

GADAMEROVO SHVATANJE TRADICIJE

Rezime: *U ovom članku se razmatra Gadamerovo shvatanje važnih hermeneutičkih pojmova predrasude, autoriteta i tradicije. Izvođenje razumevanja, u kojem su predrasude neizbežne, određeno je kao proces njihovog neprekidnog korigovanja. Pozitivno vrednovanje pojmovnog para autoriteta i tradicije karakterističan je motiv filozofske hermeneutike, za koju autoritet ne poseduje negativni prizvuk, već je zasnovan na slobodnom i racionalnom prihvatanju. Povezanost razumevanja sa tradicijom je dinamični odnos, u kojem ni tradicija ni subjekat razumevanja ne ostaju nepromenjeni. Odatle se izvode dve implikacije: da se smisao nekog teksta ne može iscrpiti i da je njegovo razumevanje beskonačan proces; i da suspenzija predrasuda uspeva tek tamo gde ih takoreći „filtrira“ tradicija. Autor ističe napetost u Gadamerovom shvatanju hermeneutičke produktivnosti tradicije i vremenskog odstojanja kao instance koja doprinosi razumevanju.*

Ključne reči: *filozofska hermeneutika, Hans-Georg Gadamer, razumevanje, predrasuda, autoritet, tradicija.*

Prevrednovanje pojmova predrasude i predrasumevanja Gadamer započinje ukazivanjem na ulogu koju predrasude imaju u stvarnim postupcima razumevanja. On se suprotstavlja bezmalo čitavoj filozofskoj tradiciji, a pre svega argumentaciji prosvetiteljstva koje predrasude smatra nespojivim sa zahtevom da se kao jedini autoritet (u spoznaji ali i u moralnom suđenju) uspostavi autoritet čovekovog razuma. „Imaj hrabrosti da se služiš sopstvenim razumom,“¹ ta krilatica prosvetiteljstva, po ovoj argumentaciji, isključuje pozivanje na autoritete predanja, a pogotovo se kritički odnosi prema predrasudama u kojima vidi teret koji neosvešćeni razum nosi sa sobom i koje mu onemogućavaju uvid u stvarne odnose, nudeći mu gotova rešenja tamo gde je neophodan samostalni saznajni napor. Na drugoj strani, Gadamerovo pozitivno vrednovanje predrasuda i predrasumevanja inspirisano je Hajdegerom koji iz analize vremenitosti tubića izvodi misao o kružnoj strukturi razumevanja u kojoj predrasume-

¹ I. Kant, „Odgovor na pitanje: Šta je prosvetćenost“, u: I. Kant, M. Fuko, J. Habermas, *O prosvetćenosti*, Novi Sad, 2004, 7.

vanje ima konstitutivnu ulogu. Pojmu hermeneutičkog kruga, poznatom iz starije hermeneutičke tradicije, Hajdeger dodaje specifičan akcenat na osnovu svoje analize tubića. „Krug ne sme da se sroza na neki *vitiosum*, pa makar i samo neki podnošeni. U njemu se prikrija jedna pozitivna mogućnost najizvornijeg saznanja koje je, naravno, zahvaćeno na pravi način samo onda kada je izlaganje (*Auslegen*) razumelo da njegov prvi, stalni i poslednji zadatak ostaje da ne pusti da mu predimanje, predvid i prethvat (*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*)² svagda budu unapred dati dosetkama i narodnim pojmovima, nego da njihovom izradom iz same stvari osigura znanstvenu temu.“³ Saodređivanje dela i celine, što je tradicionalni smisao govora o hermeneutičkom krugu, kod Hajdegera postaje saodređivanje prethodnog razumevanja i saznanja „iz samih stvari“, shvaćeno sada kao momenat osnovnog razumevajućeg odnosa tubića. Hajdegerov egzistencijalno-analitički pojam hermeneutičkog kruga Gadamer vraća na tlo pitanja o hermeneutičkoj metodi, ali čuvajući, pri tome, uvid da je reč o odnosu koji proističe iz same strukture čovekovog načina postojanja, da taj krug nije puko „metodski“ krug, da nije formalne prirode, nego opisuje strukturni ontološki momenat razumevanja.⁴

Predrasude su neizbežne u procesu razumevanja zato što se razumevanje neprestano kreće u krugu kojim diriguje zamišljanje smisla celine. Samo na osnovu upoznavanja i razumevanja pojedinačnih delova, npr. nekog teksta, mi nikada ne bismo mogli da dopremo do smisla njegove celine, kada naše razumevanje ne bi uvek „povlačilo nacрте“, kako kaže Gadamer jezičkim manirom svog

² Ove, kao i mnoge druge Hajdegerove pojmove, praktično je nemoguće prevesti na srpski jezik (npr. prevod sa „namera, oprez i predviđanje“ predstavljala bi nivelisanje Hajdegerove misli). Ovde smo naveli novi srpski prevod Miloša Todorovića koji vodi računa o originalnoj jezičkoj konstrukciji. Sami bismo se najverovatnije opredelili za slično rešenje: „pred-imanje, pred-vidanje i pre-sezanje“. Up. i Ch. Henning, „Vorgriff, Vorhabe, Vorsicht“, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Basel, 2001, 1189–1190.

³ M. Hajdeger, *Bitak i vreme*, Beograd, 2007, 189.

⁴ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen, 1986, 298–299. [Prevod: H. G. Gadamer, *Istina i metoda*, Sarajevo, 1978, 327.] *Istina i metoda* i ostali Gadamerovi tekstovi navode se prema izdanju u desetotomnim *Sabranim delima* (Tübingen, 1985–1995), uz označavanje broja toma i stranice izdanja. Navod je, po pravilu, praćen ukazivanjem na srpski prevod, datim u uglastim zagradama. Upotrebljene su skraćenice: *GW* za *Gesammelte Werke*, *WM* za *Wahrheit und Methode*, a *IM* za *Istina i metoda*.

filozofskog učitelja.⁵ To anticipiranje smisla celine, hermeneutički krug, kretanje između smisla celine dela i smisla pojedinih njegovih delova, treba razumeti kao nešto što se stalno dešava i što samo sebe koriguje. Sasvim je moguće da pri tome budu postavljeni međusobno konkurentni nacrti, između kojih se odlučujemo tek kada uspemo da utvrdimo jedinstvo smisla celine. Tumačenje, isto tako, može da započne određenim predrazumevanjem i prethodnim pojmovima koji u postupku tumačenja bivaju zamenjeni drugim, primerenijim pojmovima. Ovo uključuje neprestano stvaranje novih nacrti, koji tek treba da se potvrde na „samim stvarima“.

Za bliže određenje pojma predrasude Gadamer se poziva na pojmovnoistorijsku pozadinu, koja upućuje na formalno značenje izraza u pravnom postupku (prethodna pravna presuda). Predrasuda (*Vorurteil*) označava sud (*Urteil*) koji se donosi „pre konačnog ispitivanja svih momenata koji određuju stvar“.⁶ Ovaj pojam, prema tome, izvorno ne sadrži u sebi negativno vrednosno određenje, već samo to da je reč o sudu koji se donosi prethodno, pre svakog nastojanja da se pruži njegovo obrazloženje. Vrednosnu komponentu u ovaj pojam unosi prosvetiteljska kritika koja zahteva isključivanje predrasuda, budući da su neobrazložene, iz saznavnog procesa. Unutar određenih varijanti prosvetiteljskog mišljenja, a to važi posebno za varijante prosvetiteljstva razvijane u Nemačkoj, moguć je i govor o „istinitim predrasadama“ vere – ali i ove bi na kraju morale da budu opravdane racionalnim uvidom.

Gadamer ističe neizbežnost predrasuda u saznavnom procesu karakterističnom za duhovne nauke, i razumevanje vidi sasvim obeleženim jednim pred-razumevanjem (*Vorverständnis*), jezičkim ili sadržajnim pred-mnjenjima (*Vormeinung*) uz pomoć kojih uopšte čitamo i razumevamo tekstone.⁷ Ako ispravno shvatamo ulogu koju

⁵ „Onaj ko hoće da razume neki tekst, uvek povlači nacрте. On sebi nabacuje (vorauswerfen) smisao celine, čim se u tekstu pokaže prvi smisao. A on se opet ukazuje samo zato što tekst već čitamo sa izvesnim očekivanjem nekog određenog smisla. U izradi jednog takvog prethodnog nacрте, koji sigurno stalno revidiramo prema onome što se ukaže u daljem prodiranju u smisao, sastoji se razumevanje onoga što je tu.“ H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 271. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 299.]

⁶ H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 275. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 303.]

⁷ H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 272–273. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 300–301.] Na ovom mestu nije sasvim jasno da li Gadamer predrazumevanje određuje kao ukupnost samo sadržinskih, ili i sadržinskih i jezičkih predmnjenja (ali i

pojmovima predrasude i predrasumevanja Gadamer daje u okviru filozofske hermeneutike, onda bi bilo potrebno da damo nekoliko napomena. Prvo, naše razumevanje je presudno obeleženo predrasudama ne samo u negativnom smislu, da ih ne možemo izbeći, nego i u pozitivnom smislu, da interpretativni napor počinje tek pošto se naše predrasude odmere na samom tekstu. Naše predrasude vode sve naše razumevanje. Odatle se, međutim, mogu izvesti i konsekvence po izgledu na sticanje metodskih pravila hermeneutike i potrebu za osiguranjem objektivnosti razumevanja, što se reflektuje na status i karakter naučnosti duhovnih nauka. Drugo, uvid u neizbežnost predrasuda ne implikuje da one ostaju nepromenjene u procesu razumevanja. Ono što se dešava tokom razumevanja upravo se može opisati kao neprestano korigovanje naših predrasuda, razlučivanje među njima onih koje su zasnovane i omogućavaju razumevanje teksta, od onih koje su nezasnovane i koje to razumevanje ometaju. Treće, Gadamer u ovom sklopu *tekstove* shvata kao uzorne, paradigmatičke smisaone sklopove kojima se obraća naš razumevajući napor, kao neku vrstu hermeneutičkog modela. Ono što važi za razumevanje teksta, važiće za svaki drugi razumevajući odnos.

Interpretativni napor počinje sučeljavanjem naših predrasuda i onoga što sam tekst kazuje. Razumevanje i tumačenje se nikada ne odvijaju u hermeneutičkom vakuumu, pod bespretpostavnim uslovima čiste svesti koja ima posla sa čistim predmetima. Ako jedna takva predstava nije moguća ni u domenu metodologije prirodnonaučnog saznanja onda pogotovo ona ne može da važi tamo gde se razumevajući okrećemo jezičkim tvorevinama i povесnim celinama. Mi nikada ne počinjemo od početka, uvek smo uključeni u neki povесni tok, bilo da ga poimamo kao kontinuitet ili ne. Naše aktuelno razumevanje uvek je saodređeno prethodnim razumevanjem, naše zadobijanje smisla teksta uvek je saodređeno prethodnim smislom drugih tekstova ili smisaonih sklopova uopšte, čiju celinu filozofska hermeneutika naziva predanjem. Neizbežnost predrasuda se ne odnosi samo na okolnost da se uvek nalazimo unutar predanja koje nas suštinski prevazilazi već i na to da i sami kao subjekti razumevanja posedujemo i unosimo kao svoj ulog različita znanja, mišljenja, predstave, očekivanja, koja prethode postupku razumevanja i na njega bitno utiču.

takvih koja se tiču antcipacije žanra, ili se mogu opisati kao spremnost na dijalog sa onim što nam kazuje drugost teksta ili predanja).

Ukoliko pod objektivnošću razumevajućeg saznanja podrazumevamo nezavisnost od takvih prethodnih doprinosa određenih povесnim položajem saznanjog subjekta onda do te objektivnosti nikada ne možemo da dođemo. Delovanje prethodnog razumevanja može biti gotovo neprimetno, a najneprimetnije je onda kada između onoga što se razumeva i predanja iz kojega se razumeva ima najmanje razlika, kada novo razumevanje najmanje odudara od prethodnog nacrtа smisla. Tek kada između onoga što govori tekst i onoga što očekujemo da ćemo od njega čuti, dođe do nesporazuma,⁸ kada smisao teksta izostane ili je nespojiv sa našim očekivanjima – tek tada opažamo npr. različitost upotrebe jezika ili različitost shvatanja stvari. Tek sučeljavanjem predrasuda i teksta počinje stvarni hermeneutički zadatak. Od tumača se zahteva da sačuva otvorenost za ono što kazuje tekst, bez insistiranja na tome da mišljenje teksta treba da usvoji ili da mu nametne sopstveno mišljenje uprkos predrasadama koje u taj odnos unosi. Onaj ko hoće da razume neki tekst mora biti spreman da mu tekst nešto kaže. Takva prijemčivost za tekst ne znači, međutim, neutralnost, niti poništavanje predrasuda, nego „uključuje prihvatanje sopstvenih predmnjenja i predrasuda“.⁹ Verovati da je moguća potpuna suspenzija predrasuda značilo bi podleći epistemološkom optimizmu koji ne nalazi potvrdu u stvarnim odnosima. Odavde se mora povući i jedna važna konsekvencа: ukoliko su predrasude neizbežne i ukoliko je onemogućeno dostizanje ideala objektivnog razumevanja onda je podjednako iluzorno očekivati da ćemo moći da formulišemo bilo kakva metodска pravila, izuzev negativnih. „Hermeneutički fenomen izvorno uopšte nije problem metode,“ reći će Gadamer već u prvom pasusu svoga glavnog dela. „U njemu se ne radi o nekoj metodi razumevanja pomoću koje bi tekstovi bili povrgnuti jednom naučnom saznanju onako kao inače svi predmeti iskustva. U njemu se uopšte ne radi u prvoj liniji o izgradnji sigurnog saznanja koje bi zadovoljilo metodсki ideal nauke – a ipak se i ovde radi o saznanju i o istini.“¹⁰

⁸ U ovom kontekstu je se može pomenuti mišljenje Pola Rikera, po kome interpretacija počinje onda kada se razgovor okončava. To mišljenje se razlikuje od Gadamerovog, za koga interpretacija poseduje dijalošku strukturu. O razlikovanju Rikerovog i Gadamerovog shvatanja dijaloga i interpretacije v. F. J. Gonzales, „Dialectic and dialogue in the hermeneutics of Paul Ricoeur and H. G. Gadamer“, *Continental Philosophy Review* 39 (2006), 313–345.

⁹ H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 274. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 302.]

¹⁰ H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 1. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 21.]

Zato, čini nam se, naslov Gadamerovog glavnog dela sadrži izvesnu dvoznačnost. Između *istine* i *metode*, što čitamo kao „istine ili metode“, Gadamer se opredeljuje za istinu.

Još jedan aspekt Gadamerovog shvatanja predrasuda zaslu-
žuje posebnu pažnju. Neizbežnost predrasuda ne podrazumeva
njihovu nepromenljivost, niti implikuje da su predrasude nužno po-
grešne. Jer, prvo, kada ne bismo mogli da izmenimo prethodno shva-
tanje koje određuje naše razumevanje nekog teksta, mi taj tekst ne
bismo zaista razumeli, već bismo samo ponavljali mišljenje sa kojim
smo ušli u čitanje teksta. Takva samopotvrđujuća prethodna mišlje-
nja o smislu nisu sazajnoteorijska karikatura; ona se, premda ne
preterano često, zaista mogu naći u zaoštreno doktrinarnim načinima
čitanja tekstova, npr. sa stanovišta neke određene teorije, pogleda na
svet ili ideologije. Izrazite primere tako dirigovanog čitanja naći
ćemo u psihoanalitičkom tumačenju koje se poziva na nesvesne im-
pulse autora, koji se potvrđuju upravo time što su nesvesni, u mark-
sističkom tumačenju koje iza svih odnosa vidi prikrivene ekonom-
ske odnose, koji se potvrđuju upravo zato što su prikriveni, najzad i
u hrišćanski inspirisanom tumačenju koje u isti mah tvrdi i poziva se
na objavu i njen telos. Ali nisu sva naša prethodna mnjenja takva da
zatvaraju put ka onome što neki tekst sam ima da nam kaže. Naše
predrasude nisu nepromenljive, a među njima ima i takvih koje ne
samo da ne ometaju već omogućuju i podstiču razumevanje. Ono što
se zaista dešava u procesu razumevanja, a Gadameru je stalo do toga
da pruži što adekvatniji opis tog procesa, pre nego njegovu norma-
tivnu formulaciju, jeste neprestano samokorigovanje predrasuda,
njihova transformacija koja vodi ka sve potpunijem razumevanju.
Predrasude izviru iz povesnog položaja onoga ko razumeva; stoga bi
i njihov preobražaj trebalo da se ostvari u jednom odnosu koji za-
država povesnu dimenziju.

Ukoliko postoje predrasude koje ometaju proces razumeva-
nja, i one koje ga podstiču, i ukoliko se u postupku razumevanja radi,
između ostalog, o tome da se one prve što više ograniče u svome dej-
stvu, a da se ove druge potvrde i osnaže, onda se može postaviti pi-
tanje o načinu na koji se uopšte pravi razlika između ovih dveju vrsta
predrasuda. Jedno od ključnih svojstava predrasuda jeste upravo to
da ih u razumevajući odnos unosimo nenamerno, da one stoje izvan
naše svesne kontrole. Stoga je jasno da do razlučivanja produktivnih

od neproduktivnih predrasuda ne može doći pre samog procesa razumevanja, već u samom tom procesu. Ali kako? Na osnovu kojih merila? Taj kriteriološki prigovor Gadamerovoj filozofskoj hermeneutici, mogao bi da se sučeli sa jednim drugim važnim prigovorom, po kome njoj nedostaje kritički impuls,¹¹ u smislu zahteva za načelnom suspenzijom predrasuda. Naime, čini nam se da je nemoguće da se oba prigovora postave u isto vreme i da oba u isto vreme budu u pravu. Ili filozofska hermeneutika ne postavlja zahtev za ograničavanjem i odbacivanjem predrasuda, ili ne može da objasni načelo po kome među njima razlikuje legitimne od nelegitimnih predrasuda. Čini nam se da prigovor po kome filozofska hermeneutika ne vodi računa o kritičkom prevazilaženju predrasuda, previda ne baš tako retke ni uzgredne pasaje *Istine i metode* u kojima je reč o korigovanju naših predrasuda i razlučivanju onih koje podstiču od onih koje ometaju razumevanje.¹² Svakako, filozofska hermeneutika ne izvodi svoj zahtev, kao što to čini kritička teorija, iz emancipatorskog saznanog interesa samog uma, nego radije traži pomoć od tradicije praktične filozofije, ali cilj bi u oba slučaja trebalo da bude isti. I kritička teorija i filozofska hermeneutika nezadovoljne su modernim razvojem društva i racionalnosti, posebno njenim svodenjem na puko tehničko-instrumentalni aspekt, samo se na različite načine bore protiv tih tendencija instrumentalnog uma.

Preostaje, međutim, kriteriološki prigovor. Na osnovu čega razlikujemo opravdane i neopravdane predrasude? Kakvo to merilo stičemo u samom postupku razumevanja, koje nam obećava makar i samo relativno pouzdano diferenciranje predrasuda? Pre nego što zaključimo kako filozofska hermeneutika ne nudi nijedan dovoljno određen kriterijum razlikovanja legitimnih i nelegitimnih predrasuda (a sigurno je da ga ne nudi „unapred“),¹³ zapitajmo se da li time

¹¹ Zastupnikom prvog tipa prigovora može se smatrati Emilio Beti, a drugog Jürgen Habermas.

¹² H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 274, 281–282, 301–302. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 302, 310, 329–330.] i druga mesta.

¹³ Postoje i shvatanja da ona ne nudi jedan celovit i uvek pouzdan kriterijum, već veliki broj okazionalnih kriterijuma; up. Đ. Vukadinović, „Gadamerov hermeneutički obrat“, *Theoria* 40, 4 (1997), 51. Gadamerova analiza Aristotelovog pojma φρόνησις (H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 317–329. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 345–358.] i na mnogim drugim mestima u kasnijim člancima), uverljivo nam pokazuje kako deluju kriterijumi te vrste.

možda hoćemo da primoramo filozofsku hermeneutiku na normativni odgovor tamo gde ona vidi samo zadatak da pruži opis uobičajene hermeneutičke prakse. Na ovakvo ili neko slično pitanje se najverovatnije odnosi Gadamerova izjava iz predgovora drugom izdanju *Istine i metode*, koji sažima kritičke reakcije i lapidarno odgovara na njih: „Moja prava namera bila je i jeste filozofska: pitanje nije šta činimo niti šta bi trebalo da činimo, nego šta se sa nama dešava preko našeg htenja i čina.“¹⁴ U stvari, Gadamer nastoji da u ovom kontekstu argumentiše oko nekoliko povezanih pitanja: on želi da pokaže u čemu može biti osnova legitimnosti predrasuda, preko analize para pojmova autoriteta i tradicije, da istakne hermeneutički značaj vremenske distance, pri čemu uvodi u razmatranje, za pozicije filozofske hermeneutike veoma važne, pojmove povesti delovanja, stapanja horizonata i povesno-delatne svesti, kao i da još jednom odmeri kriteriološki prigovor na poslednjoj od tri hermeneutičke *subtilitas*, onoj koja se tiče aplikacije. Ova razmatranja vode ga uviđanju osnovne logike kojoj se podređuje hermeneutičko iskustvo – dijalektičke logike pitanja i odgovora.

Gadamer će, analizirajući pojam tradicije, kao i u slučaju analize pojma predrasude, razviti argumentaciju sa vrednosnim akcentom suprotnim onom koji je uobičajeno izgrađivala moderna filozofija. Kao što insistira na tome da postoje predrasude koje omogućavaju proces razumevanja, on isto tako ukazuje na to da autoritet nije uvek suprotnost umu i slobodi, štaviše, da po svojoj suštini autoritet ne počiva na slepoj poslušnosti i „abdikaciji uma“,¹⁵ nego na činu priznavanja i saznanja da se nalazimo pred nekim ko nam je nadmoćan u suđenju i sagledavanju, te da zato njegov sud ima prednost nad našim sudom. Pokoravati se autoritetu znači priznavati da drugi neku stvar može bolje da vidi nego što je vidimo mi sami. To posebno važi u onim slučajevima u kojima govorimo o naučnom autoritetu. Gadamer u članku „Istina u duhovnim naukama“ daje jedan primer iz sopstvenog iskustva, kojim ilustruje ovakav odnos prema autoritetu: „sećam se kako sam se kao početnik prepirao o nekom naučnom pitanju s jednimiskusnim naučnikom, o pitanju za koje sam mislio da znam dobro rešenje. Tu mi ovaj nenadano skrenu pažnju na jednu stvar koju do tada nisam znao i ja sam ga sasvim

¹⁴ H. G. Gadamer, *GW*, 2, 438. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 10.]

¹⁵ H. G. Gadamer, *WM*, *GW*, 1, 284. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 312.]

ojađen pitao, odakle to znate. A njegov odgovor je bio da ću i ja to znati kada budem star kao on.“¹⁶ U duhovnim naukama, obim iskustva i izgrađenost takta koji se stiče iskustvom, često su činioci koji u znatnoj meri određuju uspešnost i plodnost pretpostavki. Momenat nasilja, koji dominira modernom (i postmodernom) kritikom autoriteta, ovde se uopšte ne pojavljuje. Prigovori koji su se postavljali filozofskoj hermeneutici s obzirom na rehabilitovanje pojma autoriteta, ponekad moraju da se pozovu ne na izričite, već na „skriveno“ implikacije. Tako, na primer, Žak Derida govori o „mističkom temelju autoriteta“ (izraz koji je prvi upotrebio Montenj u eseju „O iskustvu“). Iako u tom kontekstu on ne pominje izričito Gadamera, očigledno je da se primedba, s obzirom na Gadamerovo rehabilitovanje pojma autoriteta, može odnositi i na njega: „pošto poreklo, zasnivanje i utemeljenje autoriteta, kao i pozicija zakona, po definiciji, mogu da se oslone samo na same sebe, sami oni su onda jedno nasilje bez temelja.“¹⁷ Dekonstrukcija želi da razotkrije tendencije moći skrivene u savremenim institucijama i načinima govora, kako bi doprinela razvlašćivanju njihove uslovljujuće snage. Mislimo da nije nevažno što Valter Benjamin, čiji je ogled „Prilog kritici sile“ jedan od povoda Deridinih razmišljanja o autoritetu, zastupa stav mnogo bliži Gadamerovim shvatanjima, kada govori o mogućnosti nenasilnog rešavanja sukoba: „Najdalekosežniji primer za njih je, možda, razgovor posmatran kao tehnika građanskog sporazumevanja. U njemu je, naime, nenasilna saglasnost ne samo mogućna, već se načelno isključivanje sile može sasvim izričito pokazati na jednom značajnom odnosu: na nekažnjivosti laži. ... U tome se manifestuje postojanje jedne sfere ljudskog sporazumevanja koja je toliko nenasilna da je sili potpuno nepristupačna: to je stvarno područje sporazumevanja, jezik.“¹⁸ Mogućno je, naravno, sledeći načine zaključivanja dekonstrukcije ili nekih vidova kritičke teorije, insistirati na tome da ni jezik ni um nisu nedužni kada je reč o ishodima, ne samo modernog, razvoja društva i mišljenja, ali prihvatanje tog stava ne bi

¹⁶ H. G. Gadamer, „Wahrheit in den Geisteswissenschaften“, *GW*, 2, 40. [Prevod: „Istina u duhovnim naukama“, u: H. G. Gadamer, *Pohvala teoriji*, Podgorica, 1996, 50.]

¹⁷ Ž. Derida, *Sila zakona. Mistički temelj autoriteta*, Novi Sad, 1995, 21. Pojam autoriteta, kao pravnih autoriteta, Derida razmatra u okviru socijalno-političke filozofije, ali se njegova zapažanja mogu odnositi i na pitanja saznanja.

¹⁸ V. Benjamin, „Prilog kritici sile“, u: V. Benjamin, *Eseji*, Beograd, 1974, 66–67.

trebalo da znači odbacivanje mogućnosti prevazilaženja ovih ishoda. To što se odnos prema autoritetu može deformisati u poricanje slobode i slepu poslušnost, ne znači da se on uvek i neizbežno tako deformiše, niti da je deformacija njegova suštinska osobina. Opasnost koju je potrebno da izbegnemo, jeste da poverujemo kako je instanca u koju je položen autoritet već samim tim postala imuna od svake kritike. Priznavanje autoriteta na način kako to opisuje Gadamer, povezano je sa mišlju da se nalog autoriteta ne koreni u pukoj, osim toga i nasilnoj, samovolji, kojoj na drugoj strani odgovara slepa poslušnost koja nikada ne problematizuje naloženo, nego da je moguće da se ono što autoritet kazuje principijelno sagleda, proveri i umno uvaži. Autoritet se nikome ne daje, naglašava Gadamer – on se, naprotiv, mora „steći“.¹⁹ I naša svakodnevna jezička upotreba dovoljno opominje u vezi sa tim; zar mi ne kažemo „pravi autoritet“, želeći da tim izrazom označimo nekoga ko istinski zaslužuje uvažavanje i čiji sud prihvatamo zato što verujemo u njegovu poznavanje stvari i dobronamernost? U istom izrazu čuje se, svakako, i to da autoritet ne mora da bude onaj „pravi“.

Kada govori o autoritetu, Gadamer u prvom redu misli na autoritet ličnosti, a ne autoritete društvenih formi. Ali jednoj formi autoriteta on posvećuje posebnu pažnju. U pitanju je – tradicija, u kojoj se autoritet takoreći depersonalizovao, uopštio, preobrazio iz jednog odnosa ličnosti u povesni odnos. Gadamer, doduše, često govori o odnosu prema tradiciji kao o odnosu prema nekom Ti, dakle kao prema nekoj ličnosti, ali za naše pitanje o autoritetu je, ipak, bitnije to što ovde dolazi do generalizacije jednog odnosa prvobitno opisanog kao odnos između pojedinaca.

Naše konačno povesno postojanje uvek je jednim delom određeno autoritetom predanja, što je vidljivo u vlasti koje nad našim delovanjem imaju običajne norme, jezički ili kulturni obrasci tradicije kojoj pripadamo, čak i onda kada verujemo da nad tim normama i obrascima imamo kontrolu i da ih slobodno biramo, ili nastojimo da skršimo njihove okove. Mi smo, Gadamer često naglašava, uvek u predanjima. Njemu je bitno da istakne, ponovo suprotstavljajući se prosvetiteljskoj kritici tradicija, koja može ići do zahteva za njihovim revolucionarnim odbacivanjem, da se u tradicijama ne krije nikakvo popredmećeno ponašanje, nikakav otuđeni odnos, da ono što nam

¹⁹ H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 284. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 313.]

kazuje predanje nije nešto nama sasvim drugo i strano – nego „uvek i nešto sopstveno, uzor i odbijanje, prepoznavanje sebe“.²⁰ Odnos između tradicije i umne slobode ne treba zamišljati kao odnos suprotnosti, ali ni ponašanje povesnog subjekta prema tradiciji ne treba zamišljati kao čisto pasivan odnos. Da bi mogle da deluju, tradicije moraju biti prihvaćene, one se sa svoje strane ukazuju kao nešto raspoloživo, ali što se potvrđuje i održava tek kada se njime raspolaze. Tradicije se, takođe, nalaze u stalnom menjanju, a agensi promene su sami povesni subjekti.

Filozofska hermeneutika polazi od toga da onaj ko razumeva neminovno pripada nekoj tradiciji u kojoj se čuje mnoštvo različitih glasova, ali da sa druge strane to pripadanje ne podrazumeva prostu, nikada problematizovanu saglasnost sa tradicijom, već pre jedan složen odnos, koji Gadamer naziva „polaritetom prisnog i stranog“, i na tom polaritetu se zapravo temelji hermeneutički zadatak: u napetosti „između tuđosti i prisnosti, koje za nas ima predanje, između istorijski mišljene, distancirane predmetnosti, i pripadnosti nekoj tradiciji. U tom *Između je istinsko mesto hermeneutike*.“²¹ Uslovi pod kojima se razumeva, neizbežna pripadnost nekoj tradiciji, predrasude i predradumevanje koji saodređuju aktuelno razumevanje, nisu u vlasti onoga ko razumeva. Ti uslovi ga suštinski nadilaze. Ali on ih, takođe, svojim razumevanjem, svojim učešćem u povesnom životu, menja. Predrasude ne ostaju nedodirljive. Tradicije nisu nepromenljive. Predanje se održava i raste zahvaljujući doprinosima svakog vremena. I upravo zato što se i glasovi onih koji aktuelno razumevaju uključuju u mnogoglasje predanja, svako vreme će sadržaje predanja morati da razume na svoj način – a to, u krajnjoj liniji, znači: drugačije.

Sada uviđamo i to da smisao nekog činioca predanja, npr. nekog teksta, nikada ne može da bude ponovo shvaćen u svom prvobitnom obliku, kao rekonstrukcija smisla koji su u njemu videli autor i njegova izvorna publika. U njegovu konstituciju uvek ulazi stanište aktuelnog interpretatora. Utoliko je zahtev koji je u svoje vreme Šlajermaherova hermeneutika položila pred tzv. „psihološko“ tumačenje,²² da se rekonstruiše prvobitna produkcija i tako razume

²⁰ H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 286. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 315.]

²¹ H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 300. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 329.]

²² Šlajermaher smatra da je delo ispoljavanje individualnosti njegovog tvorca, a psihološku interpretaciju shvata kao „divinaciju“ (od latinskog „divinatio“ –

„bolje“ od samog autora, iluzoran. Do poistovećivanja sa stanovištem prvobitnog autora nikada ne može da dođe, jer to bi značilo da je nekom povесnom subjektu moguće da se izuzme iz povesti, da apstrahuje od samoga sebe. Smisao tekstova, smisao tradicije, uvek je jednim delom određen povесnom situacijom onoga ko taj smisao nastoji da dokuči. Značaj Gadamerovog uzimanja u obzir povесne situacije tumača kao instance koja saodređuje mogućnosti tumačenja i time i rezultat do kojeg tumačenje uopšte može da dođe, ne leži u obnavljanju uvida do kojeg je došla još Hladenijusova racionalistička hermeneutika (učenje o stanovištu, *scopusu*),²³ nego u načelnom isključivanju svakog apstraktnog, puko metodološkog hermeneutičkog pristupa, koje iza obećanja o objektivnosti tumačenja zapravo skraćuje njegovu povесnu dimenziju.

Radi bližeg određivanja pojma tradicije u okviru shvatanja razumevanja kao povесnog procesa, Gadamer se okreće primeru klasičnog umetničkog dela, koji je posebno pogodan za njegova razmatranja. Pojam klasičnog umetničkog dela, koji Gadamer ni u kom slučaju ne želi da svede na pojam istorijskog stila ili perioda, ali ni da mu pripiše neku nadpovесnu vrednost, sadrži u sebi jedan normativni i jedan povесni aspekt. Normativnost klasičnog ogleđa se u tome što se klasična umetnička dela proglašavaju uzorom na koji treba da se ugleda aktuelna umetnička proizvodnja, a njegova pove-

pogađanje, predviđanje), kao obnavljanje stvaralačkog akta, reprodukciju vezanu za prvobitnu produkciju. Da bismo razumeli npr. neki govor, da bismo izbegli opasnostima pogrešnog razumevanja, moramo biti u stanju da ga u svim delovima rekonstruišemo, baš kao da smo ga sami izgovorili. Da bi naše tumačenje bilo uspešno, moramo se takoreći „uneti“ u individualnost autora. Za noviji pogled na Šlajermaherovu hermeneutiku up. M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt a/M., 1985. U vreme kada Gadamer piše *Istinu i metodu*, Šlajermaherovi fragmenti o hermeneutici bili su poznati samo na osnovu izdanja njegovog učenika i prijatelja F. Likea (1838), a tek kasnije se pojavljuju izdanja H. Kimerlea (1959) i M. Franka (1977). Up. o spomim tačkama Gadamerove recepcije Šlajermaherove hermeneutike: K. Gjerdal, „Hermeneutics and philology: A reconsideration of Gadamer’s critique of Schleiermacher“, *British Journal for the History of Philosophy* 14 (2006), 144–145; B. Vedder, „Gadamer’s Verständnis und Missverständnis von Schleiermacher“, *Bijdragen* 64 (2003), 400–420; J. Margolis, „Schleiermacher among the theorists of language and interpretation“, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 45 (1987), 363.

²³ Up. J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, 2001, 80; P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt a/M., 1975, 37–38.

snost se sastoji u tome što je u pitanju odnos prema produktima prethodnih epoha. Kvalitet klasičnog nije neka nadpovesna kategorija, nego „jedan način povesnosti, povesno preimućstvo očuvanja (*Bewahrung*)“.²⁴ Očuvanje znači da klasično doduše pripada povesti, ali i da nam je neposredno pristupačno.²⁵ U takvom pojmu klasičnog impliciran je vrednosni sud: klasično je ono što izdržava istorijsku kritiku, klasično je ono što se očuvalo. Naše razumevanje nekog klasičnog dela, uvek će uključivati svest o tome da takvo delo ne pripada samo svom nekadašnjem svetu, nego i našem, sadašnjem svetu.²⁶ Pojam klasičnog, dakle, ne sadrži samo komponentu odstojanja od uzora i njegove nedostižnosti, nego i komponentu koja klasično delo čini delatnim i u našem svetu. Ova razmatranja pojma klasičnog Gadameru pružaju povod da formuliše zaključak o tome da je razumevanje „prodor u zbivanje predanja“,²⁷ a ne puko metodski postupak.

Gadamerovo uključivanje povesne dimenzije tumača moralo ga je izložiti kritikama objektivističke, metodološki orijentisane hermeneutike. Takođe, njegovo rehabilitovanje pojmova autoriteta i tradicije uslovalo je drugačije vrste prigovora, koji se uglavnom kreću linijom prosvetiteljskog ili emancipatorskog mišljenja, poslovično kritički nastrojenog prema svakom autoritetu. Insistiranje na povesnom karakteru razumevanja i poimanje tradicije kao onog dinamičkog kontinuiteta unutar kojeg se jedino i mogu odvijati hermeneutički odnosi, predstavljaju neke od najprepoznatljivijih karakteristika Gadamerove filozofske hermeneutike. Te karakteristike na različite načine naglašavaju tumači i kritičari Gadamerove filozofije i čine je polazištem za bliže određenje njenog mesta unutar savremenih filozofskih kretanja.

Tako se jedna od najupadljivijih tačaka razlikovanja filozofske hermeneutike u odnosu na filozofiju Martina Hajdegera može pronaći upravo u Gadamerovoj orijentaciji prema prošlosti i naglašavanju uloge tradicije. Hajdegerova filozofija naglašava orijentaci-

²⁴ H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 292. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 320.]

²⁵ Ovaj pojam klasičnog kritikovaće Hans Robert Jaus koji svoju estetiku recepcije, inače, utemeljuje na idejama koje preuzima od Gadamera, pre svega na idejama povesti delovanja i horizonta. Up. H. R. Jaus, „Istorija književnosti kao izazov nauci o književnosti“, u: H. R. Jaus, *Estetika recepcije*, Beograd, 1978, 70–73.

²⁶ H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 295. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 323.]

²⁷ H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 295. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 324.]

ju tubića ka budućnosti, dok Gadamerova ističe suštinsku pripadnost svakog povesnog subjekta jednoj, svakako bi trebalo istaći, još uvek nedovršenoj prošlosti.²⁸ Hajdegeru je stalo do filozofskog artikuli- sanja preloma i zastoja vremena, a Gadamer nastoji da ustanovi kon- tinuitete.²⁹ Razlike između Hajdegerove i Gadamerove filozofije ne mogu se, naravno, svesti samo na tih nekoliko navedenih amble- matskih opozicija;³⁰ još jedna upadljiva razlika po našem mišljenju se sastoji u različito izgrađenoj pojmovnosti i u različitom shvatanju načina na koji se izgrađuju i koriste filozofski pojmovi kod ove dvo- jice filozofa. Pri tom se mora praviti suštinska razlika između poj- movnosti Hajdegerovih spisa pre i posle „obrata“, uz pitanje da li se u ovim poslednjim još uvek radi o pravim filozofskim pojmovima, ili o radu jezika koji hoće da se vrati iza samih pojmova, u slikovitost srodnu poetskoj. Time ne želimo da kažemo da i kod Gadamera nema primesa metaforičnosti čak i u nekim od njegovih najvažnijih pojmova (kao primeri mogli bi se uzeti pojmovi horizonta i njego- vog stapanja, dijaloga sa predanjem, ili hermeneutičkog kruga), nego samo da je u poređenju sa Hajdegerovim pojmovnim aparatom, ta metaforičnost znatno manja.

Prema shvatanju filozofske hermeneutike, povezanost razu- mevanja sa tradicijom kojoj ovo pripada je jedan dinamični odnos, u kojem ni tradicija ni subjekat razumevanja ne ostaju nepromenjeni. Razumevanje ne treba, po Gadameru, zamišljati toliko „kao neku radnju subjektivnosti, nego kao prodor u zbivanje predanja, u kojem

²⁸ Up. W. Lammi, „Hans-Georg Gadamer's 'Correction' of Heidegger“, *Journal of the History of Ideas* 52 (1991), 501 i dalje; slično I. M. Fehér, „Verstehen bei Heidegger und Gadamer“, u: G. Figal, H. H. Gander (hrsg.), „*Dimensionen des Her- meneutischen*“, *Heidegger und Gadamer*, Frankfurt am Main, 2005, 103. i dalje, po- sebno 107–109.

²⁹ Up. D. Barbarić, „Zbivanje kao prijelaz. Filozofijsko u Gadamerovoj her- meneutici“, u: D. Barbarić, T. Bracanović (prir), *Gadamer i filozofijska hermeneuti- ka*, Zagreb, 2001, 9–34, gde se pretpostavke filozofske hermeneutike kritikuju pošto su shvaćene kao utemeljene na dvostrukom odricanju koje treba da omogućiti misao o kontinuitetu: „kao prvo, na nijekanju zastoja vremena u bezdanu diskontinuiteta zbi- vanja kao prijelaza, te, kao drugo, na nijekanju zastoja govora u posvemašnjoj zani- jemelosti prave govorne teškoće i nevolje“ (str. 27).

³⁰ Žan Gronden analizira veći broj razlika u filozofskim koncepcijama Hajde- gera i Gadamera, koje relativizuju u uobičajeno shvatanje o njihovom odnosu, i zaklju- čuje da se „kod Gadamera radi o jednoj drugačijoj ideji hermeneutike nego kod Hajdegera“, J. Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer*, Darmstadt, 2001, 92.

se stalno posreduju prošlost i sadašnjost“.³¹ Odatle sledi da će svaki tumač razumeti neki tekst na drugačiji način, određen njegovim mestom unutar „zbivanja predanja“. Zato više nema mesta za govor o nekom „boljem“ razumevanju teksta, nego samo o „drugačijem“ razumevanju. Sada se neki tekst više ne uzima kao izraz subjektivnosti autora, kao izraz života, i zadatak pred kojim stoji tumač nije da razume subjektivnost koja stoji „iza“ teksta, nego sam tekst. Time se neki tekst iz prošlosti može tumačiti uz uvažavanje njegovog zahteva za istinom.

Prihvatanje teksta iz prošlosti kao partnera u razumevajućem odnosu implicuje izmenjeno shvatanje značaja vremena i vremenskog rastojanja u tom odnosu. „Sada vreme nije više primarno neki ponor (*Abgrund*) koji mora biti premošćen jer odvaja i udaljuje,“ kaže Gadamer, „već je uistinu noseći temelj (*Grund*) zbivanja u kome se koreni ono sadašnje. Vremensko rastojanje stoga nije nešto što bi moralo biti prevaziđeno. ... Radi se o tome da se vremensko rastojanje spozna kao pozitivna i produktivna mogućnost razumevanja. Ono nije ponor koji zjapi, već je ispunjeno kontinuitetom porekla i tradicije, u čijem svetlu nam se pokazuje svo predanje.“³² To što se u vremenskom rastojanju ukazuje produktivna mogućnost razumevanja, znači da samo zbivanje predanja već sadrži takvu produktivnost. Isticanje produktivnih mogućnosti vremenskog rastojanja Gadamer ilustruje teškoćama pred kojima se naše razumevanje nalazi kada se obraća delima savremene umetnosti. Sa jedne strane udeo predrasuda koji ne možemo da izbegnemo, a sa druge nedostatak vremenskog rastojanja, čine naš sud o savremenim umetničkim delima posebno nesigurnim; tako bi tek odumiranje aktuelnih veza prema savremenim umetničkim aktima i njihovim proizvodima trebalo da olakša uvid u njihovu pravu prirodu i da tako omogućući njihovo adekvatnije razumevanje. Ovaj prividni paradoks – da je razumevanje olakšano onda kada je prema predmetu razumevanja oslabljen ili ukinut sopstveni interes – Gadamer upoređuje sa jednim problemom moralnog suđenja, koji nam je dokumentovan još u antičkim tekstovima: može li se ocenjivati neki ljudski životni tok pre nego što se taj tok okonča, može li se neko nazvati sretnim pre svoje smrti.³³ Analogija nije, doduše,

³¹ H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 295. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 324.]

³² H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 302. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 331.]

³³ Taj problem, čiju efektnu formulaciju u nalazimo u čuvenom razgovoru Solona i Kreza (*Herodot*, I, 32), šire je razvio Aristotel (*Eth. Nic*, A 7, 1100a–b).

potpuna. Neko umetničko delo svoga vremena mi svakako razumevamo i neposredno posle njegovog nastanka; u suprotnom, umetnost ne bi više imala nikakav savremeni smisao, a merila savremene publike i njeno razumevanje ne bi igrali važniju ulogu u povesnom procesu razumevanja dela. Reč je, čini nam se da bi tako trebalo da shvatimo Gadamerovu tvrdnju o načelnoj nesigurnosti sudova o savremenoj umetnosti, o tome da vremensko odstojanje, time što omogućuje da izblede ili nestanu neposredni interesi, omogućuje i takvo razumevanje koje će biti slobodnije od aktuelnih predrasuda. Ono, konačno, može i da omogući korigovanje sudova savremenika, ili da objasni pojave kao što su „ponovno otkriće“ nekog dela ili autora, ili njihovo pozno priznavanje vrednosti, do kojeg dolazi često tek posle nekoliko decenija ili vekova. Pomislimo samo na slučajeve recepcije Kjerkegorovih spisa ili na prihvatanje vrednosti Van Gogovog slikarstva: takvi primeri su odlična ilustracija shvatanja o hermeneutičkoj produktivnosti koju je omogućilo upravo vremensko rastojanje. To shvatanje uključuje, međutim, i dalje implikacije, od kojih bar jednu, čini nam se, Gadamer nije u dovoljnoj meri uzeo u obzir.

Prva implikacija, i ona čini jedno od središnjih teza Gadamerovog shvatanja razumevanja, jeste da se smisao nekog teksta ili nekog umetničkog dela nikada ne iscrpljuje, da je njegovo dokučivanje beskonačan proces.³⁴ Drugo, pitanje razlučivanja opravdanih i neopravdanih predrasuda ovde dobija svoj odgovor, mada ne i jednoznačan kriterijum. Predrasude se uopšte mogu uočiti kao neopravdane tek u susretu sa predanjem. Suspenzija sopstvenih predrasuda uspeva tek tamo gde ih takoreći „filtrira“ tradicija. Ali, vremensko rastojanje koje omogućava takvo filtriranje predrasuda ne vodi nekom stanju u kojem će predrasude biti sasvim isključene. Naprotiv, novi tumači unosiće u razumevajući odnos sopstvene, njihovim povesnim položajem uslovljene predrasude. Razumevanje je, ponovićemo, beskonačan proces. Ali zašto bi onda trebalo da zaključimo da je razumevanje nekog istorijskog odmaknutog predmeta, nekog teksta ili umetničkog dela nadmoćnije razumevanju savremenog dela ili teksta? U oba slučaja, tumačenje nije lišeno predrasuda – i interesa – koje unosi tumač. Ako i možemo da pretpostavimo da zbivanje predanja dovodi do odumiranja predrasuda koje ometaju i isticanju onih koje podstiču aktuelno razumevanje, to još uvek ne znači da će obim

³⁴ H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 303. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 332.]

ili težina predrasuda koje sa sobom donose nova tumačenja biti nužno manji od obima i težine predrasuda ranijih tumačenja.

Vremensko rastojanje može dovesti i do takvih promena u mogućnostima razumevanja, za koje se ni u kom slučaju ne bi moglo reći da čine pozitivan preokret, nego koje, upravo suprotno, otežavaju ili čak zatvaraju pristup smislu. Razlog tome može biti, recimo, promena jezičkih konvencija koja se odigrala između vremena nastanka dela i njegovog novog tumačenja, tako da je za razumevanje značenja pojedinih izraza potrebno specifično poznavanje istorije jezika. Takve promene nisu retke, ali ne predstavljaju ni pravi filozofski problem, i tumač ovde može da se osloni na filološka istraživanja u užem smislu reči. Isto tako, moguće je da tokom vremena bude izmenjen vrednosni kvalitet koji se uobičajeno pripisuje nekim predmetima ili pojavama. Anahronizmi u tumačenju nastaju kada se te promene, možda iz neznanja ili nepažnje, a u nekim slučajevima i iz razloga dirigovanih potrebama samog tumačenja, zanemare. Upečatljiv primer takvog postupanja predstavljaju slučajevi kada npr. neke antičke tekstove interpretiramo ne samo pojmovnim aparatom svoga vremena, nego ih i merimo svojim vrednosnim merilima, ostvarujući, pri tome, pokatkad i nezanemarive teorijske dobitke. Poperova ocena Platona u *Otvorenom društvu*³⁵ možda je jedan od najjačih primera takvog plodnog anahronizma. Postoje i slučajevi kada, usled izostanka neposrednih interesa tumača uslovljenog vremenskim rastojanjem, možda i nije toliko otežano razumevanje teksta, ali jeste otežano uviđanje njegovog značaja. To je čest slučaj kada čitamo programske ili polemičke tekstove prošlih vremena, pa čak i kada savremene tekstove ove vrste čitamo izvan njihovog izvornog konteksta. Setimo se, na primer, jedne epizode naše novije intelektualne istorije: burne polemike Jeremić-Kiš, njenog velikog značaja za povesni period u kojem je vođena, i pomislimo zatim na današnje skoro opšte ćutanje o pitanjima otvorenim u toj polemici. Izvor teškoća u razumevanju tu nije u pukom neznanju okolnosti pod kojima su nastali tekstovi ove vrste, jer one bi se onda mogle izbeći nekim prethodnim istraživanjem istorije ideja, već u tome što nam nedostaje živ, neposredan odnos prema vrednostima koje su bile u pitanju. Svi ovde navedeni primeri u kojima vremensko rastojanje ne olakšava, nego, naprotiv, otežava razumevanje, kao i pitanje

³⁵ K. R. Popper, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, knj. 1, Beograd, 1993.

zbog čega Gadamer nije sklon da tvrdi principijelnu ravnopravnost savremenog sa budućim tumačenjima, kada već u svakom tumačenju neminovno deluju predrasude, navode nas na zaključak da je on ipak vođen izvesnom perfektibilističkom idejom, po kojoj vremenom dolazi do postepenog napredovanja u razumevanju, iako se to napredovanje ne može obrazložiti jasnim kriterijumom. Uverenje o samokorigujućoj snazi zbivanja predanja verovatno je ono što kod Gadamera, u krajnjoj liniji, u isti mah razlikuje predrasude i opravdava to razlikovanje.

U izloženim Gadamerovim shvatanjima tradicije i vremenskog rastojanja vidimo, dakle, izvesnu nerazrešenu napetost, koja se sastoji u tome što se, sa jedne strane, tvrdi da je razumevanje moguće upravo zahvaljujući pripadnosti dela i tumača nekoj tradiciji i pret hodnom razumevanju koje se unosi u hermeneutički odnos, a sa druge strane se vremensko rastojanje shvata kao pozitivna i produktivna mogućnost razumevanja, jer dopušta da dođe do svojevrstnog „filtriranja“ predrasuda. Do kakvih zaključaka bi nas dovele te dve teze kada bismo ih odmerili na jednom hipotetičkom slučaju u kojem bismo morali da se opredelimo između dveju alternativnih interpretacija istog teksta? Ako sledimo ideju o pripadnosti tradiciji, prednost bi trebalo da ukažemo onoj interpretaciji koja je više u skladu sa tradicijom kojoj pripada (i koja bi se tada posmatrala prevashodno u svom normativnom smislu), dok bi nas zamisao o vremenskom rastojanju vodila zaključku da bi prednost trebalo da pripadne onoj interpretaciji koja je vremenski udaljenija, jer su njeni uvidi u većoj meri pročišćeni, a učinak predrasuda bolje „isfiltriran“. Pri tome, ne previđamo ni to da vremenski udaljenija interpretacija može u isti mah da bude ona koja je više u skladu sa tradicijom, koja se bolje uklapa u tradiciju kojoj pripadaju i delo i njegovi tumači, i da, prema tome, u Gadamerovim tezama nema prave nekonzistentnosti. Ali čini nam se da one vode zaključku da će dela neke epohe bolje razumeti tumači koji delu pristupaju pošto je sama ta epoha već okončana, te da vremensko rastojanje u Gadamerovoj filozofskoj hermeneutici ima metodološki primat nad savremenim razumevanjem. Kako tada treba da se odredimo prema mogućnosti tumačenja dela savremene umetnosti?

Moguće je da bi ovde trebalo da prepoznamo odseve Hegelove filozofije i, posebno, njegove teze o kraju umetnosti. U dva srod-

na ogleda pod naslovima „Kraj umetnosti?“ iz 1985. i „Mesto poezije u sistemu Hegelove estetike i pitanje o karakteru prošlosti umetnosti“ iz 1986. godine,³⁶ Gadamer analizira Hegelove teze o kraju umetnosti i o tome da umetnost ima karakter prošlosti. Obe teze proističu iz Hegelovog poimanja lepoga u umetnosti kao čulnog pojavljivanja ideje i shvatanja da umetnost, kao posebna forma pojavljivanja duha, ima svoje mesto u celini njegovog razvoja, što međutim znači i da će biti ukinuta daljim razvojem duha. To, razume se, ne znači da umetnost nema više budućnosti i da će doslovno prestati da postoji, nego samo da u svojoj suštini ona više ne može da dovede do novog momenta u razvoju znanja. Teze o kraju umetnosti i njenom karakteru prošlosti izvode se, dakle, iz celine Hegelovog filozofskog sistema; Gadamer sada pokazuje da one korespondiraju sa jednom transformacijom u statusu umetnosti koja se odigrala upravo u Hegelovo vreme, i koja može biti posmatrana i izvan njegovog sistema. Reč je o „kraju velike samorazumljivosti hrišćansko-humanističke tradicije,“³⁷ koji za posledicu ima da u današnjem shvatanju umetnosti postoji izvesna suštinska dvoznačnost: u isti mah ono mora da vodi računa o neprekinutoj savremenosti umetničkih dela prošlih vremena, kao i o tome da je umetnost našeg vremena savremenik samo nama.³⁸ Umetnost našeg vremena, moderna i postmoderna umetnost, traži da povrati opštu samorazumljivost – i u tome uspeva, u najboljem slučaju, samo privremeno. Posebno uverljiv izraz složene situacije moderne umetnosti vidi se u njenoj neprestanoj težnji ka eksperimentisanju, za koje stalno smatramo da je došlo do poslednjih granica, i stalno bivamo iznenađeni i isprovocirani njenim novim i novim rešenjima. Svakako se u tom kontekstu može postaviti i pitanje da li se još uvek radi o istoj umetnosti – pomislimo samo na brojne izložbe na kojima se više ne može videti nijedna klasična slika, ne u smislu motiva ili tehnike, jer na tom planu odavno više ne može da se očekuje opšta saglasnost, već slika u čisto materijalnom smislu, kao obojena površina koja visi na zidu – ili na tendencije eksperimenata sa materijalnošću u muzici i poeziji. Iz koje

³⁶ H. G. Gadamer, „Ende der Kunst? Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von heute“, *GW*, 8, 206–220 i H. G. Gadamer, „Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Ästhetik und die Frage des Vergangenheitscharakters der Kunst“, *GW*, 8, 221–231.

³⁷ H. G. Gadamer, „Ende der Kunst?“, 209.

³⁸ Up. *isto*, 210.

tradicije se uopšte još mogu razumeti takva dela? Njihova težnja i jeste da se postave protiv svake zamislive tradicije, štaviše, protiv svakog očekivanja smisla savremene publike. Savremena umetnost, koliko god želela da povrati opštu razumljivost, opire se jednostavnim rešenjima koja bi joj obezbedila laku komunikaciju sa publikom. Danas je u umetnosti laka samo još privlačnost kiča. Samo naizgled je paradoksalno da umetnost u svojoj svojoj nekomunikativnosti, ne samo što nije otupila svoju kritičku oštricu, već se ona najčešće i razume kao kritika društva koje istovremeno privlači i odbija od sebe. Sam Gadamer se susreo sa srodnim problemima tumačeći zagonetnu, u isti mah hermetičku i kritičku poeziju Paula Celana i Gotfrida Bema, ili Kafkinom prozom nadahnuto slikarstvo Vilibalda Krama. Da li se razumevanje savremene umetnosti zaista može ostvariti pod pretpostavkama Gadamerove filozofske hermeneutike, tako snažno orijentisane prema tradiciji? Ostavlja li uopšte savremena umetnost otvorenom mogućnost da se u odnosu prema njoj uspostavi neko vremensko rastojanje koje će olakšati razumevanje, ili današnja umetnost vrši strahoviti pritisak na sadašnjost, na neponovljivi trenutak, znajući i sama da će uskoro i njena ostvarenja biti zamenjena novim ostvarenjima, u tempu toliko brzom da više možda i ne treba toliko govoriti o delima, koliko o procesima njihovog nastajanja, što intuicija savremenih umetnika i njihove kritike prepoznaje i radije upotrebljava izraz „izvođenje“ (*performance*), nego „delo“. I Gadamerova hermeneutika tvrdi da je suština umetničkog dela – i samog razumevanja – u njegovom izvođenju (*Vollzug*), ali pitanje je koliko svest o ovom ekstremnom posavremenjivanju, o sažimanju umetničkog u jednu tačku, jedan prekid u kontinuitetu zbivanja, kao karakteristici umetnosti našeg vremena, može da nađe odgovarajuću artikulaciju unutar Gadamerove filozofije koja prema tradiciji uvek nastoji da uspostavi harmonizujući odnos. Može li misao kontinuiteta, kakva je u osnovi misao filozofske hermeneutike, da se izbori sa diskontinuitetima u kojima živimo, i sami sve više bivajući fragmentarni? Nije li upravo ovde filozofskoj hermeneutici zaista potrebna dopuna, ako ne korekcija?

Ali bez obzira na to kako ocenjujemo uočenu napetost u Gadamerovim određenjima tradicije i vremenskog rastojanja, ona nas vode zahtevu da jedno stvarno istorijsko mišljenje mora misliti i sopstvenu povesnost: „Samo onda neće juriti za fantomom nekog

istorijskog objekta, predmeta napredujućeg istraživanja, nego će u objektu naučiti da spozna ono Drugo Sopstvenog, a time i Jedno i Drugo. Pravi istorijski predmet nije nikakav predmet, nego jedinstvo Jednog i Drugog, odnos u kojem se nalaze stvarnost povesti kao i stvarnost povesnog razumevanja. Hermeneutika primerena stvari trebalo bi da u samom razumevanju pokaže stvarnost povesti.³⁹ Ono što taj zahtev traži, u filozofskoj hermeneutici naziva se povešću delovanja.

Saša Radojčić

GADAMERS VERSTÄNDNIS DER TRADITION

Zusammenfassung:

In diesem Aufsatz man Gadamers Verständnis der wichtigen hermeneutischen Begriffe des Vorurteils, der Autorität und der Tradition erörtert. Der Vollzug des Verstehens, in dem die Vorurteile unvermeidlich sind, wird als Prozeß ihre ununterbrechende Korrektur bestimmt. Die positive Auswertung des begrifflichen Paar Autorität-Tradition ist ein charakteristisches Motiv der philosophischen Hermeneutik, für die die Autorität kein negativen Mitklang hat, sondern auf freie und rationelle Annahme begründet ist. Der Zusammenhang des Verstehens und der Tradition ist eine dynamische Beziehung, in die weder Tradition noch das Subjekt des Verstehens ungeändert bleiben. Daraus führt man zwei Implikationen aus: daß der Sinn eines Textes kann man nie ausschöpfen, und seines Verstehen ein unendlichen Prozeß ist; und daß die Suspension der Vorurteilen nur gelingt, wo die Tradition sie sozusagen „filtriert“. Der Autor stellt eine Spannung aus, zwischen Gadamers Verständnis der hermeneutischen Produktivität der Tradition und des zeitlichen Abstand als Instanz die dem Verstehen beiträgt.

Schlüsselwörter: philosophische Hermeneutik, Hans-Georg Gadamer, Verstehen, Vorurteil, Autorität, Tradition

³⁹ H. G. Gadamer, *WM, GW*, 1, 305. [Prevod: H. G. Gadamer, *IM*, 333.]