) У случају једне песме се не мисли толико на цртеж или на означавање оног познатог, већ понајвише на скулптуру, на пластику, па чак можда и на „многодимензионалне звуковне просторе музике“, реч је о једној специфичној испреплетености јединствености појаве звука и многогласности, која појединачној песми придружује читав један систем односа и пушта да нам се целина појави као једно јединствено ткање. (GW 8, 254) За ову структуру песничке творевине користимо једну реч која пуно говори, када је називамо „’текстом“: текст је „’текстура““, ткање, које се састоји из појединачних нити, које су тако испреплетене да целина постаје ткање или сплет сопствене текстуре. (GW 8, 254) Може се уложити приговор да ово важи за сваку целину једног исказа и да није ограничено на књижевно уметничко дело; међутим, у песничком уметничком делу ткање текста задобија једну нову вештину, што је у суштини једна песма, текст, који се у самом себи држи на окупу путем звука и смисла и који се затвара у јединство једне целине која се не може разложити. (GW 8, 254)

Поставља се на крају питање на који начин постоји језик у филозофији. Оно о чему говоре филозофи је у извесном смислу једно „’Ништа““, целина бића, „’бивство““ и његова артикулација у категоријалној појмовности, све то, дакле, није дато нигде; у томе се састоји невоља филозофа, да је језик којим људи говоре пре свега одређен за оријентацију у свету, а не за рефлексију која превазилази све што је дато. (GW 8, 256) Да се језик филозофије налази у стању специфичне напетости између свакодневне употребе и њених спекулативних могућности исказивања, познато је мислиоцима немачког идеализма од времена немачког романтизма, као што исто тако од времена немачког романтизма кроз идеје Викоа и Хердера у поезији препознајемо „прајезик човечанства“; на крају, ту се ради о „прапоезији језика“, што је на делу и у стваралачкој снази мисли, као и у песничком обликовању. (GW 8, 256)

Филозофски текстови су интервенције у дијалогу који се креће надаље у бесконачно, то су пуки путни знакови на путу појмовне артикулације наших интенција мишљења; у томе је можда и унутрашња сродност филозофије и поезије, да се сусрећу у једном изразито

супротног правцу, јер језик филозофије стално претиче и надилази самог себе, док језик песме, сваке стварне, истинске песме не може да се надиђе и остаје јединствен. (GW 8, 256)

Оно што је заједничко поезији као језику и филозофији јесте то да филозоф, за разлику од науке, када нешто каже, не указује на нешто друго изван, на нешто што негде егзистира; мишљење је увек у потпуности код смога себе, тако да оно такорећи само себе вербализује, па стога за филозофа један текст не егзистира као „’књижевност’“. (GW 8, 257) Филозоф ниједан дати текст или став не сме једноставно да призна као „’истинит’“, већ увек мора да га увуче у „кретање мислећег разговора душе са самом собом“; мишљење је овај стални разговор душе са самом собом, па у крајњој линији следи да филозофија има исту врсту недостижне удаљености и удаљеног деловања и уједно апсолутне присутности, која је карактеристична за свеколики пантеон уметности. (GW 8, 257) Напретка нема ни у филозофији ни у уметности, у обе и у односу на обе ради се о нечему другом, о томе да се ’задобије учешће’ („Teilhabe zu gewinnen“). (GW 8, 257)

3.1.3. Еминентни текст и његова истина

Песништво је књижевно предање, оно је у једном суштинском смислу текст, и то такав текст који као фиксирање мишљеног или говореног говора не упућује на њега, већ, одвојен од свог порекла, полаже право на сопствено важење, које је са своје стране за читаоца и интерпретатора последња инстанца. (GW 8, 286) У том случају је питање о истини промашено, ту не постоји оно што може да оправда полагање права на истину исказа, онај однос према „’стварности’“ за који се уобичајено каже да је „’референца’“, јер текст је песнички текст када не допушта такав однос према истини или га пушта да важи у једном секундарном смислу. (GW 8, 286) Језичко уметничко дело поседује „сопствену аутономију“, која значи изричито ослобађање од питања истине, које исказе, било писане или изговорене, квалификује као истините или погрешне, па се у том смислу поставља питање шта значи питати се о истини таквих текстова. (GW 8, 286) Код таквих текстова се очигледно не ради о томе да се у њима појављују искази и посредују сазнања, која као истинита морамо да сазнамо са неке друге стране, јер текст као такав не зависи од таквог признавања. (GW 8, 286)

Чак и ако један текст није ништа друго до пуко фиксирање сазнања, однос према истини му се не приписује као тексту, већ с обзиром на сазнања која посредује; када неко пита за истину текстова, мисли на њихов садржај, који може да садржи нешто истинито или нешто погрешно. (GW 8, 286) Али, поставља се питање који однос према истини треба да се припише књижевним текстовима, који се рачунају у лепу књижевност или белетристику управо зато што су искључени из сваког таквог односа, јер у том случају се реч „лепо“ не употребљава без разлога, зато што је лепо нешто што је оправдано својим сопственим бићем и нешто што не познаје било какву инстанцу изван себе, инстанцу пред којом би се морало оправдати. (GW 8, 286)

Од времена романтизма је смислено признавати аутономно полагање права на истину песништва, али по цену неразјашњеног односа према истини научног сазнања, што је песништву заједничко са филозофијом, иако на други начин. (GW 8, 287) Под истином се, у складу са традицијом, подразумева „*adaequatio intellectus ad rem*“, што значи да питање о истини мора да остане без одговора докле год се песништво разуме као песништво и признаје у свом сопственом захтеву. (GW 8, 287) Песнички текстови не полажу право само на такав произвољан спекулативни појам истине, већ могу да као текстови и сами буду истинити или погрешни, па се у том смислу поставља питање шта „погрешно“ уопште може да значи тамо где уопште не може бити ни говора о „слагању“ („*Übereinstimmung*“). (GW 8, 287)

Пре него што одговоримо на питање о томе шта је песнички текст, позабавићемо се још једном питањем самог текста. Текст се може дефинисати као след знакова, који фиксира јединствени смисао нечега изговореног, сплет „звуконих нити“ и „смисаоних односа“, из којих се састоји смисао једног говора, учвршћен је и ухваћен у фиксирању. (GW 8, 287) Овај смисао може да разуме свако ко влада датим писмом и језиком, а не само они на које је говор усмерен или ко слуша, у чему лежи једно снажно идеализовање у погледу на смисао. (GW 8, 287) Разумевање смисла списа је читање, а читање није репродукција изворно изговореног говора у читавој конкретности и контингенцији сваког прошлог догађаја. (GW 8, 287) Разумети текст значи учинити га прозирним, на један идеализовани начин довести га до говора, тако да проговара о ствари, а не изражава онога ко га је написао, јер онај ко чита уопште нема у виду онога ко говори, већ оно што је написано, али је у том случају он мишљен. (GW 8, 288)

Писање се односи на читаоца на кога се мисли, а стварни текст је написан за читање, он хоће да буде читљив, а читање је увек више од пуког дешифровања писаних знакова; језички израз мишљеног у тексту мора да буде обликован тако да без придодавања тона, гестике, итд. самог себе артикулише и чини презентним оно мишљено. (GW 8, 288) На идеалитету текста се не мења ништа чињеницом да поновно говорење једног таквог текста укључује нове проблеме праксе извођења, па су тако писање и њему припојено читање резултат „идеализујуће апстракције“. (GW 8, 288) Записани текст на тај начин постаје у потпуности доступан свима који знају да читају и који познају језик, и то као један аутентични документ, а не само у назнакама, као у случају „одраза“. (GW 8, 288) Ова одлика писмености ограничава текст на чисто посредовање смисла, међутим, својом пуком записаношћу и читаношћу он никако не спада у књижевност. (GW 8, 288)

Књижевност је „’лепа књижевност’“. (GW 8, 288) Одлика је спадати у књижевност, у ’списатељство’ („’Schrifttum’“): реч ’списатељство’ је многозначна; оно што спада у ’списатељство’ није дефинисано тиме да је то спис, већ тиме да, иако је само спис, припада једном сопственом постојању, које све што се рачуна обухвата, дакле, „богатство“ („’Reichtum’“), које укључује све у себе што спада у њега, што значи да такав текст полаже право на важење независно од свог садржаја и који не задовољава само једну савремену потребу за информацијама. (GW 8, 288) У најмању руку према свом захтеву он сеже изван и преко сваке ограничене адресе и прилике, он је као уметничко дело језика „’е-минентан’“ („’e-minent’“). (GW 8, 288-289)

Да бисмо одговорили на питање чиме нешто постаје књижевност и текст књижевности, најпре треба разјаснити да је појам „’текст’“ један изворни херменеутички појам, он формулише „ауторитативну датост“, према којој разумевање и тумачење треба да се одмеравају, он је у неку руку „херменеутичка тачка идентитета“, која ограничава све варијабилно, па тако само тамо где је разумевање написаног или реченог спорно, ми се питамо о тачном, „’исправном’“ тексту или дословном тексту, а у том херменеутичком склопу се конституише нешто као текст, одн. конституише се као текст од стране филолога. (GW 8, 289)

Текст књижевне творевине је у једном вишем смислу текст, а томе одговара да је тумачење песничких творевина у еминентном смислу тумачење, интерпретација, па тако следи – и то је Гадамерова кључна теза – да је тумачење суштински и нераздвојно повезано

са песничким текстом, и то управо зато што се текст никада не може исцрпсти преобраћањем у појам. (GW 8, 289) Читање је тумачење, а тумачење није ништа друго до „артикулисано извођење читања“. (GW 8, 289) Овде текст није само „чврста датост“, на коју се на крају за читаоца и тумача треба вратити; еминентни текст је једна у себи учвршћена, аутономна творевина, која увек изнова и изнова хоће да буде читана, чак и када је увек већ схваћена. (GW 8, 289) И као што се под текстом подразумева испреплетеност нити у једном ткању, које се само држи и које не пушта да појединачна нит излази на видело, тако је и песнички текст у том смислу текст да су његови елементи спојени у један јединствени след речи и звука, при чему није само јединство смисла говора она инстанца коју конституише ово јединство, већ и јединство звуковне творевине. (GW 8, 289-290) Песнички текст није као реченица у протоку говора, већ као целина која се издиже из струје говора која протиче. (GW 8, 290)

„’Узвишени’ језик“ песничког текста није производ избора стила или стилизације, већ непосредни израз структурираности творевине. (GW 8, 290)

Потпуна еквиваленција смисла и звука, која текст чини „еминентним текстом“, налази своје различито испуњење у различитим књижевним родовима, што се одражава у скали непреводивости песничких текстова на друге језике. (GW 8, 291) „’Књижевност“ се може дефинисати на тај начин да превод овде увек значи велики губитак, зато што оно право и аутентично увек остаје непреводиво, а то је, посебно у случају симболистичке чисте поезије, јединство смисла и звука речи. (GW 8, 291)

Описивање „’еминентног“ текста служи изради једног одређеног питања, а то је: шта значи „’истина“ тамо где је језичка творевина прекинула свеколику референцу према стварности и која се испуњава у самој себи. (GW 8, 292) Песнички текст говори истинито и погрешно, без да прави разлику између тога двога, он је на свој начин „’истинит“, а то посебно постаје јасно на појму „’песничке слободе“. (GW 8, 292) Мора се стати у одбрану песничке слободе тамо где је у игри јасан однос према повесним догађајима или играма; у томе долази до изражаја оно што уопште важи, а то је да је песник „’слободан“. (GW 8, 292) Оно из чега текст задобија свој ранг одређује се мерилом књижевног квалитета, који му се као уметничком делу приписује; њему није еквивалентна ниједна непосредна „’референца“, већ дело песништва пре дезавуише самостално страном интересовање за песничке садржаје и њихово ванпесничко значење. (GW 8, 292)

Из свега произлази да песничка реч још с оне стране питања њеног квалитета или уметничког довршења познаје тако нешто као истинитост, а тамо где је питање истинитости, у игри мора бити и питање о истини уметничког дела. (GW 8, 292)

Велика дела или „еминентни текстови“ су оне инстанце које граде склоп разумевања и збивања: са сваком новом интерпретацијом наредне генерације мењају се мерила просуђивања, али оно што у овој промени истрајава, оно што обећава јединство, универзалност и општост јесте снага класичног која гради мерила, а оно опште постаје константно у медијуму повести деловања аутентичних дела. (Хабермас 2001: 92)¹⁵⁹

¹⁵⁹ Песништво као суштински еминентни текст предмет је и дисертације С. Радојчића (2008а); она се, међутим, од нашег рада у целини разликује како по обиму и садржају предмета истраживања, тако и по методологији и конкретним резултатима до којих се у истраживању дошло.

3.2. Хелдерлин и Гете

3.2.1. Хелдерлин и антика

Према Гадамеровом тумачењу, обележје антике у њеном деловању на немачку културу се састоји у томе што има ту способност да се креће упоредо са променом духовне климе Немаца; она упркос сталним менама задржава за духовни живот „исти ранг једне могућности нас самих која нас превазилази“. (GW 9, 1) За проверу ове своје тезе Гадамер разматра однос Хелдерлина према антици, јер, како тврди, песничко дело Фридриха Хелдерлина представља још незавршени догађај немачког духовног живота, који је почео буђењем Хелдерлиновог песничког дела у 20. веку. Хелдерлин је „савременик наше сопствене будућности“, савременик који ће после свих промена слике Грчке од Винкелмана до Ничеа из корена изменити слику антике код Немаца. (GW 9, 1)

Однос Хелдерлина према антици није, према Гадамеру, попут односа других песника, као што су Гете, Шилер, Клајст или Жан Паул; преиспитивањем овог односа поставља се питање о основи његове суштине и целини његовог дела, па би из тог разлога једно књижевно-естетичко истраживање о утицају античких песника и мислилаца на Хелдерлинову слику света, његов песнички језик, стил, грађу коју користи било непримерено. (GW 9, 1-2) И поред свих утицаја које је антика извршила на Хелдерлина, његово песништво не треба разумети у светлу „античког предања образовања“ („antike Bildungsüberlieferung“), јер то је управо оно што га издваја из круга представника вајмарске класике, то да му антички свет не служи као „грађа образовања“; његово песништво укоренењено је „између грчког и отаџбинског“, „између античких богова и Христа као господара хесперијско-германске епохе“. (GW 9, 2)

Тезе о односу Хелдерлина према антици Гадамер најпре разматра на примеру химне „Der Einzige“. Ова химна о Христу говори да није претерана љубав према старим, грчким боговима узрок Христове удаљености и изостајања, већ управо супротно, претерана љубав према Христу; љубав песника према Христу је она инстанца која се супротставља уједињењу Христа са старогрчким боговима, јер, како каже химна, „[n]ie treff ich, wie ich wünsche, das Maas“. (GW 9, 2-3) Оно што је Хелдерлин спознао више него било који други песник је то да проблем немачке класике није „неостваривост њене наклоности према

класичној Грчкој“, већ је случај управо обрнут, а то је да се ова наклоност не може сјединити са склоношћу песничког субјекта, који не може да доврши своју западно-хришћанску и отаџбинску уметност на „’блаженим обалама Јоније’“. (GW 9, 3-4) Према Гадамеровој изричитој тврдњи, његов циљ је да на примеру ове Хедерлинове песме научи да боље разуме Хелдерлинов однос према антици, као и наш сопствени положај у таквој констелацији. Да бисмо прецизније одредили овај однос онако како га схвата Гадамер, дакле, у кључу Гадамерових тумачења Хелдерлинове поезије, од пресудне је важности да најпре пратимо мисаони ток Гадамерових сопствених тумачења, како бисмо онда на нити водилји тих тумачења одредили и место Гадамерове херменеутике у целини његових тумачења поезије. За то ће нам од пресудне важности бити чувено Шлајермахерово начело да разумемо Гадамера боље него што је он разумео самог себе. Тај покушај чинимо упркос чињеници што је и сам Гадамер своја тумачења Хелдерлинове поезије спровео под будним надзором једног таквог начела.

Песник започиње својом филозофијом, оним што грчки живот одликује у контрасту према његовој отаџбини, а то је чињеница да код Грка богови живе међу људима, појављују се међу људима, ступају са њима у интимне односе, једноставно и језгровито речено, да божја слика „’живи међу људима’“. (GW 9, 4) Тужбалица због краја овога „божански испуњеног дана Грка“ нама је „најприснији звук хелдерлиновске поезије“, призив који прожима *Хипериона* као и слике чежње великих елегија, као што су „Архипелаг“ и „Хлеб и вино“; филозофско саморазумевање песника је јасан знак за то шта је то у грчком животу што он воли и зашто је то тако: то је чињеница да је тамо свако припадао свету целим својим бићем и да је на тај начин у карактере и односе ступила једна „сопствена унутрашњост“, док, на другој страни, код модерних народа влада „’безосећајност за друштвену част и друштвено власништво““, једна „’ограниченост““, која све људе, а посебно Немце, спутава изнутра. (GW 9, 4) Са становишта овог општег увида Хелдерлин задобија позитиван однос према филозофији свог времена: позив кантовско-фихтеовског идеализма и његовог буђења „’велике самоделатности људске природе““ у „’васпитању ка општости““, и препознаје у томе један једностран, па ипак као „’филозофију времена““ исправан утицај. (GW 9, 4) Па, ипак, пита се Хелдерлин, колико је преостало за хармонију људи. (GW 9, 4) Старима није било потребно оно што данашњим људима филозофија мора да прибави, јер код њих је круг живота, у којем су се осећали као они који суделују и саосећају, био довољно широк да је

свако из тога могао да осећа „прираст свог живота“. (GW 9, 4) Хелдерлин разјашњава то поређењем са ратником, који, „’уколико делује са војском, осећа се храбрије и моћније, а то уистину и јесте“; та „бивствена моћ“, која превазилази све појединачно, није само у осећањима појединаца, већ је и стварна моћ, као сфера у којој сви људи живе истовремено, она је „’друштвено божанство“. (GW 9, 4) Опште је место да су код Грка сви односи били религиозни, сви они, како Хелдерлин каже, „’префињени, бесконачни односи живота“, које у нашем просвећеном моралу регулишемо уз помоћ наших „’гвоздених појмова“. (GW 9, 4) Овај живот који је испоручен на милост и немилост божанских сила, живот онако како су га Грци живели, јесте, према Хелдерлину, у односу према модерном животу „аутентичније искуство животности живота“. (GW 9, 4-5)

Ову љубав према грчком дану богова песник у химни „Једини“ назива „погнутост“ у „’небеско заробљеништво“, док је заробљеништво трпљење, патња у туђини. (GW 9, 5) О каквој је патњи реч, одговор даје једна Хелдерлинова студија под насловом „Der Gesichtspunct, aus dem wir das Altertum anzusehen haben“: тамо је реч о покорности, која је у тој мери свеобухватна и која у тој мери гуши да је свеколики наш говор о образовању и скрушености, о оригиналности и самосталности само сневаше, пушта реакција, „’у неку руку блага освета над покорношћу“. (GW 9, 5) Постоји притом за оно што гуши ове покорности једно дубоко образложење из идеалистичке филозофије: људски нагон за образовањем, који се појављује само у душама „’самомислилаца“ (Фихте), налази у образованој грађи старине превише онога што је претходно већ образовано; на другој страни, безгранични свет пре нас, којег постајемо свесни или кроз наставу или кроз искуство, јесте један терет који притиска, који исто тако прети пропашћу, попут позитивних форми, „’луксуз, који су ваши оци произвели и донели ранијим оцима пропаст“. (GW 9, 5) Гадамер закључује да је оно што Хелдерлин овде описује „утвара класицизма, пуког образовног хуманизма и стране принуде стила“. (GW 9, 5)

Хелдерлиново угледање на грчко разумевање уметности ни у ком случају није, наставља Гадамер, оријентисање на класицизам, већ је кроз студије класичне старине дошао до сазнања „’да, осим онога што код Грка и нас мора да буде највише, наиме, живог односа и удеса, ми свакако не смемо да имамо нешто исто са њима. Али Сопствено мора исто тако добро да буде научено као и Страно. Зато су нам Грци неопходни. Само нећемо их следити управо у нашем Сопственом, Националном, зато што је [...] слободна употреба Сопственог

оно најтеже’“; из свега Гадамер закључује да је теорија уметности више него што се на први поглед чини, она је „суштинска форма самоослобођења песника од туторства старих“. (GW 9, 6) Ослобађање од „службовања грчком слову“ води ка једном суштинском подређивању Грчког оном што је Отацбинско, сматра Гадамер. (GW 9, 6)

Хелдерлинов пут рефлексije уметности је пут ослобађања од туторства Старих, али се поставља питање, каже Гадамер, да ли су ово туторство и ово ослобађање исто оно о којем говори и химна која је предмет разматрања, зар ломљење принуде стила једне класицистичке естетике није нешто друго у односу на превазилажење оне превелике љубави према богом испуњеном животу Грка. (GW 9, 7) А имајући у виду да је било речи о образовању и побожности, да, уколико је ум означен као „’света Егида’“, тиме се не мисли само на поетску рефлексiju, следи да је песничка реч реч уопште, а реч је „деловање и искуство божанског самог“. (GW 9, 7) Везивање духа за земљу није само песников задатак, у којем му помоћ пружа разумевање уметности, тако што повезује, обједињује „’Јунонину трезвеност’“ са одушевљењем; одушевљеној силини срца стално је потребан смирени разум свете Егиде, и то како би се сачувало од увреда људи, па тако Хелдерлин поводом „врућег богатства“ људског срца може да каже о човеку: „’Да сачува дух, као свештеница небески пламен, ово је његов наум’“. (GW 9, 7) Гадамер се пита да ли она превелика љубав према Грчкој треба уопште да буде превазиђена. Ова љубав, наставља он, није покораване класицистичкој мери, већ је она много више израз задобијене песничке слободе. (GW 9, 7) Тужбалица која држи поглед уперен према Грчкој и која опева нестале богове носи у себи један песнички преображени смисао, а управо тако што се опире да призове нестале богове и да оно што је мртво поново оживи, постаје очигледно у чему су богови и даље присутни:

Des Göttlichen aber empfingen wir
Doch viel. Es ward die Flamm uns
In die Hände gegeben und Boden und Meeresfluth
(’Versöhnender’ v. 63ff.). (GW 9, 7)

Тако језик домаћег предела, његови судбоносни знакови, планина и ток, у којима се спајају небо и земља, постаје предмет једног новог, немачког спева, а то су „Анђели свете отацбине“. (GW 9, 7) Овај „отацбински преокрет“ уопште није одвраћање од старе чежње душе према Оријенту, он је иста чежња срца:

Nicht sie, die Seligen, die erschienen sind,
Die Götterbilder in dem alten Lande,
Sie darf ich ja nicht rufen mehr, wenn aber
Ihr heimatlichen Wasser! Jetzt mit euch
Des Herzens Liebe klagt, was will es anders
Das Heiligtrauernde? [...] ('Germanien' v. 1 ff.). (GW 9, 7-8)

Исповедање љубави према Грчкој и тужбалица због њене нестале лепоте суштински припадају овом песничком искуству „’свеживе присутности’“, и то у „новој слободи немачког спева“, том исповедању треба да захвали ова тужбалица да је њено сведочење о старим боговима више него један обичан „класицистички сјај“, то да призива „живе слике“. (GW 9, 8)

И управо на овом месту, у небеској слободи овог заробљеништва у „прошло-присутно“, израња друга тужбалица, а то је она да Христ изостаје ('Der Einzige' v. 36 ff.), па се у том контексту поставља неколико питања, између осталих и питање коме он укрсађује своје присуство. (GW 9, 8) Одговор гласи: спеву о божијој слици, дакле, песничком позиву. (GW 9, 8) Песник изричито брани, као да се то заснива на једној непомирљивој љубомори небесника једних против других, а на песнику је, који је исувише на страни Христа, како би га поредио са другима, како би исто тако могао да га опева као присутнога, као „’свет’“:

Es hindert aber eine Schaam
Mich dir zu vergleichen
Die weltlichen Männer (v. 60ff.). (GW 9, 8)

Уколико је уопште могуће било какво поређење, онда је то оно са Хераклеом и Дионисом, јер сва тројица су доносиоци једног новог, бољег поретка: Херакле као чистач света од немани, Дионис као божанство вина, кротитељ животиња и ујединитељ људи у стању опијености, Христ као помириатељ, нови Бог који успоставља мир између Бога и људи. (GW 9, 8) Песник све више и више покушава у каснијим издањима да поткрепи и утврди ово поређење, али реч „’Diesesmal’“, којом се завршава нацрт проширеног издања, говори да је песник имао намеру заокрета према обе завршне строфе, да је, дакле, основна непромењена тема песме остао неуспех поравнања између световних богова старине и Христа. (GW 9, 8)

Гадамер је за тумачење новог дела песме, будући да, како каже, тај нови део представља у извесном смислу тешкоћу, али истовремено садржи важно поређење. Христ бива поистовећен са овоземаљским људима по томе што је и он имао „свој час“, своју

судбину коју му је Бог доделио, па је тако као и овоземаљски, световни људи „стајао сам“. (GW 9, 8) Његов налог је био да слободно влада над оним што је означено речју „das Eingesetzte“, а то је, како у наставку сазнајемо, „оно позитивно установљења“, у којем прави дух више не живи. (GW 9, 8-9) Овде је то тако представљено да оно постојано, стално живог духа бива прерасло, прекривено од стране „’радног’“, чиме знања постају неразумљива, при чему је, како у наставку читамо, и то задатак сваког од ових религиозних јунака, да наново шире ватру и живот, када „’је усахла света ватра’“ (’Versöhnender’ v. 78), па се тако и овде каже:

Nemlich immer jauchzet die Welt
Hinweg von dieser Erde, dass sie die
Entblösset; wo das menschliche sie nicht hält (v. 72ff.). (GW 9, 8-9)

Све то посебно важи за доносиоце новог поретка као што су Херакле и Дионис, па се отуда каже: „’So sind jene sich gleich’“; све то песник показује на сличан начин као у нацрту каснијег издања, а то је истост Христа са другим овде разматраним божанствима, тј. световним боговима, што је нешто што је супротно у односу на хришћанство, јер и Христ „’је имао нешто, што га је отргло ...’“, „’Свако, наиме, има неку судбину, која јесте’“ („јесте то“). (GW 9, 9)

Сада се на један затамњен начин са овим учењем о доносиоцима и чуварима ватре повезује и повест о кушању: место таквог кушања је пустиња, земља на којој није присутно ништа од божанског трага, и то не у циљу разликовања, већ у циљу поистовећивања са другим доносиоцима реда и поретка на хаотичној земљи, са Хераклом и Дионисом. (GW 9, 9) И у времену без богова остао је упркос свему траг једне речи, па тако Христ зна да одоли искушењима ђавола, и то зато што за њега још није изгубљено оно што стоји записано; он је човек који у пустињи укоченог религиозног живота у којем се појављује још увек зна да препозна трагове једне речи и управо тиме зна да одврати и одбије онога који куша и тиме прихвати позив избавитеља који пати. (GW 9, 9)

И надаље песник покушава да пореди Христа са другим божанствима: тако што га не пореди са Аполоном или Зевсом, већ са њему сличнима, Хераклеом и Дионисом, који су исто тако другачији него „’други јунаци’“, он следи један прави религијско-повесни склоп, тј. контекст. (GW 9, 9) За песника је посебно Дионис „једна истински братска појава према Христу“, као што је исто тако већ и у химни „Хлеб и вино“ опробао „песничко стапање“ оба

сиријска лика онога који доноси радосну вест и онога који доноси вино; сва тројица су у тој мери слична да их песник пореди са „листом детелине“ („ein Kleeblatt“). (GW 9, 9) За разлику од других божанстава, њих тројица се међусобно не искључују, већ су много више међусобно слични, па је, према речима песника, а у нашој парафрази, лепо и дражесно њихово поређење:

[...] dass sie unter der Sonne
Wie Jäger der Jagd sind, oder
Ein Akersmann, der athmend von der Arbeit
Sein Haupt entblösset, oder Bettler (v. 85ff.). (GW 9, 9-10)

То значи да су њих тројица оно што јесу, са потпуном преданошћу свом позиву, сва тројица пате, дакле, не почивају на самима себи и на тај начин су Бог: свима су познате Хераклове муке и његов крај, Дионис пати и умире, а све то посебно подсећа на Христа који умире „победнички гледајући“ (‘Patmos’ v. 89), па тако песник сада каже: „Wie Fürsten ist Herkules. Gemeingeist Bacchus. Christus aber ist das Ende“; тј. он „erfüllet, was noch an Gegenwart der Himmlischen gefehlet an den andern“ (GW 9, 10)

Међутим, приликом поређења њему се увек појављује оно што је различито, па тако каже: „Der Streit ist aber, der mich versucht ...“; то је нставља Гадамер, управо онај стид који песника преображава када Христа хоће да упореди и поистовети са другима, а овај стид се очигледно заснива на томе што Христ није у истом смислу присутност као они световни људи, јер они, наиме, имају „Из нужде као синови Бога знакове [...] на себи“ (GW 9, 10)

Denn es hat noch ander, rätlich,
Gesorget der Donnerer. Christus aber bescheidet sich selbst (v. 91f.). (GW 9, 10)

Христова суштина се не исцрпљује само у томе да затвара „небески хор“ (‘Brot und Wein’ Str. 8), тј. да у следу богова који делују као присутност буде последњи, другим боговима по суштини исти, већ је оно што њега одликује то да се објављује. (GW 9, 10) Други богови су оно што јесу, као преокретачи једне присутне, тј. садашње невоље, громовник се још другачије бринуо, тј. они испуњавају само свој ограничени налог присутности, тј. садашњости, док Христ, који самог себе објављује, надмашује управо на тај начин ову присутност, тј. садашњост. (GW 9, 10) Христ је знао и оно што је прећутао (‘Versöhnender’

v. 86 ff.), и управо зато што смрт којој је био послат није једноставно отрпео, већ је добровољно преузео на себе, што је разликујући смисао повести искушења, он је, дакле, зато „’крај’“, што даље значи да он влада над читавим временом које следи, за које сада више није могуће другачије бринути. (GW 9, 10) Христ је Бог чија објава и обећање повратка као једна мирна стварност влада читавом западном епохом, па се тако увек изнова пробија теза да је он „’још и друга природа’“. (GW 9, 10)

Међутим, Гадамер поставља питање не значи ли то самоискључење божанстава самих, а не неуспех песника, зар прави хришћански захтев да се буде „Једини“ не руши све песникове покушаје измирења, зар управо овде религиозна надмоћност хришћанства не постаје надмоћна и у односу на песника. (GW 9, 10-11) На таква питања Гадамер одговара одлучно да покушају такве хришћански обојене интерпретације, какву негује Романо Гвардини, на пример, из основа противречи целина Хелдерлинове представе о Богу, Хелдерлин се никада не покорава овом хришћанском захтеву за јединственошћу, па се у химни о највишем Богу тврди да нема једног, већ мноштво „посредника“ („Mittler“):

Denn nimmer herrscht er allein.
Und weiss nicht alles. Immer stehet irgend
Eins zwischen Menschen und ihm (v. 65f.).

као и

Der hohen Gedanken
Sind nemlich viel
Entsprungen des Vaters Haupt [...] (v. 13f.). (GW 9, 11)

Химна „Патмос“, посвећена Грофу од Хомбурга, мора да оправда управо његову хришћанску побожност пред божанством испуњеном душом песника: „’Denn noch lebt Jesus’“, док песникова сопствена сигурна извесност каже, да он управо није Једини:

Es sind aber die Helden, seine Söhne
Gekommen all, und heilige Schriften
Von ihm. Und den schnellen Blitz erklären
Die Thaten der Erd, ein Wettlauf, unaufhaltsam [...]
(’Patmos’ v. 204ff.). (GW 9, 11)

Гадамер поставља питање шта значи да је песникова љубав сувише окренута према Једноме. Он се зове „’мајстор и господар’“, исто тако и „’учитељ’“ (’Der Einzige’ v. 36), тј. песника и западне епохе којој припада и песник, па следи да је ова везаност песника за његову епоху оно што стоји на путу изједначењу којем се тежи. (GW 9, 11) За ову хришћанско-западну епоху важи да је Христ управо као „невидљиво-одсутни“ њен Бог; у „Патмосу“ је Хелдерлин управо на упечатљив начин описао нову суштину хришћанске побожности:

[...] Es erlosch
Die Freude der Auge mit ihm.
Denn Freude war es
Von nun an,
Zu wohnen in liebender Nacht und zu halten
Einfältigen Sinns
Abgründe der Weisheit [...],

при чему су „затворено око“ и „унутрашња обасјаност“ „нове форме молитве“, где

[...] Züchtig blickend
Von schwellenden Augenbraunen nur
Still leuchtende Kraft fällt [...] (’Patmos’ v. 192f.). (GW 9, 11-12)

Дакле, закључује Гадамер, супротно је сопственој религиозној стварности Христа, да песник покушава са богатством свог блага,

Ein Bild zu bilden und ähnlich
Zu schaun, wie er gewesen, den Christ [...] (ebd. V. 164f.). (GW 9, 12)

Ту је уједно и одговор који песник даје: ствар не стоји тако да се небесници, који су сви једни за друге присутност, љубоморно искључују, али песник не може да погоди поравнање њиховог божанског бића, зато што је Христ још и другачија природа него што је то присутност, тј. садашњост. (GW 9, 12) Управо ова друга стварност Христа овладава светским часом песника на тај начин да не може да га слави према природи грчких богова као „светску присутност ’природе’“. (GW 9, 12) Оно што песник најпре признаје као кривицу („’Ich weiss es aber, eigene Schuld ist’s“), оно што препознаје као промашај („’Nie

treff ich, wie ich wünsche, das Maas’“), то он на крају препознаје као форму песника да има судбину. (GW 9, 12)

Крај химне је, како читамо у наставку код Гадамера, о заробљеништву духа у његовом људско-повесном положају. Само један Бог „weiss aber, wenn kommet, was ich wünsche das Beste’“, док сваки други има судбину, у чијим канцама је његова душа. (GW 9, 12) И Христ је био један такав заробљеник на земљи, „sehr betrübt’“, док се није уздигао у своју „неземаљско-духовну“ егзистенцију, „bis er gen Himmel fuhr in den Lüften, dem gleich ist gefangen die Seele der Helden’“. (GW 9, 12) И безусловност јуначког духа пати и трпи због судбине ухваћености у канцама времена, ни они нису слободни, нису господари своје судбине, па се тако о њима, који су сви „духовни’“, па ипак ухваћени, каже на крају:

Die Dichter müssen auch
Die geistigen weltlich seyn.

Песници су себи „духовни’“, они су припојени присутности божанског свеукупно, свим небесницима истовремено, али и они пате и трпе због непоништиве ухваћености у канцама времена, што је песник спознао на самоме себи, ни они не могу да призову и привуку „оно најбоље’“ што желе, не према својој вољи, јер то остаје за „једног Бога’“. (GW 9, 12-13)

Песници морају, дакле, да буду световни, зато што могу да опевају само присутност у коју су ухваћени. (GW 9, 13) Хелдерлиновој присутности припада то да се Христ опире песничком уобличењу, док су грчки богови „присутност саге“, која се песнику у светлу „свеприсутне“ природе изнова тумачи; на другој страни, Христ је онај који живи у веровању, онај којем је молитва упућена „у духу“, „Denn noch lebt Christus’“. (GW 9, 13) Песник је свестан тога каква би пропаст била уколико би хтео да изнуди оно што му је ускраћено: „Wenn aber einer spornte sich selbst [...]’“ („Патмос“), или:

Zum Traume wirds ihm, will es Einer
Beschleichen und straft den, der
Ihm gleichen will mit Gewalt (’Die Wanderung’ v. 113ff.). (GW 9, 13)

Припадност песника „несветовној унутрашњости“ Запада је оно што га као песника држи у небеском заробљеништву световних богова и што му пречи жељено изједначавање. (GW 9, 13) Болна напетост којој се поверава песник проналази у овом увиду своје разрешење, при

чему је изненађујуће овог разрешења да управо одустајање од жељеног изједначавања, да увиђена неједнакост ослобађа за велики нови задатак отаџбинског пева. (GW 9, 13) Христ је уистину „другачији од других“, јер Христова присутност није присутност његовог кратког боравка и лутања на земљи, он је „присутност у повесној судбини Запада“, па се тако у крајњој линији одустајање преображава у налог:

[...] Diesen möcht'
Ich singen, gleich dem Herkules, [...]
Das geht aber
Nicht. Anders ists ein Schicksal. Wundervoller.
Reicher zu singen. Unabsehlich
Seit jenem die Fabel [...] ¹⁶⁰ (GW 9, 13-14)

Песнику се у одустајању отвара уз снагу једне истински повесне логике целина западњачке повести, при чему „непрегледна прича“ повести ступа на место поред песничке присутности грчке саге. (GW 9, 14)

„Световност старих“ и „унутрашњост хришћанско-западњачке душе“ су „непојмљиво бreme“ „које и сами носимо“; песник их сазнаје у елегичној форми повлачења и бежања богова, као наступање вечери и ноћи. (GW 9, 14) Грчки предео је сада ту као једна „огромна, напуштена табла“ ('Brot und Wein' Str. 4), „’достојанство“ небесника је постало невидљиво:

Nur als von Grabesflammen, ziehet dann
Ein goldner Rauch, die Sage drob hinüber,
Und dämmert jetzt uns Zweifelnden um das Haupt [...]
(‘Germanien’ v. 24ff.). (GW 9, 14)

Гадамер закључује да тако живи песник, „позвани обзнањивач божанске присутности у речи“, попут „прогнанника међу људима“. (GW 9, 14)

Одговор који песник увек проналази израста из афирмације, потврђивања ноћи: на „раскошном почетку“ химне „Хлеб и вино“ распознаје се двострука природа ноћи; тако што она пушта да умре „живот дана“ и његова „гласна бука“, она уједно буди један до тада

¹⁶⁰ 'Patmos', Bruchstücke einer späteren Fassung, IV 229.

скривени живот, „сопствене гласове ноћи“, а посебно допушта будном човеку „бодрење за ’храбрији живот’“, који исто тако пушта да буде изговорено „оно тајновито душе“ и које на тај начин ономе који стоји у тами западњачке повести гарантује његов повратак из „чувања памћења дана“. (GW 9, 14) Према Гадамеровом тврђењу, хришћанска форма култа вечере добија овде једно тумачење које је у потпуности својствено Хелдерлину: Христ, „мирни геније“, „последњи Бог“, који је у својој присутности живео међу људима, оставља иза себе утеху и обећање повратка онима који остају напуштени у ноћи и као знак тога вечеру, хлеб и вино. (GW 9, 14-15) Хелдерлин у томе не види „мистичну комунију“, никакав „’преображај’“, ни вечеру приређену од стране спасиоца реформисане вере који напушта, већ „светост елемената“, земље и сунца, из којих хлеб и вино долазе; Хелдерлин полази од тога да се на хлеб и вино и у наше безбожничко доба гледа другачије него на све друго, јер они се не употребљавају само из користи, већ се уздижу уз захвалност, тј. уз њих још живи мисао о небесницима, тј. боговима, па тако следи да су они као света и световна добра хлеба и вина заправо залог повратка богова и „божанске пуноће“:

Brod ist der Erde Frucht, doch ists vom Lichte geseegnet,
Und vom donnernden Gott kommt die Freude des Weins (v. 137f.). (GW
9, 15)

Памћење је „присутност одсутног у његовој одсутности“, при чему су хлеб и вино таква присутност, која скрива оно одсутно, целину божанских дарова и божије стварности; њихова светост не живи од саге, већ сага живи, божија слика живи у овим симболима, у „присутности елемената“ и „захвалности која их чува“. (GW 9, 15)

Овај заокрет и заснивање саге на присутности је одлучујући заокрет од напуштености у ишчекивање, које ноћи западњачке повести даје њен сопствени смисао пун присутности и будућности. (GW 9, 15) Памћење, зато што има присутност, постаје ишчекивање, а сачувати памћење је одвајкада позив песника; тај његов позив добија овде смисао буђења и призивања одсутног, па тако „’знакови неба’“ буде храброст, тужбалица постаје химна, она постаје дозивање онога „’што ти је пред очима’“ (’Germanien’ v. 83). (GW 9, 15)

Ноћ, даљина богова, патња због тога нису само недостатак, већ се у њима збива једна „повесна нужност“; ноћ је „ноћ помиловања“, али и „ноћ скупљања“ и „припреме једног новог дана“, па тако песник пита и одговара:

[...] wenn die Ehre
Des Halbgotts und der Seinen
Verweht und selber sein Angesicht
Der Höchste wendet,
Darob, dass nirgend ein
Unsterbliches zu sehn ist am Himmel oder
Auf grüner Erde, was ist diss?

Es ist der Wurf des Säemanns, wenn er fasst
Mit der Schaufel den Waizen
Und wirft, dem Klaren zu, ihn schwingend über die Tenne.
Ihm fällt die Schaale vor den Füßen, aber
Ans Ende kommet das Korn ('Patmos' v. 145ff.). (GW 9, 15-16)

Очекивана будућност му се разоткрива као „’плод Хесперија““, док оно што је дуго било скривано и прећутано, оно за шта је фалила реч, зато што општи смисао за то није био ту, биће истина једног новог дана. (GW 9, 16) Песник је управо овим увидом преузео на себе свој позив и свој усуд: он мора да буде сам, зато што најпре мора да именује и призове свима заједничко божанско у његовој речи. (GW 9, 16)

Преокрет памћења у призивање онога што долази је именовање једне потпуно сопствене присутности, и то не присутности старих, познатих богова, па ни Христа који влада свеколиком одсутношћу, већ је то призивање и тумачење знакова и мигова, значајних фигура отацбинских брда и потока, који као „руне повести“ спајају антику и Запад. (GW 9, 16) Присутност очекивања је медијум у којем сада може да се изводи промашено изједначавање свега божанског, па је тако, може се рећи, очекивање, попут памћења, „присутност одсутног“ („Gegenwart des Abwesenden“), у њој и Бог Запада може да се зове помирителем, јер стварност ниједног другог бога није у тој мери као његова „присутност обећања и ишчекивања“. (GW 9, 16) Сада песник може да каже да је одувек и не знајући служио мајци земљи и сунчевом светлу, јер оно што је чинио, оно што је његова песма изнела преко призивања класичних шема у једну нову будућност било је управо то да је његов спев угледао оно присутно:

[...] der Vater aber liebt
Der über allen waltet
Am meisten, dass gepflegt werde
Der veste Buchstab, und Bestehendes gut
Gedeutet. Dem folgt deutscher gesang. (GW 9, 16)

Слово и оно постојеће нису учење и вежба самог хришћанства, већ „језици неба“, који су песнику предати ради тумачења. (GW 9, 17)

Тужбалица јединог, „Nie treff ich, wie ich wünsche, das Maas“, није признање несавладаног задатка и одустајања, већ је ово, како каже Гадамер, тајна Хелдерлинове песничке снаге која подсећа на пророштво, јер не погодити праву меру јесте стални израз његове једине свесрдности. (GW 9, 18)

Jetzt aber endiget, seeligweinend,
Wie eine Sage der Liebe,
Mir der Gesang, und so auch ist er
Mir, mit Erröthen, Erblassen,
Von Anfang her gegangen. Doch alles geht so
(‘Am Quell der Donau’ v. 89ff.). (GW 9, 18)

Хелдерлин задобија из супротстављања према античком своју сопствену самосвест, он препознаје природну слабост и уметничку тенденцију у њиховој супротности. (GW 9, 19) Хелдерлин је открио да је антички начин подређен новијем начину представљања, као што је Хегел сматрао за теже да чврсте форме разума разводни и продухови, као што је ствар код Грка била, да се уздигне уопште до општости мишљења; истовремено, он је у овоме видео уједно и хармоничну допуну. (GW 9, 19) Хелдерлин је боље него било ко други „међу пријатељима или непријатељима Грка“ развио „слободу у употреби сопственог“; његова судбина се може назвати античком, „судбина раскоши божанског“, његово дело је, међутим, како у закључку подвлачи Гадамер, такве античке величине да му је, као код Грка Хомеру, пошло за руком да створи сопствени отаџбински спев. (GW 9, 19)

3.2.2. Хелдерлин и будуће

Оно што је за Гадамера збуњујуће и запрепашћујуће је то да велики песници Георге и Рилке већ почињу полако да наговештавају свој одлазак у историју, док је Хелдерлиново песништво „апсолутна присутност“ или „апсолутна садашњост“, па се у том смислу поставља питање како је то уопште могуће, што је питање које целу ствар полако уводи у филозофско разматрање. (GW 9, 21-22) Гадамер поставља следеће питање: шта је нама наша садашњост и шта нам је Хелдерлин, да се обоје на тај начин стапају у једно, и каже у наставку да уколико одредимо садашњост као „светскоповесно јединство последњих деценија“, уколико сматрамо да су управо те последње деценије време када се дешава Хелдерлинов успон, онда се можемо надати да се једно може расветлити оним другим, да посебно оно што нам је садашњост може бити расветљено оним што за нас јесте Хелдерлин. (GW 9, 22)

Хелдерлинова непосредност је „непосредност према времену“, а основа његове суштине је одређена његовом повесном свешћу. (GW 9, 23) Ствар са Хелдерлиновом повесном свешћу не стоји тако као да је он обухваћен оном повесном свешћу, коју називамо историјском свешћу и у којој се свест о томе да се буде наслеђе прошлости повезује са другом свешћу да се буде само карика у ланцу бескрајног повесног развоја, да се буде само ту у једном стању пропадајућег бивствовања, већ је Хелдерлинова свест о повести много више „свест присуства [садашњости] и будућности која се у њему [њој] посведочава“. (GW 9, 23) Оно прошло је за њега „знак за збивање нама одређене судбине“; ниједан други песник није, према Гадамеровом закључном увиду, у тој мери као Хелдерлин обузет „присутношћу [садашњошћу] будућности“, она је „његова присутност“, оно што он види и песнички обзнањује. (GW 9, 23)

Карактеристично је да за Хелдерлина „ноћ“ постаје песнички израз његове свести о повести, јер „ноћ“ поседује једну дубоку двозначност у себи: надолазак ноћи значи крај радног дана, тама односи расподељени поредак међу стварима које нас окружју и прекрива пут, али тако што прекрива присутност или садашњост света, она уједно отвара смисао човека за оно што је остало скривено у светлу и буци дана, а то су далека песма на струнама, звук звона, жубор потока, мирис ливада прекивених цвећем, а уз то она покреће „душу људи који се надају“. (GW 9, 23) У стиховима прве строфе химне „Хлеб и вино“ насликан је надолазак ноћи:

Rings um ruhet die Stadt, still wird die erleuchtete Gasse,
 Und, mit Fackeln geschmückt, rauschen die Wagen hinweg.
 Satt gehn heim von Freuden des Tags zu ruhen die Menschen,
 Und Gewinn und Verlust wäget ein sinniges Haupt
 Wohlzufrieden zu Haus; leer steht von Trauben und Blumen,
 Und von Werken der Hand ruht der geschäftige Markt.
 Aber das Saitenspiel tönt fern aus Gärten; vielleicht, daß
 Dort ein Liebendes spielt oder ein einsamer Mann
 Ferner Freunde gedenkt und der Jugendzeit; und die Brunnen
 Immerquillend und frisch rauschen an duftendem Beet.
 Still in dämmeriger Luft ertönen geläutete Glocken,
 Und der Stunden gedenk rufet ein Wächter die Zahl.
 Jetzt auch kommet ein Wehn und regt die Gipfel des Hains auf,
 Sieh! und das Schattenbild unserer Erde, der Mond,
 Kommet geheim nun auch; die Schwärmerische, die Nacht kommt,
 Voll mit Sternen und wohl wenig bekümmert um uns,
 Glänzt die Erstaunende dort, die Fremdlingin unter den Menschen,
 Über Gebirgshöhn traurig und prächtig herauf. (GW 9, 23-24)

Ови стихови су, како у наставку сазнајемо, прва строфа једне „велике и дубокоумне песме“, која хвали ноћ, зато што је она „симбол светскоповесног положаја западњачког човека“, хваљење ноћи значи „’ноћ повести’“, „ноћну судбину Запада“, значи живот далеко од божански испуњеног света античке старине, живот у безбожничком времену. (GW 9, 24) На сличан начин је, наставља Гадамер, и Новалис у својим „Химнама ноћи“ доделио ноћи један повесни тон, при чему његово „хришћанско мишљење“ види у ноћи једну вишу истину у односу на „ведро светлуцање дана“. (GW 9, 24) Новалис хвали ноћ, зато што у њој све бесуштинско потања и чисти духови се неометано спајају, па је тако и њен повесни смисао што је у Христу донела превазилажење смрти, на којој је заказао „ведри божански свет Грка“. (GW 9, 24) Насупрот томе, супротност између дана и ноћи означава Хелдерлинову свест о повести у негативном смислу, као „невољу даљине богова“, и на супротној слици грчког живота као дана који је испуњен божанским. (GW 9, 24) Реч је о једнозначним искуствима које Хелдерлин обликује у овој слици и контраслици: „безбожност новијих“ значи ону „’безосећајност за друштвену част и друштвено власништво’“, ону „ограниченост у једну уску животну сферу“, посебно ону „’борнирану кућевност’“, коју Хелдерлин препознаје у немачком народном карактеру, „дух поданичке бриге“, „која увек тражи само

своју корист и у сумњи одваја све од свих“. (GW 9, 24-25) Насупрот томе песник је свестан сфере која је виша од људи, а то је Бог, у таквој констелацији небесници су „одушевљавајуће снаге“ „које продуховљују појединца као једну заједницу која га превазилази“; наше време је време у којем је једино још љубав знак лепшег времена, јер „само у души оних који се воле жива је истински још увек заједница живота“, „[њ]има је свет још увек божански“. (GW 9, 25) Они све оно што им долази у сусрет дочекују као неку наклоност, која је тако дивна као што су они једни другима чудо, па се тако песник осећа преображеним и спасеним од стране Диотиме. (GW 9, 25) Међутим, тамо где влада брига која захтева службу, где је дан за даном „’употреба’“, тј. стална усмереност мисли на оно „’употребно-корисно““, тамо је живот постао нељудски, тако да се ту божанско у потпуности повлачи, ту влада „’ноћ даљине богова“:

Aber weh! Es wandelt in Nacht, es wohnt, wie im Orkus,
Ohne Göttliches unser Geschlecht. Ans eigene Treiben
Sind sie geschmiedet allein, und sich in der tosenden Werkstatt
Höret jeglicher nur und viel arbeiten die Wilden
Mit gewaltigem Arm, rastlos, doch immer und immer
Unfruchtbar, wie die Furien, bleibt die Mühe der Armen. (GW 9, 25)

Отуда се одређује смисао дана богова као један живот који се у потпуности разуме из присутности божанских сила, који у поштовању богова подиже сопствени поредак, који волимо и коме се дивимо као предивним храмовима и градовима, као свечаностима и позоришту класичне Грчке. (GW 9, 25) То је „’присутност небесника’“ у свим финијим, бесконачним односима живота, које разумемо уз помоћ наших „’гвоздених појмова’“, просвећено, морално, јер преовлађујуће религиозно разумевање живота код Грка јесте уистину једно „’више просветитељство’“, оно се не састоји у „’апстрактној општости једног разумног морала““, већ у „’конкретној општости једне заједнички доживљене стварности““, „’једног заједничког духа““. (GW 9, 25) Песничко преобликовање овог дана богова у трагедију и химнику Грка није никакав случајни потез једног поетски даровитог народа, већ означава „’довршетак искуства божанског““, јер, како песник каже, „’Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehen““. (GW 9, 25)

Међутим, ноћ није само ово „’време даљине богова““, време „’невоље““, у којој се из живота повлачи све одрживо, већ је она уједно и „’ноћ чувајућег сећања на дан и очекивање

његовог повратка“, „’[j]ер када је готово и када се дан угаси’“, оно божанско и његова слика постају невидљиви:

Nur als von Grabesflammen ziehet dann
Ein goldner Rauch, die Sage, drob hinüber
Und dämmert jetzt uns Zweifelnden um das Haupt. (GW 9, 25-26)

Време раздвајања богова и људи ипак чува у себи сећање њиховог уједињења: и у нашем свету без богова не недостаје у потпуности знање о божанству, јер хлеб и вино као залог хришћанског обећања показују се песнику као дарови богова, за које песник каже „’stille noch einiger Dank lebt’“. (GW 9, 26) Они се појављују као „залог једне форме искуства света“, која је данашњим људима постала несхватљива, неразумљива, а то је „искуство света у радости“, при чему је суштина радости то да је она „’дух’“, што најпре значи да је она заједно и да ствара заједништво, она није најпре радост, па тек онда хоће да се саопшти, већ она управо у том „самосаопштавању“ постаје радост. (GW 9, 26)

[...] es ertrug keiner das Leben allein;
Ausgeteilet erfreuet solch Gut und getauschet mit Fremden
Wird’s ein Jubel [...]

Она исто тако није „слепа угодност“, већ стоји у отворености примања, у заједничком поседовању она је „’радост са духом’“. (GW 9, 26) Ово искуство света античког тубивства, које у добру препознаје и слави дар, није више међу људима; само хлеб и вино, сматра песник, чувају нешто од тог искуства, док су, на другој страни, људи навикнути да све одмеравају у односу према користи. (GW 9, 26) Међутим, дух користи усамљује, брига испуњена страхом за сопствену добит чини човека неслободним и усамљеним, што све чини „’ноћни дух’ западњачке епохе“. (GW 9, 26) Управо из оваквог положаја произлази налог, задатак хесперијског песника, а то је да чува и да шири даље вест о божанском. (GW 9, 26)

Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester,
Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht.

То је мисија песникова: он је онај који кроз певање наговештава време, он пева оно што ће постати његово, сећање се ту преображава у очекивање, а чување у обећавање. (GW 9, 26)

На тај начин ноћ поприма један даљи, нови смисао, она није само сутон, у којем се чува још нешто од прошлог дана, већ је она и сутон, у чијој сенци се дух опушта, она је огртач у којем се припрема једна нова будућност, па је тако у крајњем случају хесперијска ноћ „ноћ поштеде и сабирања“, док богови живе сада удаљени од нас, „’горе у другом свету’“:

[...] So sehr schonen die Himmlischen uns.
Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäß sie zu fassen,
Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch.
Traum von ihnen ist drauf das Leben. Aber das Irrsal
Hilft, wie Schlummer, und stark machet die Noth und die Nacht.

То је, како каже Гадамер, увид до којег се уздиже „ноћно-храбри дух песника“, а ова западњачка епоха је једна „света ноћ“, која наговештава сигуран повратак богова. (GW 9, 27)

Was der Alten Gesang von Kindern Gottes geweissagt,
Siehe! Wir sind es, wir: Frucht von Hesperien ist's!

У једном другом рукопису, каже Гадамер, ту стоји:

Siehe! Wir sind es, wir; Orkus, Elysium ist's!

Гадамер тврди да се оба издања међусобно разјашњавају: једно каже да ће и Хесперије, земља сенки, за коју се то није веровало, носити плод, док друго тврди да оно што се чинило да је оркус даљине богова, заправо је елизијум, обећана земља. (GW 9, 27) Један каснији нацрт издања који се надовезује на ове стихове гласи:

[...] Nemlich zu Haus ist der Geist
Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimat;
Kolonie liebt und tapfer vergessen der Geist.
Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
Den Verschmachtetten. Fast wär der Beseeler verbrannt. (GW 9, 27)

Ови стихови су део истог склопа завршне строфе химне „Хлеб и вино“, па их из овог склопа и треба тумачити: они исто тако говоре о дивном испуњењу некадашњег обећања, које песник препознаје у томе да из западњачке ноћи треба да настану нова деца Бога, па тако њихов смисао мора бити да дух на почетку, у његовој јужној домовини, није код куће, јер човек је код куће тамо где остаје, док дух не сме да остане у својој врућој домовини која га изједа, па се зато и повлачи. (GW 9, 27-28) Дух „’воли“ колонију, што значи, он себи тражи с храбрим заборављањем старе среће једну нову домовину коју треба основати, ново место у којем се може остати као код куће. (GW 9, 28) Гадамер одлучно одбија тумачење Фридриха Бајснера и тврди да је „херменеутичка наивност“ позивати се на писмо Белендорфа уместо посматрања контекста песме као „прве инстанце“. (GW 9, 28, Anm. 3) Стих „’Orkus, Elysium ist’s“ мора бити схваћен као паралела стиха „’Frucht von Hesperien ist’s“, па се тако испоставља из ког смера овде треба гледати, од почетка, од извора, од Грчке. (GW 9, 28, Anm. 3) Гадамер исто тако подвлачи да се ради о једном непоетском погрешном разумевању „’колоније“, и то очигледно под утицајем асоцијација са врућином, жеђу, итд, док у „Празнику мира“ Бајснер погрешно разуме израз „im Anfang“ као „anfangs“. (GW 9, 28, Anm. 3)

Овде је реч о смислу западне повести, који се одвија у претумачивању ноћи, а песник који ово зна и обзнањује јесте онај који је посвећен у смисао повести, било да се ради о томе да га одвлачење тајновито премешта на почетак западне повести и да га пушта да промишља о њеном току („Патмос“), било да је реч о томе да он као зналац, кога покрећу многи преображаји, прати пут речи са истока, лет орла,

[...] der vom Indus kömmt,
 Und über des Parnassos
 Beschneite Gipfel fliegt,
 hoch über den Opferhügeln Italias [...],

а који на крају прелеће Алпе и позива Германију у њено светскоповесно одређење. (GW 9, 28) У овом „отаџбинском обећању“ врхуни песниково ново тумачење ноћи: управо невоља, невино-беспомоћни положај Германије „’међу краљевима и народима“, управо је то оно што заснива „обећање његове изабраности“. (GW 9, 28)

O heilig Herz der Völker, o Vaterland!
Alldulndend gleich der schweigenden Mutter Erde
Und allverkannt [...]

Тако се коначно око песника усамљеног у ноћи оскудног времена отвара за једну нову садашњост, за „садашњост будућег“, па тако он, који је патио, зато што је морао да каже за себе:

Nur was blühet, erkenn ich.

па је стога у тону тужбалице био опчињен ишчезлом дивотом, постаје певач химни који дешифрује знакове, у којима се наговештава оно будуће. (GW 9, 28-29)

[...] Der Vater aber liebt,
Der über allen waltet,
Am meisten, daß gepflegt werde
Der veste Buchstab, und Bestehendes gut
Gedeutet. Dem folgt deutscher Gesang.

У овом завршном делу химне „Патмос“ тачно је назначен нови задатак, ту се ради о тумачењу оног постојећег, тако да оно постаје „знак будућег“, „значањски спис“, а на тај задатак мисли песник кад намерава да од сада пева „Анђеле отаџбине“, јер они су „сведоци и гласници божанског“, које песник препознаје, и то пре свега у „великом праспису елементарног живота природе“. (GW 9, 29)

[...] Des Göttlichen aber empfiengen wir
Doch viel. Es ward die Flamm uns
In die Hände gegeben und Boden und Meeresfluth.
Denn menschlicher Weise nimmermehr
Sind jene mit uns, die fremden Kräfte, vertraut.

Превазилажење људског начина присности, при свем блиском односу користи и употребе, које одликује елементе, јесте њихова божанственост, и утолико су нам, управо зато што су

„’ти пред очима’“, за поуку; они допуштају да у присутности дневног мислимо на божанско и упозоравају на праву захвалност. (GW 9, 29)

[...] Es rauschen die Wasser am Fels
Und Wetter im Wald und bei dem Namen derselben
Tönt auf aus alter Zeit Vergangengöttliches wieder.

Још значајнији су нам, наставља Гадамер, одређени облици предела домовине, посебно токови и планине, јер токови река и потези планина су као одлуке судбине над нама, они формирају повесни простор нашег тубивства, и, што је још значајније, они указују на друге сфере смисла порекла и одређења. (GW 9, 29) Потези планина и токови река нам допуштају да осетимо колико мало наше „људско чињење и пуштање“ значе имајући у виду ове „руне повести земље“. (GW 9, 29) Фуге и бразде неба и земље су нам „знакови судбине“, док људска повест, како појединца тако и читавих народа, није припојена само оним потезима судбине који су обликовали природу, већ је та повест и сама једна таква судбина, као сусрет људи и богова, један део повести богова. (GW 9, 30) Такво значење је нашао Хелдерлин и у великим људима западне повести, он је у њима видео „људе судбине“, који су, испуњавајући сами себе, градили један смисао повести, „’небеску лествицу’“:

[...] Wo nämlich
Die Himmlischen eines Zaunes oder Merkmals,
Das ihren Weg
Anzeige, oder eine Bades
Bedürfen, reget es wie Feuer
In der Brust der Männer sich. (GW 9, 30)

Тиме је достигнут последњи ступањ у новом тумачењу ноћи којим се све заокружује и довршава: ноћ није „пуко време невоље“, она није ни „пуко време чувања и припреме које указује на оно будуће“, већ је она уједно „основ који опстаје“ и „стално сатубивство“ са обликованим даном и присутним божанским. (GW 9, 30)

Мит о титанима је мит у чијем светлу се довршава Хелдерлиново тумачење повести из будућности; њему је посвећено више химни фрагмената, али је он у позадини и неких других његових великих песничких остварења из корпуса позног песништва. (GW 9, 30)

Оно титанско песник види у забраву почела и тежњи која одатле проистиче да се боговима буде дорастао. (GW 9, 30) Рајна је другачија, она је божија кћи¹⁶¹ која не забравља своје порекло, када преузима тиху судбину свог дугог хода кроз немачке земље, чиме песник буди контраслику титанског, слику онога што је безмерно. (GW 9, 30)

Wenn einer, wie sie, sein will und nicht
Ungleiches dulden, der Schwärmer,

онда га погађа суд божији,

[...] daß sein eigenes Haus
Zerbreche der und das Liebste
Wie den Feind schelt und sich Vater und Kind
Begrabe unter den Trümmern [...] (GW 9, 31)

Гадамер сматра да би овде могло да се ради о митолошким елементима, о Белерофонту и Херкулу, али је, додаје он, искуство опет садашње, а то је „самоуништење онога безмерно на самом себи постојећег“. (GW 9, 31)

Wer war es, der zuerst
Die Liebesbande verderbt
Und Stricke von ihnen gemacht hat?

пита се песник и не жели да чује одговор из митског правремена, већ жели да каже шта је у основи ово митско окретање против богова као једно искушење које је увек на снази, и одговара да је то „заборав“, „један истински заборав Бога“, „изокретање правог односа богова и људи“. (GW 9, 31) Оно што одликује садашњост је то да се у њој дух употребљава за службу („der Geist zu Diensten“):

Zu lang ist alles Göttliche dienstbar schon,
Und alle Himmelskräfte verscherzt, verbraucht,
Die Gütigen, zur Lust danklos ein
Schlaues Geschlecht [...] (GW 9, 31)

¹⁶¹ Реч „Рајна“ је у немачком језику мушког рода.

Реч је о духу дивљег, необузданог, који песник препознаје у владајућем духу свог времена, у овом духу он види једну „митску силу“, а ради се заправо о титанима који хватају дарове мајке. (GW 9, 32) Међутим овај „устанак титанства“ испада на крају ипак немоћан, а његова судбина остаје бездушна, ствара се утисак да им више никаква сила не стоји на путу, да их не ограничава, и то зато што се оно божанско скрива. (GW 9, 32)

Der Vater aber decket mit heiliger Nacht,
Damit wir bleiben mögen, die Augen zu,
Nicht liebt er Wildes [...]

Па ипак, и највеће противљење амбиса, највећа безмерност противбожанског никада није стварно угрожаваће очеве божанске силе. (GW 9, 32)

Nicht möcht ich aber sagen,
Es werden die Himmlischen schwach,
Wenn schon es auffährt [...]

Јер, када је претња највећа, тек тада је време, „’Wunderbar / im Zorne kommet er drauf““. (GW 9, 32)

Ово је највиша обзнана, највећа вест, коју песник који тумачи знакове разуме да чита: управо у ноћи и у порасту „’прастаре пометње““ лежи најјачи предзнак будућег, при чему знакови неба, које песник препознаје и који му наговештавају повратак богова, нису некаква „’дела земље““, већ их само песник познаје, што значи да се они обзнањују само у речима пева, чије стварање само песнику полази за руком. (GW 9, 32)

Опште важење мита о титанима сеже тако далеко да и песников позив тумача стоји у искушењу и у опасности је од клетве титанског, он је у опасности и искушењу брзоплетости да у бесу тумачи на сопствени начин, својим сопственим разумом и да се на тај начин из немира и недостатка приближи обилном и богатом столу богова. (GW 9, 32) Оваквом искушењу је, како сазнајемо код Гадамера, подлегао Тантал. (GW 9, 32) Томе насупрот стоји увид да је закон надоласка богова који доноси ред и поредак, надоласка који гуши устанак титана, неистражив, „’Denn es hasset / der sinnende Gott / unzeitiges Wachstum““, па тако песник поручује самом себи да није позван „’да буде нешто, већ да

учи’“, јер управо стварање пева није у његовој моћи, он не може да га створи на силу, чиме он постаје знак. (GW 9, 32)

Dann ist, wie jetzt, die Zeit des Gesanges.
Und hier ist der Stab
Des Gesanges, niederwinkend [...]

Палица пева, стари знак рапсода, треба да пробуди мртве, „die noch gefangen nicht vom Rohen sind’“, у чему треба препознати нешто двозначно: спев је само миг, а то значи да он не буди и не одабира свакога, јер, како се у песми каже, „ништа није заједничко’“. (GW 9, 33) Спев поседује ову снагу која буди зато што разрешава и везује: он разрешава из окова дивљака, из „варварске бриге“, а везује, зато што призива у заједништво речи и у њему за све чува и стварно чини оно што је испуњавало „ућутане груди’“ мањег броја појединаца. (GW 9, 33) Већ и за божанскост вина било је песнику залог да су му спегови били певани „у озбиљности’“, што значи не из једне учене митологије, већ као једну живу, разрешујућу силу хвалили су вино. (GW 9, 33)

Питање које у наставку читамо је зашто је стварање пева залог бивства и надолазећег повратка богова. (GW 9, 33) То што је песнику пошло за руком да створи спев није резултат прорачуна који би предузимао песник, већ се појављује као располагање нечега вишег над њим. (GW 9, 33) Питање је исто тако како то има значење залога за обрт свих. (GW 9, 33) Очигледно се, каже Гадамер, ради о језику као заједничком обележју света у његовој правој могућности, уколико није израз мишљења појединаца, већ постоји у себи у својој песничкој увезаности и из себе одређује схваћеност. (GW 9, 33) Као таква свеза песништва, у својој одвојености од мишљења, песнички језик је бивствена стварност која превазилази појединца и свог творца, он није никаква пука чаролија, већ „појава једног преображеног света“. (GW 9, 33) Овај преображај света у један бивствени поредак који превазилази појединачну људску свест је управо онај повратак изгубљене повезаности и везе богова и људи о којем говори Хелдерлиново песништво, па тако спев није у том смислу знак да показује на друго, долазеће, мишљено, већ се у њему самом збива оно надолазеће. (GW 9, 33)

Зарад разјашњења ових склопова Гадамер се позива на један Хелдерлинов каснији фрагмент:

[...] Offen die Fenster des Himmels
Und freigelassen der Nachtgeist
Der himmelstürmende, der hat unser Land
Beschwätzet, mit Sprachen viel, undichtrischen, und
Den Schutt gewälzet
Bis diese Stunde.
Doch kommt das, was ich will,
Wenn [...]

Песник је овде извршио стапање два митска мотива: грчки мит о титанима и повест о градњи вавилонске куле и о језичкој пометњи која јој је уследила. (GW 9, 34) Померање језичког космоса у непесничким језицима појављује се уједно и као пометња божанских поредака, јер непеснички значи не желети знати ништа о божанском, па тако непеснички карактер језика којим говоре људи значи заправо титански устанак. (GW 9, 34)

Божански поредак је везивање, кроћење хаоса, а права порука песника је неуништивост владавине духова који стварају поредак, ред. (GW 9, 34) Па чак и у свету без богова влада закон, за шта Гадамер налази доказ у химни о Рајни:

Bei Tage, wenn
Es fieberhaft und angekettet das
Lebendige scheint oder auch
Bei Nacht, wenn alles gemischt,
Ist ordnungslos und wiederkehrt
Uralte Verwirrung.

Са митом о титанима може се повезати и један други мит који Хелдерлин обликује у песми „Природа и уметност или Сатурн и Јупитер“ (GW 9, 35):

Du waltest hoch am Tag und es blühet dein
Gesetz, du hältst die Waage, Saturnus Sohn!
Und teilst die Los' und ruhest froh im
Ruhm der unsterblichen Herrscherkünste.

Doch in den Abgrund, sagen die Sänger sich,
Habst du den heiligen Vater, den eignen, einst
Verwiesen und es jammre drunten,

Da, wo die Wilden vor dir mit Recht sind,

Schuldlos der Gott der goldenen Zeit schon längst:
Einst mühelos, und größer, wie du, wenn schon
Er kein Gebot aussprach und ihn der
Sterblichen keiner mit Namen nannte.

Herab denn! oder schäme des Danks dich nicht!
Und willst du bleiben, diene dem Älteren,
Und gönn es ihm, daß ihn vor allen,
Göttern und Menschen, der Sänger nenne!

Denn, wie aus dem Gewölke dein Blitz, so kömmt
Von ihm, was dein ist, siehe! so zeugt von ihm,
Was du gebeutst, und aus Saturnus
Frieden ist jegliche Macht erwachsen.

Und hab ich erst am Herzen Lebendiges
Gefühlt und dämmert, was du gestaltetest,
Und war in ihrer Wiege mir in
Wonne die wechselnde Zeit entschlummert:

Dann kenn ich dich, Kronion! dann hör ich dich,
Den weisen Meister, welcher, wie wir, ein Sohn
Der Zeit, Gesetze gibt und, was die
Heilige Dämmerung birgt, verkündet.

Помирење Сатурна и Јупитера, природе и уметности, изражава у старијем језику исто превазилажење супротности ноћи и дана на које смо наишли у Хелдерлиновом развијању мотива титана. (GW 9, 36) Поредак дана не може да проистиче из пуке гордости победоносног Бога, јер у том случају овај поредак не би поседовао никакво истинско упориште, никакво стварно постојање, већ „’разум’“, а то значи, знање о природи, о зависности и пореклу мора пре да пристигне из сутона времена. (GW 9, 36) Титани су с правом протерани у амбис, јер они припадају дивљима, које дан не трпи, док Сатурн није никакав „противбог“, већ природа и тиме истински божански поредак свих ствари. (GW 9, 36) Уметност сведочи само о природи и поред све своје дивоте, док песма хоће да каже да само владар који је дошао до те мудрости остаје неоспорен кроз уздизање и противљење подземља. (GW 9, 36) Мисао може да се настави и на следећи начин: будући да Јупитер

мирно пушта титане да се уздигну и тек на врхунцу побуне их доводи у ред, он је неоспорни владар; он не учвршћује апстрактно неки поредак ствари и људи који је засновао, већ је његов „разум“ управо да буде у сагласности са вољом сазрелог времена и неписаним законима по којима влада природа, па стога он оставља садашњости њен привидно безбожни ток. (GW 9, 36)

Симбол ноћи, сутона између прошлог и надолazeћег дана, значи овај повесни положај песника, који је за њега недостатак и обиље истовремено, он не чита, попут некаквог зналца који зна за богове и о боговима, знакове некакве будућности, која је другима скривена и коју треба знати, док будуће, које он види, није још увек скривено збивање неког предстојећег времена. (GW 9, 37) Оно будуће које песник обзнањује уопште није нешто што је послато од стране богова, нешто добро или лоше, већ је то повратак самих богова, који се не збива ни у чему другом до у овом позиву песника, као и у његовом одзвањању у срцу народа. (GW 9, 37) На тај начин је видовњак са све својим знањем испоручен у најспољашњију неизвесност, његова песма не пева само о будућем, већ је и сама „суштинско збивање“, у којем будуће мора да се временује. (GW 9, 37-38)

Und die Zeiten des Schaffenden sind
Wie gebirg, das hochaufwogend
Von Meer zu Meer
Hinziehet über die Erde [...]

Чак и у песми „Мир“ песник не говори ни о каквој садашњости, већ говори као посвећеник у будућност и као неко ко зна о људском удесу (GW 9, 38):

Der Frieden

Wie wenn die alten Wasser, die in andern Zorn,
In schrecklichern verwandelt wieder
Kämen, zu reinigen, da es not war,

So gählt' und wuchs und wogte von Jahr zu Jahr
Rastlos und überschwemmte das bange Land
Die unerhörte Schlacht, daß weit hüllt
Dunkel und Blässe das Haupt der Menschen.

Die Heldenkräfte flogen, wie Wellen, auf
Und schwanden weg, du kürztest, o Rächerin!
Den Dienern oft die Arbeit schnell und
Brachtest in Ruhe sie heim, die Streiter.

O du, die unerbittlich und unbesiegt
Den Feigern und den Übergewaltgen trifft,
Daß bis ins letzte Glied hinab vom
Schlage sein armes Geschlecht erzittert,

Die du geheim den Stachel und Zügel hältst,
Zu hemmen und zu fördern, o Nemesis,
Strafst du die Toten noch, es schliefen
Unter Italiens Lorbeergärten

Sonst ungestört die alten Eroberer.
Und schonst du auch des müßigen Hirten nicht,
Und haben endlich wohl genug den
Üppigen Schlummer gebüßt die Völker?

Wer hub es an? wer brachte den Fluch? von heut
Ists nicht und nicht von gestern, und die zuerst
Das Maß verloren, unsre Väter
Wußten es nicht, und es trieb ihr Geist sie.

Zu lang, zu lang schon treten die Sterblichen
Sich gern aufs Haupt, und zanken um Herrschaft sich,
Den Nachbar fürchtend, und es hat auf
Eigenem Boden der Mann nicht Segen.

Und unstät wehn und irren, dem Chaos gleich,
Dem gärenden Geschlechte die Wünsche noch
Umher und wild ist und verzagt und kalt von
Sorgen das Leben der Armen immer.

Du aber wandelst ruhig die sichere Bahn,
O Mutter Erd, im Lichte. Dein Frühling blüht,
Melodischwechselnd gehn dir hin die
Wachsenden Zeiten, du Lebensreiche!

Komm du nun, du der heiligen Musen all,
Und der Gestirne Liebling, verjüngender
Ersehnter Friede, komm und gib ein

Bleiben im Leben, ein Herz uns wieder.

Unschuldiger! sind klüger die Kinder doch
Beinahe, denn wir Alten; es irrt der Zwist
Den Guten nicht den Sinn, und klar und
Freudig ist ihnen ihr Auge blieben.

Und wie mit andern Schauenden lächelnd ernst
Der Richter auf der Jünglinge Rennbahn sieht,
Wo glühender die Kämpfenden die
Wagen in stäubende Wolken treiben,

So steht und lächelt Helios über uns
Und einsam ist der Göttliche, Frohe nie,
Denn ewig wohnen sie, des Aethers
Blühende Sterne, die Heiligfreien.

3.2.3. Хелдерлин, Гете и филозофија историје

3.2.3.1. Хармонија и стапање хоризоната

Најстарији старогрчки митови о стварању света, међу њима пелашки, орфички, хомерски, олимпијски, филозофски и други, говоре о томе да се космос или свет рађа из хаоса. (Гревс 2002: 28, 30) То је основни филозофско-митолошки образац којим се објашњава првобитно учење о настаку свега из хаоса, дакле, космоса или васионе у целини. Дијалектичко сукобљавање хаоса и космоса и њихово превазилажење и стапање у једној вишој бивственој целини основни је принцип или прапочело („arhé“) којим се објашњава настанак света у целини. Између космоса као поретка и хаоса као ништавила влада однос „coincidentia oppositorum“, и то не однос пуког јединства супротности у његовој укочености и непроменљивости, већ један дијалектички однос у којем се обе стране налазе у процесу перманентног мењања и стапања и превазилажења на путу ка једној вишој целини коју заједно образују. Рат је отац свију ствари („polemos pater panton“), оних које јесу да јесу и оних које нису да нису, каже велики филозоф Хераклит Ефешки у свом чувеном филозофско-митолошком фрагменту којим објашњава настанак или прапочело свих ствари у универзуму. (Дилс 1983) Насупрот хришћанству, у антици је, као што је општепознато,

искључена свака могућност говора о настанку света као „стварању из Ничега“ („creatio ex nihilo“), па је, следствено том увиду, о Хаосу могуће говорити само као о некој врсти позитивног бивствујућег које стоји насупрот Космосу као реду ствари.

Питање прапочела света као онога из чега све настаје и у шта се све пропадањем враћа фундаментално је и можда чак и једино питање и пресократовске филозофије, филозофије која је у основи Гетеовог и Хелдерлиновог песништва, филозофије за коју се, у духу оног чувеног Хераклитовог фрагмента да се почетак и крај на ободу круга подударају, каже да представља почетак, али и крај свеколике европске класичне мисли (Лаза Костић) и да све потоње филозофије не представљају ништа друго до пуко настављање или подражавање пресократске мисли. Није без разлога Хегел говорио да нема Хераклитовог фрагмента који не би могао да инкорпорира у свеколики систем своје филозофије апсолутног идеализма или панлогизма.

„Ма колико се у току времена задатак филозофији различито одређивао, и ма колико се у процесу сазнавања садржина њена мењала и допуњавала, опет ће увек остати основна њена карактеристика да, на основу целокупних емпиријских реалитета, продире у унутрашњу есенцију дотле непознате природе, да њену најособенију, најдубљу и последњу суштину испита. Неће нигде стићи на крај, за собом ће остављати осветљени пут, и с бакљом која је упаљена на светлости најновијих последњих откровења и сазнања, тражиће пута даље неосветљеној тами, и непрестано отвараће нове перспективе и нове хоризонте, и непрекидно налазиће неке нове последње реалитете, супстрате, супстанције. Биће увек она Гетеова цикада 'која увек лети и летећи скаче, и једнако у трави своју песмицу пева'. И ма колико преваљени пут осветљен био, она ће на целокупни познати емпиријски материјал гледати као на један проблем који тражи своје решење. А то решење биће услов даљег испитивања и откривања. Отуда тежња у свима философским системима да поставе један принцип, да богату и лелујаву мешавину феномена сведу на један корен, па на основу тога покушавају да докуче унутрашњу природу света и његових појава.“ (Ђурић 1997: 144)

Задатак је филозофа и песника да спозна основно начело које свет држи на окупу, да види клицу из које све настаје и у коју се све пропадањем и враћа, да спозна, како Гетеов Фауст

заповеда, „шта је то што у сржи / на окупу васиону држи.“ (Гете 2004: 29) Фауст каже на почетку Гетеовог грандиозног литерарног остварења следеће:

Habe nun, ach! Philosophie,
Juristerei und Medizin,
Und leider auch Theologie,
Durchaus studiert, mit heißem Bemühn.
Da steh' ich nun, ich armer Tor,
Und bin so klug als wie zuvor!
Heiße Magister, heiße Doktor gar,
Und ziehe schon an die zehn Jahr'
Herauf, herab und quer und krumm,
Meine Schüler an der Nase herum –
Und sehe, daß wir nichts wissen können!
Das will mir schier das Herz verbrennen.
Zwar bin ich gescheiter als alle die Laffen,
Doktoren, Magister, Schreiber und Pfaffen,
Mich plagen keine Skrupel noch Zweifel,
Fürchte mich weder vor Hölle noch Teufel –
Dafür ist mir auch alle Freud' entrissen,
Bilde mir nicht ein, was Rechts zu wissen,
Bilde mir nicht ein, ich könnte was lehren,
Die Menschen zu bessern und zu bekehren [...]
(Гете 1986: 20)

Рационалистичка филозофија 17. и прве половине 18. века је она филозофија од које се Гетеов јунак дистанцира, која не задовољава његов сазнајни порив, то је филозофија коју је и сâм изучавао, у целини усвојио, коју у потпуности зна, али која ипак не задовољава његову тежњу да дође до метафизичке спознаје, дакле, оне спознаје за којом и сâм тежи, али која му увек измиче. У основи такве рационалистичке филозофије је поимање истине и стварности као „слагања ствари са разумом“ („veritas est adequatio rei et intellectus“), о чему Хајдегер пише у есеју „О суштини истине“:

„Оно истинско / оно истинито – било то истинска ствар или истинити став – јесте оно што се слаже, оно слагалачко. Истинскост / истинитост и истина значе ту слагање, и то у двојаком смислу: с једне стране, сагласност ствари с оним што се под том ствари унапред подразумева, и, с друге стране, сагласност оног-што-се-у-исказу-има-

на-уму са ствари. Ту двојну природу слагања на видело износи традиционална [научна, рационалистичка, декартовска – М. Ј] дефиниција истине: *veritas est adequatio rei et intellectus*. То може да значи: истина је уједначеност ствари са сазнањем. Али то може да значи и: истина је уједначеност сазнања са ствари. Додуше, горња дефиниција обично се даје само у следећој формулацији: *veritas est adequatio intellectus ad rem* [истина је једнакост интелекта са ствари]. Па ипак, тако схваћена истинитост, истинитост става, могућа је само на темељу истинскости ствари, на темељу оног *adequatio rei ad intellectum* [једнакост ствари са интелектом]. Оба појма суштине *veritas*-а увек имају у виду 'управљати се према ...' и зато замишљају истину као исправност.“ (Хајдегер 2003: 164)

Алегорија на насловној страници *Новог органа* Френсиса Бекона је јасна: једрењак који напушта Средоземно море, а у чијој позадини се виде Херкулови стубови, јесте знак напуштања античког, безинтересног концепта сазнања у корист једног новог, индуктивном науком инспирисаног концепта сазнања у чијој основи је прагматички, утилитаристички приступ сазнању изражен на најбољи начин оним чувеним Беконовим речима „Знање је моћ“. Таква наука наводи Гетеовог јунака да крене у потрагу за другим, алтернативним облицима сазнања не би ли сазнао одговор на горе постављено основно питање које га мучи.

Auch hab' ich weder Gut noch Geld,
Noch Ehr' und Herrlichkeit der Welt;
Es möchte kein Hund so länger leben!
Drum hab' ich mich der Magie ergeben,
Ob mir durch Geistes Kraft und Mund
Nicht manch Geheimnis würde kund;
Daß ich nicht mehr mit sauerm Schweiß
Zu sagen brauche, was ich nicht weiß;
Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau alle Wirkenskraft und Samen,
Und tu' nicht mehr in Worten kramen.
(Гете 1986: 20)

И Хелдерлинова „поезија свејединства“ („*Alleinheit-Poesie*“) (Дилтај 2004: 316-320) инспирисана је готово идентичним филозофско-космолошким монизмом и критиком нововековног позитивизма и утилитаризма, па Хелдерлин у том духу о људима са севера може да каже следеће:

„Man muß im Norden schon verständig sein, noch eh ein rein Gefühl in einem ist, man mißt sich Schuld von allem bei, noch ehe die Unbefangenheit ihr schönes Ende erreicht hat; man muß vernünftig, muß zum selbstbewusstem Geiste werden, ehe man Mensch, zum klugen Manne, ehe man Kind ist; die Einigkeit des ganzen Menschen, die Schönheit läßt man nicht in ihm gedeihn und reifen, eh er sich bildet und entwickelt. Der bloße Verstand, die bloße Vernunft sind immer die Könige des Nordens. Aber aus bloßem Verstand ist nie Verständiges, aus bloßer Vernunft ist nie Vernünftiges gekommen. Verstand ist ohne Geistesschönheit, wie ein dienstbarer Geselle, der den Zaun aus grobem Holze zimmert, wie ihm vorgezeichnet ist, und die gezimmerten Pfähle aneinander nagelt, für den Garten, den der Meister bauen will. Des Verstandes ganzes Geschäft ist Notwerk. Vor dem Unsinn, vor dem Unrecht schützt er uns, indem er ordnet; aber sicher zu sein vor Unsinn und vor Unrecht ist doch nicht die höchste Stufe menschlicher Vortrefflichkeit [...] Aus bloßem Verstande kömmt keine Philosophie, denn Philosophie ist mehr, denn nur die beschränkte Erkenntnis des Vorhandenen.“ (Хелдерлин 1989: 121-122)

У есеју „Позни Хелдерлин“ Еуген Готлоб Винклер описује Тибинген, град усред Виртемберга, место где је Хелдерлин провео тамнију и већу половину свог живота, а о пејзажу и архитектури места каже се следеће:

„Упркос мирноћи свог облика и нежности својих линија, предео је тамо необично прозаичан и опор. Источно од Некара пут води навише уз шумовите обронке Швапске Јуре, по којима су разасути замкови, да би онда пукао поглед на оскудну, голу зараван швапских пашњака, која се благом косином спушта наниже; на запад се пружа листопадна шума, природни парк Шенбух. Један људски сој несклон материјалним стварима већ столећима је престао да у том пејзажу гради велике грађевине. Бебенхаузен, недалеко од града, има романску манастирску цркву – последњи пример високе градње. Већ тибингеншка богословија у својој непатвореној готици само је грађевина која треба да послужи својој сврси, окићена репрезентативним украсима [...] Апстрактна спиритуалност калвинизма и прозаична трезвеност подељене су на недељу и радни дан до последње ситнице.“ (Стојановић 2009: 96-97)¹⁶²

¹⁶² Еуген Готлоб Винклер, „Позни Хелдерлин“, у: *Антологија немачког есеја*, избор и поговор Драган Стојановић, Београд, Службени гласник, 2009., стр. 96-97.

У истом есеју о Швабама се каже следеће:

„Гаг, како се зове тибингеншки сељак, познат је по својој дрвенастој грубости, својој жудњи за профитом и својој лукавости. Изванредни духови које је Виртемберг послао у царство бесмртника не могу се, како каже распрострањена швапска изрека, посматрати као правило и норма који су карактеристични за народ тамо. (Примедба: Der Schiller und der Hegel, / der Uhland und der Hauff, / das ist bei uns die Regel, / fällt gar nichts weiter auf. Шилер и Хегел / Уланд и Хауф / то је код нас правило / ништа даље не пада у очи.) Напротив, они представљају појединачне реактивне појаве које се могу схватити као побуна против општег карактера тог народа. Учесталост тих случајева говори само у супротном смислу о оном што је уобичајено. Велике Швабе су углавном одлазиле из земље, јер је смисао за величину био слабо развијен. Њихово појављивање најпре је било посматрано са скепсом, меру на коју није навикао Шваба и нехотице осећа као смешну и будаласту, и тек из удаљености прошлости, када се принос и добит виде јасно као на длану, уме он да цени величину. Оно прокоцкано и коцкарско, и у својој најмужевнијој озбиљности, далеко је његовом ваљаном бићу, усмереном на корист. Немогуће је да за швапског столара нека ћуд буде важнија него његова пословност и да уместо, рецимо, кревета или мртвачког сандука, прави модел грчког храма. Када је Хелдерлин једног дана за то замолио мајстора Цимера, код кога је био на стану и храни, овај ваљани човек је тај захтев глатко одбио и одговорио је, како сам пише у једном писму Хелдерлиновој мајци, не без фарисејског тона у гласу, да он мора да ради за хлеб и да 'није те среће да живи у филозофском Миру као он.' Хелдерлин, најдубље погођен, ударио је у јадање и истог минута написао је оловком на једној дасци:

Различите су границе живота,
Као путеви и као границе брегова.
Оно што смо ми овде, може тамо да допуни неки бог
Хармонијама и вечном наградом и миром.“ (Стојановић 2009: 97)

Утилитаристичка и прагматичка радна етика, тако карактеристична за поднебље у којем је живео Хелдерлин, страна је његовом песничком бићу и поезији космичке хармоније инспирисане начелом хармоније Хераклита Мрачног, начелом љубави и мржње Емпедокла и начелом апејрона Анаксимандра. Ни Хелдерлина није заобишла слична судбина да у његовој поезији виде неку врсту излива најтамнијих и најмрачнијих дубина његове душе. Дилтај каже да „уметнички идеали антике, који су били толико примерени његовој

узвишеној песничкој природи, долазили су у све одсечније противречје са владајућим хришћанско-ортодоксним мислима и духовничким позивом“. (Дилтај 2004: 275)

Други велики старогрчки, предсократовски мислилац који је извршио пресудан утицај на немачке песнике 18. и 19. века, пре свих на Гетеа и Хелдерлина, јесте Анаксимандар. Основно начело Анаксимандрове филозофије је то да је „апејрон“ („ἄπειρον“) праначело ствари и космоса, оно из чега све настаје и у шта се све пропадањем враћа („αἰθέ“). У једном од својих чувених фрагмената Анаксимандар каже: „Оно из чега ствари настају у то и пропадају по нужности, јер оне једна другој плаћају праведну казну и одмазду за своју неправичност по реду времена“. (Дилс 1983) Старогрчким митовима настанка света из хаоса и Хераклитовом основном начелу настанка света из рата као оца свих ствари аналоган је Анаксимандров космолошки принцип „апејрон“ као начело или праузрок из кога све настаје и у који се све пропадањем и враћа. „Апејрон“ је једно ’небивствујуће бивствујуће’ у целини, док је његова супротност оно што је ограничено и што би се једноставно могло назвати бивствујућим у целини. Свет настаје сукобљавањем ова два супростављена начела и њиховим превазилажењем и стапањем у једној вишој целини. Бивствовање или бивство је могуће само на основу тог рата који влада између ова два принципа, али, као што је већ речено, и захваљујући њиховом перманентном надилажењу у једној вишој и хармоничнијој целини. Апсолутно противно хришћанској метафизици, Хераклит каже у једном од фрагмената: „Свет овај, за све једнак и исти, нису створили ни богови ни људи, него је он био, јесте и увек ће бити вечно жива ватра која се с мером пали и с мером гаси“. (Дилс 1983) У једном другом Хераклитовом фрагменту каже се следеће:

„Ефежани би добро поступили ако би се сви до једног обесили, како би на тај начин препустили државу младим голобрадим људима, јер они (Ефежани) су прогнали Хермодора, најбољега човека, који је икада међу њима постојао, говорећи: ми не желимо да ико међу нама буде најбољи, ако се такав ипак нађе, онда нека иде у неко друго место и међу друге људе“. (Дилс 1983)

Хераклитово учење о хармонији и јединству мноштва и супротности, учење које каже да Све је Једно, присутно је већ у грчким митовима о настанку света и у миту о рађању богиње Хармоније о којој сазнајемо следеће:

„Афродиту је било тешко наговорити да позајми другим богињама свој чаробни опасач који је имао моћ да се свако заљуби у онога ко га носи на себи, јер она је љубоморно чувала свој положај. Зевс ју је удао за Хефајста, хромога бога-ковача, али прави отац троје деце – Фоба, Дејне и Хармоније – био је Ареј, бог рата, правонога, силовита пијаница, и свађалица. Хефајст није знао ништа о превари док несмотрене љубавнике једног јутра не изненади Хелије, затекавши их у постељи у Арејевом двору у Тракији; Хелије је одмах то испричао Хефајсту“. (Гревс 2002: 57)

Дакле, митолошки образац да је Хармонија ћерка Афродите и Ареса аналоган је Хераклитовој филозофији свејединства супротности, Емпедокловим космичким принципима љубави и мржње и Анаксимандровом принципу „апејрон“ чијим сукобљавањем са бивствујућим у целини настаје заправо предуслов за појаву или догађај бивства. Основно прапочело, искон из кога све настаје и у који се све пропадањем и враћа јесте оно Једно и Све, које у себи обједињује и држи на окупу различитости или супротности, то прапочело је, како би Хелдерлин у *Хипериону* рекао, „das Eine in sich selber unterschiedne“ („Једно у себи различито“ или „Једно у себи подвојено“). Оно вечно Једно, које је изнад људи и свих богова, из којег све происходи, налазимо и код Гетеа у песми „Vermächtnis“:

Kein Wesen kann zu nichts zerfallen!
Das Ewige regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte dich beglückt!
Das Sein ist ewig: denn Gesetze
Bewahren die lebendigen Schätze,
Aus welchen sich das All geschmückt.

Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden;
Das alte Wahre, faß es an!
Verdank es, Erdensohn, dem Weisen,
Der ihr, die Sonne zu umkreisen,
Und dem Geschwister wies die Bahn,

Sofort nun wende dich nach innen:
Das Zentrum findest du da drinnen,

Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen:
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag.

Den Sinnen hast du dann zu trauen,
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhält.
Mit frischem Blick bemerke freudig
Und wandle sicher wie geschmeidig,
Durch Auen reichbegabter Welt.

Genieße mäßig Füll und Segen;
Vernunft sei überall zugegen,
Wo Leben sich des Lebens freut.
Dann ist Vergangenheit beständig,
Das Künftige voraus lebendige
Der Augenblick ist Ewigkeit.

Und war es endlich dir gelungen,
Und bist du vom Gefühl durchdrungen:
Was fruchtbar ist, allein ist wahr –
Du prüfst das allgemeine Walten,
Es wird nach seiner Weise schalten,
Geselle dich zur kleinsten Schar.

Und wie von alters her, im stillen,
Ein Liebewerk nach eigenem Willen
Der Philosoph, der Dichter schuf,
So wirst du schönste Gunst erzielen:
Denn edlen Seelen vorzufühlen
Ist wünschenswertester Beruf.

На трагу онога што читамо у овој Гетеовој песми, не постоји биће које може да пропадне у оно Ништа, јер оно вечно које је биће делује у свима, у сваком појединачном бивствујућем и у бивствовању у целини. Предуслов бивствовања бивства је оно вечно које је немирно и које делује у сваком појединачном бићу. „Биће је вечно“, јер закони су у основи универзума и чувају „жива блага“ космоса спречавајући да оно пропадне и да се стровали у оно на почетку споменуто Ништа. Ако је уопште и могуће, оно Ништа би могло бити замишљено као некакво појединачно небивствујуће које је услов, залог, али и последица деловања

Нечега као бивствујућег. Јер, тек дијалектичким сукобљавањем ове две стране настаје предуслов космоса као вечно живе ватре која се с мером пали и с мером гаси. Почетак и крај на ободу круга се подударају, рекао би Хераклит, а са њим свакако и Гете и Хелдерлин.

О кружном кретању свеколиког бивствовања реч је и у Гетеовој песми „Unbegrenzt“:

Daß du nicht enden kannst, das macht dich groß,
Und daß du nie beginnst, das ist dein Los.
Dein Lied ist drehend wie das Sterngewölbe,
Anfang und Ende immerfort dasselbe,
Und was die Mitte bringt ist offenbar
Das was zu Ende bleibt und anfangs war.

Du bist der Freuden echte Dichterquelle,
Und ungezählt entfließt dir Well auf Welle.
Zum Küssen stets bereiter Mund,
Ein Brustgesang der lieblich fließet,
Zum Trinken stets gereizter Schlund,
Ein gutes Herz das sich ergießet.

Und mag die ganze Welt versinken!
Hāfis, mit dir, mit dir allein
Will ich wetteifern! Lust und Pein
Sei uns den Zwillingen gemein!
Wie du zu lieben und zu trinken,
Das soll mein Stolz, mein Leben sein.

Nun töne Lied mit eigenem Feuer!
Denn du bist älter, du bist neuer.

Немогућност краја, као ни почињања, то је човеков усуд. Прва строфа песме је Гетеова поетика хармоније у малом, јер песма је кружна попут небеског свода који подсећа на затегнути лук и затегнуту жицу лире. Како настаје звук лире, а како је могуће да стрела полети? Одговор гласи: дејством супротстављених сила које се у крајњој инстанци хармонизују у једној вишој целини и које тек омогућују космичко кретање. Стрела ће полетети дејством силе која затеже лук у једном правцу, али и дејством силе која делује у супротном правцу и одвлачи жицу ка њеном равнотежном положају. Тек заједничким дејством, спрегом ових двеју сила могуће је да стрела полети.

„Хераклит стоји да је хармонија својство и лука и лире, јер и једно и друго имају струне које треба угодити на најбољи начин. Струна и њено кретање могу се видети као начин да се повежу конструктивне супротности на којима су засновани и лук и лира. У сваком од ових инструмената постоје две супротне тежње – струна је затегнута у једном правцу, а потом пуштена креће се у другом. На тај начин се састављено и растављено могу видети као два начина кретања једне исте напетости, која се јавља између оквира и струне. Сваки пар супротности истовремено је и јединство и двојство, заједничко и одвојено кретање. Хармонија је оно што истовремено делује у супротним правцима и постоји само док напетости тачно уравнотежују једна другу. Делотворност инструмента зависи од те две супротстављене напетости и тачне равнотеже међу њима. Хармонија је истовремено дејство супротстављених сила које се збива све док силе уравнотежују једна другу. То је Хераклитова скривена истина: ствари нису одвојене једне од других, сачињене су од супротности и делотворне су док налазе равнотежу. Руке које напињу у супротном смеру лук и тетиву стварају хармонију, силу на основу које ће полетети стрела, односно на лири ослободити се звук.“ (Петровић 2005а: 90-91)

Визију вечно бивствујућег космоса налазимо и у Гетеовој песми „Eins und alles“:

Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Überdruß;
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben ist Genuß.

Weltseele, komm' uns zu durchdringen!
Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen
Wird unsrer Kräfte Hochberuf.
Teilnehmend führen gute Geister,
Gelinde leitend, höchste Meister,
Zu dem, der alles schafft und schuf.

Und umzuschaffen das Geschaffne,
Damit sich's nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges lebend'ges Tun.
Und was nicht war, nun will es werden
Zu reinen Sonnen, farbigen Erden,
In keinem Falle darf es ruhn.

Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln;
Nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ewige regt sich fort in allen:
Denn alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.
(Гете 1998: 992)

Гетеова дијалектичка поетика хармоније присутна је у завршним стиховима ове песме. „Све мора да пропадне у ништа, уколико жели да опстане у бивствовању“. Опет је на снази дијалектичка борба између „Свега“ и „Ничега“ чијим дијалектичким окршајем бивство уопште бивствује. Бивствовање је последица овог дијалектичког окршаја, али је оно истовремено као појава *sui generis* инхерентна самим стварима, појединачним бивствујућим феноменима и, будући у кругу са поменутом дијалектиком, и сâмо представља узрок дијалектичког кретања „Свега“ и „Ничега“, „Космоса“ и „Хаоса“.

Исту идеју о вечном Једном које увек остаје исто, али се и стално мења, развија Гете и у песми „Parabase“:

Freudig war vor vielen Jahren
Eifrig so der Geist bestrebt,
Zu erforschen, zu erfahren,
Wie Natur im Schaffen lebt.
Und es ist das ewig Eine,
Das sich vielfach offenbart.
Klein das Große, groß das Kleine,
Alles nach der eignen Art.
Immer wechselnd, fest sich haltend,
Nah und fern und fern und nah;
So gestaltend, umgestaltend -
Zum Erstaunen bin ich da.
(Гете 1998: 959-960)

Оно вечно Једно се разоткрива на многоструке начине. А када се мало и велико сагледају у једном ширем бивственом хоризонту, онда мало постаје велико, а велико мало. Почетак и крај су исти, као и пут који води надоле и пут који води нагоре. Природа у свом вечитом стварању пролази кроз сталне трансформације, преображаје, и у том кретању, у тој реци у

чије се воде не може два пута ући све појединачно не представља ништа друго до једноставан одсјај целине чији је део.

Поједине Хераклитове фрагменте Гете је директно инкорпорирао у неке од песама, а онај познати о реци у коју се не може два пута ући (јер све тече и мења се) налазимо и у песми „Dauer im Wechsel“:

Hielte diesen frühen Segen,
Ach, nur eine Stunde fest!
Aber vollen Blütenregen
Schüttelt schon der laue West.
Soll ich mich des Grünen freuen,
Dem ich Schatten erst verdankt?
Bald wird Sturm auch das zerstreuen,
Wenn es falb im Herbst geschwankt.

Willst du nach den Früchten greifen,
Eilig nimm dein Teil davon!
Diese fangen an zu reifen,
Und die andern keimen schon;
Gleich mit jedem Regengusse
Ändert sich dein holdes Tal,
Ach, und in demselben Flusse
Schwimmst du nicht zum Zweitenmal.

Du nun selbst! Was felsenfeste
Sich vor dir hervorgetan,
Mauern siehst du, siehst Paläste
Stets mit andern Augen an.
Weggeschwunden ist die Lippe,
Die im Kusse sonst genas,
Jener Fuß, der an der Klippe
Sich mit Gemsenfreche maß.

Jene Hand, die gern und milde
Sich bewegte, wohlzutun,
Das gegliederte Gebilde,
Alles ist ein andres nun.
Und was sich an jener Stelle
Nun mit deinem Namen nennt,
Kam herbei wie eine Welle,
Und so eilt's zum Element.

Laß den Anfang mit dem Ende
Sich in eins zusammenzieh'n!
Schneller als die Gegenstände
Selber dich vorüberflieh'n.
Danke, daß die Gunst der Musen
Unvergängliches verheißt:
Den Gehalt in deinem Busen
Und die Form in deinem Geist.

Мисао о настајању и пропадању, умирању, или, боље, о настајању из пропадања,
налазимо и у Гетеовој песми „Selige Sehnsucht“:

Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet,
Das Lebend'ge will ich preisen,
Das nach Flammentod sich sehnet.

In der Liebesnächte Kühlung,
Die dich zeugte, wo du zeugtest,
Überfällt dich fremde Fühlung,
Wenn die stille Kerze leuchtet.

Nicht mehr bleibest du umfangen
In der Finsternis Beschattung,
Und dich reißet neu Verlangen
Auf zu höherer Begattung.

Keine Ferne macht dich schwierig,
Kommst geflogen und gebannt,
Und zuletzt, des Lichts begierig,
Bist du, Schmetterling, verbrannt.

Und solange du das nicht hast,
Dieses: "Stirb und werde!"
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

Tut ein Schilf sich doch hervor,
Welten zu versüßen!
Möge meinem Schreibe-Rohr
Liebliches entfließen!

У трећој строфи чувене Хелдерлинове химне „Wie wenn am Feiertage ...“, која је била предмет многих филозофских интерпретација, између осталог и предмет Хајдегерових тумачења, каже се следеће:

Wie wenn am Feiertage, das Feld zu sehn,
Ein Landmann geht, des Morgens, wenn
Aus heißer Nacht die kühlenden Blitze fielen
Die ganze Zeit und fern noch tönet der Donner,
In sein Gestade wieder tritt der Strom,
Und frisch der Boden grünt
Und von des Himmels erfreuendem Regen
Der Weinstock trauft und glänzend
In stiller Sonne stehn die Bäume des Haines:

So stehn sie unter günstiger Witterung,
Sie die kein Meister allein, die wunderbar
Allgegenwärtig erzieht in leichtem Umfangen
Die mächtige, die göttlichschöne Natur.
Drum wenn zu schlafen sie scheint zu Zeiten des Jahrs
Am Himmel oder unter den Pflanzen oder den Völkern
So trauert der Dichter Angesicht auch,
Sie scheinen allein zu sein, doch ahnen sie immer.
Denn ahnend ruhet sie selbst auch.

Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.
Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten
Und über die Götter des Abends und Orients ist,
Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht,
Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder
Nach festem Gesetze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt,
Fühlt neu die Begeisterung sich,
Die Allerschaffende, wieder.

Und wie im Aug' ein Feuer dem Manne glänzt,
Wenn hohes er entwarf; so ist
Von neuem an den Zeichen, den Taten der Welt jetzt
Ein Feuer angezündet in Seelen der Dichter.
Und was zuvor geschah, doch kaum gefühlt,
Ist offenbar erst jetzt,

Und die uns lächelnd den Acker gebauet,
In Knechtsgestalt, sie sind erkannt,
Die Allebendigen, die Kräfte der Götter.

Erfragst du sie? im Liede wehet ihr Geist
Wenn es der Sonne des Tags und warmer Erd
Entwächst, und Wettern, die in der Luft, und andern
Die vorbereiteter in Tiefen der Zeit,
Und deutungsvoller, und vernehmlicher uns
Hinwandeln zwischen Himmel und Erd und unter den Völkern
Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind,
Still endend in der Seele des Dichters,

Daß schnellbetroffen sie, Unendlichem
Bekannt seit langer Zeit, von Erinnerung
Erbebt, und ihr, von heiligem Strahl entzündet,
Die Frucht in Liebe geboren, der Götter und Menschen Werk
Der Gesang, damit er beiden zeuge, glückt.
So fiel, wie Dichter sagen, da sie sichtbar
Den Gott zu sehen beehrte, sein Blitz auf Semeles Haus
Und die göttlichgetroffene gebar,
Die Frucht des Gewitters, den heiligen Bacchus.

Und daher trinken himmlisches Feuer jetzt
Die Erdensöhne ohne Gefahr.
Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern,
Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen,
Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigener Hand
Zu fassen und dem Volk ins Lied
Gehüllt die himmlische Gabe zu reichen.
Denn sind nur reinen Herzens,
Wie Kinder, wir, sind schuldlos unsere Hände,

Des Vaters Strahl, der reine, versengt es nicht
Und tieferschütterter, die Leiden des Stärkeren
Mitleidend, bleibt in den hochherstürzenden Stürmen
Des Gottes, wenn er nahet, das Herz doch fest.
Doch weh mir, wenn von

Weh mir!

Und sag ich gleich,
Ich sei genaht, die Himmlischen zu schauen,

Sie selbst, sie werfen mich tief unter die Lebenden,
Den falschen Priester, ins Dunkel, daß ich
Das warnende Lied den Gelehrigen singe,
Dort

Сходно ономе што читамо у овој Хелдерлиновој химни, „природа“ је схваћена као највиша „светиња“, она је старија од времена и у космичкој хијерархији налази се изнад богова Истока и Запада. „Природа“ је свеобухватна, она обухвата све, „од етра на висини па доле до бездана“, она је „свестворитељка“, „из страшног хаоса рођена“. Поставља се питање какво суштинско значење има реч природа у контексту Хелдерлинове химне? О првом, хришћанском смислу те речи, Хајдегер језгровито каже: „У хришћанском мишљењу, ’оно-природно’ човека значи оно што је човеку дато приликом стварања и што је остављено његовој слободи; та ’природа’ – препуштена себи самој – путем страсти уништава човека; зато ’природа’ мора да се сузбије: она је на изврстан начин оно што не треба да постоји“. (Хајдегер 2003: 214) Јасно је да Хелдерлиново поимање природе изражено у његовој химни нема готово никаквих додирних тачака са хришћанским схватањем природе које је изражено у Хајдегеровом есеју о природи.

„Модерни појам природе, онако како се све јасније и поузданије уобличава почев од Ренесансе, и како своје филозофско образложење и оправдање тражи у великим системима седамнаестог века, код Декарта, код Спинозе, код Лајбница, обележен је, пре свега, тим новим односом који се у њему успоставио између чулности и разума, између искуства и мишљења, између *mundus sensibilis* и *mundus intelligibilis*.“ (Касирер 2003: 59)

Метафизички дуализам је основа како хришћанског, тако и просветитељског облика мишљења и поимања природе. Погледајмо зато шта каже Хајдегер о природи тумачећи Хелдерлинову химну:

„Природа ту постаје назив за оно што је изнад богова и што је старије од времена у којима бивствујуће увек постаје бивствујуће. Природа постаје реч за бивствовање; јер бивствовање је раније од сваког бивствујућег, које бивствовању дугује оно што јесте; а испод бивствовања налазе се и сви богови уколико они јесу и ма какви да они јесу“. (Хајдегер 2003: 215)

Сличну идеју о рађању космоса (света) из хаоса развија и Хајдегер у есеју „Шта је метафизика“. „Стари став [хришћански – М. Ј.] *ex nihilo nihil fit* добија тада други смисао, смисао који дотиче сâм проблем бивствовања, и гласи: *ex nihilo omne ens qua ens fit* [из Ничег постаје све бивствујуће као бивствујуће]. Тек у ничем тубивствовања бивствујуће у целини – у складу са својом могућношћу, то јесте на коначан начин – долази к самом себи.“ (Хајдегер 2003: 96-112) А у „Најстаријем системском програму немачког идеализма“ Хелдерлин каже да „са слободним, самосвесним бићем истовремено – из Ничега – искрсава цели свет; једино истинско и мисливо стварање јесте почев од Ничега“. (Хелдерлин 2009: 155)¹⁶³ Јасно је да Хелдерлинову идеју о стварању света „из Ничега“ треба посматрати као идеју која долази из античког круга мишљења, а никако из хришћанског или просветитељског.

Суштину свеколиког бивства Хелдерлин види и тражи у лепоти, а бит лепоте у оном „Једном у себи различитом“: „*Das große Wort, das ev διαφερον εαυτω (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gab's keine Philosophie*“. (Хелдерлин 1989: 120)

О истом начелу бивства које је у основи космоса, које васиону на окупу држи, реч је и у химни „*Hymne an die Göttin der Harmonie*“:

*Urania, die glänzende Jungfrau, hält mit ihrem Zaubergürtel
das Weltall in tobendem Entzücken zusammen.
Ardinghello*

Froh, als könnt ich Schöpfungen beglücken,
Kühn, als huldigten die Geister mir,
Nahet, in dein Heiligtum zu blicken,
Hoherhabne! meine Liebe dir;
Schon erglüht der wonnetrunke Seher
Von den Ahndungen der Herrlichkeit,
Ha, und deinem Götterschoße näher
Höhnt des Siegers Fahne Grab und Zeit.

Tausendfältig, wie der Götter Wille,

¹⁶³ Фридрих Хелдерлин, *Поетика*, Службени гласник, Београд, 2009, стр. 155. („Нацрт; најстарији системски програм немачког идеализма“).

Weht Begeisterung den Sänger an,
Unerschopfl ich der Schönheit Fülle,
Grenzenlos der Hoheit Ozean.
Doch vor allem hab ich dich erkoren,
Bebend, als ich ferne dich ersah,
Bebend hab ich Liebe dir geschworen,
Königin der Welt! Urania.

Was der Geister stolzestes Verlangen
In den Tiefen und den Höhn erzielt,
Hab ich allzumal in dir empfangen,
Sint dich ahndend meine Seele fühlt.
Dir entsprossen Myriaden Leben,
Als die Strahlen deines Angesichts,
Wendest du dein Angesicht, so beben
Und vergehn sie, und die Welt ist Nichts.

Thronend auf des alten Chaos Wogen,
Majestätisch lächelnd winktest du,
Und die wilden Elemente flogen
Liebend sich auf deine Winke zu.
Froh der seligen Vermahlungsstunde
Schlangen Wesen nun um Wesen sich,
In den Himmeln, auf dem Erdenrunde
Sahst du, Meisterin! im Bilde dich. -

Ausgegossen ist des Lebens Schale,
Bächlein, Sonnen treten in die Bahn,
Liebetrunken schmiegen junge Tale
Sich den liebetrunken Hügeln an:
Schön und stolz wie Gottersohne hangen
Felsen an der mütterlichen Brust,
Von der Meere wildem Arm umfassen,
Bebt das Land in niegefuhlter Lust.

Warm und leise wehen nun die Lüfte,
Liebend sinkt der holde Lenz ins Tal:
Haine sprossen an dem Felsgeklufte,
Gras und Blumen zeugt der junge Strahl.
Siehe, siehe, vom empornten Meere,
Von den Hügeln, von der Tale Schoß,
Winden sich die ungezählten Heere
Freudetaumelnder Geschöpfe los.

Aus den Hainen wallt ins Lenzgefilde
Himmelschön der Göttin Sohn hervor,
Den zum königlichen Ebenbilde
Sie im Anbeginne sich erkor:
Sanftbegrüßt von Paradiesesdüften
Steht er wonniglichen Staunens da,
Und der Liebe großen Bund zu stiften,
Singt entgegen ihm Urania:

»Komm, o Sohn! der süßen Schöpfungsstunde
Auserwählter, komm und liebe mich!
Meine Küsse weihten dich zum Bunde,
Hauchten Geist von meinem Geist in dich. -
Meine Welt ist deiner Seele Spiegel,
Meine Welt, o Sohn! ist Harmonie,
Freue dich! Zum offenbaren Siegel
Meiner Liebe schuf ich dich und sie.

Trümmer ist der Wesen schöne Hülle,
Knüpft sie meiner Rechte Kraft nicht an.
Mir entströmt der Schönheit ewige Fülle,
Mir der Hoheit weiter Ozean.
Danke mir der zauberischen Liebe,
Mir der Freude stärkenden Genuß,
Deine Tränen, deine schönsten Triebe
Schuf, o Sohn! der schöpferische Kuß.

Herrlicher mein Bild in dir zu finden,
Haucht ich Kräfte dir und Kühnheit ein,
Meines Reichs Gesetze zu ergründen,
Schöpfer meiner Schöpfungen zu sein.
Nur im Schatten wirst du mich erspähen,
Aber liebe, liebe mich, o Sohn!
Drüben wirst du meine Klarheit sehen,
Drüben kosten deiner Liebe Lohn.«

Nun, o Geister! in der Göttin Namen,
Die uns schuf im Anbeginn der Zeit,
Uns, die Sprößlinge von ihrem Samen,
Uns, die Erben ihrer Herrlichkeit,
Kommt zu feierlichen Huldigungen
Mit der Seele ganzer Götterkraft,

Mit der höchsten der Begeisterungen
Schwört vor ihr, die schuf und ewig schafft.

Frei und mächtig, wie des Meeres Welle,
Rein wie Bächlein in Elysium,
Sei der Dienst an ihres Tempels Schwelle,
Sei der Wahrheit hohes Priestertum.
Nieder, nieder mit verjährtem Wahne!
Stolzer Lüge Fluch und Untergang,
Ruhm der Weisheit unbefleckter Fahne,
Den Gerechten Ruhm und Siegesgesang!

Ha, der Lüge Quell - wie tot und trübe!
Kräftig ist der Weisheit Quell und süß!
Geister! Brüder! dieser Quell ist Liebe,
Ihn umgrünt der Freuden Paradies.
Von des Erdelebens Tand geläutert,
Ahndet Götterlust der zarte Sinn,
Von der Liebe Labetrunk erheitert,
Naht die Seele sich der Schöpferin.

Geister! Brüder! unser Bund erglühe
Von der Liebe göttlicher Magie.
Unbegrenzte, reine Liebe ziehe
Freundlich uns zur hohen Harmonie.
Sichtbar adle sie die treuen Söhne,
Schaff in ihnen Ruhe, Mut und Tat,
Und der heiligen Entzückung Träne,
Wenn Urania der Seele naht.

Siehe, Stolz und Hader ist vernichtet,
Trug ist nun und blinde Lüge stumm,
Streng ist Licht und Finsternis gesichtet,
Rein der Wahrheit stilles Heiligtum.
Unsrer Wünsche Kampf ist ausgerungen,
Himmelsruh errang der heiße Streit,
Und die priesterlichen Huldigungen
Lohnet göttliche Genügsamkeit.

Stark und selig in der Liebe Leben
Staunen wir des Herzens Himmel an,
Schnell wie Seraphin im Fluge, schweben
Wir zur hohen Harmonie hinan.

Das vermag die Saite nicht zu künden,
Was Urania den Sehern ist,
Wenn von hinnen Nacht und Wolke schwinden,
Und in ihr die Seele sich vergißt.

Kommt den Jubelsang mit uns zu singen,
Denen Liebe gab die Schöpferin!
Millionen, kommt emporzurüngen
Im Triumph zu der Königin!
Erdengötter, werft die Kronen nieder!
Jubelt, Millionen fern und nah!
Und ihr Orione, halt es wider:
Heilig, heilig ist Urania!

Мирослав Марковић у књизи *Филозофија Хераклита Мрачног* даје конкретне примере дејства физичких сила чијим сукобљавањем се објашњава настанак и кретање свега. Најупечатљивији примери на којима су сагледани резултати дејства сила супротности су лира и талас. Звук настаје дејством две силе: повлачењем затегнуте жице лире у једном смеру делује сила руке. Истовремено се активира и сила затегнуте жице која сопственим дејством тежи да се врати у првобитно стање мировања. Те две силе су истовремено у односу супротности али и јединства што је предуслов настанка звука. Слично је и са таласом: талас настаје истовременим дејством две супротстављене силе: силе ветра која воду гура, вуче навише, и силе гравитације која талас враћа у првобитно стање мировања.

О истом космичком принципу као у Хелдерлиновом роману *Хиперион* реч је и у његовој песми „Das Schicksal“:

Proskynountes tēn eimarmenēn, sophoi.
Aeschylus

Als von des Friedens heil'gen Talen,
Wo sich die Liebe Kränze wand,
Hinüber zu den Göttermahlen
Des goldnen Alters Zauber schwand,
Als nun des Schicksals eh'rne Rechte,
Die große Meisterin, die Not,
Dem Übermächtigen Geschlechte
Den langen, bitteren Kampf gebot;

Da sprang er aus der Mutter Wiege,
Da fand er sie, die schöne Spur
Zu seiner Tugend schwerem Siege,
Der Sohn der heiligen Natur;
Der hohen Geister höchste Gabe,
Der Tugend Löwenkraft begann
Im Siege, den ein Götterknabe
Den Ungeheuern abgewann.

Es kann die Lust der goldnen Ernte
Im Sonnenbrande nur gedeihn;
Und nur in seinem Blute lernte
Der Kämpfer, frei und stolz zu sein;
Triumph! die Paradiese schwanden,
Wie Flammen aus der Wolke Schoß,
Wie Sonnen aus dem Chaos, wanden
Aus Stürmen sich Heroën los.

Der Not ist jede Lust entsprossen,
Und unter Schmerzen nur gedeiht
Das Liebste, was mein Herz genossen,
Der holde Reiz der Menschlichkeit;
So stieg, in tiefer Flut erzogen,
Wohin kein sterblich Auge sah,
Stilllächelnd aus den schwarzen Wogen
In stolzer Blüte Cypria.

Durch Not vereiniget, beschwuren
Vom Jugendtraume süß berauscht
Den Todesbund die Dioskuren,
Und Schwert und Lanze ward getauscht;
In ihres Herzens Jubel eilten
Sie, wie ein Adlerpaar, zum Streit,
Wie Löwen ihre Beute, teilten
Die Liebenden Unsterblichkeit. -

Die Klagen lehrt die Not verachten,
Beschämt und ruhmlos läßt sie nicht
Die Kraft der Jünglinge verschmachten,
Gibt Mut der Brust, dem Geiste Licht;
Der Greise Faust verjüngt sie wieder;
Sie kömmt, wie Gottes Blitz, heran,
Und trümmert Felsenberge nieder,

Und wallt auf Riesen ihre Bahn.

Mit ihrem heil'gen Wetterschlage,
Mit Unerbittlichkeit vollbringt
Die Not an Einem großen Tage,
Was kaum Jahrhunderten gelingt;
Und wenn in ihren Ungewittern
Selbst ein Elysium vergeht,
Und Welten ihrem Donner zittern -
Was groß und göttlich ist, besteht. -

O du, Gespielin der Kolossen,
O weise, zürnende Natur,
Was je ein Riesenherz beschlossen,
Es keimt' in deiner Schule nur.
Wohl ist Arkadien entflohen;
Des Lebens beßre Frucht gedeiht
Durch sie, die Mutter der Heroën,
Die eherne Notwendigkeit. -

Für meines Lebens goldnen Morgen
Sei Dank, o Pepromene, dir!
Ein Saitenspiel und süße Sorgen
Und Träum' und Tränen gabst du mir;
Die Flammen und die Stürme schonten
Mein jugendlich Elysium,
Und Ruh' und stille Liebe thronten
In meines Herzens Heiligtum.

Es reife von des Mittags Flamme,
Es reife nun vom Kampf und Schmerz
Die Blüt' am grenzenlosen Stamme,
Wie Sprosse Gottes, dieses Herz!
Beflügelt Voll dem Sturm, erschwinge
Mein Geist des Lebens höchste Lust,
Der Tugend Siegeslust verjünger
Bei kargem Glücke mir die Brust!

Im heiligsten der Stürme falle
Zusammen meine Kerkerwand,
Und herrlicher und freier walle
Mein Geist ins unbekante Land!
Hier blutet oft der Adler Schwinge;

Auch drüben warte Kampf und Schmerz!
Bis an der Sonnen letzte ringe,
Genährt vom Siege, dieses Herz.

Својеврсни мит Ноћи створили су већ рани романтичари, супротстављајући га просветитељском миту Дана, јасноће и просвећености.

„Тачно је, исто тако, да су омиљени призори уметника палете и пера готово увек били преузимани из негативних одређења каква су рушевина, тишина ноћи, тама шуме, усамљеност планине или мир гробља, који нису ништа друго до – *одсуство* звука, светлости, људи и животних недаћа, одсуство у којем је Хегел малициозно наслућивао 'ноћ у којој су све краве црне'. Ноћ и Ништа имају, међутим, сасвим одређен, метафизички смисао, о коме је, већ у деветом веку, расправљао Алквинов ученик Фредегизије у *Спису о ништавилу и таму*, где тврди да и 'ништа' означава 'нешто'. Наравно да се овакво начело разликује од Хегеловог става, који тек у саобраћању Бића и Ничега, бивања и небивања, види *збивање*. Па ипак, то исто начело ће доцније снажно обликовати један Хајдегеров мисаони мотив који је тешко представити, јер је с ону страну ума и разума. *Из Ничега настаје Све*. Ништа и Ноћ су, међутим, већ и за Шелинга темељи свих ствари, светла самог, које само уметник може да измами из ње, односно природе.“ (Грубачић 2001: 294)

На подлози раноантичке космологије и митологије могу бити сагледане и чувене Мефистове речи упућене Фаусту на почетку Гетеовог дела. На Фаустово питање ко је он, Мефисто одговара:

Ein Teil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.
(Гете 1986: 47)

У раду „Wiederholung, Paradoxie, Transgression – Versuch über die literarische Imagination des Bösen und ihr Verhältnis zur ästhetischen Erfahrung (de Sade, Goethe, Poe)“ Петер Андре Алт (Peter-André Alt) о томе каже следеће:

„Die private Seite seines Wesens benennt Mephisto selbst, wenn er sich Faust gegenüber als 'Teil des Teils' und 'Teil von jener Kraft', vorstellt, die 'stets das Böse will und stets das Gute schafft' (v. 1349, 1356 ff.). Das ist eine Argumentation im Geiste der Theodizee, wie sie schulgerechter kaum sein könnte: das Böse empfängt seine Existenzberechtigung aus der systemstabilisierenden Funktion, die es für das Gute leistet; nicht mehr das augustinische 'malum est privatio boni' gilt hier, sondern mit Leibniz: 'malum est pars boni'.“ (Алт 2005)

У разговору с Фаустом Мефисто даље каже:

Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Recht; denn alles was entsteht,
Ist wert, daß es zugrunde geht;
Drum besser wär's, daß nichts entstünde.
So ist denn alles, was ihr Sünde,
Zerstörung, kurz das Böse nennt,
Mein eigentliches Element.

(Гете 1986: 47)

А на Фаустове речи да делом себе зове, а ту стоји цео, Мефисто одговара:

Ich bin ein Teil des Teils, der anfangs alles war,
Ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar,
Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht
Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht,
Und doch gelingts ihm nicht, da es, so vile es strebt,
Verhaftet an den Körpern klebt.

(Гете 1986: 47)

И у наставку Мефисто каже:

Was sich dem Nichts entgegenstellt,
Das Etwas, diese plumpe Welt,
So viel als ich schon unternommen,
Ich wusste nicht ihr beizukommen,
Mit Wellen, Stürmen, Schütteln, Brand –
Geruhig bleibt am Ende Meer und Land!

(Гете 1986: 48)

А Фауст на то одговара:

So setzest du der ewig regen,
Der heilsam schaffenden Gewalt
Die kalte Teufelsfaust entgegen,
Die sich vergebens tückisch ballt!
Was anders suche zu beginnen,
Des Chaos wunderlicher Sohn!
(Гете 1986: 48)

Мефисто, међутим, узвраћа:

Geruhig bleibt am Ende Meer und Land!
Und dem verdammten Zeug, der Tier- und Menschenbrut,
Dem ist nun gar nichts anzuhaben:
Wie viele hab' ich schon begraben!
Und immer zirkuliert ein neues frisches Blut.
(Гете 1986: 48)

На почетку трагедије, у „Прологу на небу“, бог јасно одређује ђавола као онај део бића чијим деловањем тек настаје предуслов за бивствовање.

Du darfst auch da nur frei erscheinen;
Ich habe deinesgleichen nie gehaßt.
Von allen Geistern, die verneinen,
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.
Des Menschen Tätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen.

Лајбницова теза да је зло део добра, теза коју преузима и Алт, овде је неодржива. Цитиране фрагменте зато треба тумачити на подлози старогрчких митова о настанку света из хаоса, али пре свега на подлози пресократовске филозофије, и то понајвише филозофије Хераклита Мрачног. Као што смо имали прилике да видимо, ђаво најпре каже да је он „део оне снаге, која вазда зло жели, а увек добро ствара“, он је дух вечите негације, разарања. Мефисто исто тако каже да је „део дела“ који је у почетку био све, „део таме“ која је родила светлост. То би онда значило да је тама део једне више целине чији је опет Мефисто само

један део. Исто тако, Мефисто је она сила која делује у координатама „Ничега“ и „Нечега“, и упркос његовим сталним покушајима да уништи оно „Нешто“, то му никада не полази за руком, јер свеколико бивствовање се не може довести до свог краја, будући да је кружног карактера. Мефисто је „хаоса чудновати син“, како каже Фауст у разговору са њим.

У завршном, 1067. фрагменту *Воље за моћ* Ниче сумира своју филозофију и каже:

„А знате ли ви шта је мени свет? Да ли да вам га покажем у свом огледалу? Овај свет је једна огромна енергија, без почетка, без краја, као бронза чврста количина енергије, која не бива ни мања ни већа, која се не троши, него се само мења, као целина непроменљиво велика, газдинство без издатака и губитака, али исто тако и без прираштаја, без прихода, окружено ничим као својом границом; овај свет није нешто што нестаје или што се расипа, нити нешто бесконачно распрострањено, него се као одређена енергија налази у одређеном простору, и то не у каквом простору који би негде био празан, него свуда као енергија, као игра сила и таласа сила, у исти мах једно и много, енергија која се овде гомила, онде се смањује, океан сила које у себи бесне и хује, мењајући се вечито, и враћајући се вечито кроз безброј година враћања, с плимом и осеком својих облика, стварајући најсложеније од најпростијега, а од најмирнијега, најкрућега, најхладнијега стварајући најпламеније, најдивљије, себи самом најпротивречније, да се опет онда врати са сложености у просто, из игре противречности у уживање у складу, афирмишући се у овој хомогености својих путева и година, благосиљајући себе сама као оно што се вечито мора враћати, као постојање које не зна за засићеност, за гађење, за замор: - овај мој дионизијски свет вечитог самостварања, вечитог саморазарања, овај тајанствени свет двоструке пожуде, овај мој свет изнад добра и зла, без циља, сем ако у срећи круга не лежи циљ, ...“ (Ниче 2003: 407)

„Једна огромна енергија, без почетка, без краја“, оно Једно које је у исти мах и много, „тајанствени свет двоструке пожуде“ је исто оно Гетеово вечно Једно и Хелдерлиново „Једно у себи различито“. Тај тајанствени свет двоструке пожуде је почев од Платона па преко неоплатонизма, хришћанства и просветитељства раздвојен на два зараћена табора¹⁶⁴.

¹⁶⁴ О свим дуализмима који су се у историји западне цивилизације јављали већ је било речи. О оном највећем, Платоновом, који је трајно предодредио све велике метафизичке системе и судбину Запада, језгровито говори Хајдегер у есеју „Платоново учење о истини“ (*Путни знакови*, стр. 183-213.).

Поезија и филозофија Гетеа, Хелдерлина, Ничеа, Хајдегера и Гадамера је покушај успостављања изворног јединства на трагу раноантичких мислилаца.

IV ЗАКЉУЧАК

Појмови „Bild“, „Abbild“, „Urbild“ и „Welt“ као основне координате Гадамерове онтологије уметничког дела послужили су му да, као што смо видели, ближе одреди „онтолошку валентност слике“ и да на основу тога пружи једно могуће решење онтологије уметности и уметничког дела, па у крајњој линији и онтологије књижевног уметничког дела. Онтологија уметничког дела послужила му је и као основа из које изводи и неке херменеутичке импликације битне не само за филозофску херменеутику уопште, већ, као што ће се испоставити, и за рехабилитовање ауторитета и традиције у процесу разумевања и тумачења духовноисторијских феномена.

„Повишену истину“ света који се појављује у „игри представљања“ и који за Гадамера није само пуки 'одраз' стварног света, уметничко дело уопште, па и књижевно уметничко дело, не дугује само иманентном својству „Abbild“-а у његовом вишем степену бивствовања у односу на стварни свет као узор према којем је сачињен, већ и динамичком односу разумевања и тумачења према ауторитету и традицији. Тај динамички однос сваке садашњости из које сваки наредни субјект разумевања спроводи разумевање и тумачење је однос дијалектичке природе у којем се, као што смо имали прилике да видимо, мењају обе стране разумевања, оба хоризонта, хоризонт прошлости и хоризонт садашњости, додајући на тај начин предмету разумевања и тумачења нешто што у сваком претходном разумевању није било садржано, упркос чињеници што писано фиксирано књижевно уметничко дело у основи остаје исто, непромењено. Дакле, онтолошка валентност слике није само унутрашње својство књижевног уметничког дела, већ се то својство 'придодаје' уметничком делу у сваком наредном разумевању током времена, а свој настанак дугује управо разумевању схваћеном гадамеријански као једном неокончивом дијалектичком процесу стапања хоризоната прошлости и садашњости.

То недвосмислено долази до изражаја и у горе експлицираној Гадамеровој тврдњи да 'одраз' увек мора да личи на 'праслику', да он укида своје „биће-за-себе“ и да као такав посредује оно што је у односу на 'праслику' одражено. „Прираст бића“ слике у односу на 'праслику' или значењски прираст књижевног уметничког дела, 'вишак' или 'прелив' који представљањем настаје у слици као оном еманираном, својство је слике које свој настанак не дугује само пуком представљању, већ се ту посебно ради и о процесу еманације слике

чији је главни покретач и узрок разумевање као „збивање“ и дијалектичко стапање хоризоната. 'Преливање' вишка у слици у односу на 'праслику' могуће је управо захваљујући дијалектичкој природи разумевања у којем не само да долази до промене, модификације онога ко разумева и предмета разумевања, већ и до „прираста бића“ узора према којем је уметничко дело сачињено.

Значењски или смисаони прираст књижевног уметничког дела свој настанак зато дугује пре свега једном продуктивном дијалогу субјекта разумевања са предањем, ауторитетом и традицијом као темељима на којима израста свако аутентично књижевно уметничко дело, из којих црпи елементе свог настанка, али и у односу на које као уметничко књижевно дело исто тако стоји на одговарајућој дистанци и у критичком дијалогу, захваљујући чему настаје његова *differentia specifica* у односу на свеколико предање. Дакле, дијалектичко кретање као процес обостраног мењања није својствено само односу онога ко разумева и књижевног уметничког дела као предмета разумевања, већ и односу књижевног уметничког дела према свеколиком предању из којег израста, којем дугује свој настанак, али које у процесу усвајања у битноме модификује. Појам таквог књижевног уметничког дела у целини Гадамерове херменеутике и онтологије уметности ослобођен је како нормативности и апсолутизације смисла и значења сваке класицистичке поетике, тако и релативизације у коју води сваки историзам, како онај из 19. века, тако и онај постмодернистички. То је и разлог што реконструкција и интеграција као херменеутички задаци заузимају тако истакнуто место у целини Гадамерове филозофске херменеутике.

А да би извршио рехабилитовање ауторитета и традиције који у његовој херменеутици заузимају тако истакнуто место, Гадамеру је било неопходно да изврши не само превредновање појма предрасуда које је у доба просветитељства у потпуности дискредитовано, већ и да укаже на оне елементе разумевања који претходе сваком разумевању, који своје корене вуку из предразумевања, а ово опет из традиције и предања, другим речима, из целине културе у њеном повесном току којем припада сваки субјект разумевања као повесно биће. Рехабилитација појмова ауторитета, традиције и целине предразумевања духовно-историјских феномена била је неопходна да би се показало како ови елементи и пресудно важни чиниоци разумевања врше функцију нити водиле разумевања, како га продуктивно усмеравају и спречавају да разумевање оконча у релативизацији својственој сваком разумевању које, попут оног из доба модерне или

постмодерне, настоји да се ослободи сваког ауторитета као непотребног баласта који разумевање гура на странпутицу. У том претресању основних појмова предрасуда, ауторитета и традиције испоставило се да идеја апсолутизације разума, апсолутног самопостављања разума представља можда највећу предрасуду којој је разумевање могло да подлегне, и то не само оно из доба просветитељства, већ и разумевање из доба романтизма и касније историзма које је, као што смо имали прилике да видимо, у апсолутизацији анти-разума и тежњи да сазна „како је заправо било“ видело једини исправни пут разумевања. У обе ове херменеутичке парадигме Гадамер препознаје исти корен, а то је, као што смо видели, „превазилажење мита логосом“.

Напуштајући просветитељску предрасуду супротности ауторитета и традиције према уму, Гадамер у ауторитету и традицији види позитивна мерила која продуктивно усмеравају разумевање и одређују координате унутар којих је једино могуће одредити правац и смер пута којим свако разумевање нужно мора да се креће. Када у контексту приче о разумевању и тумачењу књижевног уметничког дела говоримо о продуктивном дејству ауторитета и традиције на процес разумевања и тумачења, онда је ту реч о путу који разумевање књижевног уметничког дела мора да прође да би разумевање и тумачење били успешни и једино исправни. Свако књижевно уметничко дело, колико год да је уметничко и колико год га сврставали у класично уметничко дело, не настаје ни у каквом вакууму, ван простора и времена, већ увек израста из неког предања и културе којима припада и са којима стоји у некаквом односу. Природа тог односа је, сходно Гадамеровој херменеутици и онтологији уметничког дела, двострука, двосмерна. Елементи ауторитета, традиције и културе уткани су у књижевно уметничко дело, али никада на начин пуког копирања, преузимања или подражавања, као што је то случај са једним вулгарним схватањем мимезе које је карактеристично посебно за деветнаестовековне марксистичке и позитивистичке поетике, али и за многе постмодернистичке. Ауторитет, било да се ради о ауторитету из историје књижевног стваралаштва или о ауторитету из историје разумевања књижевног уметничког дела или о ауторитету из предања и културе, врши позитивну функцију усмеравања разумевања и могућег оквира у којем се креће свако исправно разумевање књижевности. Пример ауторитета из историје књижевности могу бити дела класичне старине чији елементи могу постати саставни део књижевног уметничког дела, али који у сваком књижевном делу које носи атрибут уметничког и класичног у битном бивају

модификовани тако да у новом контексту попримају ново значење и као 'праслике' доживљавају значењски прираст.

Разумевање и тумачење се у таквим херменеутичким оквирима одвија у три фазе: прва фаза је читање књижевног уметничког дела и, сходно правилу херменеутичког круга, одређивање његових делова и целине; друга фаза је излазак из оквира књижевног уметничког дела у ванкњижевну сферу и идентификовање елемената предања који су радом књижевног уметника постали елементи књижевног уметничког дела; трећа фаза је кључна за идентификовање свих значењских прираста књижевног уметничког дела: тада се врши поређење значења елемената предања у њиховом изворном, ванкњижевном облику са њиховим значењем или значењима у целини књижевног уметничког дела и утврђује који и какви значењски прирасти су у делу остварени. Идентификовање значењских прираста је кључно у одређивању уметничког, посебно класичног карактера књижевног дела, будући да значењски прираст представља један од најважнијих фактора који чине уметнички карактер и класичност књижевног уметничког дела. Зато је за исправније и што богатије разумевање књижевног уметничког дела потребно познавање не само књижевне, већ и целокупне традиције из које књижевност црпи елементе свог света, било да се ради о елементима филозофске, митолошке, историјске, теолошке, културноисторијске или било које друге традиције која је уткана у књижевно уметничко дело.

Посредовање ума и ауторитета, садашњости и прошлости, разума, на једној, и предања и традиције, на другој страни, једини је, сходно Гадамеровој херменеутици, исправан пут разумевања и тумачења духовно-историјских феномена. Свако занемаривање и заборав ауторитета, традиције и предања нужно води у самозабрав ума који разумева и тумачи из сваке наредне садашњости, па, следствено томе, и у механичко понављање елемената предања и традиције из којих израста свако књижевно уметничко дело и који су у њега нераскидиво уткани. Онај ко не познаје антички мит о Орфеју у свим његовим верзијама тешко да ће исправно, а камоли богатије разумети Рилкеове сонете Орфеју. Исти је случај и са Гетеом и Хелдерлином, за чије разумевање је потребно темељно познавање целокупног античког и хришћанског наслеђа. Пут исправног разумевања није ни романтичарски, који ће се исцрпљивати у разоткривању извора из којих проистиче књижевно уметничко дело, нити онај просветитељски, који ће у самоапсолутизацији ума опстајати у одбацивању сваког облика ауторитета, већ дијалектички пут посредовања ума

са ауторитетом, традицијом и свеколиким предањем. Само на тај начин могуће је у аутентичном књижевном уметничком делу, посебно оном које јесте или претендује да буде класично, пронаћи „прираст бића“ или значењски, смисаони прираст који као битно обележје класичног књижевног уметничког дела тек чини један од предуслова његове класичности и уметничког карактера.

Ауторитет није само и пре свега, као код Гадамера, „ауторитет особа“, већ, као што смо видели, и ауторитет књижевног дела, предања, традиције и културе из којих дело израста и са којима води дијалог. Могуће је говорити и о ауторитету неке филозофије, правца у филозофији, затим о ауторитету мита, религије, религијских догми, ауторитету преовлађујућих тумачења, итд. Могуће је, таутолошки речено, у контексту могућих херменеутичких позиција говорити и о ауторитету ауторитета, тј. ауторитету преовлађујућих херменеутичких образаца који, уколико нису освешћени, тј. уколико их субјект разумевања није свестан, могу пресудно да утичу на пут којим се субјект разумевања креће, да тог пута, његовог правца и смера уопште није ни свестан. Признање да постоје различити путеви разумевања корак је даље у правцу Гадамерове херменеутичке позиције која, као што смо видели, прави пут разумевања види у дијалектичком посредовању два главна пута разумевања, просветитељског и романтичарског, и њиховом обједињавању у процесу разумевања.

Формула „превазилажења мита логосом“, која је, као што смо видели, у основи како просветитељског апсолутизовања разума, тако и романтичарског апсолутизовања извора, ипак представља облик мишења који свој извор има у просветитељству, будући да је превазилажење заправо идеја прогресионизма која припада корпусу просветитељских, а не романтичарских идеја, па из тог разлога, као што смо имали прилике да видимо, Гадамер фаворизује романтичарску критику просветитељства, и то због врсте ауторитета коју је романтизам посебно бранио, а то је традиција. Разум се, упркос свим покушајима, никада не може ослободити ирационализма, самобитности и самодовољности традиције, предања и обичаја, па онај ко разумева никада не може стећи апсолутну аутономију и еманципацију од наслеђа, већ се традицијом може 'овладати' само претходним признањем да традиција увек на овај или онај начин, у мањој или већој мери влада оним ко разумева и тумачи.

Гадамер негира и одбија постојање како могућности просветитељски инспирисаног умног стварања нових традиција, тако и романтичарски одређеног веровања у тзв. срасле

традиције, што је став који произлази из његове критике просветитељског обрасца „превазилажења мита логосом“, и још једном подвлачи испреплетеност традиције и ума, њихово међусобно деловање и условљавање, из чега даље произлази један продуктивни моменат у разумевању као дијалектичком процесу садејства ума и традиције. Традиција је, да поновимо Гадамерове речи, „очување“, а оно је „дело ума“. Из тога даље следи да се традиција не може тако једноставно превазићи никаквом снагом појединачног ума и да она делује чак и када је вера у снагу ума толико велика да тежи да укине свеколико предање и прогласи владавину ума јединим и неприкосновеним носиоцем и извором истине, као што је то био случај у доба просветитељства, али, додајмо и то, и у средњем веку у којем је ’божански ум’ тежио да прогласи своју неприкосновену и једину владавину и укине сваки облик ’паганског ума’. Дакле, превазилажење и укидање традиције, „превазилажење мита логосом“ стара је идеја које своје корене вуче још у средњем веку, а чији коначни довршетак се догађа у време просветитељства када је на место ’божанског ума’ ступио ум човека, тј. када је теоцентричну сменила антропоцентрична визија света још у доба ренесансе као међуфазе овог историјског процеса цивилизације.

Однос између ауторитета ума и ауторитета традиције и предања је, поновимо тај Гадамеров став још једном, однос узора и одбијања. Традиција се схвата као узор који води исправно разумевање и тумачење, при чему је на снази истовремено и одбијање, и то не као покушај укидања традиције, већ као увид да је традиција у односу на књижевно уметничко дело или неки други духовно-историјски феномен нешто суштински различито, али и нешто из чега сваки духовно-историјски феномен израста, као што код Хегела свеколика субјективност израста на подлози свеколике супстанцијалности. У процесу стварања и разумевања и тумачења књижевног уметничког дела на снази је увек једно „преиначење предања“ („Anverwandlung der Überlieferung“), преиначење које у себи чува однос према изворном облику предања који приликом стварања и разумевања бива преиначен, промењен, модификован.

Из свих тих разлога Гадамер апелује да почетак сваке истинске историјске херменеутике мора да буде „*укидање апстрактне супротности између традиције и историје, између повести и знања о њој*“, што је резултат захтева за укидањем супротности између ауторитета ума и ауторитета традиције и захтева за њиховим обједињавањем у „јединству деловања“.

Осврнимо се на крају овог закључка још једном и на Гадамерово одређење појма класичног. Класично је, према Гадамеру, оно „што датој садашњости говори нешто тако као да је управо њој речено“. Или, слободије речено, класично уметничко дело је оно које се свакој наредној генерацији обраћа тако као да је управо њој намењено. У основи овог одређења класичног, одређења које надмашује све класицистичко-нормативистичке теорије класичног, као и све историцистичко-постмодернистичке релативизације и обесмишљавања појма класичног, присутна је и делује Гадамерова платоновско-хегеловска дијалектичка херменеутичка парадигма. Класично као оно, по класичној дефиницији, безвремено или надвременско постаје то не захваљујући пуком нормативном одређењу класицистичке поетике, још мање његовим релативизацијама и растакањима у безброј могућих тумачења карактеристичним за постмодернистичку поетику. Класично књижевно уметничко дело постаје класично захваљујући својој способности да као дело које стоји у традицији и које израста из одређене традиције ступи у отворени дијалог са сваком наредном генерацијом оних који разумевају и тумаче, и то на начин као да је намењено управо њима. Из тога даље следи да дело постаје класично тек у дужој или краћој временској перспективи, што никако не значи да тек та временска перспектива постаје лакмус папир уз помоћ којег је онда лако утврдити да ли је неко дело заслужило да добије атрибут класичног или не. Сасвим је могуће замислити ситуацију да прођу векови, а да неко дело тек после неколико векова постане класично, као што би био могућ и обрнут случај, да после неколико векова важења за класично неко дело престане да се обраћа наредним генерацијама као да је намењено управо њима и тиме изгуби атрибут класичног. Да ли ће Гетеов *Фауст* и после неколико векова остати класично књижевно уметничко дело, остаје да се види.

Гадамерова формула класичног и његова платоновско-хегеловска дијалектичка херменеутичка парадигма ипак нуде једно могуће решење на питање шта чини класичност једног класичног књижевног уметничког дела. Горе описан однос према ауторитету и традицији је исто тако од пресудног значаја у тежњи да се пружи један утемељен и релативно постојан појам класичног. Ослањајући се на Гадамерове увиде, завршићемо наше излагање једном могућом дефиницијом појма класичног књижевног уметничког дела. Она гласи:

Класично књижевно уметничко дело је оно дело које се свакој наредној садашњости обраћа на начин као да је управо њој намењено, и то пре свега захваљујући својству таквог дела да израстајући из традиције и обраћајући се из ње врши на сваки наредни нараштај такво дејство да у дијалектичком садејству традиције и тог нараштаја, прошлости и садашњости, предања и ума врши перманентно преиначење како ауторитета традиције, тако и нараштаја који разумева и тумачи књижевно дело, и да у крајњој линији доводи до њиховог сједињавања. Без те дијалектичке компоненте својствене не само разумевању, већ и књижевном делу, класично књижевно дело је осуђено на то да постане некласично.

Зато величину Гадамерове херменеутике треба тражити управо у дијалектичкој херменеутичкој парадигми која своје узор налази управо у Платоновој и Хегеловој дијалектици. На крају, пресудан утицај на овакво уобличење појма класичног извршио је на Гадамера и његов учитељ Хајдегер, и то пре свега тезом о повесности разумевања и учењем о онтолошкој диференцији (уп. GW 10, 58-70; Хајдегер 2003а)¹⁶⁵ којом је повучена линија између бивства и бивствујућег и тиме отворен пут за Гадамерову тезу о неокончивости разумевања које је увек „другачије“.

¹⁶⁵ GW 10, 58-70 („Hermeneutik und ontologische Differenz“, 1989).

V ЛИТЕРАТУРА

Примарна литература

Гете 1981: Goethe, Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, C. H. Beck, 1981.

Гете 2004: J. В. фон. Гете, *Фауст*, Нови Сад: Школска књига.

Гете 1998: Johann Wolfgang von Goethe, *Gedichte. Sämtliche Gedichte in zeitlicher Folge*, herausgegeben von Heinz Nicolai, Frankfurt a. M: Insel Verlag, Leipzig, 1998.

Гете 1986: Johann Wolfgang von Goethe, *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil, Urfaust*, herausgegeben und kommentiert von Erich Trunz, München: Verlag C. H. Beck, 1986.

Хелдерлин 2009: F. Helderlin, *Poetika. Sabrani spisi o pesničkoj umetnosti: ogledi, fragmenti, nacrti*, preveo: Jovica Aćin, Beograd: Službeni glasnik, 2009.

Хелдерлин 2005: Hölderlin, Sämtliche Werke, Deutscher Klassiker Verlag, 2005.

Хелдерлин 1989: F. Hölderlin, *Hölderlins Werke in zwei Bänden*, Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1989.

Георге 2013: George, Sämtliche Werke in 18 Bänden, Klett-Cotta, 2013.

Гадамерова сабрана дела

1. **GW 1:** H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Band 1, Hermeneutik I, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck. [2010]
2. **GW 2:** H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Band 2, Hermeneutik II, Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1993]
3. **GW 3:** H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Band 3, Neuere Philosophie I, Hegel · Husserl · Heidegger*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1987]
4. **GW 4:** H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Band 4, Neuere Philosophie II: Probleme, Gestalten*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1987]
5. **GW 5:** H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Band 5, Griechische Philosophie I*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1985]
6. **GW 6:** H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Band 6, Griechische Philosophie II*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1985]
7. **GW 7:** H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Band 7, Griechische Philosophie III: Plato im Dialog*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1991]
8. **GW 8:** H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Band 8, Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1993]

9. **GW 9:** H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Band 9, Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1993]
10. **GW 10:** H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Band 10, Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1995]

Секундарна литература

1. **Алт 2005:** Peter-André Alt, „Wiederholung, Paradoxie, Transgression – Versuch über die literarische Imagination des Bösen und ihr Verhältnis zur ästhetischen Erfahrung (de Sade, Goethe, Poe)“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 79. Jahrgang, Heft 5, Dezember 2005, Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler.
2. **Ангерн 2004:** E. Angehrn, *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerwist: Velbrück Wissenschaft.
3. **Апел 1994:** K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
4. **Апел 1970:** K.-O. Apel, „Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus“, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 105-144.
5. **Аристотел 2011:** Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag.
6. **Аристотел 2008:** Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Beograd: Dereta.
7. **Арнт 2003:** A. Arndt, „Schleiermachers Hermeneutik im Horizont Gadamers“, in: M. Wischke/M. Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG, 157-168.
8. **Ауербах 2001:** E. Auerbach, *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Tübingen und Basel: A. Francke Verlag.
9. **Баргшат 1970:** W. Bartuschat, „Zum Problem der Auslegung bei Leibniz“, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik II*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 219-241.
10. **Баста/Стојановић 1979:** D. Basta/D. Stojanović (pr.), *Rani Hajdeger: recepcija i kritika Bivstva i vremena*, Beograd: Vuk Karadžić.
11. **Бачо 2003:** B. Bacsó, „Logos und Kunst. Die Auslegung der Kunst bei Hans-Georg Gadamer“, in: I. M. Fehér (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-*

Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 183-192.

12. **Бекон 2009**: F. Bacon, *Istinita uputstva za tumačenje prirode – Novi organon i velika obnova*, Beograd: Službeni glasnik.
13. **Блуменберг 2001**: H. Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
14. **Богосављевић 2005**: С. Богосављевић, „Готшедова критика високопарности“, у: СТИЛ, бр. 4 (2005), стр. 31-55.
15. **Болно 1949**: O. F. Bollnow, *Das Verstehen*, Mainz: Kirchheim.
16. **Борман 2004**: C. von Borman, „Die Horizonte des Unbewussten“, in: R. Elm (Hrsg.), *Horizonte des Horizontbegriffs*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 227-250.
17. **Браун 1970**: H. Braun, „Zum Verhältnis von Hermeneutik und Ontologie“, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik II*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 201-218.
18. **Бубнер 1970**: R. Bubner, „Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst“, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 317-342.
19. **Бубнер/Краммер/Вил 1970**: R. Bubner/ K. Cramer/ R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
20. **Бур 2012**: G. Buhr, „Zu Gadamer's Gespräch mit Gedichten Paul Celans“, in: C. Dutt (Hrsg.), *Gadamer's philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 285-304.
21. **Буше 2004**: H. Busche, „Das Kapazitätsmaximum des Durchlaufens propositionaler Bewusstseinsinhalte – Zur Bedeutung des Horizontbegriffs bei Leibniz“, in: R. Elm (Hrsg.), *Horizonte des Horizontbegriffs*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 61-83.
22. **Вагнер 2012**: J. Wagner, „Fragmentarisches Verstehen. Anmerkungen zum Verhältnis zwischen Hans-Georg Gadamer und Hans Robert Jauf“, in: C. Dutt (Hrsg.), *Gadamer's philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 131-150.
23. **Вајнсхајмер 2003**: J. Weinsheimer, „Exoteric Hermeneutics“, in: I. M. Fehér (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer's im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 41-50.

24. **Варнинг 2012:** R. Warning, „Möglichkeiten gegenwärtigen Umgangs mit dem 'Klassischen'“, in: C. Dutt (Hrsg.), *Gadamer's philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 37-51.
25. **Ватимо 2001:** G. Vattimo, „Weltverstehen – Weltverändern“, in: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 50-60.
26. **Вебер 1994:** M. Weber, *Wissenschaft als Beruf 1917/Politik als Beruf 1919*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
27. **Веберман 2003:** D. Weberman, „Is Hermeneutics Really Universal despite the Heterogeneity of its Objects“, in: M. Wischke/M. Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG, 35-56.
28. **Велбери 2012:** D. E. Wellbery, „Gadamer's Goethe-Lektüren“, in: C. Dutt (Hrsg.), *Gadamer's philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 171-183.
29. **Вербриг 2003:** A. Verbrugge, „*Aletheia* und die Frage nach der Wahrheit“, in: M. Wischke/M. Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG, 324-337.
30. **Вехтерхаузер 2003:** B. R. Wachterhauser, „Finite Possibilities. Gadamer on Historically-Mediated Truth“, in: M. Wischke/M. Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG, 338-353.
31. **Вехтерхаузер 2002:** B. Wachterhauser, „Getting it Right: Relativism, Realism and Truth“, in: R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 52-78.
32. **Виланд 1970:** W. Wieland, „Möglichkeiten der Wissenschaftstheorie“, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 31-56.
33. **Вишке/Хофер 2003:** M. Wischke/Michael Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG.
34. **Гадамер/Бем 1985а:** H.-G. Gadamer/G. Boehm (Hrsg.), *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
35. **Гадамер/Бем 1985б:** H.-G. Gadamer/G. Boehm (Hrsg.), *Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

36. **Гадамер/Фоглер 1972а:** H.-G. Gadamer/P. Vogler (Hrsg.), *Neue Anthropologie, Band 1, Biologische Anthropologie, Erster Teil*, Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag, Georg Thieme Verlag.
37. **Гадамер/Фоглер 1972б:** H.-G. Gadamer/P. Vogler (Hrsg.), *Neue Anthropologie, Band 2, Biologische Anthropologie, Zweiter Teil*, Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag, Georg Thieme Verlag.
38. **Гадамер/Фоглер 1972в:** H.-G. Gadamer/P. Vogler (Hrsg.), *Neue Anthropologie, Band 3, Sozialanthropologie*, Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag, Georg Thieme Verlag.
39. **Гадамер/Фоглер 1973а:** H.-G. Gadamer/P. Vogler (Hrsg.), *Neue Anthropologie, Band 4, Kulturanthropologie*, Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag, Georg Thieme Verlag.
40. **Гадамер/Фоглер 1973б:** H.-G. Gadamer/P. Vogler (Hrsg.), *Neue Anthropologie, Band 5, Psychologische Anthropologie*, Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag, Georg Thieme Verlag.
41. **Гадамер/Фоглер 1975а:** H.-G. Gadamer/P. Vogler (Hrsg.), *Neue Anthropologie, Band 6, Philosophische Anthropologie, Erster Teil*, Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag, Georg Thieme Verlag.
42. **Гадамер/Фоглер 1975б:** H.-G. Gadamer/P. Vogler (Hrsg.), *Neue Anthropologie, Band 7, Philosophische Anthropologie, Zweiter Teil*, Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag, Georg Thieme Verlag.
43. **Гандер 2003:** H.-H. Gander, „Hermeneutik und historisches Verstehen“, in: I. M. Fehér (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 117-130.
44. **Гернер 2012:** R. Görner, „... die ganze Verhäßlichung des Lebens durch den 'Zeitgeist'“. Zu Gadamers Immermann-Interpretationen, in: C. Dutt (Hrsg.), *Gadamers philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 209-221.
45. **Гребен 2012:** N. Groeben, „Wirkungsgeschichte als Elaboration des 'hermeneutischen Zirkels': Hans-Georg Gadamers unvollständiger Salto vitale“, in: C. Dutt (Hrsg.), *Gadamers philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 103-112.
46. **Гревс 2002:** Роберт Гревс, *Грчки митови*, Београд: Фамилет.
47. **Гронден 2012:** J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: WBG.

48. **Гронден 2012а:** J. Grondin, „Die Dichtung in *Wahrheit und Methode*“, in: C. Dutt (Hrsg.), *Gadamer's philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 3-13.
49. **Гронден 2006:** J. Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt: WBG.
50. **Гронден 2003:** J. Grondin, „Zur Ortsbestimmung der Hermeneutik Gadamer's von Heidegger her“, in: I. M. Fehér (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer's im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 51-62.
51. **Гронден 2003а:** J. Grondin, „Gadamer und Bultmann“, in: M. Wischke/M. Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG, 186-208.
52. **Гронден 2002:** J. Grondin, „Gadamer's Basic Understanding of Understanding“, in: R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 36-51.
53. **Гронден 1994:** J. Grondin, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: WBG.
54. **Грубачић 2006:** S. Grubačić, *Aleksandrijski svetionik: tumačenja književnosti od aleksandrijske škole do postmoderne*, Sremski Karlovci – Novi Sad: IKZS.
55. **Грубачић 2001:** S. Grubačić, *Istorija nemačke kulture*, Sremski Karlovci – Novi Sad: IKZS.
56. **Грубор 2016:** Н. Грубор, „Херменеутика укуса. Гадамерова критика Кантове естетике у 'Истини и методи'“, Београд: Филозофско друштво Србије, *Theoria*, 23-33.
57. **Гумбрехт 2001:** Н. У. Gumbrecht, „Dekonstruierte Disziplin. Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik in der Literaturwissenschaft“, in: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 107-114.
58. **Деретић 2003:** И. Деретић, „Гадамеров 'револуционарни конзервативизам'“, у: Миле Савић (ур.), *Интеграција и традиција*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију, 45-51.

59. **Ди Ђезаре 2000:** D. Di Cesare, „Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache“, in: G. Figal/J. Grondin/D. J. Schmidt (Hrsg.), *Hermeneutische Wege*, Tübingen: Mohr Siebeck, 107-128.
60. **Дилс 1983:** Hermann Diels, *Predsokratovci I-II*, Zagreb: Naprijed.
61. **Дилтај 1993:** W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
62. **Дилтај 2004:** Вилхелм Дилтај, *Доживљај и песништво*, Нови Сад: Orpheus.
63. **Достл 2002:** R. J. Dostal (Ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Dubai, Tokzo: Cambridge University Press.
64. **Достл 2002а:** R. J. Dostal, „Gadamer’s Relation to Heidegger and Phenomenology“, in: R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 247-266.
65. **Дут 2012:** C. Dutt, „Was muss der Leser wissen? Gadamers Celan-Interpretation, der Begriff des Verstehens und die Aufgabe der Literaturwissenschaft“, in: C. Dutt (Hrsg.), *Gadamers philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 75-102.
66. **Ђурић 1997:** Милош Н. Ђурић, *Културна историја и рани философски списи*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, Београд.
67. **Еко 1996:** U. Eco, *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
68. **Елијас 1976:** N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
69. **Елиот 1950:** T. S. Eliot, *What is a classic / Tradition and the individual talent*, Kiel: Lipsius & Tischer.
70. **Елм 2004:** R. Elm (Hrsg.), *Horizonte des Horizontbegriffs: Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
71. **Елм 2004а:** R. Elm, „Horizonteneröffnung: Zur Bedeutung und Geschichte des Horizontverstehens“, in: R. Elm (Hrsg.), *Horizonte des Horizontbegriffs*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 7-13.
72. **Елм 2004б:** R. Elm, „Heideggers Horizonte“, in: R. Elm (Hrsg.), *Horizonte des Horizontbegriffs*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 163-190.

73. **Есквизабел 2003:** O. M. Esquisabel, „Sprache, Geschehen und Sein. Die Metaphysik der Sprache bei H.-G. Gadamer“, in: M. Wischke/M. Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG, 282-301.
74. **Жуњић 2015:** S. Žunjić, *Hajdeger i pre-sokratovci: temeljna „imena“ rane grčke misli kao osnovica „razumevanja“ njegovog „bivstvovanja“*, Novi Sad: Orpheus.
75. **Зондерегер 2003:** R. Sonderegger, „Gadamers Wahrheitsbegriffe“, in: M. Wischke/M. Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG, 248-267.
76. **Инајхен 1991:** H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
77. **Ингарден 1972:** R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
78. **Јовановић 2012:** М. Јовановић, „Априорна историја у светлу Хандкеове поетике и Кантове филозофије историје“, у: Мелић/Волић-Хелбуш/Белић/Јовановић (ур.), *Наслеђе – Часопис за књижевност, језик, уметност и културу, Немачко-српско-француски односи: између оспоравања и уважавања*, год. 9, бр. 23 (2012), стр. 83-102.
79. **Кант 1974:** I. Kant, *Um i sloboda. Spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Beograd: Velika edicija ideja.
80. **Кант 1977:** I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
81. **Касирер 2009:** E. Cassirer, *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, Hamburg: Meiner.
82. **Касирер 2003:** Ернст Касирер, *Филозофија Просветитељства*, Београд: Гутенбергова галаксија.
83. **Келемен 2003:** J. Kelemen, „Sprachphilosophische, semiotische und hermeneutische Annäherung an das Sprachproblem“, in: I. M. Fehér (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadammers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 147-158.
84. **Кепе 2012:** T. Köppe, „E. D. Hirschs Auseinandersetzung mit Gadamer“, in: C. Dutt (Hrsg.), *Gadamers philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 113-130.

85. **Керчер 2012:** J. Kertscher, „Zur Geschichtlichkeit des Textverstehens bei Gadamer und Davidson“, in: C. Dutt (Hrsg.), *Gadamer's philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 53-73.
86. **Клуни 2004:** F. X. Clooney, „A Fusion of Horizons: H.-G. Gadamer and the Meditation on Fullness (*Chandogya 7*)“, in: R. Elm (Hrsg.), *Horizonte des Horizontbegriffs*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 285-308.
87. **Клуве 2012:** S. Kluwe, „Gadamer's Rilke-Deutungen: Hermeneutik im Spannungsfeld von Parusie und Chorismos“, in: C. Dutt (Hrsg.), *Gadamer's philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 257-284.
88. **Коллингвуд 1955:** R. G. Collingwood, *Denken: Eine Autobiographie*, Stuttgart: Koehler.
89. **Комес 2004:** J. Comes, „Ein Loch im Horizont: das Antlitz. Levinas' Umgang mit einem Sprachbild“, in: R. Elm (Hrsg.), *Horizonte des Horizontbegriffs*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 191-203.
90. **Константиновић 1969:** З. Константиновић, *Феноменолошки приступ књижевном делу*, Београд: Просвета.
91. **Копривица 2004:** Ч. Копривица, „'Повијест деловања' или 'изворно' читање: о примјерености различитих начина преузимања традиције у савременој философији“, у: Младен Шукало (ур.), *Традиција и савременост*, Бања Лука: Филозофски факултет, 637-662.
92. **Косицки 2012:** E. Kocziszky, „Gadamer's und Heideggers Hölderlin-Interpretationen im philologischen Vergleich“, in: C. Dutt (Hrsg.), *Gadamer's philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 185-208.
93. **Кремер 2007:** H. Krämer, *Kritik der Hermeneutik: Interpretationsphilosophie und Realismus*, München: C. H. Beck.
94. **Кригер 1970:** L. Krüger, „Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften“, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 3-30.
95. **Кулчар-Сабо 2003:** E. Kulcsár-Szabó, „Fremdwerdung des Eigenen. Die 'chiasmatische' Leistung der Übersetzung als spätmodernes Paradigma“, in: I. M. Fehér (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer's im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 89-106.
96. **Кун 1970:** H. Kuhn, „Ideologie als hermeneutischer Begriff“, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 343-356.

97. **Ле Бон 2005:** Г. Ле Бон, *Психологија гомиле*, Београд: Алгоритам.
98. **Лисман 2003:** К. Р. Liessmann, „Die Sollbruchstelle. Die Destruktion des ästhetischen Bewusstseins und die Stellung der Kunst in Hans-Georg Gadamer's *Wahrheit und Methode*“, in: М. Wischke/М. Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG, 211-231.
99. **Марковић 1983:** М. Марковић, *Филозофија Хераклита Марчног*, Београд: Полит.
100. **Маркс 1970:** W. Marx, „Vernunft und Lebenswelt. Bemerkungen zu Husserls 'Wissenschaft von der Lebenswelt'“, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 217-231.
101. **Мерш 2010:** D. Mersch, *Posthermeneutik*, Berlin: Akademie Verlag GmbH.
102. **Ниче 2003:** Ф. Ниче, *Воља за моћ*, Београд: Дерета.
103. **Нортон 2012:** R. E. Norton, „Gadamer und der George-Kreis“, in: C. Dutt (Hrsg.), *Gadamer's philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 223-242.
104. **Палмер 2003:** R. E. Palmer, „Moving beyond Modernity: The Contribution of Gadamer's Philosophical Hermeneutics“, in: I. M. Fehér (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer's im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 159-174.
105. **Пегелер 1983:** O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg, München: Alber.
106. **Пегелер 1970:** O. Pöggeler, „Dialektik und Topik“, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik II*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 273-310.
107. **Петровић 2005а:** А. Петровић, *Аналогија и ентропија: филозофија природе и хармоније Лазе Костића и Косте Стојановића*, Нови Сад: Матица српска.
108. **Петровић 2005:** С. Петровић, *Културологија*, Београд: Лела, Чигоја.
109. **Радојчић 2011:** С. Радојчић, *Разумевање и збивање: основни чиниоци херменеутичког искуства*, Бања Лука: Арт принт.
110. **Радојчић 2010:** С. Радојчић, *Стапање хоризоната: песништво и интерпретација песништва у филозофској херменеутици*, Београд, Алтера.

111. **Радојчић 2009а:** С. Радојчић, „Шлајермахер и Гадамер“, Лесковац: Клуб просветних и јавних радника, Наше стварање, 148-161.
112. **Радојчић 2009б:** С. Радојчић, „Гадамерово схватање традиције“, у: Д. Мићуновић (ур.), *Филозофија и друштво*, Београд: Универзитет у Београду, Институт друштвених наука, Центар за филозофију и друштвену теорију, 71-91.
113. **Радојчић 2008а:** С. Радојчић, *Песништво и интерпретација песничтва у филозофској херменеутици Ханса-Георга Гадамера: докторска дисертација*, Београд: Филозофски факултет.
114. **Радојчић 2008б:** С. Радојчић, „Херменеутика и перспективизам: појам хоризонта код Ничеа и Гадамера“, Крагујевац: ФИЛУМ, Наслеђе, 71-83.
115. **Радојчић 2006:** С. Радојчић, „Аутор и његово значење: Хиршова критика Гадамерове филозофске херменеутике“, Крагујевац: ФИЛУМ, Наслеђе, 51-64.
116. **Рајсер 2003:** J. Risser, „From Phenomenology to Hermeneutics and Beyond: The Transformation of Hermeneutics After Phenomenology“, in: I. M. Fehér (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 75-88.
117. **Рајсер 2003а:** J. Risser, „Gadamer’s Plato and the Task of Philosophy“, in: M. Wischke/M. Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG, 87-100.
118. **Рајт 2000:** K. Wright, „Gestimmtheit, Vorurteil und Horizontverschmelzung“, in: G. Figal/J. Grondin/D. J. Schmidt (Hrsg.), *Hermeneutische Wege*, Tübingen: Mohr Siebeck, 281-292.
119. **Ридел 1970:** M. Riedel, „Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften“, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 233-255.
120. **Рикер 2004:** П. Рикер, *Сопство као други*, Београд: Јасен.
121. **Розе 1937:** H. Rose, *Klassik als künstlerische Denkform des Abendlandes*, München: C. H. Beck.

122. **Рорти 2001:** R. Rorty, „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“, in: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 30-49.
123. **Савић 1991:** М. Савић, „Универзални захтев херменеутике“, Београд: Гледишта, 42-52.
124. **Сегеди-Масак 2003:** М. Szegedy-Maszák, „Henry James and the Hermeneutic Tradition (*The Figure in the Carpet*)“, in: I. M. Fehér (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadammers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 107-116.
125. **Селесковић 1999:** Momčilo T. Selesković, *Filozofski spisi: rasprave, članci, polemike*, Београд: Rad.
126. **Симон 2004:** J. Simon, „Das Ich und seine Horizonte. Zur Metapher des Horizonts bei Kant“, in: R. Elm (Hrsg.), *Horizonte des Horizontbegriffs*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 85-102.
127. **Симон 1989:** J. Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York, Walter de Gruyter.
128. **Сонди 1988:** P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
129. **Стојановић 2012:** Д. Стојановић, *Енергија сакралног у уметности*, Београд: Службени гласник.
130. **Стојановић 2011:** Д. Стојановић, *Феноменологија и вишезначност књижевног дела: Ингарденова теорија опализације*, Београд: Службени гласник.
131. **Стојановић 2009:** Д. Стојановић, *Антологија немачког есеја*, Београд: Службени гласник.
132. **Стојановић 2003:** Д. Стојановић, *Иронија и значење*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
133. **Тајхерт 2012:** D. Teichert, „Gadamer, das Tragische und das Klassische“, in: C. Dutt (Hrsg.), *Gadammers philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 15-35.
134. **Тајхерт 2003:** D. Teichert, „Kunst als Geschehen. Gadammers antisubjektivistische Ästhetik und Kunsttheorie“, in: I. M. Fehér (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das*

Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 193-217.

135. **Тенгелѝ 2004**: L. Tengelyi, „Husserls Begriff des Horizontes“, in: R. Elm (Hrsg.), *Horizonte des Horizontbegriffs*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 137-161.
136. **Тејлор 2002**: C. Taylor, „Gadamer on the Human Sciences“, in: R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 126-142.
137. **Тојнисен 2001**: M. Teunissen, „Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditionsaneignung“, in: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 61-88.
138. **Тојфел 2001**: E. Teufel, „Festvortrag“, in: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 13-29.
139. **Тугендхат 1970**: E. Tugendhat, „Phänomenologie und Sprachanalyse“, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik II*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 3-23.
140. **Узлар 1970**: D. von Uslar, „Das Problem der Deutung in der Psychologie“, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik II*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 337-351.
141. **Фајерабенд 1994**: P. Feyerabend, *Wissenschaft als Kunst*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
142. **Фаренбах 1970**: H. Fahrenbach, „Die logisch-hermeneutische Problemstellung in Wittgensteins 'Tractatus'“, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik II*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 25-54.
143. **Фехер 2003**: I. M. Fehér, „Ästhetik, Hermeneutik. Philosophie. Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie im 20. Jahrhundert“, in: I. M. Fehér (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 15-32.
144. **Фигал 2012**: G. Figal, *Kunst: Philosophische Abhandlungen*, Tübingen: Mohr Siebeck.
145. **Фигал 2006**: G. Figal, *Gegenständlichkeit*, Tübingen: Mohr Siebeck.

146. **Фигал 2005:** G. Figal (Hrsg.), *Dimensionen des Hermeneutischen: Heidegger und Gadamer*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
147. **Фигал 2003:** G. Figal, „Hermeneutik als Philosophie der Vermittlung“, in: I. M. Fehér (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 33-40.
148. **Фигал 2003а:** G. Figal, „Gadamer im Kontext. Zur Gestalt und den Perspektiven philosophischer Hermeneutik“, in: M. Wischke/M. Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG, 141-156.
149. **Фигал 2002:** G. Figal, „The Doing of the Thing Itself: Gadamer’s Hermeneutic Ontology of Language“, in: R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 102-125.
150. **Фигал 2001:** G. Figal, „Phänomenologie der Kultur. Wahrheit und Methode nach vierzig Jahren“, in: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 100-106.
151. **Фигал/Гронден/Шмит 2000:** G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt (Hrsg.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen: Mohr Siebeck.
152. **Фигал 1996:** G. Figal, *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart: Philipp Reclam jun.
153. **Фишер 2003:** L. Fisher, „Play, Art, and the Question of Otherness“, in: I. M. Fehér (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 175-182.
154. **Франк 1985:** M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und –interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
155. **Фулда 1970:** H. F. Fulda, „Theoretische Erkenntnis und pragmatische Gewißheit“, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 145-166.
156. **Хабермас 2001:** J. Habermas, „Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich“, in: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 89-99.
157. **Хабермас 1980:** J. Habermas (Hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

158. **Хабермас 1970:** J. Habermas, „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 73-104.
159. **Хајдегер 2007:** M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart: Klett-Cotta.
160. **Хајдегер 2006:** M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
161. **Хајдегер 2003:** M. Хајдегер, *Путни знакови*, Београд: Плато.
162. **Хајдегер 2003а:** M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
163. **Хајдегер 1995:** M. Heidegger, Gesamtausgabe, II Abteilung, Vorlesungen, Band 63, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, Klostermann: Frankfurt am Main.
164. **Хајдегер 1994:** M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann: Frankfurt am Main.
165. **Хајнрих/Изер 1993:** D. Heinrich/W. Iser, *Theorien der Kunst*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
166. **Хамермајстер 2003:** K. Hammermeister, „Der Gott der Hermeneutik“, in: M. Wischke/M. Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG, 268-281.
167. **Хартман 1962:** N. Hartmann, *Ethik*, Berlin: de Gruyter.
168. **Хач 1979:** E. Хач, *Антрополошке теорије*, Београд: БИГЗ.
169. **Хачинсон 2012:** B. Hutchinson, „'Recuperative temperaments'?. Hans-Georg Gadamer und Frank Kermode“, in: C. Dutt (Hrsg.), *Gadamers philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 151-167.
170. **Хегел 1999:** G. W. F. Hegel, *Hauptwerke in sechs Bänden*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
171. **Хегел 1999а:** G. W. F. Hegel, *Hauptwerke in sechs Bänden, Band 2, Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
172. **Хегел 1999б:** G. W. F. Hegel, *Hauptwerke in sechs Bänden, Band 3, Wissenschaft der Logik, Erster Band, Die objektive Logik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

173. **Хегел 1999в:** G. W. F. Hegel, *Hauptwerke in sechs Bänden, Band 4, Wissenschaft der Logik, Zweiter Band, Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
174. **Хедл 2004:** H. G. Hödl, „Offene und geschlossene Horizonte. Nietzsches Perspektiven“, in: R. Elm (Hrsg.), *Horizonte des Horizontbegriffs*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 103-117.
175. **Хоркхајмер/Адорно 2011:** M. Horkheimer/T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
176. **Хофер 2003:** M. Hofer, „Hermeneutische Reflexion? Zur Auffassung von Reflexion und deren Stellenwert bei Hans-Georg Gadamer“, in: M. Wischke/M. Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG, 57-83.
177. **Хуизинга 2004:** J. Huizinga, *Homo ludens: vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
178. **Хумболт 2010:** W. von Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt: WBG.
179. **Хусерл 2013:** E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Hamburg: Meiner.
180. **Шлајермахер 1977:** F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
181. **Шмид 2003:** H. Schmid, „Hermeneutik und Kritik: Stufen des Platonismus“, in: M. Wischke/M. Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG, 101-119.
182. **Шмит 2003:** L. K. Schmidt, „Ethical Prejudgments in a Practical Hermeneutic Philosophy“, in: I. M. Fehér (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadammers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 131-146.
183. **Шнајдер 2012:** M. Schneider, „Der Vers – und das Ganze. Gadammers George-Bild und die Formel vom 'Leben im Gedicht'“, in: C. Dutt (Hrsg.), *Gadammers philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 243-255.
184. **Шолц 2016:** O. R. Scholz, *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

185. **Шолц 2003:** G. Scholtz, „Das Interpretandum in der philosophischen Hermeneutik Gadamer“, in: M. Wischke/M. Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG, 13-34.
186. **Шпинка 2003:** Š. Špinka, „’Plato im Dialog’. Hans-Georg Gadamer als Interpret der platonischen Dialektik“, in: M. Wischke/M. Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG, 120-137.
187. **Штајгер 1982:** E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
188. **Штолценберг 2003:** J. Stolzenberg, „Hermeneutik und Letztbegründung. Hans-Georg Gadamer und der späte Paul Natorp“, in: I. M. Fehér (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 63-74.
189. **Шулц 1970:** W. Schulz, „Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer“, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 305-316.

ИЗЈАВА АУТОРА О ОРИГИНАЛНОСТИ ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ

Ја, Милош М. Јовановић, изјављујем да докторска дисертација под насловом:

Херменеутика Ханса-Георга Гадамера и немачка књижевност 19. века

која је одбрањена на Филолошко-уметничком факултету (ФИЛУМ)

Универзитета у Крагујевцу представља *оригинално ауторско дело* настало као резултат *сопственог истраживачког рада*.

Овом Изјавом такође потврђујем:

- да сам *једини аутор* наведене докторске дисертације,
- да у наведеној докторској дисертацији *нисам извршио/ла повреду* ауторског нити другог права интелектуалне својине других лица,
- да умножени примерак докторске дисертације у штампаној и електронској форми у чијем се прилогу налази ова Изјава садржи докторску дисертацију истоветну одбрањеној докторској дисертацији.

У Крагујевцу _____, 21.1.2019. године,

Милош Јовановић
потпис аутора

ИЗЈАВА АУТОРА О ИСКОРИШЋАВАЊУ ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ

Ја, Милош М. Јовановић,

дозвољавам

не дозвољавам

Универзитетској библиотеци у Крагујевцу да начини два трајна умножена примерка у електронској форми докторске дисертације под насловом:

Херменеутика Ханса-Георга Гадамера и немачка књижевност 19. века

која је одбрањена на Филолошко-уметничком факултету (ФИЛУМ)

Универзитета у Крагујевцу, и то у целини, као и да по један примерак тако умножене докторске дисертације учини трајно доступним јавности путем дигиталног репозиторијума Универзитета у Крагујевцу и централног репозиторијума надлежног министарства, тако да припадници јавности могу начинити трајне умножене примерке у електронској форми наведене докторске дисертације путем *преузимања*.

Овом Изјавом такође

дозвољавам

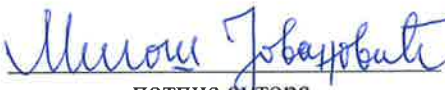
не дозвољавам¹

¹ Уколико аутор изабере да не дозволи припадницима јавности да тако доступну докторску дисертацију користе под условима утврђеним једном од *Creative Commons* лиценци, то не искључује право припадника јавности да наведену докторску дисертацију користе у складу са одредбама Закона о ауторском и сродним правима.

припадницима јавности да тако доступну докторску дисертацију користе под условима утврђеним једном од следећих *Creative Commons* лиценци:

- 1) Ауторство
- 2) Ауторство - делити под истим условима
- 3) Ауторство - без прерада
- 4) Ауторство - некомерцијално
- 5) Ауторство - некомерцијално - делити под истим условима
- 6) Ауторство - некомерцијално - без прерада²

У Крагујевцу _____, 21.1.2019. године,


потпис аутора

² Молимо ауторе који су изабрали да дозволе припадницима јавности да тако доступну докторску дисертацију користе под условима утврђеним једном од *Creative Commons* лиценци да заокруже једну од понуђених лиценци. Детаљан садржај наведених лиценци доступан је на: [http://creativecommons.org/rs/](http://creativecommons.org.rs/)