04.05.

To je to. Prelazimo na Gadamera.

Hans Georg Gadamer je savremeni nemacki filozof. Rodjen je 1900. godine. 11. februara 1650. godine umro je Dekart, utemeljitelj modernog...misljenja, a 11. februara 1900. godine..se rodio G, jedan od najvecih kriticara misljenja koje je utemeljeno sa Dekartom. Rodio se u Marburgu. Njegov otac je bio profesor na univerzitetu, profesor hemije, a inace je poreklom iz Breslaua, to je sada Vroclav, u Poljskoj. 1902. se oni vracaju u Breslau, odnosno Vroclav. Vec 1904. je ostao bez majke. 1919. godine pocinje da studira, 3 semestra, studira filozofiju u Brestau kod Riharda Henigsvalda, novokantovca naseg vremena. A 1919., u oktobru, prelazi u Marburg, studira filozofiju kod Paula Natorpa i Nikolaja Hartmana. U letnjem semestru 1921. godine studira jedno vreme u Minhenu.. ‘21. godine pise disertaciju o sustini zelje u Platonovim dijalozima. I dosta je tesko bolestan ’21. godine, decja paraliza.. ’23. godine u letnjem semestru ide u Frajburg da slusa H, ali H upravo u to vreme prelazi nazad, vraca se..u Marburg. I ta njegova karijera univerzitetska je bila dosta zanimljiva, sa usponima i padovima. Uglavnom, bio je profesor nakon rata u Frankfurtu, zatim od 1949. u Hajdelbergu, i sve do kraja ostaje profesor u Hajdelbergu. Tek 1960. godine pise svoje glavno veliko delo pod nazivom “Istina i metoda”. Kod nas postoje dva prevoda, jedan je ovaj stariji sarajevski, i ima ovaj novi prevod u izdavackoj kuci Fedon, samo je on jako skup, kao i sva ta izdanja. Mislim da je dostupnije da se..pronadje i koristi.

S obzirom da smo na prvom delu semestra radili H, bilo bi zanimljivo nesto da se kaze i o odnosu izmedju H i G. Razlika u godinama je 11 godina, ali se ipak H pojavljuje kao nesumnjiv ucitelj i autoritet za G. I ne znam da li sam ovde vec to pominjao, da se ne ponavljam, ali taj put G-ov do H je bio dosta mukotrpan. Ovaj ga u pocetku zapravo i nije ocenio kao narocito filozofski talentovanog, hajde to tako da formulisemo. I zapravo je G iz tog neuspeha da uspostavi komunikaciju sa H, a pre toga je digao ruke od Hartmana i presao uslovno receno u H tabor. On se zapravo okrenuo klasicnoj filologiji i zamalo da umesto G filozofa dobijemo G klasicnog filologa. Medjutim, H je bio izabran u neku od tih komisija koje su trebale da, tu je kao neka vrsta odbrane diplomskog rada, i tu je ipak prelomio, dopao mu se taj nacin na koji je to G postavio i radio i ipak je prihvatio da sa njim blize saradjuje. I na kraju ce se pokazati da je mozda G najznacajniji od plejade H ucenika, premda je uspeo da zadrzi tu svoju filozofsku samostalnost u odnosu na H i formulise projekat, moglo bi se reci, filozofske hermeneutike, pa tako da je i H u poznim godinama govorio o tome da je filozofska hermeneutika otprilike G stvar, cime se pre svega on bavi.

Ovo njegovo glavno delo je nastalo dakle relativno kasno, to je otprilike u ovom kantovskom maniru, trebalo je dugo vremena da se napise i konstituise i formira u tom obliku. Ali s obzirom na to da je G ziveo zapravo neverovatno dugo, preko sto godina, stodve-tri godine, sve se to njemu isplatilo. On takoreci 70ih godina tek pocinje da ide u Ameriku, tamo se siri njegov uticaj. 80ih godina sa Deridom i Habermasom polemike. Krajem 80ih vec su bila njegova gesammelte werke, to je bilo vec sve sredjeno u deset tomova i to za jeftin novac moze da se kupi u Nemackoj, za stotinak evra imate u mekom izdanju kod Finka (valjda) citavog G. Tako da je to jedna vrlo zanimljiva karijera, ali naravno u toj karijeri je naravno glavna stvar filozofska hermeneutika, odnosno G-ova hermeneuticka filozofija, mozda bi se cak moglo i tako reci. I postavlja se pitanje kako bi to trebalo da razumemo. Uopste, izraz hermeneutika, za koju se vezuje G filozofski projekat u 20. veku, potice od grckog izraza hermeneutike i oznacava jednu umetnost odnosno vestinu hermeneueina, dakle vestinu objave ili vestinu tumacenja, vestinu objasnjavanja, vestinu izlaganja. Hermes je bio u grckoj mitologiji glasnik bogova koji smrtnicima donosi te glasove bogova, salju im bogovi nekakve poruke i Hermes ih donosi kao vesti i poruke, ali njegovo prenosenje nije puko saopstavanje onoga sto su rekli bogovi, vec ujedno i objasnjavanje tih bozijih zapovesti i glasova. Hermes ujedno prevodi na jezik smrtnika ono sto bogovi saopstavaju, primereno naravno njihovom ljudskom konacnom razumevanju. Nacelno posmatrano, mogli bismo da kazemo da se ta moc koja se ispituje, ta vestina koja se ispituje u hermeneutici, sastoji u tome da se smisaona povezanost iz jednog sveta prevede u drugi svet i u jednu drugu smisaonu povezanost, ili da se iz drugog sveta prenese u nas sopstveni svet. Koreni hermeneutike nalaze se jos rapsodskoj tradiciji starih Grka u alegorijskom tumacenju mitova. Hermeneutika ima svoje uporiste u stoickoj filozofiji, patristickoj tradiciji, a pocev od renesanse razvija se nekoliko glavnih oblika hermeneutike..u sferi prava..hermeneutiku zakona, tumacenje zakona, zatim teolosku hermeneutiku svetih spisa, filolosku hermeneutiku klasicnih tekstova na grckom i latinskom, i najzad naravno imamo i filozofsku hermeneutiku. Kao strucan termin i naziv ona se pojavljuje tek u 17. veku, a do kraja 19. veka ona je obicno imala ili znacila jedan oblik ucenja u kom se obecavalo takoreci navodjenje nekih pravila koja bi omogucila da se nesto uspesno protumaci. Drugim recima, hermeneutika se dosta dugo ogranicavala na navodjenje metodskih uputstava, kako bi se sprecila samovolja u tumacenju pre svega onoga sto bismo mogli da nazovemo duhovnim naukama. Filozofska hermeneutika koja nas ovde zanima je naravno mnogo mladjeg datuma i ona se po pravilu vezuje za filozofsku poziciju upravo H. G. G., ponekad i za Pola Rikera, pa iako postoje naravno znacajne pretece filozofske hermeneutike, kao sto su Slajermaher ili Diltaj, oni sami ipak svoja stanovista nisu nazivali i nisu identifikovali kao filozofsku hermeneutiku, dakle ni Slajermaher ni Diltaj. Cak i H, bez kog se G hermeneutika i uopste savremena hermeneutika tesko moze zamisliti, nije sebe razumeo kao hermeneuticara. Onaj projekat, barem u prvoj fazi njegove filozofije..nazvati hermeneutickom fenomenologijom ili hermeneuticko-fenomenoloskom ontologijom. Nakon sto se ova G knjiga pojavila, ona je imala velik odjek i kazem bilo je dosta polemika zanimljivih tih kontroverznih takozvanih i sa Habermasom i sa Deridom, i uopste postojao je vrlo jedan velik uticaj..ove G knjige.

Prvo treba reci da filozofska hermeneutika (FM) u odnosu na ovu, mozda i citavu tradiciju filozofije, ali pre svega novovekovnu modernu filozofiju, ima jedan pomalo snizen zahtev za filozofskim utemeljenjem. FH takoreci ne traga za tim poslednjim temeljem svih stvari (valjda). Uopste za FH, kako je G koncipirao, model nauka ili model prirodne novovekovne nauke nije vise plodan model koji bi trebalo slediti u filozofiji. Naslov njegove knjige “Istina i metoda” mogao bi da se razume i u smislu alternative: istina ILI metoda. Istina i metoda zapravo oznacava kritiku metodske svesti, kritiku one svesti koja sledi ideal kontrolisanog i od svih nereflektovanih pretpostavki oslobodjenog saznanja. Vi cete videti, U G-ovim, i u ovoj knjizi..tekstovima, postoji nesto sto iz ove kartezijanske perspektive izgleda neverovatno: rehabilitacija predrasuda. Ta nasa prethodna misljenja, prethodna poimanja, prethodna razumevanja stvari nisu nesto sa cim treba naprosto prekinuti ukoliko ne zadovoljava ove stroge uslove metodskog misljenja. Dakle, jedna od glavnih stvari s ovom knjigom jeste zahtev da se prevazidje ta metodika koja kontrolise polje istrazivanja. Medjutim, iako se odustaje od tog novovekovnog, pomalo herojskog zahteva za utemeljenjem svog znanja filozofije, FH s druge strane nije jedan program depotenciranja filozofije. To nije zauzimanje jednog skepticnog, ironicnog stanovista prema tradicionalnoj filozofiji. FM ne predstavlja literarizaciju filozofije u nekom postmodernom ili postmodernistickom kljucu. Ona nije cak ni nekakvo postmetafizicko misljenje, vec pre misljenje koje se krece u horizontu metafizike. Ovde kad recimo govorimo o literarizaciji filozofije - ciljano na Deridu, postmetafizicko misljenje pokusava da razvije Habermas, imate cak tu njegovu knjigu i prevedenu. Dakle, ovde se radi o jednom misljenju u horizontu metafizike, u horizontu tradicionalne filozofije, jer osnovno temeljno hermeneuticko iskustvo ima jednu takoreci paradoksalnu unutrasnju strukturu. S jedne strane je filozofska tradicija merodavna, a s druge strane je potpuno jasno da se ne moze kretati unutar te tradicije i da se ne moze vise filozofirati na tradicionalan nacin. Tako da filozofska tradicija ne moze ni da se prevazidje, a ne moze ni da se odbaci. To je jedna od znacajnih karakteristika hermeneutike. Naime, hermeneutika je izmedju ostalog jedno misljenje koje duboko iskusava povesni karakter filozofskih pojmova ili uopste sopstvenih pojmova putem kojih se artikulise misljenje. Ona oseca granice tih pojmova koji su nasledjeni, ali mi nemamo druge pojmove putem kojih bismo artikulisali sopstveno samorazumevanje. Zato je zapravo poteban jedan promenjen odnos prema pojmovima. Takodje, filozofska tradicija, ali i tradicija u jednom sirem smislu, uopste i ne moze da se na pravi nacin iskusa kao tradicija bez preloma sa tom tradicijom. Sto je jaci taj prelom, paradoksalno moguce je i jace vezivanje, i jace se za tradiciju vezuje. Za savremeno misljenje i nema drugog prostora artikulacije do onoga sto nudi tradicija. Tako da, ovaj program FM treba ustvari da izdrzi jednu napetost izmedju svoje sopstvene povesne uslovljenosti i preloma sa sopstvenom tradicijom, izmedju merodavnosti tradicije i istorijske distance prema njoj. Ono sto nas takoreci odredjuje, ono sto nas oblikuje, za nas same nije samorazumljiva mogucnost, premda nas uslovljava. Nije nam naprosto raspolozivo ono sto nas sustinski odredjuje. Jedan od hermeneutickih odgovora na ovaj problem odnosa prema tradiciji, koja nas u potpunosti ne zadovoljava ali ne mozemo drugacije nego da se unutar nje krecemo, jeste razlika i analiza odnosa izmedju razumevanja i izlaganja. Razumevanje je uvek na neki nacin prisutno, uvek nekako nesto razumemo. Uvek postoji nekakva svagdasnja svakodnevna razumljivost stvari oko nas. Ono sto je samorazumljivo uvek takoreci ogranicava prostor unutar kog mozemo da se krecemo - taj prostor, prostor igre kojim (valjda) neko raspolaze je ujedno i merilo onoga za sta smo sposobni. Dakle, uvek imamo nekakvo neizricito, bezupitno razumevanje ili samorazumevanje koje samo nista ne govori, premda zapravo govori jer stvari oko nas nekako razumemo. Medjutim, ono sto je samorazumljivo na takav nacin moze da postane – i to je ono sto je vazno za hermeneutiku – moze da postane izricito, moze da postane eksplicitno, moze da se stavi u igru ono sto nas na neki nacin unapred odredjuje. Jedan od primera na kojima G pokusava da opise kako funkcionise taj proces razumevanja, samorazumevanja i izlaganja predstavljaju klasicni tekstovi. Po njegovom misljenju, klasicni tekstovi ne mogu u uobicajenom smislu da se uzmu i sad da se stave u nekakvu tradiciju. Naprotiv, klasicni tekstovi su oni tekstovi koji otvaraju tradiciju ili sami sacinjavaju ono sto je tradicija. Klasicni tekstovi nisu nekakve pozicije ili nekakvi odgovori unutar nekog prostora i nekih stanovista, vec otvoreno pitanje. Za klasicne tekstove, pa i klasicne tekstove filozofije i za njihove pojmove deluje uvek jedan hermeneuticki zadatak. Taj hermeneuticki zadatak ili hermeneuticki problem se javlja u nekoliko sfera, objasnjava to G. Pored ove sfere klasicnih tekstova i (uslovno) klasicnih tekstova filozofije, podrucje u kom se prelama ovaj hermeneuticki problem (zadatak) je i krivo metodolosko samorazumevanje duhovnih nauka, iskustvo povesti i pisanja istorije, i iskustvo umetnosti. Ovo iskustvo umetnosti ima cak paradigmatski smisao, moglo bi se reci, jer svi skicirani aspekti hermeneutickog iskustva posebno jasno izlaze na videlo kada govorimo o umetnosti. Umetnost je u tom smislu, za G, merodavan primer ili model i zato on na pocetku govori o “razotkrivanju pitanja o istini na osnovu iskustva umetnosti”. Umetnost je nit vodilja za jedno drugacije otvaranje pitanja o istini. Naime, pogledajte, “istina ili metoda”. Pretpostavka novovekovne filozofije je da se prava istina doseze samo pravom i istinskom metodom, metodicki strogo vodjenim istrazivanjem koje unapred odredjuje i kontrolise polje predmeta istrazivanja. G ne kaze da u takvom postupku nema istine, nego ukazuje na ona iskustva - u kojima imamo susret sa istinom - koja stoje mimo metodicki vodjenog misljenja. Postoje ta podrucja u kojima se detektuje otpor metodickom misljenju i u kom se ujedno oseca istina sopstvenog iskustva. Tih podrucja je nekoliko. Filozofija, to je dosta znacajno da imate u vidu, za G nije neko povlasceno podrucje takvog iskustva. Jeste jedno od podrucja u kojima se otkriva istina na ovaj nemetodicki(novovekovni) nacin. Druga ta podrucja u kojima se moze detektovati taj otpor i to iskustvo istine su upravo ova koja smo naveli. Dakle, klasicni tekstovi (narocito klasicni tekstovi filozofske tradicije), ali (?) problem metodickog samorazumevanja duhovnih nauka, modernije bi se reklo drustvenih nauka. (Ekskurs: Pogledajte, oko toga takodje postoji vrlo cesto nesporazum. G namera, osnovna namera, pa cak i sekundarna, nikad nije bila da pruzi utemeljenje duhovnih nauka. Njemu nije bila namera da pronadje adekvatnu metodologiju za razvijanje, ne znam, sociologije itd., kao sto je cesto shvacen i kao sto je njegova metoda i primenjivana i aplicirana i u tom pravcu. Naprotiv, njemu je vazno da se uoci da u problemu samorazumevanja metode duhovnih nauka nailazimo na ovaj problem istine koja (koji?) se ne moze razresiti metodickim sredstvima.) Dakle, klasicni tekstovi, metodologija duhovnih nauka, iskustvo povesti i pisanje istorije (iskustvo sopstvene povesti i pokusaj da se pise o povesti, da se pise istorija, takodje je jedno podrucje u kom se otkriva istina koja stoji mimo ovog metodskog, novovekovnog misljenja) i najzad cetvrto, a po redu stvari prvo, je podrucje umetnosti. Zato prvi deo čitave knjige nosi naslov razotkrivanje tog pitanja, otkrivanja pitanja o istini na osnovu iskustva umetnosti. Dakle, filozofija za Gadamera predstavlja doduše jedan, ali ne i jedini način postavljanja ovog hermeneutičkog problema razumevanja. Hermeneutika nije samo filozofska disciplina i sadržaj knjige kad vidite sam naslov – Osnovi filozofske hermeneutike – dakle, to su osnovi analize ovih područja istine mimo metodski strogo vođenog znanja filozofskim sredstvima. Dakle, ovo je više knjiga o hermeneutičkom razumevanju i razmatranju ovih područja u kojima se pojavljuje ovaj problem istine, nego što je knjiga o unutrašnjim problemima Gadamerove hermeneutičke filozofije. Pokašuću to još i da objasnim: dakle, hermeneutika nije samo stvar filozofije filozofiranja, hermeneutika je takoreći vezana za svaku moć razumevanja; izraz „hermeneutika“ u ovim kontekstima u kojima se pojavljuje kod Gadamera bi gotovo mogao da bude izjednačen sa „moć da se nešto razume“. Ali, ipak je taj hermeneutički fenomen jedan od istinskih i pravih zadataka filozofije i filozofske obrade. Dakle, na koje koncepcije iz filozofske tradicije računa Gadamer u pokušaju da zahvati ovaj problem razumevanja i problem istine koji se u njemu nalazi, a da to bude u otklonu od ove moderne, novovekovne tradicije? Gadamer tu računa na dve filozofske koncepcije, ali on ne želi da svoju poziciju izjednači ni sa jednim od tradicionalnih filozofskih stanovišta, već mu ona služe kao model, kao podsticaj da organizuje svoje stanovište. Jedno je Aristotelov projekat praktične filozofije, a drugi je platonovsko razumevanje odnosa između retorike i dijalektike; to su hermeneutički modeli ili merodavni primeri za eksplikaciju hermeneutičkog fenomena i to tako da u oba ova modela zapravo isti aspekti dolaze do izražaja. Šta je to što Gadamera interesuje u Aristotelovoj praktičnoj filozofiji? To je najpre jedan izmenjen aspekt teorijskog držanja koji imamo kod Aristotela i takoreći teorijski zahvat, uključeno neposredno iskustvo delanja odnosno ljudskog postupanja. Gadamer je vrlo rano, već 1930. godine težio za jednim određenjem praktičnog znanja u njegovoj osobenosti tj. specifičnosti i smatrao je da je to moguće uvek samo s obzirom na odvajanje ili na precizno razumevanje odnosa između praktične i teorijske filozofije. Teorijska filozofija je znanje koje je usmereno na sve, znanje koje po svojoj ideji univerzalno, znanje radi samog znanja; dok s druge strane imamo praktičnu filozofiju koja nije samo znanje radi znanja, nego i znanje radi delanja tj. ljudskog postupanja. Dakle, postoji jedna vrsta legitimnosti, atraktivnosti praktične filozofije, jer praktična filozofija i dalje predstavlja jednu vrstu teorije (bez tog teorijskog aspekta, pitanje da li bi uopšte bila relevantna). Praktična filozofija, s druge strane, ne može da stupi na mesto običajne svesti. Iako i sam Aristotel ima ove radikalne stavove na nekim mestima, da je cilj teorijske filozofije znanje a cilj praktične filozofije delanje, ono što je atraktivno i zanimljivo u Aristotelovoj praktičnoj filozofiji za Gadamera nije da praktična filozofija daje recepte kako postupati u datoj situaciji, to je i nemoguće a i nije taj pravac razumevanja. Ali, praktična filozofija sa ovim svojim teorijskim aspektom koji zadržava, doprinosi samorazjašnjavanju ovih običajnih fenomena i delanja koja izvršavamo i akata koja izvršavamo na osnovu te pripadnosti. Dakle, praktična filozofija istupa iz ovog svakidašnjeg, posebnog, neposrednog odlučivanja na koja smo prinuđeni u toku našeg života; ima distancu prema svemu tome. Ne radi se o tome da ona bude znanje kako postupiti u svakoj konkretnoj situaciji; praktična filozofija u tom smislu zadržava teorijsku distancu. Ali, s druge strane, ona i dalje ima jednu praktičnu svrhu i ne radi se samo o čistoj teoriji. Radi se pre svega o jednoj praktičnoj umnosti, o onome što je kod Aristotela phronesis, razboritost. Dakle, radi se o tome da se tom phronesisu, da se toj praktičnoj umnosti koja je inače prisutna kod ljudi pomogne u njenom razjašnjavanju u njenom izvršavanju; i u tom smislu je praktična filozofija i model hermeneutike. Naime, ovaj Gadamerov hermeneutičko-filozofski pristup nema nameru da stupi na mesto izvršavanja razumevanja u umetnosti ili duhovnim naukama itd.; on ne želi da bude rešenje tih posebnih problema. Filozofska hermeneutika u tom smislu nije metoda koja rešava ove probleme razumevanja, ali, s druge strane ona razumevanje u kom se ljudi oduvek već kreću ne prepušta sama sebi. Filozofska hermeneutika, u tom smislu, nije objektivna kao čisto teorijski pristup, ona nije ni neutralna u svom pristupu u odnosu na problem razumevanja, ona nije neko posebno razumevanje u konkretnoj datoj situaciji, ali hermeneutička razmatranja utiču na svakodnevno razumevanje, modifikuju ga da ono ne bi naprosto bilo prepušteno samo sebi. Filozofska hermeneutika, možda je to najbolji onda izraz te Gadamerove namere, sastoji se u jednom nagovoru na samorazumevanje. Ona je retorika u jednom ne-metodskom, u jednom ne-veštačkom smislu te reči. Uopšte, mogla bi da se izvede ova analogija: da retorika stoji u odnosu prema hermeneutici kao sposobnost govorenja prema sposobnosti razumevanja.

Tu sad prelazimo na ovu drugu tačku, na ovaj drugi model, Platonov model koji je važan za Gadamera. Kod Platona se u retorici ne radi naprosto o sposobnosti da se sprovede svoja moć nad slabijim. Retorika treba da bude shvaćena upravo u ovom Platonovom smislu iz dijaloga Fedar: retorika je tu shvaćena nasuprot ili naspram dijalektike. Naime retorika bez dijalektike ostaje upravo jedno mišljenje koje je usmereno samo na ono šta je strateški dobitak, ubeđivanje na način nagovora. Ono što bi trebalo da bude hermeneutička filozofija ili filozofska hermeneutika jeste zapravo dijalektički objašnjena i razjašnjena retorika. Platon prihvata retoriku ukoliko u pozadini retorike stoji dijalektika. Kao što je Gadameru primamljiva praktična filozofija koja se ne iscrpljuje naprosto samo u tumačenju, opisivanju praktičnog delanja, već joj u pozadini stoji teorija i teorijski uvidi. Dakle, kao što je praktična filozofija vezana za teorijsku filozofiju, tako je i retorika shvaćena hermeneutički suštinski pripadajuće dijalektici tj. pravom, istinskom znanju. Dijalektika predstavlja teorijski komplement retorici. U tom smislu bi mogao da se zaoštri ovaj odnos vezan za Gadamera, pa da se kaže da i hermeneutička filozofija stoji prema filozofskoj hermeneutici kao Platonova dijalektika prema retorici. Jer, Gadamer u ovoj svojoj knjizi moglo bi se reći, u ovom smislu retorički apeluje, nagovara na samorazumevanje ljude ukoliko stupe u ona iskustva koja su vezana za pisanje povesti, umetnost, klasične tekstove i problem metodskog samorazumevanja duhovnih nauka. U pozadini tog njegovog nastojanja stoji nekakva hermeneutička filozofija (koju pitanje koliko je on razvio, delimično možda u ovoj knjizi u nekim aspektima i u nekim svojim drugim tekstovima). Odlučujuće je međutim to da se razume da ovaj svoj problem koji je dosta uputan sam... ovaj mali uvod Gadamerov u Istinu i metodu... ne ovaj predgovor iako je i on zanimljiv... u njemu se svi ovi aspekti takođe pojavljuju. Ali evo šta kaže u uvodu: „U ovim istraživanjima se radi o hermeneutičkom problemu. Fenomen razumevanja i pravilnog tumačenja onoga što se razume nije samo specijalni problem učenja o metodi duhovnih nauka“. Dakle, Gadamer polazi od pretpostavke koja je u to vreme prilično raširena ili raširena u tradiciji filozofije od koje on polazi, da je problem razumevanja i fenomen razumevanja ono što je pre svega vezano za duhovne nauke i humanističku tradiciju; dakle, ona distinkcija objašnjavanja u prirodnim naukama i razumevanja u duhovnim naukama. „Razumevanje i tumačenje tekstova nije samo stvar koja se tiče nauke, već očigledno spada u celokupno čovekovo iskustvo sveta. Hermeneutički fenomen, prvobitno uopšte i nije problem metode. U njemu se u prvom redu uopšte ne radi o izgradnji neke proverene spoznaje (nekog proverenog saznanja itd.). Fenomen razumevanja prožima ne samo čovekove odnose sa svetom, on i u okviru nauke ima samostalno važenje i opire se pokušaju da bude pretvoren u naučnu metodu.“ Str. 22: „U elementarna iskustva filozofiranja spada da klasici filozofske misli kada pokušavamo da ih razumemo već sami ističu zahtev za istinom, zahtev koji savremena svest ne može ni da odbaci ni da nadmaši. Mora se priznati da je u razumevanju tekstova ovih velikih mislilaca spoznaja istine do koje se drugim putem ne bi moglo doći, pa čak ako ono protivreči merilu istraživanja i napretka kojim nauka samu sebe meri.“ Drugim rečima, postoji nekakva istina u tim tekstovima i zahtev za tom istinom koji se ne može postići ovim sredstvima napretka nauke. „Slično vredi za iskustvo umetnosti. Ovde je naučno istraživanje kojim se bavi tzv. nauka umetnosti već od početka svesna da ne može niti zameniti, niti nadmašiti iskustvo umetnosti. Filozofski značaj umetnosti se i sastoji u tome što se na jednom umetničkom delu iskušava istina koju drugim putem ne možemo dosegnuti, značaj koji se održava uprkos svakom umovanju.“ Najzad, hermeneutika koja se ovde razvija nije... recimo učenje o metodi duhovnih nauka, nego pokušaj sporazumevanja oko toga šta su duhovne nauke uistinu, van njihove metodske samosvesti, i šta ih povezuje sa celinom našeg iskustva. Dakle, već u ovom malom uvodu vidite jedan niz ovih pitanja, nekih problema koji su vezani za iskustvo istine, iskustvo jednog posebnog saznanja koje se ne da redukovati na novovekovni model.

O tome ćemo naravno nešto više govoriti kasnije, ali treba imati na umu da je čitava Gadamerova knjiga podeljena na tri velike celine: (1) razotkrivanje pitanja o istini na osnovu iskustva umetnosti, (2) proširenje pitanja o istini na razumevanje u duhovnim naukama, (3) ontološki obrt hermeneutike na niti vodilji jezika (ovde je situacija dosta teška za razumevanje u ovom trećem odseku, ali ujedno taj odsek vezan za jezik dodaje dodatnu aktuelnost Gadamerovoj poziciji unutar savremene ne samo estetike već i filozofije uopšte, a u određenom smislu je i komplementarna onome što smo radili sa Hajdegerom kada smo govorili o odnosu umetnosti, filozofije i jezika; na jedan drugi način Gadamer zapravo razrešava taj odnos jezika, umetnosti i filozofije). U tom trećem delu najviše ima onoga što bismo mogli da nazovemo teorijsko-univerzalna pozadina filozofske hermeneutike. Naime, najviše je treći deo hermeneutičko-filozofski, a ne filozofsko-hermeneutički (ako razumete o čemu govorim). Tu je jezik shvaćen kao iskustvo sveta, jezik kao nešto što omogućava čovekovu slobodu od okoline, jezik koji garantuje mogućnosti ljudskog života s one strane nužnosti i vezanosti za životne okolnosti. Biti u jeziku znači biti slobodan za Gadamera, jer samo tamo gde postoji jezik i gde ga ljudi koriste postoje i alternative, otvorene su alternative kako za ljudsko delanje tako i za izlaganja onoga što doživljavamo i susrećemo. Jezik je otvorenost unutar koje je otvoren čitav svet kao smisaona ili značenjska celina; jezik je taj prostor igre, prostor uspostavljanja pravila unutar kojih razumemo i sebe same i druge i svet oko nas. Naime, ta misao o jeziku je jedna od glavnih misli vezanih za mogućnost i za pitanje mogućnosti hermeneutičke filozofije. Pitanje: kako svet koji je otvoren u jednom jeziku može da bude iskušan kao svet; jer, ono što nas susreće, ono što se u jeziku artikuliše, uvek nas susreće unutar nekog konteksta, unutar neke posebne situacije. Postavlja se pitanje: da li sam svet može da bude doveden do izričitosti u nekim stepenima i da li je to jeziku i na koji način uopšte može da pođe za rukom?

Kod Gadamera postoji čitav niz pojmova i termina gde u stvari postoji duplo dno u razmatranju. Jedno je kako to Gadamer opisuje, on ulazi u ta tumačenja, vraća se nazad, ali zapravo sve vreme treba imati na umu tu njegovu dalju intenciju. Šta on sa svim tim stvarima namerava i šta odatle namerava da izvuče kao rezultat za ovu svoju filozofsku koncepciju. I čak na onim mestima koja izgledaju potpuno jednoznačno u nekom pogledu... Recimo, kakav je Gadamerov odnos prema Kantu? Da li je kritičan prema Kantovoj estetici? Izgleda da Gadamer kritikuje Kanta u većini stvari: da Kantova teorija ukusa i estetika predstavlja jednu regresiju u odnosu na ranije teorije ukusa, na šire shvaćen pojam ukusa, teoriju lepog... čak i u toj teoriji lepog otprilike ono o čemo možemo univerzalno da govorimo to su arabeska, crteži itd. Dakle, jedna slobodna lepota potpuno neobavezujuća... i onda citiram mesto iz Kantovog pisma, dve godine pre KMS, gde se on iznenadio kako će ova njegova transcendentalna filozofija moći da bude primenjena i tu ne može da se ne vidi da je Gadamer ironičan prema tom stavu. Otprilike iznenadio se da će moći da se primeni, a primenjuje se baš na sve ove relevantne šare rajskih ptica, biljke u prašumi, tapete itd. Dakle, tu zaista postoji jedna opora kritika Kanta i izgleda kao da je jednoznačno čak na nekim mestima; Gadamer ide u pravcu Hegela (umetnost je područje gde čovek susreće samog sebe, pojam obrazovanja kao humanistički pojam itd.). Međutim, kad se bolje razmisli, njemu ovde Kant pored sve te kritike služi kao jedan most, kao jedan istorijsko-filozofski prelaz iz tradicionalne filozofije ka njegovoj sopstvenoj koncepciji. On kaže na jednom mestu da je Kant značajan zbog toga što je na jedan neverovatan način organizovao sve ove pojmove koji su bili prisutni u filozofskoj stvarnosti, i onome što je Kant čitao itd. Imate ta opovrgavanje da je Kant originalan u mnogim stvarima pa i u estetici; on samo preuzima i sređuje. Ali, da taj način na koji je on sredio taj materijal tih osnovnih humanističkih pojmova (sensus communis, moć suđenja itd.) – da je to ustvari velika Kantova zasluga i da je zapravo Kant putokaz kako je moguće te pojmove na drugi način dovesti u vezu i moglo bi da se ispostavi da je i Gadamerova namera da kroz jednu rekonfiguraciju ovih osnovnih pojmova i osnovnog smisla i Kantovog učenja i svih tih humanističkih pojmova dosegne svoju sopstvenu filozofsku poziciju. Hoću da kažem da je u ovom Gadamerovom tekstu za moj ukus to kolebanje o pravom pravcu, kuda ide ta njegova misao, dosta izraženo i dosta daleko ide. Kada vam se učini da je jednoznačno razrešio sa nekim i da je on to, kako bih rekao, pokopao i sad treba ići drugim putem, zapravo nije prava i dalje intencija koja je možda malo dublja i malo drugačija i nije toliko jednoznačna i radikalna itd.

11.05.

Reci cemo danas nesto o ovom poglavlju oko Kanta, O subjektiviranju estetike putem K-ove kritike. S obzirom da sa koleginicom radite na vezbama to citav semestar, ja cu vise insistirati na predavanjima na onim stvarima koje se ne nalaze uslovno receno u ovom prvom delu, mada cu se na ta pitanja osvrtati.

Mozda smo i pomenuli, mozda nije to bilo toliko jasno, ali citava G knjiga IM je jedan projekat koji u stvari ima tri velika momenta (dela knjige): 1) pitanje o istini u vezi sa iskustvom umetnosti, 2) prosirenje ove problematike na razumevanje i u podrucje istorije, 3) ontoloski preokret hermeneutike po niti vodilji jezika.

Unutar ovog prvog momenta, K estetika stoji u centru, odlucujuca stvar je naravno G analiza K estetike: ulaz u prvu fazu herm. vodi preko kritike K estetike (iako K u svakoj..ima svoju ulogu, najintenzivnije se njime bavi tu)... To je, mogli bismo da kazemo, odlucujuca sekcija knjige... Ono sto bi trebalo da bude rezultat te interpretacije jeste da se pokaze..zasto umetnicko delo ima privilegovano mesto u razvoju herm. teorije. Originalna koncepcija nije trebalo da ukljuci ovaj deo koji se tice K trece kritike... Ono sto mislim da je stav koji se moze prihvatiti u vezi sa ovim prvim delom..jeste da analize K filozofije, pre svega estetike, formiraju jednu vrstu mosta prema G sopstvenom filozofskom projektu, mosta izmedju humanisticke tradicije i ovog projekta hermeneutike, i ujedno na taj nacin alternativu scijentistickom misljenju koje je po G misljenju u to vreme vec u velikoj meri zavladalo prostorom i savremene filozofije i drugim sferama drustva i kulture... Drugim recima, pitanje o istini u horizontu koji je otvoren interpretacijom umetnosti i umetnickih dela treba da bude, i zapravo je dopunjeno, kritickom analizom K estetike. Vi ste vec videli da uvod u citavu problematiku cine *cetiri vladajuca humanisticka pojma*: obrazovanje (bildung), zajednicko culo (senzus komunis), moc sudjenja, i na kraju pojam ukusa. I takoreci, ova cetiri pojma, ili sto je s tim pojmovima implicirano, definisu to iskustvo istine koje stoji mimo istine prirodnih egzaktnih nauka i (u novovekovnom smislu) strogo metodicki vodjene svesti. U tim pojmovima se, na neki nacin, cuva osecaj za istinu koji nije pokriven pravilima metode i objektivacije, koje u sebi nose prirodne nauke. K velika zasluga, bez obzira na ovaj kriticki otklon prema K, se i sastoji u tome sto je on ova cetiri pojma medjusobno povezao (oni se javljaju u toj tradiciji, ali nisu medjusobno upuceni). Ne samo sto ih je povezao na jednom mestu unutar svoje estetike, vec ih je i u jednoj svojoj sistematskoj nameri mislio zajedno... K prepoznaje da ukus ne moze da se zahvati, ne moze da se iscrpi, ne moze u potpunosti da se artikulise pojmovima razuma i time, iz G perspektive, istinu rezervise samo za pojmovno. Sa K, iz G pogleda na problematiku, izgleda da je to iskustvo istine i ono sto je istina zapravo suzeno na saznanje samo putem pojmova, odnosno razumsko saznanje. Osnovna namera G kritike K estetike je u tom smislu onda zapravo pokusaj da se ta transcendentalna funkcija, koju K pripisuje estetskoj moci sudjenja, razgranici prema pojmovnom saznanju i odredjenju fenomena lepog i umetnosti, ali uz ovu zadrsku, uz ovo pitanje koje provlaci G u svojoj knjizi: Da li smemo da pojam istine zadrzimo samo za pojmovno saznanje? Ne bi li smo morali da priznamo da umetnicka dela imaju svoju sopstvenu istinu? I tu se zapravo krije prva teza G interpretacije K, naime K ukusu odrice svaki saznajni znacaj. Ukus jeste univerzalan, ali to nesto govori o lepoti, ali u njemu nema nikakvog saznanja, nema nikakve objektivnosti, u krajnjoj liniji nema nikakve velike relevantnosti. Zapravo, sa K se tvrdnja da je umetnost forma saznanja iskljucuje iz filozofske rasprave ili, u najmanju ruku, sa time pocinje proces subjektiviranja estetike kod K, a zavrsava se sa onim fenomenima i onom terminologijom koju G, na neki nacin, kristi kao formule, a to su fenomeni estetske svesti i estetske diferencije: oni predstavljaju, uslovno receno, rezultat K pregnuca u estetici. G naime ispravno primecuje da nam ukus govori nesto o subjektu koji sudi, ali da nam nista ne kaze o estetskom objektu. Takoreci, citava estetska osobenost objekta sastoji se upravo u tom dejstvu na subjekta, a nista ne govori o objektu kao objektu. To je esteticka misao koja vodi gotovo do nestajanja estetskog objekta ili predmeta. Prema G misljenju, priznavanje umetnosti, razumevanje umetnosti izgleda gotovo nemoguce iz ovog obrazlozenja estetike polazeci od cistog suda ukusa. ...pravo razumevanje umetnosti se vise pojavljuje kao jedan unutrasnji razvoj iz protivrecnosti K estetike, nego sto to sama K estetika omogucava. Polazeci od cistog estetskog sudjenja, umetnicko delo kao da nista ne doprinosi razumevanju onih fenomena koji su njime sami, tim delom, razotkriveni. Ni K analiza i prelaz na pojam genija ne omogucava pravo istinsko tumacenje umetnosti. Iz G perspektive, sto je u prilicnoj meri tacno, umetnost je u K estetici ipak podredjena..i cini se da umetnost ne moze da pronadje svoje pravo mesto u horizontu K estetike. Jedino mesto u kom se pronalazi prostor za sustinu umetnosti je, po G tumacenju, ucenje o idealu lepote kod K. Tu je zapravo pripremljeno mesto za sustinu umetnosti, premda sam K taj korak nije ucinio i po G tumacenju taj korak ce napraviti tek Hegel. Zahtev koji je ovde upucen lepoti, a zapravo po G umetnosti, jeste da umetnost i lepota nemaju za zadatak predstavljanje ideala prirode, nego predstavljanje samosusretanja coveka u prirodi i u ljudskom povesnom istorijskom svetu. Jer setice te se, ideal lepote se prema tim K razmatranjima pojavljuje samo kod coveka, kod svega ostalog moze da se pojavi nesto sto bismo nazvali normalnom estetskom idejom, jedan empirijski prosek, i lepota coveka u tom smislu je samo lepota koja nam, kaze K, nista ne smeta. Ali da bi lepota zaista bila realizovana u slucaju coveka, koji je sustinski odredjen kao moralno bice, ta lepota mora da bude pracena i ovim moralnim samorazumevanjem. Drugim recima, ideal se realizuje samo ukoliko se realizuje prava priroda necega, u punom obimu njenih mogucnosti. K medjutim nije sledio ovu ideju, koja je mozda omogucena njegovim razmatranjem, on je isti apriorni princip, koji u celini lezi u subjektivnosti, indiferentno primenjivao i na prirodu i na umetnost i na bilo koji fenomen. K pristup ne pronalazi neko posebno podrucje u kom vazenje lepote ima neku narocitu osobenost, ne pronalazi neko podrucje posebnih objekata koje je izuzetno pogodno, da..narocito svedoci o njegovoj estetickoj koncepciji. Tek su K sledbenici, sa jednim insistiranjem na originalnosti genija priznali nesto sto bismo mogli da nazovemo autonomijom umetnickog dela i relaciji koju umetnicko delo ima sa istinom. Estetika nemackog idealizma bi mogla da se definise kao pokusaj da se, kod Silera najpre, polazeci od pojma genija pronadje to podrucje osamostaljivanja umetnosti, cime takodje pojam ukusa, kao jedan od temeljnih humanistickih pojmova, sada gubi na znacaju. Tu se odvija sa K taj znacajan prelaz. Naime, citav 18. vek je, u nekom jakom estetickom smislu, vek ukusa, a 19. vek, romantika i sve ovo sto nastupa nakon K je zapravo vek koji u estetickom pogledu centralno vezan za pojam genija. Sada je to genijalno stvaralastvo centar istrazivanja, a ne ukus kao sposobnost prosudjivanja.

Tako sada estetika izgleda moguca samo kao filozofija umetnosti, polazeci od Silera, Selinga i Hegela. Baza estetike se menja od ukusa prema geniju, od prirode ka umetnickom delu. Lepo nije vise shvaceno samo kao neki proizvod dara priode, evo pogledajte, za K je genijalno stvaralastvo zapravo jedna sposobnost kroz koju priroda propisuje pravila umetnosti, nego je u lepo ukljuceno sada i refleksija duha. Zato treba imati na umu da ako govorimo o tom prelazu sa pojma ukusa na pojam genija, da se taj prelaz desava kod K upravo posredstvom jednog praznjenja unutrasnjeg sadrzaja i svog bogatstva ovog pojma ukusa kao osnovnog humanistickog pojma. Naime, ukus (geschmack, taste, gustus) se pojavljuje kao termin u 17. veku u Spaniji i on kod Baltazara Grasijana, jednog od najpoznatijih moralnih pisaca tog perioda u Spaniji, obrazuje jezgro predstave o coveku. Drugim recima, ko je i sta je covek razume se pre svega kroz ovaj pojam ukusa, takodje i kroz pojam takta, videli ste kod G, u prvom delu se pominje pojam takta. Grasijan ima raspravu “El diskreto” iz 1646. u kojoj govori o coveku koji je dosegao tacku svoje savrsenosti u svim podrucjima i situacijama, nekome ko je sposoban da pogodi pravi izbor, nekome ko moze da posmatra i tudje i svoje stavove oslobodjeno od subjektivnih zabluda i predrasuda prema njihovoj istinskoj vrednosti koju umaju unutar zivotnog konteksta. Drugim recima, podrucje prakticnog, drustvenog, pa i politickog zivota je podrucje u kom se pre svega govori o ukusu i o taktu. Tek kasnije..se tu ukljucuje i sfera estetike. Taj kontekst vezan za ukus je mozda jos i siri jer on u 17. veku, kao centralni pojam moralne i politicke na neki nacin filozofije, predstavlja jedan prekid sa renesansnom tradicijom, sa renesansnim pogledom na svet. Radi se o tome da su se okolnosti promenile, da jedna stabilna slika sveta, sigurnost koju ona pruza, koja je postojala u renesansi, sada nestaje u 17. stolecu. Pojedinac je mnogo vise izlozen kapricima drustvene stvarnosti neizvesnosti u tome da stvari mogu da ispadnu i ovako i onako, i umesto jednog ideala znanja i obrazovanja koje prati ideal znanja Graijan govori o idealu coveka koji je sposoban da se krece u drustvu, ovim novim drustvenim, kulturnim, istorijskim, prakticnim okolnostima. Prakticno poznavanje coveka i pojedinca ima prednost u odnosu na teoriju i teorijsko obrazovanje. Takt u ophodjenju sa drugim je nadredjen poznavanju stvari. Tome polaze racun ovaj pojam ukusa i pojam takta iz 17. veka. Temeljnost u savladavanju znanja izgleda vise kao jedan streberski, nekoristan posao... Naprotiv, sta se ceni? Razumeti svima zajednicki pogled na vrednost stvari. On je vazniji o ucenog suda o samim stvarima. To kako svi to razumeju, to provaliti. Dopasti se svima. Imati ukus. Imati takta u ophodjenju sa drugima. To je znacajnije nego objektivno nesto tvrditi o necemu. Dakle, tu se ta stvar, u jednom sirem smislu, razvija i pojam ukusa, pa i onaj pojam zajednickog cula i zajednickog osecaja za stvari, u britanskoj i francuskoj tradiciji mnogo vise imaju te i dalje zadrzane i u toku 18. veka te moralne i politicke implikacije. Vise je osobenost nemackog prosvetiteljstva i ovog K vrhunca unutar tog prosvetiteljstva to odvajanje moralne i politicke dimenzije ukusa u odnosu na estetsko (takodje pojam neizainteresovanosti, bezintersnog dopadanja ima britansko poreklo; moralni kontekst; ne treba biti moralan zbog koristi; borba protiv etabliranja moralno-religioznog licemerja)... ...Dakle, taj proces autonomizacije estetskog, autonomizacije ukusa..umetnicki dela je jedan dosta dugotrajan proces, ali kod K pronalazi teorijsko obrazlozenje. Medjutim, G kaze, iz humanisticke perspektive i tradicije to izgleda kao nedopustivo suzavanje. Mi sada pojam ukusa redukujemo samo na estetsku sferu, a cak u toj sferi izbacujemo u pravom smislu umetnost, pa i u vezi sa tim ostaju nam kao relevantne stvari oko kojih se univerzalno slazemo nesto sto nema nikakav pravi znacaj. Slobodna lepota, igra crteza, boja, zivopisnost itd. I zato G citira ovo mesto iz K pisma Hercu.., sa jednom gorkom kritikom i ironijom. K je tamo odusevljen sto je ovaj njegov apriorni princip trl filozofije pronasao jos jednu sferu u kojoj ce po svemu sudeci da vazi (pored sfere saznanja u okviru moguceg iskustva i pored sfere moralnog odlucivanja i postupanja u skladu sa moralnim zakonom, njegovim zapovestima itd.). Dakle, imamo jos apriorizam u sferi covekovog osecajnog reagovanja na stvari. A to se onda u kranjoj liniji na sta svodi? Da je prava lepota – lepota cveca i ornamenta.. Pogledajte sta je u humanistickoj tradiciji vezano za te pojmove, ne samo ukusa, G pominje prudenciju, fronesis itd... Tu se racuna da mi imamo unapred pristup, da ne kazem a priori, ali da mi svi kao ljudi unapred znamo sta je ispravno, sta je dobro, lose, prihvatljivo, neprihvatljivo itd. A negde se pokazalo na kraju da mozemo da se slozimo samo oko toga da nam se dopada crtez a la arabesk, ovakve tapete, ovakav ornament i sl. Dakle, tu je ovaj humanisticki sadrzaj potpuno izpraznjen, premda je a priori utemeljen kod K.To je iz G perspektive porazavajuce i zato on kaze: razlika izmedju slobodne, prijanjajuce lepote, to K ucenje je fatalno ucenje za umetnost. Dok ucenje o idealu priprema pravo mesto mesto za umetnost... Zato se pojavljuje jedan stav koji mozda moze da promakne, kada G na 101. strani kaze: da li je estetsko drzanje uopste stav primeren umetnickom delu. Ovde sad treba da se zaustavimo i posmatramo malo iz jedne sire esteticke perspektive. O cemu on to govori? Pa kakvo drzanje je primerenije? Zar nije estetsko drzanje i posmatranje umetnosti i umetnickih dela pravi nacin da im se pristupi? G odgovor je: ne, niposto! Estetsko, u ovom smislu teorije ukusa, odgovora na umetnost i umetnicka dela putem osecaja (ne)prijatnosti, (ne)zadovoljstva, dopadanja itd. je stav koji promasuje pravu prirodu umetnosti. Tu kritiku imate jos kod Hegela, u onom njegovom uvodu kad razmatra tradicionalne predstave o umetnosti..kaze mozda izazivanje osecaja, ali ne bilo kakvih osecaja, mozda izazivanje lepih osecaja, dakle izazivanje necega sto odgovara ukusu, ali onda kaze Hegel: ali cim se pokrenu stvari koje su za coveka znacajnije u umetnosti, ukus pred tim zacuti. Dakle, kada dodje u pitanje ono do cega nam je istinski stalo kao ljudima, pitanje sudbine, ovakvih ili onakvih ljudskih postupaka itd., pred tim ukus zastaje i ostaje bez reci. Dakle ovo naprosto prosudjivanje da li nam se nesto dopada ili ne dopada promasuje ovu sustinu umetnosti, a ta sustina umetnosti je za G, zajedno sa Hegelom, to da covek u umetnosti susrece samog sebe ili duh susrece samog sebe u svojim sopstvenim objektivacijama.

Tu je dosta vazno da taj tok razumete vezano za ova pitanja subjektiviranja estetike putem K kritike i kritika apstrakcije estetske svesti. Sta onda omogucava, vezano za ovu estetsku svest, K estetika? Pa omogucava makar tu ideju da postoji nekakva svest, nekakva kompetencija koja moze da meri, u krajnjoj liniji i umetnicka dela, odvojena od zbilje ili stvarnosti u koju je uklopljena. Estetska svest implicira da postoje nekakvi cisto estetski kvaliteti na osnovu kojih mi sva dela mozemo da kvalifikujemo uspela ili neuspela, umetnicka ili neumetnicka, lepa ili ruzna. Kao da postoji neko cisto umetnicko delo, kaze G, kao da postoji neki aspekt na umetnickom delu koji je cisto estetski, odvojen od stvarnosti i cinjenice da umetnost i umetnicka dela pripadaju nekom svetu. I onda ta estetska svest jos moze da izvrsi estetsko razlikovanje ili uspostavlja ovu estetsku diferenciju. Da na umetnickom delu razlikuje estetske kvalitete od vanestetskih kvaliteta. ..Kazemo, na osnovu tih nekih cisto est. kv. mi cemo ova i ova um. dela da stavimo u muzej, a ova druga um. dela cemo da eliminisemo. Time se odbija jedan proces u kom um. delo, bar iz G perspektive, gubi svoje mesto u svetu kom pripada, svetu na koji se odnosi, svetu koji samo-sobom tumaci ili kroz njega ljudi sami sebi tumace i sebe i svet u kom se nalaze. Zato je za G bilo zanimljivo kako H, od kog on polazi u mnogim stvarima, u svom “Izvoru um. dela” posmatra um. delo kao nesto sto istinski pripada svetu, premda kako sam objasnjava to nije bila potpuna inovacija, jer smo pojam sveta imali ranije i kod Huserla...

Tako da vi obratite paznju na taj misaoni tok koji se..vodi u ovu kritiku K... poglavlje dva, uticaj (...)..glasi ovo ispitno pitanje, od 70 str. nadalje i na ovaj nacin na koji se G nadovezuje na ucenje o slobodnoj prijanjajucoj lepoti, na ucenje o idealu lepote i ovaj odnos genija ukusa. Dakle, pre svega tih 10ak-15ak strana, od 70. do 83. strane, to je prvo pitanje. A onda i ovaj razvoj, ako mozete na to da se nadovezete, i za drugo pitanje ovo poglavlje vezano za estetsku svest. To je kraj ove druge tacke unutar prvog odseka i pocetak trece tacke, obnavljanje pitanja o istini u umetnosti. Tu se zavrsava ovim delom na 110. strani, koje smo citirali: da li je estetsko drzanje uopste stav primeren um. delu. To je na neki nacin kraj ovoga i onda otvaranje pitanja o pojmu estetske svesti, apstrakcija estetskog i estetske diferencije. Negde do kraja, do 130. strane...

Ono na sta cu ja na dva naredna casa da se koncentrisem bice pre svega ovo peto pitanje, jezik kao horizont ontologije: granica prema neiskazivom, pa ako to uspemo da savladamo mozda se i vratim na ova srednja, ali racunajte da ova tri-cetiri uslovno receno sami pripremate iz ovog pozitivnog dela, prvog dela IM. Sad samo mali uvod, onda cemo nastaviti. Naime, u trecem delu IM, ova G istrazivanja vezana za fenomen umetnosti, pre svega fenomen povesti, nalaze svoj zakljucak, ali u obliku neceg sto i sam G naziva ontoloskim preokretom, i to ont. preokretom na niti vodilji jezika. Javlja se sad jezik. Uplice ovaj odnos filozofije, umetnosti i jezika, kao sto smo imali slucaj kod Hajdegera. Dok je u prvom i drugom delu ovo suprotstavljanje totalitarizirajucem zahtevu naucne metode vodilo afirmaciji tradicije humanisticki orijentisanih nauka i hum. orijentisanog obrazovanja, ovde u trecem delu se pokazuje da G ima u vidu jedan poseban filozofski, ontoloski cilj rasprave. Naime, da jezik pokaze kao horizont hermeneuticke ontologije. Sam G, po svemu sudeci, nije bio narocito zadovoljan rezultatima, onime do cega je dospeo u ovom trecem odseku, ali je takodje nameravao da ono sto on naziva ontologijom i hermeneutikom u tom trecem delu knjige dovede u vezu i sa prvim i sa drugim delom. G shvatanje jezika se pri tome suprotstavlja izricito, ja bih rekao tu je on slican H iz rasprave “Izvor um. dela”, kako svakodnevnom razumevanju funkcije i smisla jezika, tako i razlicitim shvatanjima i pogledima na jezik iz perspektive nauke o jeziku. Jezik za G s jedne strane nije samo instrument ljudske komunikacije, jezik nije neko sredstvo putem kog se svest posreduje sa svetom, jezik uopste nije instrument i orudje, kako to uobicajeno glasi. Pogresno je, prema G, u coveku videti subjekta jezika. Ispravnije je razumeti jezik kao subjekta samog sebe... Tu se uspostavlja jedna analogija na kojoj ce manje ili vise G insistirati, a to je analogija sa igrom. I videli smo da taj fenomen igre igra znacajnu funkciju u prvom (pozitivnom) delu G ucenja o umetnosti i jedna od glavnih stvari jeste da se sama umetnost shvati kao igra. Kao sto je igra na neki nacin, ili moze da bude, lisena subjekta (odnosno neko drugi ucestvuje u igri), tako je jezik lisen, mogli bismo da kazemo, nekog subjekta, vec se u njemu uslovno receno participira. Sustina jezika za G se sastoji u tome da se u jeziku ono sto jeste jednostavno pokaze ili predstavi. Govoriti, za G znaci otprilike isto sto i uzeti ucesca u nacinu na koji jedna zajednica samu sebe predstavlja. Zato on na jednom mestu kaze: jezik nije u sferi ja, nego u sferi mi. Druga stvar koja je znacajna jeste da, pored ovog isticanja jezika, jeste pitanje sta bi to trebalo da znaci ontolosko odredjenje jezika. I tu postoji, doduse cuvena, ali verovatno i problematicna G teza prema kojoj je jezik (ni manje ni vise nego) bivstvovanje koje moze da bude iskuseno i razumljivo. Drugim recima, ono od bivstvovanja sto mi uopste mozemo da iskusamo i razumemo, to bivstvovanje jeste jezik ili je jezicki struktuiran. Sta hoce G da kaze? Da bivstovanje za nas zapravo govori. Dakle, pogresna je predstava, od toga zeli da se oslobodi G, da imamo bivstvovanje po sebi, koje vec nekako “jeste”, i onda se jos nekako naknadno izgovara ili artikulise. Nasuprot tome, govorenje, izgovaranje je sustina bivstvovanja. Bivstvovanje jeste samo kroz govorenje ili putem govora. Pri cemu, to ne znaci da je bivstvovanje dato ili da je raspolozivo u totalnoj razumljivosti. Kaze G na jednom mestu: “Kada napisem stav: bivstvovanje koje moze da se razume jeste jezik, onda je u tome ujedno sadrzano i da ono sto jeste nikada ne moze u potpunosti da se razume.” I to je zbog toga jer sam jezik uvek vodi u nekom pravcu razumevanja. To bivstvovanje se uvek na neki nacin prevazilazi time sto dolazi do iskaza (i do artikulacije). Bez obzira sto se dovodi do iskaza, bivstvovanje uvek ostaje nesto sto treba da bude razumljeno i da dolazi do jezika. Ono jezikom treba da se takoreci pokaze, da putem jezika bude gotovo opazeno. Prava herm. dimenzija jezika se i sastoji u tome sto se u njemu takoreci pokazuje bivstvovanje. Medjutim, tu i dalje ostaje pitanje da li je nesto sto je mozda neiskazivo (neizrecivo itd.) uopste nesto sto se moze dovesti do jezika. Ovde se i pojavljuje..jedna razlika, ja cu je nadam se kasnije i pomenuti, izmedju H i G. H je insistirao na tom uvidu da je samo-pokazivanje, samo-eksplikacija, pa i posredstvom jezika, jednako izvorna sa jednim zakrivanjem, sa izmicanjem onoga sto se tumaci, ili sa izgleda cinjenicom da u pozadini uvek stoji nesto kao neizrecivo. G tu ima jedan pozitivniji stav, zadrzava se na onom pozitivnom ove eksplikacije..bivstvovanje je samo-predocavanje, samo-prikazivanje i kao takvo ono jeste jezik. To sve naravno ima veze sa tim sta kod G znaci hermeneutika i ta citava dimenzija. I uglavnom, ako hocete da pratite ova naredna dva predavanja..onda citajte malo i ovaj treci deo IM, pa cemo videti...

18.05.

Prosli put sam zapoceo predavanje koje se odnosi na treci odsek IM, koji se tice jezika. Rekli smo da G ima jedan ontoloski cilj u ovoj svojoj glavnoj velikoj knjizi. Dakle ne samo kao u prvom i drugom delu..suprotstavlja ovom totalitarnom zahtevu naucne metode i pokusaj da se afirmise humanisticka tradicija orijentisana na duhovne nauke, nego ima i ontoloski cilj, da jezik pokaze kao horizont herm. ontologije, a naravno postavlja se pitanje i sta kod G znaci ontologija i hermeneuticko. Rekli smo takodje da se G shvatanje jezika suprotstavlja kako svakodnevnoj pojavi jezika, tako i tumacenju unutar nauka o jeziku. Jezik za njega nije naprosto sredstvo ljudske komunikacije, on uopste nije instrument i orudje, vec pre rekli smo, u analogiji sa igrom, da jezik predstavlja jednu vrstu igre koja je lisena subjekta i koja predstavlja prostor da se bilo sta drugo odredi unutar jezika. Sustina jezika se za njega prvenstveno sastoji u tome da se u jeziku pokaze i predstavi ono sto jeste..i takodje za njega govoriti neki jezik znaci uvek uzeti ucesca u samopredstavljanju jedne obuhvatne zajednice. Jezik, kako na jednom mestu kaze, nije u sferi ja, nego u sferi mi.

Kako treba razumeti ovu ontolosku dimenziju jezika i taj preokret prema ontologiji na niti vodilji jezika? Tu prvo treba pomenuti, i ona se vrlo cesto pominje, to je cuvena G teza da bivstvovanje koje moze da se razume jeste jezik. Sve sto od bivstvovanja mi mozemo da iskusamo i razumemo desava se posredstvom jezika. Ideja je da se bivstvovanje jezicki eksplicira, da bivstvovanje govori, kako se cesto kaze. Treba drzati po strani od jedne predstave da postoji nekakvo bivstvujuce po sebi koje vec u odredjenom smislu jeste, a onda samo treba da bude izgovoreno i eksplicirano. Naprotiv, sta je bivstvovanje se realizuje i jeste samo kao govorenje. Pri tome se naravno ne pretpostavlja da postoji posredstvom jezika nekakva totalna razumljivost onoga sto je bivstvovanje, onoga kako i sta stvari jesu. Postoji jedna dimenzija da ono sto jeste nikad ne moze u potpunosti da se razume, ali da se to i odvija zato sto jezik vodi razumevanje u razlicitim pravcima i postoje razliciti nacini nadovezivanja na ono sto treba razumeti. U tome se, izmedju ostalog, sastoji i ta hermeneuticka dimenzija jezika.

Sta medjutim kod G, tu smo otprilike stigli, znaci hermeneutika? Prvo imamo ovu usku vezu sa..izrazom razumevanje. Druga stvar je da je razumevanje za G jezickog karaktera. Najzad, da se bivstvovanje, koje se posmatra s obzirom na njegovu razumljivost ili potencijalnu razumljivost, kod G naziva ili vezuje za pojam sveta. Takoreci, nije bivstvovanje, nego je svet (misli se uvek na ljudski svet) osobena istinska tema fil. herm. Misliti polazeci od bivstvovanja pre bi bila stvar H-ove, a ne G-ove filozofije. Ali svet koji je hermeneuticki razumljen nema posla sa svetom kao predmetom, recimo kosmologije, nije to znacenje sveta. Svet je za G sveobuhvatna smisaona povezanost, koja uvek znaci jednu nezakljucenu, nezatvorenu otvorenost tumacenja i razumevanja. Za G je svet uvek jedan komunikativno iskusen svet, jedan beskrajno otvoren zadatak koji nam je dat zajedno na sa nasom sopstvenom tradicijom. Radi se dakle uvek o ljudskom svetu. Covek je jedino bice koje ima svoj svet. Covek je zbog toga i bice koje se oslobadja od svoje okoline. Na nemackom je svet Welt, a okolina Umwelt, tako da postoji jedna igra reci.. Covek je naime sposoban da se suprotstavi onome sto ga susrece, da unutar tog suprotstavljanja pruzi otpor, da uspostavi distancu u odnosu prema mocima koje ga odredjuju. U svemu tome imati jezik znaci takodje imati i svoj svet. Svet dakle nije nekakav univerzum koji se tice celine svih stvari oko nas, nego mozda pre svagda drugacije jezicki ustrojen ljudski pogled na svet. Takodje, G nije sklon nekom tumacenju gde bismo govorili o relativizmu razlicitih svetova, nego on vise racuna na jedan jezicki pripremljen, priredjen, jezicki pripremljen u zajednickosti ili zajednicki karakter koji prozima..pogled na svet.

Da bi se razumelo kako G o tome razmislja treba uvek imati na umu da on govori o tom prelazu koji je karakteristican za coveka, prelazu iz okoline koja ga ugrozava na stabilnost jezicki ustrojenog sveta. U tom prelazu treba razlikovati tri momenta: 1) momenat u kom okolina predstavlja jednu neposrednost bez odstojanja, predstavlja gotovo jedno potonuce zivog bica u tu svoju okolinu, nju prozima to svakodnevno covekovo susretanje, 2) osobadjajuce razresenje ili oslobadjanje od okoline, zauzimanje odstojanja od okoline, zauzimanje distance prema onome sto nas unutar sveta susrece, i G u ovom momentu vidi nesto zacudjujuce, zacudjujuce kako je to coveku uopste poslo za rukom, 3) jezicko (razumevajuce) uzimanje ucesca u toj nezakljucenoj otvorenosti sveta, odnosno uzimanje ucesca u povesnoj (istorijskoj) predaji, koja nema svoj pocetak i nema svoj kraj, i to je ono sto G na nekim mestima naziva beskonacni dijalog. Sad, u sva ova tri momenta jezik ima svoju specificnu ulogu, i prvi momenat je karakteristican po tome sto postoji jedinstvo izmedju reci i stvari. Rec se, kaze G, najpre shvatala polazeci od imena, a ime je ono sto jeste zahvaljujuci tome sto se neko tako zove i na njega se odaziva, ono pripada svome nosiocu. Dakle, ime je takoreci priraslo uz samu stvar. Jezik je na ovom stupnju sam srastao i povezan je sa okolinom i cini jednu beztemeljnu nesvesnost. Krecemo se u jeziku, on postoji, ali je uronjen u nesvesnost. I pitanje koliko taj momenat i u drugim, kada se razvije ova covekova emancipacija od okoline i zadobije jezicki ustrojen svet, koliko ce elementi ove beztemeljne nesvesnosti, ove sraslosti jezika sa sopstvenom okolinom, biti uopste ikada u celini i da li ce biti odstranjeni. Sada se u ovom drugom momentu (stupnju) ova neposrednost okolnog sveta koja ugrozava pomera u jednu daljinu, jer se zauzima ta oslobadjajuca distanca. Tek u ovom drugom momentu jezik postaje na neki nacin svestan samog sebe, a razresava se ovo jedinstvo koje je postojalo izmedju imena i same stvari. Pocinje da se govori o stvarnosti stvari koja je nezavisna od naseg subjektivnog ucesca. I sad mozemo da tvrdimo, da iznosimo ciste tvrdnje da neka stvar stoji tako i tako mimo naseg ucesca. Pretpostavlja se samostalnost drugosti. Pretpostavlja se ova distanca onoga ko govori u odnosu na stvari o kojima govori i na taj nacin i odnosu prema sebi, pa i odnosu prema citavoj toj okolini u kojoj se nalazi. Na trecem stupnju dolazi do uznapredovalog distanciranja od onoga sto nas susrece u okolini. Dolazi cak i do odredjenog preokreta jezika koji govori o stvarnosti na potpunu objektivnost, gde se u jednom prirodno-naucnom smislu eliminisu svi subjektivni elementi. Na osnovu moderne nauke, njenog zahteva za objektivnim sagledavanjem bivstvujuceg, razvija se cak i jedan ideal cistog jezika znakova. Tako otprilike sve to rekonstruise G u ovoj svojoj knjizi.

Trebalo bi sada da se potpuno prevlada i potpuno prevazidje ova nekad izvorno povezana..jedinstva reci i stvari i u tom jedinstvu utemeljena moc jezika. Sva ova tri momenta..vec imamo kod Grka. I uopste ova G herm. filozofija, onako kako je koncipira u IM i ovom trecem delu, zapravo je vodjena necim sto bismo mogli da nazovemo konacnost naseg povesnog (istorijskog) iskustva. Jezicka sredina, taj medijum jezika, je ono odakle se razvija celokupno nase iskustvo sveta, a posebno herm. iskustvo. Samo ovaj medijum (ili sredina) jezika, vezana za celinu bivstvujuceg, posreduje konacnu povesnu sustinu coveka.. I ovde se sad javlja ovaj dosta vazan termin “konacnost” i postavlja se pitanje sta on znaci za G (to je znacajan termin i za H). Ta konacnost se cak mozda bolje moze razumeti posredno, nego iz nekih direktnih stavova. Najbolje je razumeti konacnost na pozadini metafizickog pitanja o odnosu intuitivnog i diskurzivnog znanja. Naime, kod ljudi se nuznost jezika i dijaloga, i to ne samo spoljasnjeg nego i unutrasnjeg, ovog bezglasnog dijaloga koji vodimo sami sa sobom, bazira na konacnosti ili, kako se u tradiciji kaze, diskurzivnosti, diskurzivnosti covekovog razuma. Na 458. strani G kaze: “Posto nas razum ono sto zna ne obuhvata jednim mislecim pogledom, on uvek mora ono sto misli prvo da izvede iz sebe i postavi pred sebe samog, kao u nekom unutrasnjem samo-izricanju. U ovom smislu je sve nase misljenje kazivanje sebe.” Dakle, zbog toga smo mi, jer ne raspolazemo tim razumom koji u jednom mislecem pogledu moze sve sto misli da izvede, upuceni kao konacna bica na jezik kao artikulaciju..diskurzivnosti, a ne intuitivnosti. Na paradoksalan nacin, upravo zato sto je covek konacan, svet - na osnovu kog diskurzivno uoblicava sta misli i kako razume sve stvari oko sebe, kao ova celina smisla - se pojavljuje kao beskonacan, odnosno omogucava beskonacno nadovezivanje. Tu otvorenost i nezakljucanost ili nezakljucenost sveta G naziva beskonacnoscu sveta. U jezickoj ustrojenosti naseg iskustva sveta dolazi stavise do posredovanja konacnog i beskonacnog, kojeg nama kao konacnim bicima primereno. Svaka rec jezika upucuje na unutrasnju beskonacnost mogucih odgovora, koji su svi, i zbog toga nijedan, primereni. Tek posredstvom ovog uvida G nastojanja da, na neki nacin, formulise znacenja reci u celini jezika postaje i konacno opravdana. To je jedna strana reci. Medjutim, kaze on na 495. strani: “Postoji, medjutim, jos jedna druga dijalektika reci. Dijalektika koja svakoj reci dodeljuje jednu unutrasnju dimenziju umnogostrucavanja. Svaka rec izbija kao iz jedne sredine i odnosi se na celinu, zahvaljujuci kojoj ona i jeste rec. Svaka rec omogucava da zazvuci celina jezika kom ona pripada i da se pojavi celina pogleda na svet koja joj lezi u osnovi. Stoga, svaka rec omogucava da tu, kao dogadjanje njenog trenutka, bude i ono nekazano, na koje se ona odgovarajuci i ukazujuci odnosi. Svo ljudsko govorenje je konacno na taj nacin sto u njemu postoji beskonacnost smisla koji treba razviti i rastumaciti.” Dakle, o cemu se ovde radi? G ustvari ne prihvata granice herm. filozofije, ne prihvata da postoji ono neiskazivo ili nekazivo “po sebi”..nego polazi od temeljnog uverenja da jezik ne poznaje nikakve granice i nikad ne zakazuje, jer su uvek spremne beskonacne mogucnosti kazivanja. Sva snaga njegovog filozofskog nastojanja postaje posvecena pozitivnom programu ovog beskonacno vodjenog razgovora ili dijaloga i njegovoj sirini i neumornom traganju za pravom recju koja pogadja ono drugo, koja osigurava slobodan prostor i pribavlja odgovarajuci odziv (odjek) za sebe, odgovarajuci odgovor. I tek uzgredno dopusta da se nasluti ono sto je poslednje i upitno u njegovom nastojanju, kada kaze na jednom mestu, ne doduse u IM: “reci nas nose, one nas vode dalje, ali ne uvek ka cilju.”

Sta je ova G ideja vezana za jezik i ovaj preokret hermeneutike po niti vodilji jezika..? Sta je to do cega je G stalo? Dakle, s jedne strane mi smo konacni, mi diskurzivno mislimo. Ako ste nekad citali, to je tamo dosta dobro opisano, Kantovu Logiku, sta znaci diskurzivno? To znaci da mi moramo da prodjemo odredjene korake u misljenju da bismo dosli do pojma stvari, do nekog pogleda na odredjenu stvar. Mi posmatramo, kaze K, jelu, vrbu, jos jednu vrstu drveta, medjusobno ih kompariramo, a onda stvari apstrahujemo, ostavljamo po strani da bi smo dosli do pojma o drvetu ili stablu ili toj vrsti biljke. Apstrahujemo, dakle izvlacimo ove razlike, da je list ovakav, da je grana ovakva, ostaje nam da ima stablo, koren, grane. Povezujemo to jedinstvo. Ali to kretanje je zapravo proces u kom se misli, u kom se traga za jedinstvom stvari koje oko nas.. Mi nemamo intuicije koje nam odmah otvaraju, sve pred nama razjasnjavaju. Mi imamo intuicije samo za pojedinacne stvari koje opazamo. Sad, ta nasa konacnost racuna na svet, kao celinu znacenja i smisla. I mi uspevamo diskurzivno i da se krecemo i da poimamo stvari, da ih artikulisemo, zato sto racunamo na svet kao celinu, koja je onda iz ove nase perspektive beskonacna..otvara mogucnosti da mi stvari oko nas tumacimo ne samo u biloskom, nego u najrazlicitijim smislovima, da se nadovezujemo ko zna na koji nacin i u kom smislu i poetski i literarno i ovako i onako i sa sopstvenim asocijacijama. Dakle, ta otvorenost, ta nezakljucenost, nezakljucanost sveta, nju G naziva beskonacnoscu sveta. I sada je stvar u tome da reci, da jezik koji upotrebljava odredjene reci i stavovi, predstavljaju posredovanje ovog naseg konacnog pogleda na stvari sa ovom beskonacnoscu. Dakle, mi u recima, u jeziku, posredujemo konacno i beskonacno na jedan nacin koji je nama kao ljudima primeren. Tako da svaka rec predstavlja odgovor, ali predstavlja i mogucnost da se na nju na jedan drugi nacin u i drugom smislu nadoveze. Tako da za svaku tu rec, ono sto je receno implicira takoreci samo po sebi i ono sto nije receno. To kod G ne znaci da postoji nekakav neiskaziv smisao, odnosno da postoji nesto principijalno nekazivo. To je dosta vazno da bi se shvatila priroda ovog kako G o stvarima razmislja. Dakle, ne da postoji nesto neizrecivo u sebi, nego samim izricanjem ostaju dimenzije koje nisu izrecene. Iskazivanjem tih dimenzija ove druge padaju u sferu onog sto nije receno. Opasnost koja se pri svemu tome javlja se javlja u ovom stavu koji sam nasao u literaturi: “reci nas nose, one nas vode dalje”, dakle omogucavaju kretanje i razumevanje, ali ne mozda ka cilju ka kom smo hteli da odemo. I tu se otvara ova druga dimenzija, sta je sa, uslovno receno, istinitoscu onoga sto artikulisemo u jeziku? Jezik, to je ova njegova teza, ne poznaje nikakve granice. On ne zakazuje. Ne moze se ostati u potpunosti bez reci pred fenomenima i pred samim stvarima, jer su uvek spremne beskonacne mogucnosti kazivanja. Ali se postavlja pitanje da li su sve te mogucnosti jednako relevantne, da li su to uopste mogucnosti ka kojima mi zelimo da idemo i da li su to sve razlicite relativne mogucnosti? Nismo li time isporuceni jednom relativizmu mogucih tumacenja i nadovezivanja na ono sto stoji u osnovi stvari? Bilo kako bilo, G ce onda na kraju..zapravo jos jednom napraviti veliki rezime svih svojih nastojanja, ova tacka C na 511. strani pod nazivom “Univerzalni aspekt hermeneutike”. Sa tim un. aspektom herm. on ce pokusati da jos jednom sistematizuje rezultate svog istrazivanja. U tom smislu se u ovom velikom poslednjem delu, ali i u ovom poslednjem odseku IM, mogu razlikovati tri sistematska aspekta. (1) Prvi je jedan pogled unazad, gde se polazeci od kasnijih uvida razvijenih u knjizi, u novom svetlu pojavljuju ovi raniji uvidi. Ovaj ontoloski preokret po niti vodilji jezika sada postaje vazan i za pitanje umetnosti i takodje za odredjenje herm. iskustva i onog sto G naziva povesno delatna svest..koja je razmatrana u drugom delu knjige. Drugim recima, i umetnost iz prvog dela, i herm. iskustvo povesti iz drugog dela, sada se takoreci odredjuju u njihovom jezickom karakteru i moguce su jedino unutar jezika. To je sad jedno produbljivanje svih ovih teza iz prvog i drugog dela knjige. Putem ukazivanja na taj jezicki karakter i umetnosti i herm. iskustva povesti G sada na drugi nacin vidi i kritikuje estetsko razlikovanje o kom smo govorili i kritiku apstrakcije istorijske svesti, o kojoj doduse nismo govorili. Drugim recima, bivstvovanje um. dela, ono sta i kako jeste um. delo, ne moze da se shvati po modelu nekog bivstvovanja po sebi tog um. dela, od kog bi se onda razlikovala ponavljanja ili kontingencije pojave tog um. dela. Drugim recima, ima nekakvo bivstvovanje po sebi um. dela, a razlicita su ova nasa nadovezivanja, iskustvo, recepcija itd. S druge strane, istorijska svest ukljucuje posredovanje proslosti i savremenosti, polazeci od medjusobne pripadnosti saznanja i saznatog. Polazeci odavde moze da se razume i ova G kritika saznanja prirode koja postupa opredmecujuci i svake nauke orijentisane na ovaj novovekovni, egzaktni..jer svako utvrdjivanje, ucvrscivanje saznanja oslonjenog na metodu u ovom novovekovnom smislu se pojavljuje kao rezultat jedne apstrakcije. (dodatak iz sledeceg predavanja: To je prvi rezultat. Dakle, revalorizuje se i potvrdjuje se da ovaj ontoloski okret herm. po niti vodilji jezika funkcionise kao model objasnjenja i za umetnost i za povesno istorijsku svest, pa mozda ima cak i neke sire i univerzalnije, tako kaze G, implikacije.) (2) Naime, ovaj pogled unazad, to je sad drugi aspekt, u kom sada iz ove jezicko-ontoloske perspektive sada revalorizuje, na drugi nacin posmatra i umetnost i estetsko iskustvo i ovo iskustvo povesti, sluzi G da obrnuto potvrdi da je ovaj njegov ontoloski okret ka jeziku opravdan, smislen (ne samo sto funkcionise, nego on tek iznosi na videlo pravi nacin razumevanja um. dela i ovih drugih znacajnih podrucja). Kao sto izmedju um. dela po sebi i njegovog ponavljanja i pojave ne bi trebalo da moze da se pravi razlika, zbog toga jer je delo u svom bivstvovanju jezicko, ono medjutim upravo kao jezicko pojavljuje se, ima stvarnost..samo u ovoj odredjenoj manifestaciji. I vezano za proslost, ukoliko je ono sto je proslo pristupacno samo posredstvom jezika, onda ono sto predstavlja tradiciju cini jedno sa sadasnoscu njegovog postojanja razumljivim. Dakle, nema tamo neke tradicije koja je konzervirana i ceka da je mi sad objektivno razumemo, preispitamo, vec tradicija ujedno sa sadasnoscu svog postojanja, razumljivosti uopste egzistira. Drugim recima, i umetnost i tradicija, kada se povezu sa ovim modelom jezika i jezickog znacenja (onim modelom sto smo rekli da nema nekakvog bivstvovanja ili ono kako nesto jeste po sebi, pa se ono jos i izgovara, nego sAmo u tom govorenju ono jeste), dakle iz te perspektive i umetnost i tradicija ne mogu zapravo istinski da se uopste i razlikuju od nacina na koji bivaju predoceni ili predstavljeni. Pogresno je posmatrati da oni najpre postoje, a onda se dodatno, na neki umetnicki recept ili nacin ili putem istorijske svesti, predstavljaju i objasnjavaju u cemu se sastoje. Za svako um. delo (i za svaku predaju, tradiciju)..je sustinsko da oni u njihovoj sopstvenoj predstavi imaju svoje bivstvovanje, ili jesu to sto jesu upravo posredstvom predstavljanja, koje je misljeno po ovom jezickom modelu. (3) I treci rezultat, mozda najvazniji aspekt ovog G zakljucnog posmatranja, znacajan za razumevanje fil. herm. kao takve, iz ove misli da bivstvovanje treba shvatiti kao jezik, dakle najznacajnija je zapravo ta G ideja da je hermeneutika univerzalna. U cemu se dakle sastoji taj univerzalni aspekt hermeneutike? U tome, najjednostavnije receno, da sve sto nam je uopste pristupacno nama kao ljudima je zapravo jezicki ustrojeno. Ukoliko ono sto nam je pristupacno valja misliti u njegovom bivstvovanju, u tome nema nikakvih ogranicenja, ukoliko opet imamo na umu ovu cuvenu G formulaciju da bivstvovanje koje moze da bude razumljeno jeste zapravo jezik. Sa ovim stavom G ujedno istice i ovaj zahtev da je njegova hermeneutika kao takva ujedno ontologija, koja citavo bivstvujuce odredjuje u njegovom bivstvovanju. I ne samo da umetnost i istorija, nego i priroda moze da bude shvacena na ovakav nacin. Kaze on na jednom mestu “ne govorimo mi dzaba da postoji taj izraz ‘knjiga prirode’, da se i priroda moze citati, da i za prirodu vazi ovo izlaganje i razumevanje koje vazi za tekstove i koje je jezicki ustrojeno, da postoji izvesno preplitanje izmedju saznanja prirode i filologije.” Dakle, ne samo umetnost i povest, nego i priroda moze i mora da bude razumljena tako da se ona u svom bivstvovanju dokucuje kao jezik (ili posredstvom jezika). Tako da je fil. herm. u ovom G smislu “univerzalna” kao ontologija (tice se svih podrucja bivstvujuceg, i kao takva univerzalna ona je zapravo jedna ontologija). Na taj nacin G ujedno preokrecuci fil. herm. u ontologiju i ono ontolosko podvlaci svoju sopstvenu filozofsku poziciju i pre svega svoje razlikovanje u odnosu na H. On se s jedne strane pojavljuje kao naslednik svog ucitelja, ali se istovremeno odvaja od njegove izrade pitanja o bivstvovanju iz Sein und Zeita-a. On bi, doduse, mogao da se pozove na H stavove iz Sein und Zeit-a u smislu da razumljivost ili razumevanje bivstvovanja, kao jednu pretpostavku kojoj se protivi u Sein und Zeit-u, nema ogranicenja. Precutno bi, takoreci, mogao da zapocne sa tim da ontologija zapocinje kod ovog razumevanja bez ikakvih granica. Medjutim, tu postoji bitna razlika. Drugacije nego za H, za G bivstvovanje nije primarno bivstvovanje razumevanja i razumevanje koje je sa tim povezano. Kod njega se na radi primarno toliko o ljudskom tubivstvovanju i razumevanju koje je svojstveno za coveka, nego bivstvovanju koje se iskusava, bivstvovanju koje ima svoju razumljivost u onome tu. Na neki nacin je IM zapravo konkurencija BV. Na prvi pogled, H polaziste kod razumevanja bivstvovanja je plauzibilno vec putem ukazivanja na to da ljudsko bivstvovanje nije jednostavno dato, nego da se mora ziveti sopstveno bivstvovanje da bi se nesto razumelo od sveta, da se moze razumeti nesto od sveta samo ukoliko na neki nacin vec prethodno razumemo sami sebe. Svo bivstvovanje koje razumemo je na neki nacin kod H povezano sa samorazumevanjem sopstvenog bivstvovanja i s njim stoji u vezi. G teza je izgleda mnogo radikalnija. Dakle, ne samo da je sa sopstvenim samorazumevanjem uvek dato i razumevanje bivstvovanja uopste, sto bi bilo primerenije H terminologiji, nego G ne razmatra bivstvovanje u njegovoj razumljivosti, sta i kako stvari jesu, nego on takoreci izjednacava bivstvovanje i razumljivost. Samo ukoliko zasvetli, zasija ono sto nam je dostupno, ono sto moze da bude razumljeno u njegovom bivstvovanju, ukoliko moze da bude iskusano i odredjeno, ono ima pravo da se proglasi necim sto je zbiljsko. ...Mogli bismo da prigovorimo ovako: izgleda kao da jeste i bez njegove razumljivosti. Ali zapravo razumljivo je nesto samo za nekoga dok je ono u njegovom bivstvovanju, u nekom njegovom bivstvovanju koje mimo toga jednostavno i ne postoji (dodatak: Sta znaci to da se razumljivost bivstvovanja i bivstvovanje zapravo izjednacavaju u jednom trenitku?). Dakle, on ideja da nema nekog bivstvovanja po sebi mimo jezicke artikulacije..je dosta radikalno misljena teza, potpuno anti-realisticka, da realnosti, nekakve realnosti po sebi i neke njene konstituisanosti nema mimo samog akta tumacenja i razumevanja i dostupnosti u datom trenutku. Ovaj moguci prigovor G uzima u obzir u svom tumacenju, ali smatra da i taj prigovor o tom radikalnom dovodjenju u pitanje bivstvovanja mimo njegove razumljivosti odbacuje opet kao jednu vrstu apstrakcije, slicnu onoj apstrakciji u oblicima estetskog razlikovanja i istorijske svesti. Radi se o tome da ovaj ontoloski okret, na kom insistira G, koji se ispunjava u tom zahtevu za univerzalnoscu fil. herm., nije jedan zakljucen pogled na stvari, nije jedno obrazlozeno stanoviste unutar filozofske povesti i istorije, naprotiv ova fil. herm. G uopste kao takva stoji i pada zajedno sa plauzibilnoscu njegove herm. ontologije, odnosno onim pokusajem preokreta koji je po niti vodilji jezika napravio u trecem delu knjige. (dodatak: I tu sad G dolazi do utemeljenja ove svoje ontologije, racunajuci na taj tzv. spekulativni karakter jezika. Tu je stvar sa G dodatno zapletena, jer ne samo sto imamo okret herm. po niti vodilji jezika, vec sada pokazuje da je priroda jezika kroz koji se sve to odvija spekulativna.) I G to oseca i on pokusava da u ovom trecem delu..na jedan gotovo iznenadjujuc nacin govori o jednom spekulativnom karakteru jezika, o jeziku kao nekakvom ogledalu, spekulum, u kom se izgovorena stvar takoreci oprisutnjuje, gde ova slika ogledala upucuje na nekakvo dupliranje, ali ovde se zapravo radi o tome da bi to ogledanje bilo uvek samo egzistencija neceg jednog. Slika ogledala ili slika u ogledalu pripada bivstvovanju onoga sto se u ogledalu ogleda i ovo bivstvovanje je ono sto istinski jeste, ukoliko se moze ogledati. Kao sto mi mozemo da vidimo sami sebe kako telesno izgledamo samo posredstvom ogledala ili necega sto sluzi toj funkciji, sve nam je tek dostupno i na sve nailazimo posredstvom jezika. Posredstvom jezika kao ogledala nam je dostupna svagda odredjena zbilja stvari. Mogli bismo da kazemo, rec i stvar su doduse razlicite, ali stvar jeste to sto jeste u svom dolazenju do reci. Tako da rec nije puka oznaka stvari, rec nije nesto sto samo omogucava pristupacnost stvari, nego ona jeste bivstvovanje stvari u njenoj pristupacnosti (dodatak: Samo bivstvovanje stvari je u njenoj pristupacnosti, ukoliko jeste pristupacna. I to kako su stvari oko nas pristupacne, one jesu pristupacne kao reci i kroz jezik). Kao sto ovaj odraz u ogledalu jeste bivstvovanje te stvari koja se ogleda, ali na nacin njene pristupacnosti u tom datom trenutku. Ta pristupacnost je bivstvovanje, a bivstvovanje moze da se shvati samo kao pristupacno bivstvovanje. Bivstvovanje se sastoji u pritupacnosti. Pristupacnost je zbilja bivstvovanja ili bica stvari. U skladu sa tim, jezik ili kako G takodje kaze oslanjajuci se na Luterov prevod Jevandjelja (po Jovanu), rec pripada bivstvovanju stvari. Rec je samo rec putem onoga sto u njoj dolazi do reci ili do jezika (dodatak: Sad preokrece ovde stvari. Ne samo sto su stvari u svojoj pristupacnosti to sto jesu time sto dolaze do reci, nego i reci jesu reci time sto stvari kroz reci dolaze do reci. To je sad taj proces ogledanja, ono gde smo imali to, da je jezik kao ogledalo, ali je bitan taj proces, a ne..samu stvar i njen odraz). Ono sto dolazi do reci ili jezika nije u recima izreceno na proizvoljan nacin, nego dobija u recima odredjenost sebe same. Tek u tome sto nesto dolazi do reci, ono je zbilja ono sto ta stvar jeste. Rec i stvar su prema tome jedno, ali se oni u svom jedinstvu mogu razlikovati. Jedinstvo nije neko jednoformno, nediferencirano jedinstvo, nego u sebi rasclanjeno jedinstvo reci i stvari. (dodatak: I ono predstavlja jedinstvo u nekoj vrsti kretanja, u nekoj vrsti dinamike izmedju reci i stvari i te medjusobne artikulacije i zavisnosti) Kao neko kretanje koje je jedinstveno, a ipak mogu da se razlikuju njegovi momenti. S obzirom na ovo G razumevanje reci i stvari, to poredjenje je cak vise od pukog poredjenja. To jedinstvo reci i stvari treba misliti kao jednu vrstu pokretljivosti. Kakve pokretljivosti i o cemu se tu radi probacu da razjasnim jos na ovom sledecem poslednjem casu. Tako da imajte u vidu ove aspekte..

...On zapravo misli da nema tog neizrecivog, nego da se ono svakako nasim nadovezivanjem izrice na neki nacin. Ali koji je to nacin i da li adekvatan, to je otvoreno pitanje. Znaci, imamo tu beskonacnost nadovezivanja. To je ono sto on kaze, jezik nikad ne ostaje bez snage da nesto protumaci. Ali kako se nadovezuje na to sto protumaci, to je veliko pitanje. I onda je ta rec..zapravo mesto gde se ova nasa konacna perspektiva i rec koju odabiramo susrecemo sa ovom beskonacnom otvorenoscu sveta za razlicita tumacenja... Dakle, H je tu vise na toj vagi izrecivo/neizrecivo..a G involvira tu distinkciju, ali je onda kao u jednoj disperziji omogucava da ide ovamo onamo, kao da tu razliku unosi u taj sistem i stalno je sa sobom nosi na razlicita mesta, na razlicite nacine tumacenja, objasnjavanja, nadovezivanja...

...Slika nekog velikodostojnika, nekog kralja. Ta slika nije naprosto jedna slika ili pogled na nekog ko je postojao, nego je ta slika ukljucena u ono sta jeste i ko on jeste bio. Kao sa ogledalom. Jeste da mi postojimo i za sebe i sebe razumemo i ovako i onako i mimo ogledala, ali u ogledalu, u tom nekom medijumu mi vidimo kako zaista izgledamo. I taj prikaz u ogledalu je prikaz koji svoje bice duguje tome ko smo i sta smo. Ali bez tog prikaza se postavlja pitanje sta postoji, da li postoji. Sad, naravno, to “lako” za sliku i za ogledalo, ali je ovde koncept taj da je jezik medijum u kom se to sve odvija. Nema drugog uporista sa strane koje bi artikulisalo odnos slike i naslikanog, onog sto se ogleda.. Nego je u tu jezicku dimenziju onda sve uronjeno i nema nekog mesta sa strane koje kaze e pa ne, stvari izgledaju ovako i onako, a vi u jeziku samo vidite ovako. I ti izgledas tako i tako, a sebe u ogledalu vidis, ali nema tog mimo ogledala. Jezik je to ogledalo. Izgleda poredjenje naivno, ali je poredjenje zapravo dosta dalekosezno kad shvatite da mimo jezika i ove nase artikulacije zapravo i nema drugog oslonca. E, iz tog da nema drugog oslonca se izvlaci onda i ova, uslovno receno, univerzalnost. On misli da je sve onda podlozno toj jezickoj interpretaciji i u toj jezickoj interpretaciji ontologizaciji, jer je ono sto bice jeste kroz jezik...

25.05.

Ja cu pokusati da prokomentarisem ovaj zavrsni odeljak IM, bukvalno poslednji podnaslov, pod C, od 512. pa do 528. strane. Ja sam to prosli put zapravo i zapoceo, sada cu neke stvari da ponovim i onda da pokusam..da izadjem na kraj sa G idejom o univerzalnom aspektu hermeneutike. Pitanje o tome da li je i na koji nacin razumevanje, kako ga ovde G u citavoj knjizi interpretira, zapravo univerzalno razumevanje i na koji nacin se ono tice ne samo svakodnevnog razumevanja, ne cak ni onih fenomena umetnosti, problema metoda u duhovnim naukama, problema pisanja povesti i klasicnih pre svega filozofskih tekstova, nego da li se taj fenomen razumevanja ovako kako ga tumaci G moze prosiriti i na druge sfere ljudskog odnosenja, pa cak mozda i na pozitivno-naucno tumacenje stvarnosti. Pomenuli smo dakle da ovaj poslednji odsek IM zapravo govori o tri sistematska aspekta koji se mogu razlikovati, da se prvi aspekt ticao tog pogleda unazad... (ponavlja pricu iz proslog predavanja)

S obzirom na G razumevanje jedinstva reci i stvari ovo poredjenje sa kretanjem u odnosu reci i stvari nije samo puko poredjenje, nego treba da nam pripomogne da vidimo sta on pod tim zamislja i misli, nego zaista to jedinstvo reci i stvari treba misliti kao jednu vrstu pokretljivosti. Tu pokretljivost G i naziva dolazenje do reci, dolazenje do jezika. I razume ujedno to dolazenje do reci kao samo-predstavljanje ili samo-predocavanje stvari.

Sta znaci to samo-predstavljanje ili samo-predocavanje stvari unutar dinamike koja se naziva dolazenje do reci i citavog tog kretanja? On govori i skrece paznju na primere, recimo reprodukciju ili ponavljanje jedne pozorisne predstave ili na ponavljanje i izvodjenje muzickog komada. Ovde sam taj proces predstavljanja ili predocavanja kao takav nije tematski, nego je on tu da bi putem njega i u njemu delo doslo do svoje sopstvene predstave ili predodzbe. Ono sto je time misljeno takodje je objasnjeno, mozda i tacnije, na primeru onoga sto G naziva, ako ste taj deo citali to nismo imali na predavanjima, ono sto naziva valenca bivstvovanja slike. Jedna slika, onako kako je G razume, nikad nije odraz, nije nekakvo dupliranje neceg, nije nesto sto je pored onoga sto se na slici odslikava. Dakle, nije nesto pored onoga sto se odrzava ili istrajava mimo slike i sto se sa samom slikom moza porediti. Naprotiv, u jednoj slici ono sto je predstavljeno je i samo prezentno, i samo je prisutno u toj slici. Slika je ovde misljena kao jedna pojava, tako da je na primer vladar koje je naslikan na nekoj slici i sam prisutan u njoj kao vladar. Slika koja reprezentuje nesto je zapravo integralni momenat i sastavni deo stanja stvari na koje se odnosi. To imate na 172. strani, u vezi sa valencom bivstvovanje slike kada kaze G: “To se lako moze dokazati na posebnom slucaju reprezentativne slike. Onako kako se vladar, drzavnik, junak pokazuju i prikazuju dolazi do izrazaja na slici. Sta to znaci? Svakako ne to da na slici prikazani dobija novi sustinskiji nacin pojavljivanja. Nego naprotiv, obrnuto: zato sto se vladar, drzavnik, junak pokazuju i moraju da prikazuju svojima, jer moraju da reprezentuju, slika dobija sopstvenu stvarnost. Uprkos tome, ovde se nalazi tacka preokreta. On sam, vladar, drzavnik, junak mora, kada se pokazuje, da je u skladu s onim sto se od njega ocekuje po njegovoj slici. Samo zato sto na ovaj nacin ima bitak (odnosno bivstvovanje) u samopokazivanju, on je posebno prikazan na slici. Prvo je dakle izvesno prikazivanje sebe, drugo prikaz u slici koji nalazi ovo sebeprikazivanje. Reprezentacija slike je poseban slucaj reprezentacije kao javnog dogadjaja. No, drugo onda povratno deluje na prvo. Onaj ciji bitak tako bitno ukljucuje to pokazivanje-sebe, taj vise ne pripada samom sebi. On, na primer, ne moze izbeci da bude prikazan na slici – i, zato sto ovi prikazi odredjuju sliku, koju o njemu imamo, mora se on na koncu pokazati onako kako to propisuje njegova slika. Ma kako to zvucalo paradoksalno: pralik tek zahvaljujuci slici postaje slika - a ipak slika nije nista drugo do pojava pralika.” Dakle, ako bismo mogli da nesto izvucemo iz ovog G razmatranja... Slika je slika necega upravo tako sto ona nije to nesto sto odrazava, nego je to sto se odrazava prethodno za sebe nesto da bi bilo na slici prikazano. Sad, glavna stvar, bilo nam ovo jasno ili ne, jeste da G pokusava da izvuce analogiju sa ovim sto se desava na slici i sa onim sto se desava u jeziku. Delimicno je situacija slicna, ali u drugom smislu je situacija radikalnija, kada se govori o jeziku. Nesto kao stvar moze da dodje do jezika i da time stekne svoju prezenciju, ali ono zapravo, za razliku od ovih primera sa slikama gde bez obzira sto je bivstvovanje stvari koja se prikazuje i njen prikaz na slici sto su oni medjusobno povezani u svom bivstvovanju, ovde ne mozemo ni da zamislimo makar radi primera da je nesto izdvojeno iz svoje egzistencije mimo toga da se pojavljuje kroz jezik. Ta stvar koja treba da dodje do jezika, ona zapravo ne moze nikad da se u potpunosti odvoji od jezika, pa da makar imamo ove za G pomocne slike ogledala ili um. slike ili javne reprezentacije itd., kao necega sto nam pomaze da shvatimo prirodu jezika. Ono je odredjeno, dakle to sto treba da dodje do reci, samo u tome sto dolazi do reci, odnosno do jezika. U jeziku se nesto pokazuje kao to sta ono jeste, u dolazenju do jezika, u tom svom dolazenju do samopokazivanja. Ovde sada opet imamo taj, moglo bi se reci, govor o onome sto se pokazuje samo po sebi iz H-ovog BV. To sto se pokazuje samo po sebi, takvo kakvo jeste, H naziva fenomenom i to predstvalja predmet fenomenologije. I hermeneuticka misao koja sledi misao o tome da se bivstvovanje sastoji u dolazenju do reci, se u tom smislu pokazuje kao fenomenoloska hermeneutika i u G smislu. Ali sta su fenomeni fenomenologije? Oni nisu kao ono sto dolazi do reci u G hermeneutici, nisu dakle puke pojave iza kojih ostaju skrivene stvari. Fenomeni nemaju karakter pukih pojava. Fenomeni fenomenologije su naprotiv same stvari, na koje se vraca fenomenologija prema vec ovoj Huserlovoj..formulaciji, ka samim stvarima. Fenomeni su zapravo stvari u njihovoj pristupacnosti. Taj fenomenoloski dubinski sloj G hermeneutike, na nekim mestima IM, jos vidljiviji, narocito tamo gde se G poziva na Huserla, na stvari po sebi, na svet po sebi, te formulacije koristi. Za Huserla, “opazaj” stvari po sebi ne sastoji se ni u cemu drugom do u jednom kontinuitetu u kom se medjusobno preplicu razlicita perspektivisticka osencenja opazaja stvari, kada mi jednu katedru, to su ti Huserlovi primeri, vidimo iz jedne perspektive, mozemo da se pomerimo pa da je vidimo iz druge perspektive, ali mi i kad vidimo samo iz jedne perspektive unapred pretpostavljamo da je to predmet koji ima toliko i toliko dimenzija i da tako i tako izgleda, bez obzira sto ne moramo svo vreme da idemo oko njega i da ga vidimo iz svih perspektiva da bismo razumeli o cemu se tu radi. Tako i svet po sebi, sada u ovoj analogiji u G smislu, ne bi bio nista drugo nego kontinuitet njegovog dovodjenja do reci. Taj svet po sebi, koji stoji u kontinuitetu dovodjenja do reci, za G nije nista drugo nego tradicija. Svet po sebi, to je zapravo tradicija koja nas odredjuje, ono sto je nasa predaja i ono sto nam je zaista takoreci iz proslosti predato. Medjutim, ovo G razumevanje fenomenologije je ipak vise oblikovano od strane H, nego od Huserla, pa cak i ova cinjenica da on govori o ontoloskom okretu kao da je pozajmljeno od H, jer i sam H govori o okretu u svom misljenju, to je okret ili preokret iz prvog u drugo misljenje, najcesce se tako shvata, premda ne znaci samo tu promenu faza. Naime, da se bivstvovanje moze misliti samo polazeci od tog samopokazivanja bivstvovanja, to je jedna od centralnih misli Sein und Zeit-a, i u tom smislu je ontologija moguca samo kao fenomenologija, dakle to vec imamo kod H. G kao da ovo preuzima, ali ipak izgleda da sledi vise poznog H, u cemu bivstvovanje vise nije misljeno samo po modelu, kao u Sein und Zeit-u, izvrsavanja bivstvovanja tu-bivstvovanja, dakle bivstvovanja stvari, sta i kako jesu stvari, mi zadobijamo time sto razumemo sami sebe i to sta i ko mi jesmo i u tom procesu razumemo i stvari oko nas, naprotiv ovde je sada bivstvovanje misljeno kao nekakvo desavanje u koje je covek postavljen, zatecen i da u tom desavanju on istrajava. Bivstvovanje kao jezik, to je sad G teza, je desavanje razumljivosti u kom nam je sve razumljivo kao to sto jeste i kako jeste. I dok H u ovoj svojoj poznoj misli o bivstvovanju kao desavanju insistira na samom tom desavanju, zbivanju, dogadjanju bivstvovanja, G sad obrnuto insistira na tome da se u tom desavanju razumljivosti uvek na neki nacin razume nekakva stvar. Za njega je odlucujuce da u tom desavanju razumljivosti nesto stupa u pojavu. Njega ne zanima samo to desavanje bivstvovanja ili razumljivosti bivstvovanja, sto je blize njegovoj terminologiji, koje je razreseno od bilo kakvih odredjenja, taj proces kao takav. On se ne pita o bivstvovanju samom, sto je H glavno pitanje i u prvoj i u drugoj fazi, bivstvovanje kao takvo, po sebi. G kao da se ne pita o mogucnostima da ono po sebi ima nekakvu dinamiku mimo bivstvujuceg koje se u njegovom svetlu pojavljuje. G je cak, na neki nacin, prebacivao H to insistiranje na misljenju bivstvovanja kao bivstvovanja. Takodje, dok je H ovo samopokazivanje i ovo stupanje u pojavu, pojavljivanje koje je mislio po modelu fizisa, mislio kao pojavljivanje ili jedno proisticanje iz skrivenosti.., a ovu samu skrivenost kao tajnu ili sustinu raskrivanja, dakle da je taj proces dolazenja do istine uvek jedno raskrivanje ali skrivanje jednog drugog aspekta, ako stvari posmatrate iz ove perspektive ovaj drugi aspekt ste ostavili po strani ili ga ne vidite. G, naprotiv, naglasava otvorenost onoga sto je dovelo do pojave. U dolazenju do reci (jezika) dostupnost je ono sto je za G odlucujuce. Dolazenje do reci (jezika) je desavanje same dostupnosti. Tako da u toj dostupnosti, u tom desavanju, gotovo i da ne postoji nista skriveno. Nema neceg drugog osim onoga sto nam se pojavljuje kao stvar u njenoj dostupnosti. Nema nekog drugog smisla. Mozete se samo na drugaciji nacin na tu situaciju nadovezati i na tu stvar, drugacije jezicki eventualno artikulisati, ali onda je to opet nekakva dostupnost u kojoj se sama ta stvar pojavljuje. S druge strane, opet kada govori o pojavljivanju fenomena i vidi ispunjenost u onome sto naziva samo-datost stvari, G se opet priblizava H i Huserlu. Medjutim, kod G kao da nema ove posredovanosti samo-datosti. On je uvek bez zadrske fokusiran na samopokazivanje same stvari. Sama stvar je uvek data u svojoj evidenciji, evidenciji koja se misli polazeci od same te stvari. Tako da ova G fenomenoloska hermeneutika nije herm. i ontologija, u krajnjoj linija, koja racuna ni na fenomenologiju Huserlovu neposredno, ne racuna cak ni na ovu H analitiku tubivstvovanja, cak je pre jedno stanoviste, ali i to ne u potpunosti, koje se vraca, u nekim aspektima, na Hegelovu dijalektiku, ali se ni na to ne moze svesti iako se na nekim vaznim mestima poziva na Hegela. Nego, pogledajte cime zavrsava i to je onda iz ove nase esteticke perspektive dosta zanimljivo.. Ova evidencija samih stvari, ovo samopokazivanje stvari, ovo dolazenje stvari do reci u sebi sadrzi jednu evidenciju, jednu samoociglednost koja se mora shvatiti po modelu evidencije lepog. Tako da razmatranje lepog zauzima ustvari najveci deo ovog zakljucnog i poslednjeg malog odseka IM. Ponovo se pokazuje znacaj klasicne grcke filozofije za G hermeneutiku, vi se secate da smo pre dva-tri casa govorili o tome da su dva modela koja su presudna za G model Aristotelove prakticne filozofije, sa jedne strane, i model Platonovog razumevanja retorike i dijalektike (njihovog medjusobnog odnosa). Dakle, s jedne strane aplikacija Aristotelove prakticne filozofije na tradiciju, ali takodje vazan je taj uzor Platonove dijalektike. Tako da ispada da je Platonovo razumevanje unutar Platonove dijalektike, Platonovo razumevanje lepog za G zapravo kljuc herm. problema i ne samo to nego ujedno i kljuc za univerzalnost uopste ovog citavog herm. projekta. I zato ovde onda kada budete citali, sada ili ko zna kada, pre ovog ekskursa na 528. strani ima nekoliko pasaza koji na ovaj gotovo iznenadjujuci nacin ponovo sve vracaju na Platona. Recimo, na 523. strani: “Dogadjaj lepog, kao i herm. dogadjanje, principijalno pretpostavljaju konacnost covekove egzistencije. [...] To sto smo se ponovo mogli pozvati na Platona, premda helenska filozofija logosa samo delimicno omogucava da se vidi tlo herm. iskustva, sredina jezika, zahvaljujemo ocigledno ovoj drugoj strani platonovskog ucenja o lepoti, ucenja koje u povest aristotelovsko-sholasticke metafizike tece kao podzemna struja koja se povremeno pojavljuje na povrsini kao u novoplatonskoj i hriscanskoj mistici i u teoloskom i filozofskom spiritualizmu. U ovoj tradiciji platonizma obrazovan je pojmovni vokabular potreban za misao o konacnosti covekove egzistencije. O kontinuitetu ove platonske tradicije svedoci i afinitet koji je otkriven izmedju Platonovog ucenja o lepom i ideje jedne univerzalne hermeneutike. [...] On je, najpre, ukazao na aleteju kao na bitni momenat u lepom i jasno je sta time misli: lepo, nacin na koji se pojavljuje dobro, obelodanjuje sebe samo u svom bitku i predstavlja se. Ono sto se tako predstavlja nije razlicito samo od sebe time sto se predstavlja. Ono nije nesto za sebe, a nesto drugo za druge. Ono nije ni na necem drugom. Ono nije preko jednog oblika izliveni sjaj, koji na njega pada spolja. Naprotiv, ustrojstvo bitka tog oblika samog je da tako sjaji, da se tako predstavlja. Iz toga sada sledi da se u pogledu toga biti-lep to lepo ontoloski uvek mora razumeti kao slika. Nema nikakve razlike u tome da li se pojavljuje “ono samo” ili njegovo odslikavanje. Videli smo da je metafizicka karakteristika lepog bila da ono ukljucuje hijat izmedju ideje i pojave. Ono je sasvim sigurno “ideja”, tj. spada u jedan poredak bitka, koji se kao nesto u sebi postojano uzdize iznad proticanja pojava. Ali je isto tako sasvim sigurno da se ono sAmo pojavljuje. To, kao sto smo videli, ni u kom slucaju ne znaci neku instancu protiv ucenja o idejama, vec koncentrisanu egzemplifikaciju problema toga ucenja. Tamo gde Platon priziva evidenciju lepog, tamo mu nije potrebno da ostaje na suprotnosti izmedju “ono sAmo” i odslikavanja. Samo lepo i stvara i ukida ovu suprotnost.” Dakle, ovde se u jednom dodatnom okretu i preokretu G poziva na Platonovu ideju lepote i ucenje o ideji lepote, onako kako je ona pre svega razradjena u dijalogu Fedar, gde mora se priznati i sam Platon o ideji lepote govori neke stvari koje odudaraju od drugih ideja. Naime, ako se secate toga, u vezi sa drugim idejama, one se najcesce ne prepoznaju tako lako i jednostavno. Postoji ideja dobra, postoji recimo ova ideja pravednosti, ali ljudi teze raspoznaju u svetu oko sebe ono sto je pravedno i teze ga sagledavaju u svetlu ideje pravednosti. Sa idejom lepote je situacija potpuno preokrenuta. Cim na lepotu naidjemo mi je trenutno prepoznajemo, to je ovo zasto G upucuje, zahvaljujuci ideji lepote samo lepo i stvara i ukida ovu suprotnost izmedju onog samog i odslikavanja, izmedju onoga po sebi i stvari kako ovde inace stoje. Kao da u susretu sa onim sto je lepo imamo na delu ovo sto G, a i citava tradicija, naziva evidencijom, ociglednoscu, jednim neposrednim sagledavanjem onoga kako stoje stvari oko nas.

Tako da, ukoliko se suocite sa ovom njegovom dosta teskom idejom o ontoloskom okretu herm. na niti vodilji jezika, tu dakle treba imati na umu te dve, cinimi se, glavne stvari od 103.odseka. Jedna je ta granica, ukoliko takva granica postoji, prema onome sto se ne moze iskazati i ta granica je malo drugacije postavljena nego kod H (O sustini jezika).. i drugo je ovo pitanje o univerzalnom aspektu hermeneutike, o toj G ideji da zapravo i umetnost i povest, ali i razliciti nasi drugi oblici odnosenja prema zbilji i stvarnosti, moraju da budu misljeni polazeci od ovog predstavljanja u sadasnjem trenutku, od ovog procesa predocavanja, od ove medjusobne pripadnosti saznanja i onog sto se saznaje, i da taj proces u kom nema smisla, kao sto smo rekli, razlikovati umetnost i tradiciju od nacina njihovog predstavljanja, da taj citav proces predstavljanja ili ogledanja ili, u jezickom smislu, dolazenja do reci, da on treb ada bude univerzalno misljen, da ima univerzalnu jednu dimenziju, da se tice svakog covekovog odnosa prema stvarima i drugo je naravno pitanje kako tu unutrasnju dinamiku odnosa reci i stvari (i dolazenja stvari do reci i toga da su reci reci upravo time sto do reci dovode stvari), po kom modelu treba misliti. I zavrsna rec, time se i zavrsava G knjiga, da je najblizi tom jedinstvu, toj evidenciji, tom sagledavanju smisla, ovaj platonovski model i pored sve ove tradicije i Huserlove i H.. Dakle, to su dosta ovako slozeni aspekti iz kojih treba posmatrati G, vi se zadrzite..na toj osnovnoj ideji, a sad kako to provuci kroz ovaj registar istorijsko-filozofskih pozicija i stanovista to je sad jedna stvar buducnosti, specijalistickog bavljenja G, koga to bude zaista istinski zanimalo.. Ja cu se verovatno isto na ovom kolokvijumu drzati mahom onih stvari koje sam predavao, dakle ona pitanja koja su vam data, ima ih samo pet, ali je malo teze doduse nego u H slucaju da napravite jednu jedinstvenu pricu.. Ali ovo pitanje o jeziku i ovo pitanje o kritici Kanta i estetske svesti nek vam budu na neki nacin u fokusu pripreme ispita..