

ADDRESSES : NASLOVI

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

28 | 108-109 | June 2019

ADDRESSES : NASLOVI

Institute Nova Revija for the Humanities

*

Phenomenological Society of Ljubljana

Ljubljana 2019

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

Glavna urednica: | **Editor-in-Chief:**

Andrina Tonkli Komel

Uredniški odbor: | **Editorial Board:**Jan Bednarich, Andrej Božič, Tine Hribar, Valentin Kalan,
Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič+, Franci Zore.**Tajnik uredništva:** | **Secretary:**

Andrej Božič

Mednarodni znanstveni svet: | **International Advisory Board:**

Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), *Babette Babich* (Fordham University, USA), *Damir Barbarić* (University of Zagreb, Croatia), *Renaud Barbaras* (University Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France), *Miguel de Beistegui* (The University of Warwick, United Kingdom), *Azelarabe Lahkim Bennani* (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco), *Rudolf Bernet* (KU Leuven, Belgium), *Petar Bojanić* (University of Belgrade, Serbia), *Philip Buckley* (McGill University, Canada), *Umesh C. Chattopadhyay* (University of Allahabad, India), *Gabriel Cercel* (University of Bucharest, Romania), *Cristian Ciocan* (University of Bucharest, Romania), *Ion Copoeru* (Babeş-Bolyai University, Romania), *Jean François Courtine* (Paris-Sorbonne University, France), *Renato Cristin* (University of Trieste, Italy), *Massimo De Carolis* (University of Salerno, Italy), *Alfred Denker* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Mădălina Diaconu* (University of Vienna, Austria), *Donatella Di Cesare* (Sapienza University of Rome, Italy), *Lester Embree +*, *Adriano Fabris* (University of Pisa, Italy), *Cheung Chan Fai* (Chinese University of Hong Kong, Hong Kong), *Günter Figal* (University of Freiburg, Germany), *Dimitri Ginev* (Sofia University "St. Kliment Ohridski," Bulgaria), *Andrzej Gniazdowski* (Polish Academy of Sciences, Poland), *Jean Grondin* (University of Montreal, Canada), *Klaus Held* (University of Wuppertal, Germany), *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* (University of Freiburg, Germany), *Heinrich Hüni +*, *Ilya Inishev* (National Research University Higher School of Economics, Russia), *Tomas Kačerauskas* (Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania), *Richard Kearney* (Boston College, USA), *Guy van Kerckhoven* (KU Leuven, Belgium), *Pavel Kouba* (Charles University in Prague, Czech Republic), *İoanna Kuçuradı* (Maltepe University, Turkey), *Susanna Lindberg* (University of Helsinki, Finland), *Thomas Luckmann +*, *Jeff Malpas* (University of Tasmania, Australia), *Michael Marder* (University of the Basque Country, Spain), *Viktor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Russia), *Liangkang Ni* (Sun Yat-Sen University, China), *Cathrin Nielsen* (Frankfurt a. M., Germany), *Karel Novotný* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tadashi Ogawa* (Kyoto University, Japan), *Žarko Paić* (University of Zagreb, Croatia), *Željko Pavić* (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Croatia), *Dragan Prole* (University of Novi Sad, Serbia), *Antonio Zirión Quijano* (National Autonomous University of Mexico, Mexico), *Ramsey Eric Ramsey* (Arizona State University, USA), *Rosemary Rizo-Patrón Boylan de Lerner* (Pontifical Catholic University of Peru, Peru), *Alfredo Rocha de la Torre* (Pedagogical and Technological University of Colombia, Colombia), *Hans Ruin* (Södertörn University, Sweden), *Javier San Martín* (National Distance Education University, Spain), *Gunter Scholtz* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Hans Rainer Sepp* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tatiana Shchytsova* (European Humanities University, Lithuania), *Önay Sözer* (Boğaziçi University, Turkey), *Silvia Stoller* (University of Vienna, Austria), *Tōru Tani* (Ritsumeikan University, Japan), *Rainer Thurnher* (University of Innsbruck, Austria), *Peter Trawny* (University of Wuppertal, Germany), *Lubica Učnik* (Murdoch University, Australia), *Helmuth Vetter* (University of Vienna, Austria), *Ugo Vlaisavljević* (University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina), *Bernhard Waldenfels* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Andrzej Wierciński* (University of Warsaw, Poland), *Ichirō Yamaguchi* (Toyo University, Japan), *Chung-Chi Yu* (National Sun Yat-sen University, Taiwan), *Holger Zaborowski* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Dan Zahavi* (University of Copenhagen, Denmark), *Wei Zhang* (Sun Yat-sen University, China).

Lektoriranje: | **Proof Reading:**

Eva Horvat

Oblikovna zasnova: | **Design Outline:**

Gašper Demšar

Prelom: | **Layout:**

Žiga Stopar

Task: | **Printed by:**

Primitus, d. o. o.

Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko
Institute Nova Revija for the Humanities

Fenomenološko društvo v Ljubljani
Phenomenological Society of Ljubljana

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo (kab. 432b)

Gospodinjska ulica 8
1000 Ljubljana
Slovenija

Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenija

Tel.: (386 1) 24 44 560

Tel.: (386 1) 2411106

Email:
institut@nova-revija.si
andrej.bozic@institut-nr.si

Email:
dean.komel@ff.uni-lj.si

Revija *Phainomena* objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. Revija izhaja štirikrat letno. Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbi *Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*.

*

The journal *Phainomena* covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly. For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities*.

Finančna podpora: | Financially Supported by:

Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije | Slovenian Research Agency

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Raziskovalni projekt J7-8283 | Research project J7-8283;
- Infrastrukturni program I0-0036 | Infrastructure program I0-0036.

Revija *Phainomena* je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal *Phainomena* is indexed in:

The Philosopher's Index; Scopus; Sociological Abstracts; Social Services Abstracts; Worldwide Political Science Abstracts; Linguistics and Language Behavior Abstracts; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Social Science Information Gateway; Humanities International Index; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ProQuest; Digitalna knjižnica Slovenije; Revije.si (JAK).

Enojna številka: | Single Issue: 10 €

Dvojna številka: | Double Issue: 16 €

Spletna stran: | Website:
phainomena.com

ADDRESSES : NASLOVI

TABLE OF CONTENTS | KAZALO

Wei Zhang Eine philosophische Überprüfung des Begriffs der „Person“ <i>Filozofski premislek pojma »oseba«</i>	5
Marco Russo Die Gesichter der Welt. Darstellung einer anthropologischen Kritik der Sinne <i>Obrazi sveta. Predstavitev antropološke kritike čutov</i>	35
Alfredo Rocha de la Torre Stimmung und Verstehen. Implikationen einer wesentlichen Beziehung <i>Razpoloženje in razumevanje. Implikacije bistvenega odnosa</i>	57
Marko Markič Končnost kot temelj samolastne biti-v-svetu <i>Finitude as Foundation of the Authentic Being-In-The-World</i>	83
Veronica Neri Homo consumens, ludus, and the Need for a New Relationship of Trust. Potential Ethical Issues Raised by the Advergaming Phenomenon <i>Homo consumens, ludus in potreba po novem razmerju zaupanja. Morebitni etični problemi fenomena oglasnih iger</i>	109
Jožef Muhovič Rethinking Painting Style from the Phenomeno-Logical Perspective. Fine Art and Axiomatic Method <i>Ponovni premislek o slikarskem stilu s fenomeno-logične perspektive. Likovna umetnost in aksiomska metoda</i>	127
Jurij Selan Likovni artefakt kot objekt fascinacije. K razumevanju semiotične narave likovnih del <i>Artwork as an Object of Fascination. Towards an Understanding of the Semiotic Nature of Artworks</i>	157
Tonči Valentić – Žarko Paić The Dark Core of Mimesis. Art, Body, and Image in the Thought of Jean-Luc Nancy <i>Temno jedro mimesis. Umetnost, telo in podoba v misli Jeana-Luca Nancyja</i>	187

Brane Senegačnik	
Illusion or Fusion? Poetry and Reality in Plato, Proclus, and Erich Neumann	223
<i>Iluzija ali zlitje? Pesništvo in resničnost pri Platonu, Proclu in Erichu Neumannu</i>	
Dragan Prole	
Querelle des classiques et des avant-gardes	241
<i>Spor med klasiki in avantgardisti</i>	
Petra Kleindienst	
Zgodovinski temelji sodobne paradigme človekovega dostojanstva	259
<i>Historical Foundations of the Contemporary Paradigm of Human Dignity</i>	
Uroš Milić	
A Critical Exposition of the Ethnocentric Worldview. In Dialogue with Karl Jaspers, Hannah Arendt, and Zygmunt Bauman on the Matters of Xenophobia and Social Ostracism	283
<i>Kritična obravnava etnocentričnega svetovnega nazora. V razgovoru s Karlom Jaspersom, Hannah Arendt in Zygmuntom Baumanom o zadevah ksenofobije in družbenega ostrakizma</i>	
Luka Đekić	
Razumevanje razmerja med politiko in gospodarstvom skozi redefinirano Rawlsovo politično pravičnost	309
<i>The Relationship between Politics and Economy through Redefined Rawls's Political Justice</i>	
Matija Jan	
Drugi teoreticizem Louisa Althusserja	329
<i>The Second Theoreticism of Louis Althusser</i>	
REVIEWS RECENZIJE	
Adriano Fabris: Ethics of Information and Communication Technologies (Veronica Neri)	355
Žarko Paić: Tehnosfera I – Tehnosfera II (Dario Vuger)	359
Igor Mikecin: Parmenid (Tomislav Škrbić)	375

TRANSLATIONS | PREVODI

On Language and Listening | O govoric in poslušanju

Wilhelm von Humboldt

O dvojini

391

On the Dual

Hans-Georg Gadamer

Mnogoterost jezikov in razumevanje sveta

415

The Diversity of Languages and the Understanding of the World

Hans-Georg Gadamer

Glas in govorica

429

Voice and Language

Damir Barbarić

O poslušanju in mislenju

445

On Listening and Thinking

ON THE MARGIN | OB ROBU

Dean Komel

Med pojasnili in jasnitvijo

473

Between Explanations and Clarifying

NOTIFICATION | OBVESTILO

Karl-Otto Apel International Prize for Philosophy: **Adriano Fabris**

491

*Mednarodna nagrada Karla-Otta Apla za filozofijo: **Adriano Fabris***

Manuscript Submission Guidelines

493

Navodila za pripravo rokopisa

497

Translation
Prevodno besedilo

TRANSLATIONS | PREVODI

On Language and Listening | *O govoricni in poslušanju*

UDC: 81:1

Wilhelm von Humboldt

O DVOJINI

Prebrano na Akademiji znanosti, 26. aprila 1827¹

*Ex quo intelligimus, quantum dualis numerus,
una et simplici compage solidatus, ad rerum
valeat perfectionem.*

Laktancij, *De officio Dei*

Med mnogoterimi potmi, ki jih mora ubrati primerjalno preučevanje jezikov, da bi rešilo nalogo, kako se obča človeška govornica razodeva v posebnih jezikih različnih narodov, je ena tistih, ki najpravilneje pripeljejo do cilja, nesporno tista, ki sledi motrenju posameznega dela jezika skozi vse poznane jezike na zemeljskem obličju. To se lahko godi ali z ozirom na označbo pojma

¹ Izšlo v založbi Kraljeve akademije znanosti v Berlinu leta 1828. [Med občinstvom na tem Humboldtovem predavanju so bili, mdr., tudi Friedrich Schleiermacher, August W. Schlegel, Jacob Grimm in Franz Bopp. Glede slovanskih jezikov naj bi se Humboldt med svojim službovanjem na Dunaju posvetoval tudi z Jernejem Kopitarjem (prim. Dean Komel, »Humboldtov jezikovni nazor«, v: Wilhelm von Humboldt, *O različnosti človeške jezikovne zgradbe*, prev. S. Krušič in A. Leskovec, Nova revija, Ljubljana 2006, str. 344), vendar slovenščine med svojim navajanjem jezikov »dvojine« v pričujočem predavanju ne navaja. *Op. prev.*]

s posameznimi besedami ali razredi besed ali pa z ozirom na način skladanja s pomočjo ene od slovničnih oblik. Oboje se je že na različne načine poskušalo, a običajno so zgolj naključno drug ob drugega nanizali določeno število jezikov in pri tem niso jemali v poštev tu nikakor ne nepomembnega stremljenja po popolnosti.

392 Če se razgledamo po načinu, kako se s kakšno slovnično obliko, če naj – svojemu zdajšnjemu namenu ustrezno – ostanem pri tem, postopa v različnih jezikih, se jo poudarja ali se jo pušča ob strani, se jo svojsko obrazi, postavlja v povezavo z drugimi, se jo izrazi naravnost ali po okolni poti, potem to sopostavljanje pogosto vrže povsem novo luč na naravo te oblike in na ustrojenost posameznih jezikov, ki smo jih pritegnili v obravnavo. Potem se da posebni karakter, ki ga takšna oblika privzema v različnih jezikih, brž primerjati s tistim, ki ga imajo v zadevnih jezikih druge slovnične oblike, in s tem presoditi tako celotni slovnični karakter teh jezikov kot tudi njihovo slovnično doslednost. Glede oblike same pa se zdaj njena dejanska raba postavlja nasproti tisti, ki se jo da izpeljati iz njenega golega pojma, kar nas varuje pred enostransko slo po sistemu, ki ji nujno zapademo, če želimo zakone dejansko obstoječih jezikov določiti po golih pojmih. Prav s tem, da tu priporočeno postopanje priganja h karseda popolnemu preiskovanju dejstev, s tem pa mora nujno povezovati izpeljavo iz golih pojmov, da bi se v mnogoterost vneslo enotnost in zadobilo pravilno razgledišče za motrenje in presojo posameznih različnosti, preprečuje nevarnost, ki sicer kvarno grozi, da bo primerjalno preučevanje jezikov enostransko ubralo ali zgodovinsko ali pa filozofsko pot. Nihče, ki se ukvarja s tem preučevanjem in ki ga nagnjenje in dar vabita predvsem k eni izmed obeh poti, ne sme pozabiti tega, da jezik izhaja iz globine duha, zakonov mišljenja in iz celote človeške organizacije, vendar v dejanskost prehaja v oposamljeni individualnosti in, porazdeljen v posamične pojavnosti, učinkuje nazaj nase, da jezik terja združeno rabo čistega mišljenja in strogo zgodovinskega raziskovanja, ki jo vodi pravilna metodika.

Drugi pomembni prid opisov slovničnih oblik, ki jih izpeljemo skozi vse jezike, je v primerjanju različnega postopanja z le-temi ter kulturnega in tudi samega jezikovnega stanja naroda. Ali določena stopnja izoblike kakega jezika določeno stanje kulture predpostavlja ali pa ga proizvaja, ali določene svojskosti afriških in ameriških jezikov izvirajo le iz, v celoti gledano, skupnega

stanja pomanjkljive civiliziranosti ali pa imajo druge vzroke, ki jih je treba še poiskati, to so vprašanja kar največje pomembnosti. Odgovor nanje primerjalno preučevanje jezikov veže na filozofsko zgodovino človeškega rodu in temu študiju kaže na nek onkraj njega samega ležeči višji smoter. S preučevanjem jezikov se moramo sicer ukvarjati že zavoljo njega samega. A zato, prav tako malo kot kako drugo posamično okrožje znanstvenega preiskovanja, svojega poslednjega smotra vendarle ne nosi sebi, temveč se skupaj z vsemi drugimi podreja najvišjemu in splošnemu smotru celokupnega stremljenja človeškega duha, smotru, da si človeštvo pride na jasno o sebi samem in o svojem razmerju do vsega vidnega in nevidnega okrog sebe in nad sabo.

Ne verjamem, da bo na omenjena vprašanja lahko v popolnosti kdaj odgovorilo tudi še tako popolno in natančno preučevanje jezikov. Čas je našemu poznavanju odtegnil vse preveč tega, kar je v zvezi tako z jeziki kot tudi s stanji narodov, drobci, ki so preostali, pa ne dopuščajo nikakršne odločilne sodbe. Že samo moje doslejšnje izkustvo pa me je na mnogotere načine poučilo, da pozornost, ki jo nepretrgoma usmerjamo na ta vprašanja, daje zelo dragocena posamična pojasnila, v vsakem primeru pa preprečuje zablode in razbija predsodke.² Pri tem ni dovolj biti pozoren zgolj na gospodarsko in

393

2 G. Schmitthener (*Nauk o prajeziku [Ursprachlehre]*, str. 20) pravi: »Ne da bi imeli za vredno truda izčrпно prikazati, da morajo biti ameriški in afriški jeziki toliko nepopolnejši in da morajo drug od drugega odstopati toliko bolj, kolikor manj so se ljudstva, ki jih govorijo, iz bedastoče naravnega življenja povzpela k luči razuma in iz razpršene surovosti v enotnost omike, se bomo lotili itn.« Ne vem, ali jih je veliko, ki bi se nagibali k podpisu te tako omalovažujoče izjave, ki že vnaprej krati besedo slehernemu raziskovanju. Ne morem drugače kot gojiti prav nasprotno mnenje. Tu se ne želim sklicevati na pozornosti vredno zgradbo več afriških in ameriških jezikov. Morda do tovrstnega študija v sebi ne bo začutil nagiba prav sleherni raziskovalec jezikov, zagotovo pa bo vsak, četudi se je z njimi ukvarjal le površno, pritrđil, da je njihovo poznavanje za preučevanje jezikov izjemno pomembno. Pa tudi stanje kulture teh ljudstev, namreč ameriških, nikakor ni kar počez takšno, kot ga orisuje omenjeno mesto. O severnoameriških ljudstvih nam poročila o njihovih ljudskih zborovanjih in posredovani govori nekaterih njihovih poglavarjev dajejo povsem drugo predstavo. Veliko mest v taistih kaže resnično ganljivo jezikovno okretnost; in četudi so ta plemena tesno povezana s prebivalci Združenih držav, je v njihovih izrazih nespregledljiv kov čiste in izvirne samolastnosti. Vsekakor pa se upirajo temu, da bi svobodo svojih gozdov in gora zamenjali z delom na poljih in ujetostjo v hiše in vasi; toda v svojem naokrog blodečem, nomadskem življenju ohranjajo preprosto, resnicoljubno, pogosto veličastno in plemenito čud. Glej Morsejev *Report to the Secretary of war of the*

družbeno stanje narodov, temveč v prvi vrsti na usodo, ki jo je izkusil njihov jezik, kolikor se ta da dognati iz njegove zgradbe oz. je ta usoda zgodovinsko poznana. Tako npr. pretanjena in popolna slovnična izoblika letonskih jezikov, ki so se zdaj skoraj popolnoma spremenili v gola ljudska narečja, sploh ni v sovisju s kulturnim stanjem ljudstev, ki jih govorijo, temveč s tem, da so se v njih zvesteje ohranile ostaline neke prvotne in nekdanje visoko izoblikovane govornice.

394 Nenazadnje pa: ali za popolnejši odgovor na vprašanje, katera stopnja podobnosti slovnične zgradbe nam daje pravico do sklepa o sorodnostih jezikov, lahko zlahka ponudimo boljše sredstvo kot motrenje taiste slovnične oblike v večjem številu jezikov? Prav svojski pojav je, da preučevanja jezikov za noben drug smoter kot prav za omenjeni ne uporabljamo na tako mnogotere načine, še več, da imajo zelo mnogi navado njegovo rabo omejevati le na to, vse doslej pa primanjkuje primerno zanesljivih načel za presojanje sorodnosti med jeziki in stopnje te sorodnosti. Po mojem prepričanju metoda, ki se ji je doslej navadno sledilo, kar zadostuje za precej pobilžnje spoznavanje jezikov, ki se med seboj ujemajo, in za postavljanje ugotovitve o popolni ločenosti drugih jezikov od le-teh, čeprav slednje že terja veliko večjo previdnost. Toda v sredi med obema dvema skrajnima legama, torej ravno tam, kjer bi bilo nalogo najnujnejše razrešiti, se mi zdijo ta načela še tako majava, da se je nemogoče z

United States on Indian affairs, str. 71, gl. še str. 5, 21, 53, 212, 141 in 242. Jeziki ljudi, ki znajo svojemu izrazu podeliti tovrstno jasnost, moč in živost, ne morejo biti ne vredni pozornosti jezikoslovca. O nekaterih južnoameriških plemenih je veliko pričevanj, o njihovih bajkah in pripovedih so napaberkovana v G i l i jevi *Saggio di storia Americana*. Četudi bi bili vsi današnji ameriški domorodci ponižani v stanje absolutne surovosti in topega naravnega življenja, kar zagotovo ne velja, pa nikakor ni mogoče trditi, da je bilo vselej tako. Da sta mehiško in perujsko kraljestvo cvetela, je poznano, da je več ameriških ljudstev doseglo višjo stopnjo izobrazbe, kažejo sledovi stare kulture Muiskov in Panov, ki so jo po naključju našli (prim. Alexander von Humboldt, *Monuments des peuples de l'Amerique*, str. 20, 72–74, 128, 244, 246, 248, 265, 297). Mar zdaj ne moremo imeti za vredno truda preiskati, ali nosijo nam danes poznani ameriški jeziki na sebi kov omenjene kulture ali pa današnje, domnevne surovosti? [W. v. Humboldt navaja delo nemškega jezikoslovca-germanista in profesorja državnega prava Friedricha Jakoba Schmitthennerja (1796–1850) *Ursprachelehre: Entwurf zu einem System der Grammatik mit besonderer Rücksicht auf die Sprachen indischteutschen Stammes: das Sanskrit, das Persische, die pelasgischen, slavischen und teutschen Sprachen* (Frankfurt na Majni 1826). *Op. prev.*]

zaupanjem prepustiti njihovi rabi. Obenem za jezikoznanstvo in za zgodovino ni nič pomembnejšega kot prav ugotavljanje teh načel. A to je povezano s hudimi težavami in terja pripravljalo delo v več različnih smereh. Najprej moramo razčleniti veliko več jezikov, kot doslej, nekatere pa natančneje. Da bi lahko z uspehom slovnično primerjali samo dve besedi, je nujno vsako zase natančno pripraviti za primerjavo znotraj jezika, ki mu pripada. Dokler, kot se zdaj tako pogosto dogaja, sledimo le splošni podobnosti zvena, ne da bi preiskali glasovne zakonitosti jezikov samih in analogijo teh zakonitosti, se neizogibno znajdemo v dvojni nevarnosti, da taiste besede razglasimo za različne in različne za taiste, da ne omenjamo še bolj grobih, a nič manj pogostih primerov, da primerjanih besed ne zajamemo v njihovi osnovni formi, ampak v njih spregledamo gramatična dopolnila in deklinacije.³

Zato se mora preiskovanje ozirati za spremembami jezikov v teku stoletij, da bi spoznalo, katere svojskosti lahko svoje pojasnilo najdejo le v tem. Po obdelavi posameznih jezikov, ki nam šele ponuja izčiščeno in uporabno snov, je nujno primerjati tiste, katerih sovisnost je zares zgodovinsko izpričana, v natančni razvrstitvi stopenj njihove sorodnosti, šele potem lahko po teh analogijah presojava tiste, ki so še nepoznane. Nazadnje pa bi lahko sledenje posameznim gramatičnim oblikam skozi vse poznane jezike, v katerem se poskušamo tukaj, jamčilo največji prid. Le tako se namreč da preskusiti, kako v takšnih posamičnih točkah medsebojno podobni si jeziki vstopajo v medsebojno razmerje v drugih točkah in kako zelo ali kako malo globoko vpliv posameznih form sega v celoto jezikovne gradnje. Samo po sebi se razume, da je, nadalje, ob teh pripravljanih delih, ki zadevajo jezike, pred vsem drugim potrebno tudi preučevanje načina, kako se narodi razvejujejo, mešajo in združujejo, kar moramo črpati iz zgodovine.⁴ Le s povezovanjem

395

³ Veliko število tako posnemanja vrednih, na natančni in popolni razčlembi temelječih primerjav besed kot tudi takih, ki bi jih le težko posneli, najdemo v najnovejših spisih Boppa, bratov Grimm in A. W. Schlegla.

⁴ Kako odlično so tovrstne zgodovinske raziskave zmožne osvetliti jezikoznanstvo, odlično dokazujejo Klaprothovi *Tableaux historiques de l'Asie*. [Heinrich Julius Klaproth (1783–1835), nemški orientalist, sinolog in popotnik-raziskovalec, sprva deloval kot profesor na univerzi v Sankt Peterburgu, od koder se je odpravil tudi na terenske raziskave v osrednjo Azijo, do meje s Kitajsko, l. 1816 pa se je preselil v Pariz, kjer je izdal več del z natančno kartografijo razširjenosti azijskih jezikov (v svojem

teh raznoterih raziskav bo možno postaviti načela, po katerih bomo v jezikih resnično zgodovinsko spoznavali tisto, kar je prešlo iz enega v drugega. Vsako ne tako skrbno postopanje vedno pripravlja nevarnost, da tisto, kar res pripada sorodnosti, zamešamo s premenami, ki jih je povzročil čas, ali pa s tistim, kar na različnih krajih in v različnih časih na podoben način nastaja v medsebojni neodvisnosti, zgolj iz podobnih vzrokov, v med seboj čisto ločenih jezikih. Že iz tu povedanega samo po sebi sledi, da mora podlago slehernega tovrstnega raziskovanja tvoriti preučevanje gramatike. To je pri tem v dvojni prid, en posreden, vtem ko besede pripravlja za primerjavo, in en neposreden, vtem ko preskuša ujemanje ali pa različnost slovnične gradnje. Le iz slednjega se ponuja določnost, iz golega primerjanja besed ni nikoli v enaki meri jasno, ali so primerjani jeziki res enega debla ali pa so si med seboj le izmenjali besede. Le po tej poti pridemo do določnega pojma o tistem posebnem ločevanju in povezovanju ljudstev, ki mu ustreza določena stopnja sorodnosti v narečjih. A pri vseh teh raziskavah moramo pojem *sorodnosti* jemati le kot *zgodovinsko sovisnost*, ne pa, recimo, prisojati prevelike teže njegovemu dobresednemu pomenu. Slednje iz razlogov, katerih obravnava bi nas na tem mestu popeljala predaleč, vodi v številne zablode.⁵

Glede na to se mi zdi, da – tako kot za marsikaj drugega – velja, da se bo treba še dolgo časa omejevati na posamezne raziskave, preden bo mogoče zatrditi kaj občega. Ker pa je obče nujno potrebno že zdaj, le da pač v določenih mejah, namreč enkrat v tistem delu, ki ga preučevanje jezikov vsekakor tudi poseduje in ki ga je mogoče črpati le iz idej, in potem zato, ker je nujno od časa do časa pregledati, v kolikšni meri smo, glede na sodobno stanje posamezne raziskave, napredovali v dozidavi celote znanosti. Le dveh stvari nikoli in nikakor ne smemo dopustiti: izpeljevanje iz pojmov prenašati na področje, ki le-temu ne pripada, in izvajanje občih nasledkov iz ne dovolj popolnega opazovanja.

Če lahko popolni opis posameznih gramatičnih oblik omogoča tu orisano raznovrstno korist, iz tega samo po sebi tudi sledi, da se ga je treba lotiti prav iz

času je bil eden zelo redkih poznavalcev kitajščine), mdr. l. 1823 tu omenjene *Tableaux* in v opombi 5 omenjeno delo *Asia Polyglotta*. Op. prev.]

5 Na to je zelo pravilno opozoril že Klaprot h (*Asia Polyglotta*, str. 43).

teh različnih gledišč. Že zategadelj sem si po mojem prepričanju moral dovoliti omenjene uvodne misli, ki bi se sicer lahko zazdele kot odmik od mojega predmeta.

To, da je v pričujočem poskusu moja izbira padla prav na *dvojino*, ima svoje upravičenje – kolikor ga sploh potrebuje – že v tem, da se da to gramatično formo izmed vseh najsnažnjeje izločiti iz siceršnje gramatične gradnje, saj ta vanjo ne sega tako globoko kot druge. To in pa dejstvo, da je ne najdemo v prevelikem številu jezikov, njeno obravnavo po metodi, ki ji tu sledimo, olajšuje. Čeprav je po mojem prepričanju treba poskusiti izpeljati posamični opis vseh gramatičnih form brez izjeme, pa so nekatere, na primer zaimke in glagol, slednji tudi v svojem najsplošnejšem zaobjemu, tako zraščeni v celoto gramatične gradnje, da je njihov popis na nek način popis gramatike v celoti. To pa seveda kopiči težavnost.

K izbiri dvojine pa nas poleg vsega vabi še to, da se obstoj te nenavadne jezikovne forme da pojasniti tako iz naravnega občutka nekultiviranega človeka kot iz pretanjenega jezikovnega čuta najvišjega omikanca. In zares jo na eni strani najdemo pri nekultiviranih ljudstvih, Grenlandcih, Novozelandcih itn., na drugi pa jo je v grščini ohranil prav najskrbneje razdelani dialekt, atiščina.

397

Če med seboj primerjamo več jezikov z ozirom na taisto gramatično formo, potem moramo po mojem prepričanju za to izbrati forme najnižje stopnje gramatičnega predela, ne da bi bilo treba strahoma skrbeti za to, da bi drugo od drugega razdeli tisto, kar si tesno sopripada. Na ta način zajemamo manjši obseg in se tako lahko bolje spustimo v tisto scela posamično. Zato sem izbral *dvojino* in ne števila nasploh, četudi bom moral obenem v ozir nenehno jemati z dvojino tako tesno sovisno množino. Kljub temu pa bo množina vedno terjala svojo lastno izpeljavo.

* * *

Prvi razdelek

O naravi dvojine nasploh

Mislím, da je smotrno najprej navesti prostorsko razsežje, v katerem v različnih jezikovnih predelih zemeljske oble naletimo na dvojino.⁶

Geografija v svoji rabi pri različnih predmetih terja različne delitve, v jezikoznanstvu pa se Azije, Evrope in Severne Afrike ne da primerno ločiti ene od drugih.

Če ta del starega sveta vzamemo kot nekaj skupnega, potem dvojino v glavnem nahajamo v treh točkah, iz dveh izmed teh pa se je ta razprostrla daleč naokrog in v različne smeri:

v izvornih stanovališčih semitskih jezikov,

v Indiji,

v jezikovnem deblu, ki se ga je na Malajskem polotoku, na Filipinih in otokih Tihega oceana doslej imelo za taistega.

398 V semitskih jezikih dvojina vlada predvsem v arabščini, najmanj sledi je zapustila v aramejščini. Z arabščino je prešla v Severno Afriko, v Evropi je prišla le do Malte, v turščino pa ni prodrila niti v besedah, ki jih je ta od arabščine prevzela.⁷

Sanskrt je dvojino najprej, a v zelo majhni meri, posredoval paliju, praktu pa sploh ne, iz sanskrta oziroma, še bolje, iz istega vira kot sanskrt, pa ga je ohranila Evropa v grščini, germanskih, slovanskih jezikih in litovščini, v vseh teh v različnem razsežju in ohranjenosti, glede na narečja in čase, kot bomo poblíže opredelili v nadaljevanju.

V drugih evropskih jezikih ga najdem zgolj v laponščini. Nenavadno pa je, da v tej sorodni finščini in estonščini, kakor tudi v madžarščini, od nje ni zabeležena niti sled. Dvojina torej v Evropi izvira predvsem iz stare indijščine.

Govori se sicer o dvojini v jeziku Walesa in spodnje Bretanije, tako

6 V naravi zadeve same je, da poskus naštetí jezike, ki posedujejo dvojino, ne more biti popoln. Kljub temu se mi ga zdi tu nujno posredovati, kot nekaj, kar je treba dopolniti z nadaljnjo raziskavo.

7 Izjema je le nekaj podedovanih obrazcev, recimo: »*obe stari in sveti mesti*« (tj. Jeruzalem in Meka). Gl. *Éléments de la grammaire Turke* patra A m é d é j a J a u b e r t a, str. 19, § 46.

imenovani kimrijščini.⁸ A ta je le v tem, da se pri poimenovanju parnih udov predpenja število *dve*, pri čemer ženska oblika v dolnji bretonščini v tej zvezi izgubi končni zlog. Ker se dozdeva, da se to godi venomer in redoma, beseda sama pa pri tem ostaja v ednini, množina se pojavlja le, če se jo prenese na druge pojme (npr. noge pri mizi), je v tem vsekakor občutje dvojine in ta pojav si zasluži, da ga tu zabeležimo. Toda zato se kimrijščine še ne da sprejeti med število tistih jezikov, ki zares imajo dvojino. Sicer pa se mi glede na novejše, sicer še ne dokončane raziskave zdi verjetno, da tudi kimrijščina in galščina v svoji gramatični gradnji sovpadata s sanskrtom.

Podobno kot z Evropo je z Afriko. Dvojino pozna le v arabščini. Koptščina je nima, prav tako je nisem našel v katerem izmed številnih drugih afriških jezikov, naj so nekateri, npr. bundščina, še tako bogati z gramatičnimi formami.

V starem svetu torej Azija ostaja samolastno stanovišče dvojine.

V azijskih jezikih, ki izhajajo iz taistega debla kot sanskrt, se dvojina ne pojavlja. Izjema naj bi bila le malabarščina.⁹ Nasploh je nenavaden pojav, da se je umetelna in dopolnjena zgradnja sanskrske gramatike, izvzemši sam sanskrt in pali, scela preselila v Evropo, drugi azijski jeziki, ki so si s sanskrtom v sovisju, pa so od tega ohranili veliko manj. To se da sicer pojasniti s tako ostroumno kot tudi pravilno podmeno,¹⁰ da so tu omenjeni evropski jeziki enakoizvorni kot sanskrt sam, medtem ko je izvor omenjenih azijskih jezikov v sanskrtu, in sicer večji del v njegovem mešanju z drugimi jeziki, s tem pa so ob tolikšnih prehodih in sprevačanjih delili splošno usodo zatona gramatičnih form. Tudi v Evropi bogatejšo gramatično gradnjo najdemo predvsem v izumrlih jezikih, torej omenjenih azijskih jezikov ne smemo primerjati z le-temi, temveč z našimi sodobnimi jeziki. Vendar je tudi takó prvenstvo v zvestejšem ohranjanju izvirne narave jezika očitno na strani Evrope, v Aziji ni primera, da bi se v ustih celega ljudskega plemena ohranilo tako veliko

399

8 Prim. *Dictionary of the Welsh Language* W. O w n a, I. del, str. 36, in L e g o n i d e c o v o *Grammaire Celto-Bretonne* str. 42. O w e n omenja le to, da se predpenja število dve, ne pa tudi obeh drugih, za dvojino samo odločilnih okolnosti. A to moramo vzeti na rovaš njegove nenatančnosti, ne jezika samega.

9 Prim. A d e l u n g o v e g a *Mithridatesa* I, str. 211.

10 Prim B o p p o v o *Analytical comparison of the Sanskrit etc. Languages v: Annals of the Oriental literature*, str. 1 isl., in recenzijo G r i m m o v e *Slovnice v: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1827, str. 251 isl.

najzgodnejše indijske jezikovne gradnje, kot se je v Evropi pri Litovcih in Latvijcih. Po drugi strani zelo pade v oko, da je po vsem videzu tisti del sanskrske gramatike, ki smo ga primorani imenovati najumetnejšega in najtežavnejšega, za splošni jezikovni smoter pa najbolj pogrešljivega, premena pismenk [Buchstabenveränderung], ona občutljiva vzdražljivost glasov, zaradi katere se vsak izmed njih premenja, brž ko vstopa v drugačen stik, v evropsko-sanskrskih jezikih, tudi v najzgodnejših, vedno kaj malo vladal, medtem ko je v več azijsko-sanskrskih, ne vemo, ali naj bi rekli, da prešel ali pa je bil že izvornemu glasovnemu sistemu vseh teh ljudstev tako svojski, da se ni nikoli razgubil, ne glede na vsa jezikovna sprevračanja.

Zendskemu jeziku dvojina ni tuja. Ker pa ga je treba nesporno prištevati k sanskrskim,¹¹ se s tem glede omenjene trojne zaposednosti dvojine v Aziji ne spremeni nič.¹²

Če pri tem postojimo še za trenutek, potem ugledamo, da v Evropi, Afriki in na azijski celini, izvzemši malajsko jezikovno območje, dvojino najdemo v glavnem le v mrtvih jezikih, v živih pa le še:

400 v Evropi v maltoarabščini, litovščini, laponščini in v ljudskih narečjih pri deželnem ljudstvu v nekaterih predelih poljskega kraljestva,¹³ na Ferskih otokih, na Norveškem, v nekaterih predelih Švedske in Nemčije, le da je tu ljudstvo ne razume več kot dvojino, ampak jo uporablja kot množino;¹⁴

v Afriki v novi arabščini;

v opisnem delu Azije in v malabarščini.

Ker literaturo v dvojini posedujejo le jeziki starega sveta, lahko rečemo, da je za knjižni jezik (izvzemši za arabščino) izumrla.

Na vzhodu Azije (tretji točki njene domovine) dvojino, vendar le v šibkih sledovih, najdemo v malajščini, bolj razvito v tagalščini in tej sorodnem jeziku pokrajine Pampang na Filipinih, nazadnje v razponih, ki se – kolikor

11 Zdi se, da je takšno tudi mnenje g. Boppa, prim. *Annals*, str. 2.

12 O neuspelem poskusu, da bi dvojino vključili v armenščino, glej Cirbiedovo *Grammaire de la langue Arménienne*, str. 37.

13 Po ustnem zagotovitju g. prof. Puharske; s tem ko mu je poljska vlada poverila to znanstveno nalogo, je izkazala skrajno redkeg zglede plemenite gorečnosti za materni jezik in preučevanje jezika nasploh.

14 Prim. Grimmo *Slovníco*, I. del, str. 814, no. 35.

mi je znano – ne pojavljajo nikjer drugje, na Novi Zelandiji in Družbenih otokih. Narečja preostalih tihomorskih otokov na žalost slovnično še niso ustrezno poznana. Zelo verjetno pa je, da – namreč v tej točki – med seboj vsa sovpadajo. Vprašanje, ali in kako so si vsi ti jeziki, od malajskih do tahitskih, v sovisju, bom izčrpnjeje raziskal na nekem drugem mestu. Tu te povzemam v eno le zaradi njihove podobne rabe dvojine. Od malajskega jezikovnega debla povsem različni se zdijo jeziki domorodcev Nove Holandije in Novega Južnega Walesa. A jezik tistih, ki prebivajo okrog jezera Macquarie, ima dvojino,¹⁵ zato je zelo verjetno, da ga najdemo tudi pri drugih avstralskih narečjih.

V ameriških jezikih se ta oblika za množstvo pojavlja redko, a na različnih točkah skorajda po vsej dolžini tega neznanskega predela sveta, namreč na najvišjem severu v grenlandščini, v zelo omejeni obliki v totonakijščini v predelu Nove Španije, kjer leži Veracruz, nadalje v jeziku Chaimasov, ki je skupen večini plemen v provinci Nova Andaluzija, prav tako na desnem bregu Orinoka, na jugovzhodu misijona Encamarada, v jeziku Tamanakijcev, v zelo šibkih sledovih v kečui, nekdanjem občevalnem jeziku perujskega kraljestva, nazadnje zelo izoblikovano v aravkanščini v Čilu. Dvojino naj bi v svojem jeziku imeli tudi Čerokiji na severozahodu Georgije in nanjo meječih predelih.¹⁶

401

Iz tega kratkega prikaza je razvidno, da je število jezikov, iz katerih so se razvila jezikovna debla [Stamm-Sprachen] in ki so vase sprejeli dvojino, zelo majhno, nasprotno pa je območje, v katerem je ta, predvsem v starejši dobi, našla veljavo, zelo veliko, saj pripada prav najbolj razprostranjenima jezikovnima debloma, sanskrtskemu in semitskemu. Na tem mestu pa moram še enkrat ponoviti, da se pravkar končano naštevanje ne more imeti za popolno. Da ne omenjam tega, kar se zoperstavlja slehernemu prizadevanju po popolnosti v primerjalnem preučevanju jezikov, da nam še zdaleč niso poznani vsi jeziki zemeljske oble, tudi o mnogih, na splošno poznanih, ni še

¹⁵ V tem dialektu je v Sydneyju v Novem južnem Walesu misijonar L. E. Threlkeld (sicer brez navedbe letnice) izdal po slovničnih oblikah urejene pogovore z naslednjim naslovom: *Specimens of a dialect of the Aborigines of New South Wales being the first attempt to form their speech into a written language*. O dvojini gl. str. 8.

¹⁶ To temelji le na okrnjenem obvestilu g. Du Ponceauja o novi izdaji Eliotove *Grammar of the Massachusetts Indian language*, v kateri pa se ta že sam izraža le nedoločno.

nikakršnih slovničnih pomagal. O drugih spet slednja niso tako natančna, da bi se lahko z gotovostjo zanesli na to, da ti predvsem tako redko pojavljajoče se oblike, kot je dvojina, ne bi jemali v nemar. Navsezadnje pa je v jeziku – in pogosto to predpostavlja njegovo zelo poglobljeno poznavanje – zelo težko odkrivati sledove oblik, ki se v njem niso ohranile v svoji živosti. Zato je delom sodobne vrste mogoče in tudi je treba venomer privajati nov dotok, na prejšnjih straneh pa sem se bolj določno izražal v nikalnih trditvah le zato, da bi se izognil nenehnim vrivkom, ki bi omejevali zatrjeno. Po drugi strani se samo po sebi razume, da nisem prav ničesar opustil glede tega, da bi v danih okoliščinah dosegel vsaj mogočo dopolnjenost in natančnost, in imel sem takšno srečo, da sem tudi pri neevropskih jezikih lahko uporabil pomenljivo množino pomagal. Le zelo redko sem bil prinujen ostajati pri tako splošnih delih, kot sta *Mithridates* in v novejšem času Balbijev *Atlas*. Zagotovo se bo vsak natančni raziskovalec jezika izogibal temu, da bi se pri presoji gramatične gradnje posameznih jezikov opiral na ta dva spisa, ne da bi se vračal k prvotnim virom, naj je vrednost omenjenih dveh spisov v drugih ozirih še tako nespregledljiva in naj *Mithridates* pri primerjalnem preučevanju jezikov ostaja še tako nepogrešljiv.

Če preverimo različne načine, kako tu naštetih jeziki obravnavajo dvojino, lahko le-te v celoti, in izvzemši posamezne odtenke, ustrezno oddelimo v naslednje tri razrede.

Nekateri izmed teh jezikov naziranje dvojine jemljejo iz govoreče in nagovorjene osebe, iz *jaz* in *ti*. V njih se dvojina drži zaimkov, v preostali jezik pa prehaja le toliko, kolikor se v njem razprostira vpliv zaimka, še več, včasih se omejuje le na zaimek prve osebe množine, na pojem »*mi*«.

Drugi jeziki to jezikovno formo črpajo iz pojava predmetov, ki v naravi nastopajo paroma, oči, ušes in vseh dvojnih udov telesa, obeh velikih nebesnih teles itn. V njih dvojina torej ne sega prek teh pojmov oziroma vsaj ne prek samostalnika.

In, nazadnje, pri drugih ljudskih plemenih pa dvojina preveva celotni jezik in se pojavlja v vseh tistih besednih vrstah, v katerih lahko ohranja veljavo. V teh jezikih dvojina torej ne predstavlja kakšnega posebnega rodu, temveč je tisto, iz česar izhaja, obči pojem dvojstva.

Samo po sebi se razume, da lahko jeziki na sebi nosijo sledove več kot le

enega od teh načinov zapopadanja dvojine, da, lahko celo vse tri. Pomembneje je pripomniti, da v jezikovnih deblih, ki izvorno pripadajo tretjemu razredu, lahko naletimo tudi na posamezne jezike, ki so dvojino, ali nasploh ali pa v teku časa, ohranili le v mejah obeh prvih razredov. Tudi v tem primeru pa je pravilno, da jih pridamo tretjemu razredu, tako kot na tem mestu počenjam tudi sam. Tako se v prej navedenih nemških ljudskih narečjih dvojina kaže le še v obeh prvih osebah zaimka, v sirščini pa – razen v samem številu *dve* – le še pri imenu za Egipt, ki so ga – kot lahko iz tega razberemo – vedno bili navajeni misliti kot gornji in dolnji Egipt.¹⁷

Jeziki, ki sem jih preiskoval sam, se v pravkar naštete razrede delijo na naslednji način:

k prvemu, v katerem dvojina zaposeda zaimek, spadajo prej imenovani jeziki vzhodne Azije, Filipinov in južnomorskih otokov, jezik Chaimasov in tamanakiščina;

k drugemu, v katerem izhaja iz samostalnika, le totonakijščina in, kolikor mu sploh lahko pripišemo dvojino, kečujščina;

k tretjemu, v katerem se dvojina razprostira skozi ves jezik, pa
sanskrtski¹⁸ jeziki,

semitski,

grenlandski,

aravkanščina in,

čeprav v manjši popolnosti, laponščina.

V tem namenoma zelo zbitem in zgoščenem pregledu lahko razpoznamo,

¹⁷ Prim. V a t e r j e v *Priročnik za hebrejsko* itn. *slovnico*, str. 121. Tudi v hebrejščini je ime za Egipt, Mizraim (Prim. G e s e n i u s o v slovar, geslo *mazor*), v dvojnini. Če pa želimo to tolmačiti iz gornjega in dolnjega Egipta, nas za trenutek zmede to, da ima gornji, tj. južneje ležeči del svoje ime, Patros (prim. G e s e n i u s, nav. delo). G e s e n i u s (prim. njegovo *Lehrgebäude*, str. 539, §2) dvojino v Mizraim izpeljuje iz tega, da reka Nil deželo deli na dva dela, a to se seveda ne ujema z Nilovo delto. Glede na svoje poznejše izjave se zdaj tudi G e s e n i u s nagiba k mojemu mnenju, da je razlog za takšno obliko tega imena delitev na gornji in dolnji Egipt, ko bom prišel do obravnave hebrejske dvojine, bom sam obširno izpeljal, kako ostroumno je G e s e n i u s uskladil v sovisje vsa prej imenovana poimenovanja, pri tem pa seveda razlikoval čas njihove rabe.

¹⁸ Ta izraz se nam za jezike, ki so v sovisju s sanskrtom in ki so jih v novejšem času poimenovali tudi indogermanski jeziki, lahko ponuja ne le zaradi svoje kratkosti, temveč tudi zaradi svoje notranje primernosti, saj so sanskrtski jeziki, glede na pomen

da se dvojina v dejanskosti poznanih jezikov pojavlja približno v taisti različnosti tega pojma in obsega, ki bi ji ju lahko naznačili po čisti idejni členitvi. Sam sicer dajem prednost temu, da različne vrste dvojine poiščem po poti opazovanja, zato da bi se izognil nevarnosti, da bi jo jezikom vsiljeval iz pojmov. A zdaj bo nujno naravo te jezikovne forme razviti tudi neodvisno od poznavanja dejanskih jezikov, tj. iz občih idej.

Eno izmed scela zmotnih naziranj, mogoče pa ne tudi čisto scela nenavadno, je to, da v dvojini vidimo le naključno za število *dve* uvedeno, omejeno množino, s čimer upravičujemo vprašanje, zakaj potem svoje lastne množinske forme ne poseduje tudi katero koli drugo poljubno število. Vendar se v jezikih takšna omejena množina res pojavlja, pri čemer ta, ko se navezuje na dva predmeta, dvojstvo obravnava zgolj kot majhno število, a te tudi v tem primeru nikakor ne smemo zamenjevati z resnično dvojino.

404

V jeziku Abiponov, plemena iz Paragvaja, obstaja dvojna množina, ožja za dva ali več, a še vedno malo predmetov, in širša, za mnogo predmetov.¹⁹ Zdi se, da prva ustreza temu, kar mi imenujemo množina. Uobličuje pa se s priponami, ki stopijo na mesto edninske končnice, ali s sklonskimi premenami taiste končnice. Čeprav o njej lahko presojamo le na podlagi niza nam posredovanih zgledov, je zelo raznotera. Širša množina pozna le končnico *ripi*. Da v tej leži pojem mnogosti, izhaja iz tega, da ta pojem, brž ko ga v govoru označijo z lastno besedo, končnico *ripi* izgubi, samostalnik pa postavijo v ožjo množino. Na to, da bi besedo *ripi* uporabljali samostojno, pa nisem naletel, tako zelo je postala končnica, da tako ednini kot tudi ožji množini ni pripeta, temveč ima posebno obličjenje z lastno premeno besedne končnice. Tako je vsaj v naslednjih zgledih:

ednina	ožja množina	razširjena množina
<i>choale</i> , človek	<i>choalèc</i> ali <i>choaleèna</i>	choaliripi
<i>ahöpegak</i> , konj	ahöpega	<i>ahöpegeripi</i> ²⁰

te besede, jeziki umetelne in pretanjene gradnje.

19 Prim. Dobrizhofferjevo *Historia de Abiponibus*, 2. del, str. 166–168.

20 Dobrizhoffer zapiše *joale* in *ahöpegak*, a z *j* želi izraziti španski izgovor te pismenke, z *ë* pa preglas *ö*.

Abiponščina, zelo bližnji sorodni jezik Mokobijev²¹ iz province Chaco, te dvojne množine nima, množino vseh besed, ki v izglasju nimajo glasu *i*, pa tvori s pripenjanjem besede *ipi*, ne da bi ta – kot se to zdi po prej navedenih zgledih – kakor koli spreminjala končnico samostalnika: *choalè*, človek, *choalè-ipi*, ljudje. V tem jeziku je *ipi* zares beseda: pomeni *mnogo*, ostaja pa negotovo, ali je v abiponščini dodani *r* izobličujoči, morfološki glas/pismenka [Bildungsbuchstabe] ali pa je njegov izpust svojskost mokobskega narečja.

Tudi tahitiščina, ki ne razločuje samostalniške dvojine, pozna to ožjo in razširjeno množino, zaznamuje pa ju le s posebnimi, v svojem izvornem pomenu nepojasnjenimi besedami, ki jih postavlja pred samostalnik in ki bi jih le zelo nepravšnje smeli imenovati gramatične forme.²²

Najdoločnejše množinske oblike za različna števila ima arabščina, namreč dvojino za dve, omejeno množino za števila od 3 do 9 ter množino mnogosti in množino množin, ko se iz množine nekaterih besed s pomočjo urejene fleksije uobličijo nova množina, in sicer za števila od 10 naprej ali pa za nedoločeno število. Celo pri zaznamovanju enosti se arabščina, namreč pri samostalnikih, v naravi katerih je – tako kot pri živalskih in rastlinskih vrstah –, da v sebi 405
zajemajo mnogost, poslužuje posebne karakteristike, ki je ednina drugih jezikov ne pozna, iz nje pa tvori množino.²³ To naziranje, da pojem vrste na nek način obravnavamo zunaj kategorije števila, nato pa s pregibanjem pri njem ločujemo ednino in množino, je nespodbitno zelo filozofsko in druge jezike, ki ga pogrešajo, sili k rabi drugih pomagal. Ker pa teh arabskih množinskih oblik, tako kot tudi abiponskih, nikoli ne smemo zamenjevati z dvojino, njihova izčrpna obravnava ne spada semkaj.

Nasproti predstavi o dvojini, ki se omejuje na pojem golega števila *dve*, kot enem izmed mnogih, ki se nadaljujejo v številskem nizu, in ki smo jo pravkar navedli kot zmotno, stoji tista, ki se utemeljuje na pojmu *dvojstva* in dvojino pripisuje predvsem tisti vrsti primerov, ki dajejo povod

21 Oče Hervas mi je posredoval rokopis po zapiskih očeta Raimonda de Termaiera zasnovane slovnice makobijskega jezika, § 3.

22 Prim. *A Grammar of the Tahitian dialect of the Polynesian Language*, Tahiti 1823, str. 9 in 10.

23 Prim. *Grammaire Arabe* Silvestra de Sacyja, pogl. 1, §702, 704, 710, z njim si primerjavo zasluži tudi Oberleitner (*Fundamenta linguae Arabicae*, str. 224).

za to, da pritičejo temu pojmu. Po tej predstavi je dvojina tako rekoč kolektivni singular števila *dve*, saj množina množstvo zopet zvaža v enost le priložnostno, ne pa po svojem izvornem pojmu. Dvojina si torej kot forma mnogosti in kot oznaka sklenjene celote hkrati deli naravo množine in ednine. To, da je empirično v dejanskih jezikih bliže množini, dokazuje, da prva od obeh oznak naravni čut narodov bolj zadeva, toda njena duhovno smiselna raba bo vedno obdržala tudi slednjo, tj. oznako kolektivnega singulara. To oznako se da v vseh jezikih tudi izkazati kot podlago dvojine, čeprav so vsi jeziki v nadaljnji rabi tu ločeni predstavi o njej, pravilno in zmotno, med seboj pomešali, tako da so iz nje naredili tako izraz števila *dve* kot tudi *dvojstva*.

Vsa gramatična različnost jezikov je po mojem v trojem, in gradnje posameznega jezika ne zapopademo v popolnosti, če je ne motrimo v tej trojni različnosti. Jeziki so si namreč gramatično različni:

- a) najprej v dojemanju gramatičnih form glede na njihov pojem,
- b) potem po načinu tehničnih sredstev za njihovo označevanje,
- c) nazadnje v dejanskih glasovih, ki temu označevanju služijo.

406

V tem trenutku imamo opraviti le s prvo od teh treh točk, saj obe drugi lahko preudarimo šele pri obravnavi posameznih jezikov v zvezi z dvojino.

Z drugo in tretjo od teh točk, predvsem s slednjo, jezik šele zadobi svojo gramatično individualnost in podobnost več jezikov v njej je najzanesljivejše znamenje njihove sorodnosti. Prva pa določa njihov organizem in je v prvi vrsti pomembna, ne zgolj zato, ker v poglavitni meri učinkuje na duha in način mišljenja naroda, temveč ker je tudi najzanesljivejši preskusni kamen tistega jezikovnega čuta v njem, ki ga moramo v slehernem narodu videti kot dejansko ustvarjajoče in preobličujoče načelo jezika.

Če si primerjalno preučevanje jezikov zamislimo v njegovi dopoljenosti, potem moramo različen način, kako so gramatika in njene oblike povzete v jezike (prav to je tisto, kar razumem kot dojemanje glede na pojem), preiskati ob posameznih gramatičnih formah, tu ob dvojini, potem v posameznih jezikih, v vsakem v njegovi sovisnosti, in nazadnje to dvojno delo uporabiti za to, da razvijemo očrt človeške govorice, mišljene kot nekaj občega, v njenem obsegu, v nujnosti njenih zakonov in privzetij [Annahmen], in v možnostih tistega, kar govorica pripušča.

Pogled na govorico, ki nam je najbližje, je pa tudi najbolj omejen, je tisti, ki le-to obravnava kot golo sredstvo sporazumevanja. Tudi v tem oziru pa dvojina ni docela odveč; dejansko kdaj pa kdaj prispeva k boljšemu in bolj pronicljivemu razumetju, kot bomo to pokazali na svojem mestu, pri rabi dvojine v grščini. Ti primeri pa prihajajo na spregled pač le na področju sloga, in če bi imela jezik uobličujoča ljudstva svoj smoter le v vzajemnem razumetju, kar k sreči ne velja, bi bila samolastna množina dvojstva zagotovo nekaj, kar bi imeli za odvečno. Je namreč več ljudstev, ki v svojih jezikih dejansko obstoječih oblik za množino ne uporabijo niti takrat, ko menjena mnogost izhaja iz drugih okoliščin, recimo iz pridanege števila,²⁴ iz prislova, ki izraža vsoto nečesa, iz glagola, če je oznaka mnogosti izpuščena pri samostalniku, ali pa iz samostalnika, če je izpuščena pri glagolu itn.

Jezik pa vseskozi ni zgolj sredstvo sporazumevanja, temveč odtis duha in svetovnega nazora govorečih; družljivost [Geselligkeit] je nepogrešljivo pomagalo za njuno razvitje, nikakor pa ne edini smoter, nasproti kateremu se poganja, ta smoter svojo končno točko prej nahaja v posamezniku, kolikor je ta lahko ločen od človeštva. Kar torej iz vnanjega sveta in notrine duha zmore

407

²⁴ Zdi se, da jo na taisti način jemlje A d e l u n g (Gl. njegov *Slovar*, geslo »mož«, str. 349 isl), ko namreč v nemščini nekatere besede združujemo s števili v ednini in rečemo *sechs Loth*, *zehn Mann* [dobesedno »šest grezilo«, »deset moški«, *op. prev.*] itn. Deloma je to tudi docela pravilno, vendar se nekatere od teh načinov govorjenja trpi le v prostaškem, ne pa tudi v plemenitejšem načinu govorjenja, v vseh pa vlada naključna svojeglavost jezikovne rabe, saj npr. rečemo *zehn Pfund* [»deset funt«], nikoli pa ne tudi *zehn Elle* [»deset laket«]. Prav tam, kjer se je ta jezikovna raba najbolj ustalila, pri *mož*, pa v tem izražanju leži, za moj občutek, neka lepa prefinjenost, ki je A d e l u n g ne izpostavi. Ednina naj bi tu naznačevala, da je treba v nakazanem številu videti sklenjeno celoto; zato je ta beseda iztrgana iz nedoločene mnogosti množine. To je vidno predvsem v distributivnem načinu izražanja *vier Mann hoch* [»za štiri može visoko«, dobesečno: »za štiri mož visoko«, *op. prev.*], kjer naj bi štirje drug na drugega postavljeni može obveljali kot enoten niz. Mislim, da to moram pripomniti zato, ker je ta nepravilna, anomalna ednina, tako kot dvojina, pravzaprav nekaj kolektivnega, nekakšna edninska množina, ti načini govorjenja pa so dokaz, kako jeziki, ko jim zmanjka pravih form, da bi dosegli svoj namen, uporabijo nepravilne, a za vsakokratno rabo značilne forme. Izraz *zehn Fuss* [dobesečno »deset noga«, *op. prev.*] pa bržda temelji na nečem popolnoma drugem, namreč na razlikovanju dejanskega in prenesenega pojmovanja besede *Fuss*, »noga«, čeprav v ta namen razlikujemo tudi dvojno množino, *Fusse* in *Füsse*. Do podobne zamenjave števila, ki bi se jo dalo primerjati z omenjenimi primeri, prihaja v hebrejščini (prim. G e s e n i u s, *Lehrgebäude*, str. 538). O kimrijščini glej, v tej razpravi, zgoraj.

preiti v slovnično gradnjo jezikov, je vanjo lahko povzeto, v njej uporabljeno in izoblikovano in postane dejansko glede na mero živosti in pretanjenosti jezikovnega čuta in samolastnosti njegovega naziranja.

Tu pa se brž pokaže opazna različnost. Jezik na sebi nosi sledove, ki se pri njegovem uobličevanju črpajo predvsem iz čutnega naziranja sveta ali pa iz notrine misli, kjer je sleherno naziranje sveta že šlo skozi delo duha. Tako nekateri jeziki za zaimke za tretjo osebo posedujejo izraze, ki individuum označujejo v scela določni legi, kot stoječega, ležečega, sedečega itn., posedujejo torej veliko posebnih zaimkov, pogrešajo pa enega splošnega; drugi tretjo osebo pomnogoterjajo glede na njeno bližino do govorečih oseb ali pa glede na njeno oddaljenost od le-teh; spet drugi, nazadnje, obenem poznajo čisti *on*, golo nasprotje *jaza* in *ti*-ja, zajeto v eni kategoriji. Prvo od teh naziranj je scela čutno; drugo se že nanaša na čisto formo čutnosti, na prostor; zadnje pa sloni na abstrakciji in logični delitvi pojmov, čeprav zelo pogosto šele raba lahko da pečat nečemu, kar ima morda pri primerjalnem preučevanju jezikov čisto drugačen izvor. Komajda je potrebna pripomba, da na ta tri različna naziranja ne gre gledati kot na skozi čas napredujoče stopnje. Vsa tri lahko v taistem jeziku v bolj ali manj vidnih sledovih najdemo drugo ob drugem.²⁵

408

Pojem dvojstva torej pripada dvojnemu okrožju, vidnega in nevidnega, vtem ko se živo in vzgibavajoče kaže čutnemu naziranju in zunanjemu opazovanju, hkrati prevladuje tudi v zakonih mišljenja, stremljenju občutja ter v svojem najglobljem dnu nedoumljivem organizmu človeškega rodu in narave.

Če začnemo pri najlažjem in najbolj površinskem opažanju, se skupek dveh predmetov izdvaja izmed posameznega predmeta in skupino več predmetov sam od sebe, kot nekaj v trenutku spregledljivega in sklenjenega. Potem zaznava in občutje dvojstva v človeku preide na delitev obeh spolov ter na vse na le-to navezujoče se pojme in občutja. Nadalje ga spremlja v obličanju njegovega telesa in teles živali v dve enaki polovici, s parnimi udi in čutilnimi

25 V abiponskem jeziku npr. obstaja šest različnih besed, ki prečijo oba spola, za samostojni izraz zaimka za 3. osebo. Vse se končajo na zlog *ha*, ta pa se nikoli ne pojavlja sam in je tudi le težka oznaka za zaimek *on*, saj – če s tem šesternim zaimkom povežemo omenjeni pojem sam – povsem izgine. Za svojilni zaimek pa obstaja enostavna oznaka, ki pa je pogosto izpuščena, tako da manko oznake za posedovanje naznačuje svojilni zaimek za 3. osebo. D o b r i z h o f f e r, l. c., 2. del, str. 168–170.

orodji. Nazadnje pa se prav nekatere izmed najsilnejših in največjih pojavnosti v naravi, ki sleherni trenutek obdajajo tudi naravnega človeka, prikazujejo kot dvojstva ali pa so kot take dojete, obe veliki, čas določajoči nebesni telesi, noč in dan, zemlja in njo openjajoče nebo, kopno in vodovje itn. To, kar se naziranju kaže kot tako vseprisotno, to živi čut na naraven in artikuliran način v temu posebej namenjeni formi prenaša v govorico.

V nevidnem organizmu duha, v zakonih mišljenja, klasifikaciji njegovih kategorij pa pojem dvojstva korenini na nek še mnogo globlji in izvirnejši način: v trditvi in protitrditvi, v postavljanju in odpravljanju, biti in nebiti, jazu in svetu. Tudi tam, kjer se pojmi delijo tri- in večkratno, tretji člen privira iz izvorne dihotomije ali pa ga mišljenje rado zvede nazaj na njeno podlago.

Izvor in konec vse deljene biti je enost. Od tod morda izhaja, da je prva in najenostavnejša delitev, ko se celota loči le zato, da bi se, kot členjena, zopet sklenila, v naravi najbolj prevladujoča, za človekovo misel najočitnejša in za občutje najbolj razveseljiva.

Posebej odločilno za jezik je to, da dvojstvo v njem zavzema pomembnejše mesto kot koder koli drugod. Vse govorjenje sloni na govorni izmenjavi, v kateri – tudi če poteka med več ljudmi – govoreči nagovorjene sebi nasproti postavlja kot enost. Človek – celo v mislih – govori le z enim drugim ali pa s sabo kot z drugim in glede na to vleče kroge svoje duhovne sorodnosti, tiste, ki govorijo tako kot on, oddvoji od drugače govorečih. To oddvajanje, ki človeški rod deli v dva razreda, na domače in tuje, je podlaga vse izvorne družljivostne vezi.

Že ob prej omenjenem bi lahko dodali pripombo, da v naravi vnanje pojavljajoče se dvojstvo lahko zapopadamo ali bolj povrhnje ali pa v tesnejši prežetosti z mislijo in občutjem. Zadosti bo, če v tej zvezi spomnimo le na nekaj posamičnih zgledov. Kako globoko bilateralna simetrija človeškega in živalskega telesa vhaja v fantazijo in občutje in postaja eden izmed glavnih virov umetnosti, je v novejšem času presenetljivo živo zadel in na skrajno duhovit način pokazal A. W. von Schlegel.²⁶ V svoji najsplošnejši in najbolj z duhom prežeti izoblikovanosti dojeta razlika med spoloma vodi zavest o enostranosti, ki se vleče skozi vse odnošaje človekovega mišljenja in občutja in ki jo lahko zaceli le medsebojno dopolnjevanje.

26 Prim. *Indische Bibliothek*, 2. zvezek, str. 458.

A to dvojno, bolj površinsko in bolj globoko, bolj čutno in bolj z duhom prežeto dojetje namenoma omenjam šele na tem mestu, saj nastopa predvsem tam, kjer jezik sloni na dvojstvu govorne izmenjave. Poprej smo nakazali le njeno scela empirično pojavo. Toda v izvornem bistvu jezika leži nespremenljiv dualizem in sámo možnost govorenja pogojujeta nagovor in odgovor. Že mišljenje bistveno spremlja nagib k družbenemu bivanju, in človek – ne glede na vse telesne in čustvene odnošaje – že v svrhu svoje gole misli hrepeni po *jazu* odgovarjajočem *ti*-ju; zdi se mu, da pojem svojo določnost in gotovost doseže šele, ko mu ta odblisne, odsije od neke tuje miselne sile. Pojem je ustvarjen, ko se iztrga iz vzgibane gmote predstavljanja in – subjektu nasproti – tvori objekt. Ta objektivnost pa vszije še popolneje, če se ta razcep ne godi samo v subjektu, temveč če predstavljajoči misel dejansko ugleda zunaj sebe, kar je mogoče le v nekem drugem bitju, ki si – enako kot on – predstavlja in misli. Med miselno silo in miselno silo pa ni drugega posrednika kot jezik.

410 Beseda sama na sebi ni predmet, temveč nasproti predmetom nekaj subjektivnega; kljub temu mora v duhu mislečega postati objekt, proizveden od prvega in nanj povratno učinkujoč. Med besedo in njenim predmetom ostaja neka takó potujoča poč; beseda, porojena samo v posamezniku, je tako zelo podobna golemu navidezemu objektu; jezik pa do svoje dejanskosti ne more biti priveden po posamezniku, temveč le družbeno, le ko se na en tvegavi poskus navezuje novi. Beseda torej mora svojo bitnost, jezik pa svoje nadaljevanje zadobiti v nekom poslušajočem in odgovarjajočem. To pratipičnost [Urtypus] vseh jezikov izraža zaimek z razločenjem druge osebe od tretje. *Jaz* in *on* sta dejansko različna predmeta in z njima je pravzaprav izčrpano vse, z drugimi besedami se jima namreč pravi *jaz* in *ne-jaz*. *Ti* pa je *jazu* nasproti postavljeni *on*. Medtem ko *jaz* in *on* slonita na notranji in zunanji zaznavi, pa je v *ti* položena spontanost izbire. Tudi *ti* je *ne-jaz*, a ne tako kot *on*, v sferi vseh bitij, temveč v neki drugi: v sferi nekega, prek součinkovanja skupnega delovanja. V *on* sam zato ni položen le *ne-jaz*, temveč tudi *ne-ti*, *on* ni protipostavljen le enemu izmed njiju, temveč obema. To nakazuje tudi prej omenjena okoliščina, da se v mnogih jezikih oznaka za zaimek za tretjo osebo in njegova gramatična gradnja v celotnem svojem bistvu odklanjata od zaimkov za prvo in drugo osebo, njegov pojem se enkrat ne pojavlja v čisti obliki, drugič pa ne v vseh sklonih sklanjatve.

Šele z zvezo nekega drugega z jazom, ki jo porokuje jezik, nastanejo vsa, celoto človeka vzgibavajoča, globlja in plemenitejša občutja, ki v prijateljstvu, ljubezni in sleherni duhovni skupnosti iz povezave med dvema naredijo nekaj najvišjega in najbolj notrišnjega.

Ali to, kar človeka vzgibava notranje in vnanje, preide v jezik, je odvisno od živosti njegovega jezikovnega čuta, s katerim iz jezika naredi zrcalo svojega sveta. V kolikšni stopnji globine dojetja se to godi, pa je vsebovano v bolj ali manj čisti in pretanjeni ubranosti duha in predstavne moči, v kateri človek, še preden pride do jasne zavesti o sebi samem, nehotno učinkuje na svojo govorico.

Pojem dvojstva kot pojem enega od števil, torej pojem enega izmed čistih zorov duha, pa ima z jezikom tudi srečno enako ustrojenost, zaradi katere je pred vsemi drugimi primeren preiti v slednjega. Tega namreč ni v enaki meri zmožno vse, naj sicer še tako mogočno vzgibava človeka. Tako težka najdemo bolj v oko bijočo razliko med bitnostmi, kot je razlika med živim in neživim. Več, predvsem ameriških jezikov na njej utemeljuje tudi gramatične razlike, v nasprotju s tem pa zanemarja razlike v spolu. Ker pa gola takšnost tega, da si obdarjen z življenjem, v sebi ne zajema ničesar, kar bi se dalo notrišnje pretaliti v formo jezika, na tem temelječe gramatične razlike v jeziku obležijo kot kakšna tujerodna snov in pričajo o ne v popolnosti vse prevevajoči vladavini čuta za jezik. Nasprotno pa se dvojina ne veže le na formo, ki je za jezik kot tak nujna, mislimo namreč na število, temveč si – kot smo pokazali prej – lastno lego osnuje tudi v zaimku. V jezik jo je treba le vpeljati, in že se bo v njem počutila domače.

Kljub temu pa tudi znotraj nje same lahko obstaja nezanemarljiva razlika, kar se v več jezikih tudi dejansko kaže. V uobličevanju jezikov namreč poleg ustvarjajočega čuta za jezik samega vlada tudi predstavna moč, ki vse, česar se živo dotakne, prizadevno prestavlja vanj. V tem čut za jezik ni vedno vladajoče načelo, četudi bi to moral biti, in spolnjenje njihove zgradnje jezikom predpisuje nespremenljiv zakon, da vse, kar je pritegnjeno vanje, odloži svojo izvorno formo in privzame formo jezika. Le tako uspe preobrazba sveta v jezik, simboliziranje jezika pa se dopolni tudi s posredstvom njegove gramatične gradnje.

Za zgled lahko služi spol besed. Sleherni jezik, ki spol povzame vase, je – po mojem mnenju – čisti jezikovni formi za korak bliže kot pa tisti, ki se zadovoljuje s pojmom živega in neživega, pa četudi je le-ta podlaga

spola. Toda čut za jezik svojo vladavino kaže le tedaj, če iz spola bitij dejansko naredimo spol besed, če torej ni nobene besede, ki ji – glede na mnogovrstne poglede jezikotvorne fantazije – ne bi bil dodeljen eden izmed spolov. Če to poimenujemo za nefilozofsko, spregledamo resnično filozofski smisel jezika. Vsi jeziki, ki označujejo zgolj naravni spol in ne pripoznavajo nobenega metaforično naznačenega slovničnega spola, izkazujejo, da jih – ali izvorno ali pa v obdobju, ko te razlike med besedami niso več upoštevali ali pa so glede nje zašli v zmedo, tako da so zmetali skupaj moški in srednji spol – ni energično [energisch] prevela čista jezikovna forma, da niso doumeli tiste nežne in pretanjene naznake [Deutung], ki jo jezik daje predmetom dejanskosti.

Zato tudi pri dvojini gre za to, ali je kot zgolj empirična zaznava paroma v naravi obstoječih predmetov prešla v samostalnik, ali kot občutje medsebojnega osvójenja [Aneignung] ali pa odbijanja ljudi in rodov v zaimek in potem s tem včasih v glagol, ali pa je, dejansko pretaljena v občo formo jezika, zares postala eno z le-tem. Kot znamenje tega lahko vsekakor velja, da je vseskozi povzeta v vse dele jezika, a ta okoliščina sama zase še ne more biti odločilna.

412 Da se dvojina lepo vpenja v umerjenost govornega sestava [Redefügung], v tem ko pomnožuje vzajemne odnose med besedami, da tudi sama po sebi povečuje vtis živosti jezika, v filozofskemu pretresanju pa prihaja na pomoč izostrenosti in zjedrenosti sporazumevanja, lahko le stežka podvomimo. Glede tega ima tisto prednost, po kateri se vsaka gramatična forma v izostrenosti in živosti učinka razlikuje od besednega preopisa. Primerjajmo samo tista mesta grških in rimskih pesnikov, ki govorijo o Tindaridih, ki padeta v oko tudi kot sosedski zvezdi, ali pa o parih bratov nasploh. Naravo dvojištva veliko bolj živo in izrazito predstavijo enostavne dvojiške končnice pri Homerju

κρατερόφρονε γείνατο παῖδε

ali:

μινυνθαδίω δὲ γενέσθην,

kot pa to naredi Ovidijev preopis:

*et gemini, nondum coelestia sidera, fratres,
ambo conspicui, nive candidioribus ambo
vectabantur equis.*

Tega vtisa nič ne zmanjša to, da na prvem izmed navedenih, pa tudi na drugih podobnih mestih pri Homerju dvojini sledi množina. Ko je podoba enkrat uvedena z dvojino, tudi množino začutimo na enak način. Prej gre za lepo prostost grškega jezika, da si ne pusti odtegniti pravice, da množino uporablja tudi kot skupnostno formo množstva, če le – kjer to zahteva poudarek – ohranja prvenstvo samostojne oznake dvojstva. Nadaljnja izpeljava in raziskava tega, ali tako pretanjen in pravilen občutek za dvojino nenehno vlada tudi pri najodličnejših grških pisateljih, bo mogoča šele na koncu te razprave, ko bomo posebej obravnavali grško dvojino.

413

Po doslej rečenem se mi ne zdi nujno še oporekati tistim, ki dvojino imenujejo razkošje in nepotreben izrastek jezika. Pogled na jezik, ki le-tega postavlja v povezavo s človekom v njegovi celosti in polnosti in s tistim najglobljim v njem, nas ne more popeljati v to smer, samo s tem pogledom pa imamo tu opraviti. Zato tu zaključujem splošni del teh raziskav, v nadaljevanju pa bom prešel k obravnavi posameznih jezikov po treh razredih, ki sem jih, zato da bi lahko obdelal dvojino, medsebojno oddelil v prejšnjem delu te razprave.

Prevedel Samo Krušič

Hans-Georg Gadamer

MNOGOTEROST JEZIKOV IN RAZUMEVANJE SVETA

Predavanje v okviru splošnih študij¹

Gre za skrajno aktualno temo. V osnovi je to politična tema *katexochen*, s katero zgodovina človeštva preži na nas, sodobnike. Gre namreč za to, da nas je neznanski razmik, ki zeva med tistimi, ki posedujejo oborožitev, in tistimi, ki je ne, privedel do tega, da živimo v svetu, v katerem vse obvladuje vzajemni strah pred vojnimi spopadi. In ta strah občutimo upravičeno. Nikakor ga ne vzbuja – kot včasih rečemo – le svojskost atomske energije. Prišlo je do tako neverjetnega napredka v logistiki in tehniki uporabe orožja, da lahko rečemo

¹ »Studia generale«, tudi »studia universale«, ali »splošni študiji« v kurikulumu nemških univerz predstavljajo odprta in večinoma neobvezna predavanja iz splošnih tem za študente različnih strok, v čemer se kaže dediščina humanistične, »humboldtovske« zasnove študija kot razvijanja univerzalne »omike« (Bildung). Študirajoče (in tudi druge udeležence) naj bi spodbujala k miselnemu spoprijemu s tematiko, ki nas zadeva kot ljudi v sodobnem svetu nasploh, ne glede na našo siceršnjo poklicno in študijsko usmeritev. Skupni kanal televizij z nemškega govornega področja 3Sat tedensko pripravlja cikel oddaj v duhu »studiuma generale« Tele-Akademie, v okviru katerega je pričujoče predavanje leta 1990, ob svoji 90. letnici, v Heidelbergu imel tudi Hans-Georg Gadamer (dostopno na: <https://www.youtube.com/watch?v=FSTX1bLc6Rk>).
Op. prev.

samo tole: sleherno nenadzorovano merjenje moči znotraj človeštva bi bilo enako uspelemu poskusu samomora.

Človek je bitje iznajdevanja v skrajno veliki meri. Iznašel je vojno. Sicer v naravi med višje organiziranimi bitji ne najdemo primera, da bi kdaj šlo za vojno znotraj iste vrste. Vsem pa so nam poznani obredi podrejanja, s katerimi se končujejo boji za hierarhijo znotraj določene skupine živali. Že zaradi tega je naša tema še posebno pereča: na kakšen način bi bilo mogoče človeštvo rešiti pred njim samim in razviti duha skupnostnosti, solidarnosti življenjske volje in hotenja po preživetju, ki bi jih nujno potrebovali?

Ker danes ne morem več kar tako predpostavljati dobrega poznavanja *Svetega pisma*, si bom uvodoma dovolil citirati tekst iz Stare zaveze. Gre za poznano zgodbo o gradnji babilonskega stolpa. Zgodba pripoveduje o tem, da se je ljudstvo, ki se je naselilo v deželi med dvema rekama, odločilo zgraditi stolp, ki bo segal do neba. In tam je rečeno tudi tole:

416 »Naredimo si ime, da se ne bomo razkropili po vsej zemlji!« Gospod je stopil dol, da bi si ogledal mesto in stolp, ki so ga postavili človeški otroci. In Gospod je rekel: »Glej, eno ljudstvo so in vsi imajo en jezik, in to je šele začetek njihovega dela. Zdaj jih ne bo nič več zadržalo; kar koli bodo hoteli, bodo naredili. Dajmo, stopimo dol in tam zmešajmo njihov jezik, da ne bodo več razumeli govorice drug drugega!« In Gospod jih je razkropil od tam po vsej zemlji in nehali so zidati mesto.

Takšnega teksta v današnjih predispozicijah ne moremo brati zgolj v starozaveznem, religioznem sovisju. Nehote moramo pomisliti na to, da sta enost in solidarnost skupne govorice očitno tisto nosilno, kar uteleša nebrzdane energije volje in brezmejno zaupanje v lastno poklicanost za vladanje. Če izhajamo iz tega starozaveznega teksta, se bomo nehote vprašali, kako je s tem v današnjem svetu, v katerem ljudje zagotovo ne posedujemo enosti ene govorice in je – kot upam – tudi nikoli ne bomo. Ampak, ali smo varni pred skušnjavo, da bi svoje moči uporabili vse do nezmernosti? Vsekakor je v tem vzgib, zakaj nas zgodba o gradnji babilonskega stolpa tako zelo zadene.

Naloga mene kot filozofa je, izčistiti pojme, s katerimi tu rokujejo. Vprašati se je treba, kaj je to *jezik*, kaj je *svet* – in kaj pri tem pomeni *mnogo*, kaj

pa *eno*. Gradnja babilonskega stolpa v formi, ki se sprevrne v svoje nasprotje, ponavlja problem enosti in mnogosti. V njej je enost nevarnost in mnogost njeno premaganje. Ta zgodba je v pripovednem sovisju prve Mojzesove knjige nekaj popolnoma izoliranega. Zagotovo spada k najstarejši dediščini oziroma blagu. Preučevalci Stare zaveze bodo znali povedati, od kod prihaja, vsekakor pa ima njeno ozadje tako povedno moč, da se njeni aktualizaciji tako rekoč ne moremo izogniti.

Moje spraševanje bo torej povsem neodvisno od te zgodbe in nikakor ne bo njegov namen v tem, da bi jo interpretiralo. Menim, da se vsakega dotakne v dovoljšni meri, da jo lahko zasliši z današnjimi ušesi. Če si to zgodbo vzamemo za izhodišče, se lahko z ozirom na mnogoterost govoric med ljudmi vprašamo: na kakšen način se gradnja babilonskega stolpa oziroma tisto, kar bi ji lahko bilo enako, kaže v našem svetu?

Zgodovina Zahoda je na to zgodbo dala dovolj jasen odgovor. Ta leži v posebni poti človeštva, ki si jo je utrl Zahod z nastankom znanosti – znanosti in predvsem ravno tistega, kar danes imenujemo »znanost kot znanost« in s čimer mislimo predvsem naravoslovne znanosti. Te »znanosti kot znanosti« odvisnost od govorice ne pogojuje na milost in nemilost – morda pa jo na neki drug način, vsekakor pa ne kot znanost. Prav to je neznanški korak, ki ga je človeštvo naredilo že z nastankom grškega mišljenja, ki je logos, logiko in s tem zakonitosti mišljenja tako rekoč legitimiralo v njihovi brezprizivni abstraktnosti. Mar ni matematika enotni jezik novega veka? To predstavlja poreklo svetovnozgodovinske lege, v kateri se nahaja sedanje človeštvo. Dejansko je tako, kot je bilo izraženo v prej navedenem besedilu. Zdi se, da vse, kar lahko domislimo in zasnujemo, lahko tudi izpeljemo. Za to se imamo zahvaliti človekovi sili abstrahiranja in njegovi matematiki, na katerih temelji obvladovanje naravnih sil, posredno pa so v to zajete tudi naše družbene sile.

Če izhajamo iz tega premisleka, je brž jasno, kaj govorice, ki jih govorimo, pomenijo za našo človeškost. To opazimo že pri začetku, v tem, kako so Grki, tako kot vsaka živa kultura, v svoji govorici videli tisto samumevno »pravo« govorico. To v osnovi velja za sleherno jezikovno skupnost. Saj nas, na podlagi tega, kako je naše razumevanje sveta izoblikovala naša materna govorica, venomer preveva nekakšen nenavaden občutek ob tem, da se »konju« v drugem jeziku reče, recimo, »horse«. Saj to se kar nekako ne sliši v redu. Pri tem pa gre

za to, da silna dejavnost abstrahiranja, ki ga je človeštvo izvedlo skozi svoje jezike, vključuje popolno pozabo govornice. Grki so imeli kar za vse, ki niso govorili grško, eno samo besedo: barbari, »barbaroi«. To besedo poznamo vsi, ne le iz rabe naše tujke »barbar«, temveč tudi iz gledališke tehnike. Če naj bi na odru proizvedli učinek nepreglednega šuma govorjenja množice, so morali vsi igralci na njem izgovarjati besedo »rabarbara«. (Tako je bilo vsaj včasih, mogoče danes to proizvajajo stroji.) Reči »rabarbara«, pomeni govoriti nekaj nerazumljivega, nekaj, kar sploh ni nikakršna govornica.

Šele iz tega izhodišča govorjenih govoric se prav jasno pokaže veliko potovanje, na katero je krenil Zahod, potovanje k znanosti, ki ga na tem mestu ne morem razgrniti v vseh podrobnostih. Dva kulturna jezika sta, skozi katera sta se izoblikovala antični svet in zgodovina znanosti in iz katerih je nove sile črpal novi vek: grščina in latinščina. Kot kulturna jezika sta obvladovala celokupno antično *oikumene*, obljudeni svet. Kot jezik učenjakov je latinščina vladala še veliko dlje, vse v začetek novega veka. Na splošno pozabljamo, da celo Kantova *Kritika čistega uma* tozadevno pravzaprav predstavlja impliciten prevod iz latinščine v nemščino. Videli bomo, kaj pomeni to, da so se v novem veku morali razviti samolastni nacionalni jeziki zato, da bi sočloveku lahko kaj povedali, in zagotovo tudi zato, da bi drug drugega razumeli. V tem, da sta jezik učenjakov srednjega veka in cerkveni jezik srednjega veka, nazadnje tudi s prevodom *Biblije*, privedla do razvoja nacionalnih jezikov, je nek svetovnozgodovinski proces. Odtlej le še v naravoslovnih znanostih in njihovih tehniških doneskinih naletimo na *en* jezik. Tega mogoče res ne govorimo, zato pa ga moramo vsi brati.

Podal sem le grobo sliko, zato da bi nam priklical v spomin, kako je prišlo do tega, zakaj je danes za naravoslovce, na katerih sloni naša tehniška spopolnjenost, bolj ali manj najbolj prikladno, da jo po čim krajši poti uberejo do table, na katero potem zapisujejo nam skorajda nerazumljive simbole. To ima kaj malo opraviti z jezikom v tistem smislu, ki nam je sodan kot materni jezik in je z nami zraščeno tako, kot sem to skušal pojasniti ob zgledu besede »konj«. Torej to, da je ta celota vse obvladujočih formul omogočila matematično tehniko in simboliko veličastne dopolnjenosti – to je naša lega v svetu. To pa obenem pomeni, da bomo vsi potrebovali svoj um, da bi neznanse potenciale vednosti in zmorenja, ki so nam na razpolago, zapeljali naproti njihovi umni rabi. Prav to predstavlja gledišče, zavoljo katerega sem tudi pripovedoval zgodbo o gradnji babilonskega stolpa.

In dejansko, na prvi pogled se zdi sovisje, kakršno se je vzpostavilo med svetom in človekom z vse večjim obvladovanjem narave in družbe s pomočjo moderne znanosti, enoznačna predpostavka našega življenja, in vsi vemo, da sta znanost in tehnika nepogrešljiv pogoj našega preživetja, kolikor nam bo sploh uspelo prehraniti gromozanski porast števila ljudi na našem planetu. Vendar to prav ne pomeni, da bi bili ljudje ravno s pomočjo znanosti kot take zmožni reševati probleme, pred katere smo postavljeni, organizirati mirno sožitje med narodi in obvarovati ekonomijo narave.

Očitno je, da podlaga človeške civilizacije ni matematika, temveč jezikovni ustroj človeka. Velika skrivnost jezika pa je vendarle to, kaj jezik pravzaprav je, da se lahko vrši med takima skrajnostma. Človek je vsemu dal imena, kot je rečeno v Stari zavezi, v očeh omenjene pripovedi pa se je potem – po padcu v greh – spustil v Bogo zopravujoče podjetje. Kaj je pravzaprav z jezikom?

Poskusi okrog enotnega jezika, »ars combinatoria«, kot so jih, recimo, razvijali Leibniz in matematiki njegovega časa, so pripeljali do neznanskega napredka v nadaljnjem razvoju matematike in s tem tudi našega tehniškega zmorenja. Kljub temu pa je jasno, da nam je potreben tudi neke vrste protispomin, ki se prične z nemško romantiko:

419

Ko splet števil vseh in figur
 Ne bo več ključ vseh kreatur,
 Ko ti, ki ljubijo, pojo,
 Več kot najmodrejši vedo,
 Ko svet se vzpne v prostost življenja
 In vrne vase se iz vrvenja,
 Ko vtkejo sence in svetline
 Se v soj brezmadežne bistrine,
 Ko vsa historija sveta
 Le v bajkah, pesmih bo doma,

Tedaj besede skrivne dah
Bo blodno bit osul v prah.²

S tem potegom ločnice v odnosu do nenehno samopresegaajočega se razsvetljenstva v zavest vstopi govornica v svoji mnogoterosti in ustvarjalni univerzalnosti. Wilhelm von Humboldt je bil utemeljitelj filozofije jezika in primerjalnega jezikoslovja obenem. Razvoj jezikoslovja je iz jezika vselej delal predmet. Mišljenje pa v elementu jezika živi.

Kako se je to izrazilo v filozofiji našega stoletja? Kot je znano, smo v tem stoletju izvedli nekakšen »jezikovni obrat«, »linguistic turn«, zaobrat k jezikovnosti. Po eni strani to velja za tisto, kar se je zgodilo v Angliji, ko je eden od najbolj nadarjenih učencev Bertranda Russella, Ludwig Wittgenstein, privzel novo – kar je bilo za Russella samega docela nerazumljivo – zanimanje za »ordinary language«, za jezikovno rabo, za formo, ki jo govorimo, ko se drug z drugim sporazumevamo, in podobno. Wittgenstein je danes eno velikih imen filozofije našega stoletja.

420 Drug, temu odgovarjajoči proces se je odvil v naši, nemški tradiciji. S tem mislim na prehod iz novokantovstva v fenomenologijo in še posebno na nadaljnji razvoj fenomenologije od Husserla k hermenevtičnemu obratu, ki ga je vpeljal Heidegger. S tem je jezikovnost, temeljni ustroj človekovega bivanja, biti jezikoven, prebivati jezikovno, postala tako bistvena in obvladujoča, da je to celo metafiziko, nauk o tem, kaj pomeni bit, pomaknilo v novo sovisje. Jezik je dogajanje jezika, je dogodje. Beseda, ki jo nekemu izrečemo, ni predstavljava v pojmovnih simbolih, tudi če se da povedano kot tako predstaviti v matematični obliki, v enačbah. Beseda je prej tu kot

2 Programska pesem Georga Philippa Friedricha von Hardenberga, Novalisa (1772–1801), ki jo je želel avtor uvrstiti v drugi, nedokončani del svojega romana *Heinrich von Ofterdingen*. Navedeno po: Novalis, *Svet so sanje, sanje svet: izbrano delo*, prev. Štefan Vevar, Mladinska knjiga, Ljubljana 1995, str. 180. V izvirniku se pesem glasi takole: »Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren / Sind Schlüssel aller Kreaturen, / Wenn die, so singen oder küssen, / Mehr als Tiefgelehrten wissen, / Wenn sich die Welt in's freie Leben, / Und die Welt wird zurück begeben, / Wenn dann sich wieder Licht und Schatten / Zu ächter Klarheit werden gatten, / Und man in Märchen und Gedichten / Erkennt die ewgen Weltgeschichten, / Dann fliegt vor Einem geheimen Wort / Das ganze verkehrte Wesen fort.« *Op. prev.*

tisto, kar nekoga dosega. Wittgenstein se izraža zelo podobno. Govori o jezikovni pragmatiki. To pomeni, da jezik spada k *praxis*, k temu, kako smo drug z drugim in drug k drugemu. Hermenevtika pravi, da govorica spada v pogovor, tj. govorica nasploh je to, kar jè, kolikor je nosilka poskusov sporazumetja, če vodi k izmenjavi, h govoru in protigovoru. Ni stavek in sodba, jè le, če je odgovor in vprašanje. S tem se je temeljna orientacija, v kateri govorico nasploh mislimo v filozofiji danes, preobrazila. Od monologa vodi k dialogu.

Ne gre več samo za tisto, kar vemo, za ta skrepeneli, obstali obrisi likov, kot so na primer vrste v živi naravi ali zakonitosti mehanike in dinamike v moderni fiziki. Zdaj gre še za nekaj drugega, za sporazumevanje. Tu ne zadostuje, da vemo, kaj neposredno ustreza našim lastnim interesom. Novi korak, v katerem smo se znašli, je ta, da jezik nenadoma mislimo kot »biti na poti«, kot napótenost v sodružje [Miteinander], in ne kot sporočanje dejstev in zadevnih stanj, s katerimi razpolagamo. Če sem si, mogoče v ponesrečeni obliki, kakršno lahko upravičim le z okoliščinami, za naslov predavanja izbral »Mnogoterost jezikov in razumevanje sveta«, bi bilo pravzaprav bolj dognano, ko bi ga izrazil nekoliko drugače. Najprej: Kaj pomeni »svet«? Le kaj je to, svet? Latinci so za to uporabili izraz »universum«. Ko je nemški nacionalni jezik razvil svoje samozavedanje, so temu v nemščini rekli »das All« ali »das Weltall«, »vsemirnost«, »svetovje«. In ko je neohumanizem klasične dobe Goetheja namesto latinščine in jezika učenjakov v ospredje postavil grščino, se je temu nenadoma reklo »kozmos«. Tudi slovito delo Alexandra von Humboldta nosi prav ta naslov.³ Tako nas lahko že sama zgodovina besed za svet nauči marsičesa. Sam sicer ne dam veliko na etimologije. Večinoma jih iznajdejo učenjaki, tem pa ni nič ljubšega kot to, da drug drugemu oporekajo. Zato se večina etimologij vedno znova znajde v dvomni luči. Glede besede »svet« pa skorajda ne moremo podvomiti – že če pomislimo še na angleško besedo »world« –, da v njej tiči koren »wer«: »weralt«. Pri tem pomislimo tudi na »Wergeld«, »spravnino«, in »Werwolfa«, »volkodlaka«, »človeka-volka«.

421

³ Alexander von Humboldt, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung* (5. zvezkov), Cotta, Stuttgart-Tübingen 1845–1862. *Op. prev.*

V vseh teh besedah tiči »wer«, tj. človek. Skratka, svet je človeški svet.⁴ To je izvorni pomen te besede v germanskih in indogermanskih jezikih.

To nam že nekaj pove glede tega, da moramo na tem mestu imeti na umu to, da pri tem ne gre le za razumevanje sveta v tistem smislu, ki, recimo, pride jasno do izraza v formuli za svet, o kakršni je še nekaj let pred svojo smrtjo razmišljal Heisenberg. Ne gre za takšno formo razumevanja sveta, v katerem bi se fizika lahko sklenila v enotno znanstveno zgradbo, kar nam bo mogoče v teku nadaljnega fizikalnega in siceršnjega raziskovanja sicer tudi uspelo. Ne, ne gre za razumevanje sveta v tem smislu. Svet je za človeka najprej to, v čemer ta jè in sredi česar jè. Sicer pravimo »priti na svet«, ko na svet pride kak novi prebivalec sveta – kot da bi svet bil nekaj popolnoma drugega kot človek. Mi »sveta« ne zremo iz neznanskega odmika, iz katerega fizik lahko spokojno reče: »Enkrat bi si ga želeli popisati.« Že izraz »popisati« izdaja, kako malo razumevanja in kako malo »drugega« nasploh je v pogledu moderne znanosti. »Razumevanje« prav tako ne méni zgolj razumevanja kake zadeve, prav tako tudi ne razumevanja, ki se začne s prvimi čebljajočimi glasovi dojenčka in s prvo izmenjavo med materjo in otrokom. Zato naslov našega predavanja raje interpretirajmo takole: razumevanje je u-razumeti se v svet in razumevati se v svetu. To je naloga, ki se prek mnogoterosti govoric v njihovem navaljujočem terjanju prav kot naloga postavlja pred nas.

422

In kaj je ta bit v svetu, v kateri se skušamo razumevati? Svet pri tem zagotovo ni predmet. Že Kant je v svojem nauku o antinomijah, sloviti kritiki »dogmatske metafizike«, pokazal, da svet kot celota nikoli ni kaj danega, zato se ga s kategorijami znanstvenega izkustva kot nekaj v celoti danega tudi ne da pojasniti. Prav tako je vsekakor, in še prav posebno za nas vse, jasno naslednje – na tem mestu bom poprijel za enega od svojih priljubljenih pojmov: svet je tu kot horizont. Beseda »horizont«, »obzorje« evocira živo izkustvo, ki ga poznamo vsi. Pogled je usmerjen v neskončno daljavo, in ta neskončnost se nam pri slehernem še tako močnem

4 Glede tega prim. soroden razvoj pri slovenski besedi »vesolje«, po *Slovenskem etimološkem slovarju* izpeljani iz *vьsel'ěnъjъ světъ 'naseljena zemlja', v stcslovan. vьsel'ěnaja 'naseljena zemlja', prim. še obšče vьsel'ěnije 'vesolje', rus. vselénaja 'vesolje', kar naj bi bil dobesedni prevod gr. oikouménē (gē) 'z Grki obljudena zemlja, naseljena (zemlja)' in 'cel svet', iz oikéō 'stanujem, naselim', tj. *vьsъ vьsel'ěnъjъ (světъ) 'ves naseljeni (svet)'. Op. prev.

naprežanju odmika in pri vsakem še tako hitrem korakanju se pred nami razpirajo le vedno novi horizonti. V tem smislu je svet za nas brezmejni prostor, sredi katerega smo in v katerem iščemo svojo skromno orientacijo.

Toda ali to orientacijo najdemo le po poti napredovanja v naravoslovnih znanostih ali pa po poti v njih zbranega izkustva in na to izkustvo opirajočih se družboslovnih znanosti – to vprašanje od nas terja trenutek premisleka. Gre namreč za to, da ni le svet tisti, ki ni nekaj danega, temveč je prav taka tudi naša bit sredi sveta. Mučna lega človeka med bitjem, ki živi na način živali, in bitjem, opremljenim z nevarnimi orodji mišljenja, je človeka izstavila iz tirnic instinkta, v katere se sicer čutijo pognana živa bitja, oziroma bolje: se v njih znajdejo poslušno podrejena zakonom narave.

Tako je človek izstavljen v neko posebno svobodo. Kant je bil tisti veliki mislec, ki bi nas moral enkrat za vselej naučiti metafizičnega pomena pojma svobode. Podučiti bi nas moral, da je bil, recimo, nesmisel to, da so bili na podlagi nauka o nedoločenosti relacij v dvajsetih letih 20. stoletja vsi mogoči častivredni učenjaki in znanstveniki pripravljene reči, da naj bi se bili tedaj še za korak približali dokazu o svobodi. Če bi »kavzalnost iz svobode« lahko pojasnila znanost in če bi bilo od slednje odvisno, ali se za nekaj počutimo odgovorne ali ne, bi to pač bil zelo žalosten odstop od najvišjih, najlastnejših, najosebnejših pravic in dolžnosti človeka, in to bi bilo veliko huje od odvisnosti od mamil.

Zato je Kant svobodo imenoval »umni faktum svobode«. To pomeni, k nam kot bitjem, ki želijo sama sebe razumeti in so v tem smislu umna bitja, neizogibno spada to, da tam, kjer imamo izbiro, na svoj rovaš pripišemo tudi odločitev v njej. Kant nikoli ni trdil, da bi dejansko kdaj obstajalo kako dejanje, narejeno povsem iz svobodne volje. Rekel je samo to: tako moramo misliti sebe, če želimo v našem skupnem svetu živeti drug z drugim in okrog sebe vzpostaviti družbene ustanove, pravni in npravstveni red in mirno sožitje med narodi. Vse to je Kant v svoji moralni filozofiji utemeljil na slovitem kategoričnem imperativu.

Kaj torej dejansko pomeni, če naj se vrnemo k izhodiščnemu vprašanju, u-razumeti se v svet in razumevati se v svetu? To pomeni, drug drugega razumevati. Vzajemno se razumevati pa pomeni razumevati drugega. In to je mišljeno moralično, ne logično. To je človekova najtežja naloga nasploh – in to še prav docela za nas, ki živimo v svetu, ki mu dajejo kov monološke znanosti.

Znanosti so en sam velik monolog, in na to so ponosne – in prav zares tudi lahko so. Vseh vrst varnosti, gotovosti, preverljivosti, ki so jih vpeljale, nas v veliki meri ščitijo pred lastnimi slabostmi in zoper naključna preseganja mere s strani drugih. Kljub temu gre v našem svetu in v zvezi z nami samimi, vključno z znanostmi in njihovim raziskovanjem, očitno še za nekaj drugega kot samo za tovrstno varnost in zanesljivost.

424 Naša naloga je, da se naučimo skrivnost našega bivanja privzemati v resnično primernih oblikah in da zaradi našega mišljenja samih sebe ne mislimo kot bitja, ki se je iz srede sveta pognalo do višin nekakšne vladavine nad svetom. Vsi se moramo naučiti, da drugi pomeni primarno zamejitev našega samoljubja in egocentričnosti. To je splošni moralni problem. V teh tednih in mesecih kar ne morem zares dovolj poudariti, kako težavna zadeva je to, da se moramo sredi raznolikosti jezikovnih kultur in tradicij naučiti priti do dejanske solidarnosti. K temu spada to, da zastavimo resnično produktivnost govornice, zato da bi se lahko razumevali, namesto da se togo oprijemamo regulativnih sistemov, v katerih zadeve razločujemo po načelu pravilnega in napačnega. Saj vendar, ko govorimo, pred vsem drugim, menimo to, da bi sebi in drugemu z govorjenjem omogočili razumevanje, tako da mi drugi lahko odgovori, mi pritrudi ali pa mi opere glavo – vse to spada k pravemu pogovoru.

Heidegger je nekoč v mladosti uporabil izraz, ki je medtem z objavo njegovih zgodnjih predavanj postal znamenit: »Es weltet.« – »Svétuje se.« Čudovita besedna tvorba! Spominjam se, da je eden mojih prijateljev iz mladosti – bil je ekspresionistični pesnik in zato seveda še posebno do vzeten za jezikovne drznosti – poln navdušenja vzkliknil: »Saj to je čudovito!« In dejansko, če se svétuje, pride do govornice, tj. spregovori nekaj docela bistvenega, namreč poniknjenost v odprte horizonte, v na mnogotere načine odprte horizonte. Kdor drugemu prisluhne, vedno prisluhne nekomu, ki ima svoj lastni horizont. In to velja tako med jaz in ti kakor tudi med narodi ali pa med kulturnimi krogi in religijami. Povsod smo postavljeni pred enak problem: moramo se naučiti, da se v prisluhnjenju drugemu odpira samolastna pot, po kateri se oblikuje solidarnost. To je ravno nasprotno od tistega, kar se je v zgodbi o gradnji babilonskega stolpa ljudem porodilo kot blodni ideal. Tam je rečeno: »Dajmo, naredimo si ime, da se ne bomo razkropili po vsej zemlji!« Kakšno ime je to,

v katerem bi hoteli ostati skupaj? To je ime, ki ga imaš in ki ti dovoljuje, da drugemu tako rekoč ne prisluhneš več.

Gre mi za to, da bi pokazal, kako smo postavljeni pred nalogo, da mnogoterosti govoric ne bomo hoteli odstraniti kot nekake organizacijske motnje, recimo, z racionaliziranjem in birokratiziranjem, temveč da se sleherni uči premoščati in zapolnjevati razmike in nasprotja med nami, to pa pomeni, da drug drugega upoštevamo, čuvamo, drug za drugega skrbimo in imamo vzajemno drug za drugega vedno na novo odprto uho. Tega vse preveč primanjkuje v svetu, v katerem se sklicujemo na izvedence. Pri tem nikakor nočem oporekati temu, da obstajajo tudi eksperti, ki imajo posluh za potrebe človeštva oziroma družbe, a ne zato, ker so eksperti, temveč zato, ker so ljudje, ki sledijo odprtemu občutju odgovornosti za človeštvo in njegove usode. Ravno tako pa seveda velja, da je treba ekspertom prisluhniti na pravilen način.

Ob horizont sveta, noter v katerega živimo, torej postavljam horizont govorice, in ta predstavlja množinskost. Tu je pred nami mnogoterost horizontov, ki je ne smemo skrčiti s pomočjo kakršne koli posebne enotujoče mehanike. Imamo prevode. Dobro, to je naš literarni svet. A tudi to pomeni, da moramo brati, da bi si pustili nekaj povedati. Tolmačenje ima že več lastnosti pogovora. Ko sem se moral kot rektor v Leipzigu pogajati z Rusi, sem se naučil, da ne gre za to, da s svojimi argumenti prepričam svoje ruske sogovornike, temveč da si na svojo stran pridobim tolmača. Ta naj bi povedal to, kar naj bi bilo v prid mojemu hotenju. Če bi tolmač le prevajal, sam verjetno ne bi imel veliko pogajalskega uspeha.

425

Tolmačenje je komajda še ostalina živega pogovora, čeprav posredovana, razklana, nalomljena. Vsekakor pa ne smeš biti tako nor, da bi od koga zahteval dobesedni prevod. To ne velja le za pogovor med dvema človekoma, ki govorita različna jezika. Tudi ko moraš kdaj prebrati lastno besedilo v kakem drugem jeziku, odkriješ: joj, kako strahotno natančno so postopali z mano – saj tega zdaj več ne razume noben človek!

To je šele dejansko govorjenje, in temu služi hermenevtika: da namreč razvijamo možnost, da tisto, kar samolastno meniš, posreduješ drugemu in od njega prejmeš odgovor, protibesedo, táko, kot jo ta méni. Tudi sam povsem zastopam mnenje, da prevajanje kot pomožno sredstvo, kot pripomoček, potrebujemo in da ga moramo tudi gojiti, a le, če se pri tem zavedamo, da mora takšno novo besedilo spregovoriti na novo. Ne smeta ga zagrinjati zarjavelo

ogrodje izhodiščnega jezika in njegova retorika. Le tako lahko dosežemo drugega in se približamo temu, kar želi ta sam reči. Sicer pa to ne velja le za prevajanje. Vsepovsod in venomer gre za to, da v svojem občevanju z nam enakovrstnimi posnamemo to, kaj drugi dejansko želi povedati, in – izhajajoč iz njegovega odgovora – iščemo in potem mogoče tudi najdemo skupna tla.

Birokratiziranje je, kot je pokazal Max Weber, samolastna usoda naše civilizacije. To je zelo res, pomen tega pa se vedno bolj razgrinja. Prav to se kaže tudi v okrožju akademskega sveta in njegovih nalog, ki skupaj z množičnimi mediji in šolami in vsem, kar je s tem povezano, tvori notrinsko, organsko enovitost. Tudi tu vsepovsod velja, da je treba govorico razvezati, sprostiti v njenih ustvarjalnih možnostih in dosežati sporazumetje.

426 Tega pa se ne da narediti z golim institucionaliziranjem, temveč le z živo izmenjavo, in prav zategadelj ima pluralizem, v katerem živimo, resnično produktiven pomen. To velja za vsa področja, recimo, za to, kako so se izoblikovali arhitekturni slogi, moda oblačenja ali pa svet form, znotraj katerega se v literaturi ali pa umetnosti in tudi sicer nenehno gibljemo. Tudi sleherno pesniško delo, tudi sleherno umetniško delo je vedno znova neko drugo, je na naravnost terjajoč način drugačno in od nas vedno na novo zahteva odgovor.

To je perspektiva, znotraj katere vidim nalogo filozofije v našem času. Pluralistični svet, v katerem se nahajamo, je kot nekakšen novi Babilon. A ta pluralistični svet v sebi skriva naloge, in te ne sestojijo toliko v racionalizirajočem planiranju in udejanjanju načrtovanega, temveč v zaznavanju prostorov svobode človeške sodružnosti, ki sega vse v tisto tuje. Tudi govorica ravno ni to, čemur pravimo časnikarski jezik, pri katerem vsak brž opazi, da to dejansko sploh ni več govorica, temveč goli informacijski izdelek, ki ima kot tovrstna tvorba mnenja sicer svojo vrednost in nujnost, nikoli pa ne sme nadomestiti lastnega mišljenja in žive izmenjave pogovora.

Spričo vse poenačujoče informatike, zaradi katere se bo verjetno v prihodnosti v našem družbenem življenju razpoložljivost začela razprostrirati v še vse drugačni meri kot danes, moramo toliko bolj varovati govorico v njenih najsamolastnejših možnostih. K temu spada, da najdemo zadevno besedo, pa tudi to, da se naučimo mnogopovednega molka. Celoti tega se pravi *biti v pogovoru*. Njegovo pravo nasprotje je rutina polemičnega pogovora, debate, kjer se na katero koli trditev vedno odzovemo le z: »Ampak, a ni v tem logično

protislovje?« Pri narodih debaterjev, med katere Nemci s svojim talentom nismo bili ravno izvoljeni, je to pogostokrat gola tehnika. Zoper to moramo braniti pogovor v njegovi notrinski možnosti izrekanja resnice, seveda pa tudi zoper njegovo podrejanje goli navidezni logiki, ki jo poznamo pod imenom sofistika.

Rekel bi, da bi na ta način zadobili neki boljši zapopadek tega, kaj je um. Ker ta seveda ne pomenja zgolj kalkuliranja in logično prinujanega sklepanja, pa zato še ni nič iracionalnega. Nasprotno, gre za bolj mnogostranski pogled na um, tako kot recimo nekomu v vsakdanjem jeziku kdaj rečemo: »Bodi, no, razumen in ne argumentiraj kar vsevprek!« Kaj pomeni, če nekomu, s katerim smo, recimo, glede nečesa v sporu, rečemo, naj bo razumen? Očitno naj bi to pomenilo, da mora za tisto, kar je želel drugi povedati, poprijeti v njegovih pozitivnih intencah. Šele če drugega razumemo v tem, se sploh šele lahko pojavi možnost, da bom v spornih vprašanjih skupaj z njim morebiti prišel do rešitve. Vsa diplomacija bistveno sloni na tem, da tovrstne možnosti zaznamo.

V zaključku bi rad rekel še nekaj o pojmu omike. Govorimo o omikanem državljanu, o časih visoke omike. Govorimo tudi o razrednem nasprotju med omikanimi in neomikanimi, ki je bilo v nemški zgodovini in je v naši družbi zaradi pretiranega nagnjenja k potrjevanju akademskih kvalitete z raznimi spričevali nekaj zares dubioznega in nezdravega. Ampak, ali te to, da opraviš izpit, res naredi omikanega? Kaj pravzaprav je omika? Dovolite mi, da v zvezi s tem navedem besede nekoga, ki je bil večji od mene. Gre za Heglove besede: omika pomeni, da si zadeve zmožen videti s stališča drugega. V tem svojstvu vam vsem želim, da bi vam študij ne pomagal le na poti do resničnega zmorenja in večnosti in ne le do diplome ali kakšnega drugega patenta, temveč tudi do omike, da se drugega naučimo razumevati, izhajajoč iz njegovih gledišč.

Prevedel Samo Krušič

Hans-Georg Gadamer

GLAS IN GOVORICA

Aspekt, ki se skorajda sam po sebi odpre kot ozadje za temo »glas in govorica – govorjenje in govorica«, je trojstvo fenomenov govorjenje – pisanje – branje. Ti trije pojmi, ki kot izkušnje in načini zadržanosti premerjajo celoten prostor med glasom in govorico, preprosto niso sekvenca, v kateri je eno prvo, drugo drugo in tretje tretje. Prejkone se kažejo v svojevrstnem medsebojnem prepletu, tako v [njihovem] lastnem izvrševanju kot tudi v razmišljanju o tem, kaj pravzaprav so. Zato bi rad postavil v ospredje bistveni [*essentielle*] pomen pisave [*Schrift*] za govorico. Govorim le o trojstvu – ne pa o poslušanju, slišanju; *Hören* namreč samoumevno pripada vsemu, kar naj bi bilo govorica, bodisi govorjena, zapisana ali skrivna. To, kako pisanje in branje spadata h govorici, je zadeva, o kateri moramo razmisliti.

Naj z le nekaj besedami spomnimo, kakšno izgubo prisojajo živi izmenjavi govor(jenj)a zaradi pisave in pisnega fiksiranja. Na slavnem mestu Platonovega *Fajdra* pripovedujejo, kako je iznajditelj pisave prišel k egiptovskemu kralju, da bi mu med drugim (po)hvalil svojo najnovejšo iznajdbo – kot oporo in krepčilo spomina. Modri kralj iz Egipta nikakor ni srečen, odvrne: »Nisi iznašel sredstva za krepitev spomina, temveč sredstvo

za njegovo šibitev.«* V dobi kseroksa [fotokopiranja] smo si o resnici te kraljevske modrosti verjetno vsi na jasnem.

Kako se zaradi dominance pisnosti in njene reprodukcije marsikaj izgubi, sploh ni treba izpelj(ev)ati. Bila pa bi zanimiva tema: do katere mere lahko na primer refleksija vodi k izgubi moči sporazumevanja [*Kommunikationskraft*], ki nastopi zaradi pis(me)nosti, z umetelnostjo, večino pisanja, *Kunst des Schreibens*, in to izgubo prestreže s stilom pisanja [*Stilkunst*].** Pomislimo na to, kako je v 17. in 18. stoletju večina branja, *Kunst des Lesens* – v sovisju s pietističnim gibanjem in z osrednjo vlogo razlage pisave v protestantski pridigi nasploh –, pripravila tla kulturi pisanja in branja. Takrat so prvič preračunali – ali bolje: imenovali nadomestne storitve, ki jih pričakujemo od večine pisanja –, če naj bi ta tekmovala z neposrednostjo govora in osebnega nagovora.***

430 Negativni aspekt pisnosti je tako jasen, da mi je ljubše govoriti o pozitivnem odnosu med govorico in pisavo. Rad bi izostril pogled za to, kako možnost pisnega fiksiranja govornice tehtno [*wichtiges*] osvetli samo bistvo govornice. Očitno imata oba, zvočna/glasovna podoba [*Lautgestalt*] govora in znakovna podoba pisave, na sebi neko ustanovljajočo idealiteto. Beseda »idealiteta« je tu rabljena povsem [*rein*] opisno – Platonovih resnic naj ne bi obsojali že zato, ker so Platonove. Preprosto je res, da govorica po svojem bistvu, prav tako kot pisava, v prostoru [*Spielraum*] kontingentnega in variabilnega idealizira v smeri bistvenih konstant. Zvoki govornice so zvoki govornice; zdaleč ne posedujejo preciznosti zvočnega karakterja, ki ga zase terjajo glasbeni toni v sistemu tonov.**** Posedujejo širni prostor igre [*Spielraum*] variabilne poljubnosti. Njihova komunikativna funkcija temelji ravno na tem, da ta prostor igre kontingentnega nikoli ne gre tako daleč, da

* V izvorniku: »Du hast nicht ein Mittel zur Stärkung des Gedächtnisses erfunden, sondern eines zu seiner Schwächung.« Vse opombe, označene z asteriski, so prevajalčeve.

** Prim. Emil Staiger, »K Mörikejevemu verzu: korespondenca z Martinom Heideggrom«, *Nova revija*, let. 21, št. 237/238 (jan.–febr. 2002), str. 245–258.

*** Kunst : večina, večnost, umetelnost, umetnost. Prim. Grimmov, Pleteršnikov, Debenjakov slovar.

**** »Sprachlaute sind Sprachlaute, ohne auch nur von Ferne die Präzision des Lautcharakters zu besitzen, den die Töne der Musik im System der Töne für sich beanspruchen.«

bi prekril to vsem skupno in s tem še to, kar je v nasprotju z vso variacijo konstantno.* Isto očitno velja za pisavo in pisna znamenja. Pomislimo samo na difference pisave [z roko], ki kot razbiralca rokopisa pogosto rabijo skorajda orakeljskega tolmača. Tudi to prostorje je torej vezano na meje. Gre za meje berljivosti/čitljivosti, ki so [stehen] v neposrednem izmeničnem odnosu z artikulacijo govorjenja.

To se v naši zahodni civilizaciji izoblikuje že pri najstarejših razmislekih o teh rečeh. Mislim predvsem na Platona, ki v svojih refleksijah – tako kot atomisti – izhaja od izraza za črko – in ne od izraza za glas/zvok (*phonē*, *Laut*). Grški izraz je *stoicheion*. Ko Platon razmišlja o idealiteti jezikovne sistematike, [o idealiteti] jezikovnih sredstev, različnih glasov [*Laute*], vokalov, soglasnikov, konzonantov, itd., ter prikazuje sistematično sovisje, ki sploh šele omogoča jezikovno kompetenco in govorjenje, – ga prav tako [dobro] lahko razumemo iz pisave, pisanja in branja. Beseda *grammē*, ki stoji za to, ni kar tako v besedi *gramatika*, ki prvotno ne (po)meni govorice, jezika, temveč večino pisanja, *Schreibkunst*. Idealiteta, ki pripada obojim, glasovom [*Lauten*] govorice in znamenjem pisave, izjavlja [*sagt ... aus : (iz)pove*] nekaj o tem, kaj govorica je. Prostor, ki ga členi, in vidik skupnega, ki ga ponuja, je tak, da se [ta] prostor in vidik s pisnim fiksiranjem ne razgubita. Prav s tem se govorjenje razlikuje od ostalih glasovnih [*stimmlichen*] izraznih form, kot so krik, stokanje, smeh ipd. Vsi ti fenomeni očitno nimajo taiste idealitete menjenosti [*des Gemeintseins*] na sebi, ki jo govorica s svojo sposobnostjo pisnosti tako rekoč dokumentira, četudi te izrazne forme duševnega po svoje niso brez konvencionalnih oznanjevalnih vrednot, kot na primer arhaično smehljanje.** Smem spomniti, da Aristotel v svoji slavni definiciji govorice rabi izraz *synthēke*;¹ *katà synthēken*, kar pove »po konvenciji, *gemäß der Konvention* : po ustaljeni rabi«. S tem Aristotel zavrne določene teorije, ki govorico in oblikovanje/tvorjenje besed zvajajo na posnemanje narave; povzdigne pa

431

* »Ihre kommunikative Funktion beruht gerade darauf, daß dieser Spielraum des Kontingenten nie so weit geht, daß das allen Gemeinsame und damit das aller Variation gegenüber Konstante darüber verdeckt würde.«

** Prim. Wolfgang Schadewaldt, »Winckelmann in Rilke: dva opisa Apolona«, *Nova revija*, let. 27, št. 309/311 (jan./feb./mar. 2008), str. 245–265.

¹ De Int. 2, 16 a 19, 27; 4, 17 a 1.

konvencionalni značaj vseh jezikovnih form sporočanja. Ta konvencionalnost, *Konventionalität*, konvencionaliteta je takšna, da konvencija nikdar ni bila sklenjena kot konvencija, nikdar se je ni spreje(ma)lo kot sporazum. Gre za konvencijo, ki se tako rekoč izvršuje kot bistvo vsega sporazumevanja in po njem.* Ne da bi se v tem smislu [bili] že vselej dogovorili [übereingekommen], ni možno nikakršno govorjenje, pa vendar, ko se učimo govoriti, ne začnemo z dogovorom [Übereinkunft]. Notranje bistveno sovisje med govorico in konvencijo pravi le, da je govorjenje komunikacijsko dogajanje, v katerem so se ljudje sporazumeli [übereingekommen]. Prav to je očitno daleč (za)segajoča dimenzija, v kateri se gibljeta obe, govorica in pisava ter njuno medsebojno razmerje.

432 Tesno razmerje obeh se zrcali v dejstvu, da poznamo »izročilo« v formi literature, tj. da se *litterae*, črke in s tem pis(me)nost, tu osrednje izkaže(jo).** Pisnost pride na plan ravno v tem, da ni nastopila nikakršna izguba, če je kaj posredovano v literarni formi; medtem pa vsi ostali monumenti – v primerjavi s pisnim izročilom – kot ostaline živeteža življenja nemijo. Dopustijo nam marsikaj razpoznati, izdajo veliko o bivšem, vendar same ničesar ne *povedo*. Nasprotno; nedešifrirani napisi sami niso nemi – le mi smo zanje gluhi. Tu je tako rekoč polno bivanje »mišljenih« reči vsebovano v jezikovno formuliranih sporočilih, tako da [nam] z dešifriranjem nekaj sporočajo. Seveda, ni treba, da je to »literatura«. Kjer rabimo besedo »literatura« v eminentnem smislu, kot na primer »lepa literatura«, »*schöne Literatur*«, »leposlovje«, je evidentno, da s pojmom »literatura« znotraj neskončne mnogoterosti napisanega (in natisnjene) nekaj odlikujemo. Morda o kaki dobri znanstveni knjigi ali celo o pismu pravimo: To je že literatura! Kar želimo s tem izraziti, je, da se v tem dokumentira resnična jezikovna večina [*Sprachkunst*]. Prav tako pogosto pravimo o besedilih, ki hočejo biti literatura: No ja, literatura to ni. Pojem »literatura« torej v jezikovni rabi, znotraj možnosti govorce, predstavlja vrednostni pojem. Ta smisel lahko dobi tudi negativni predznak, na primer,

* »Es ist eine Konvention, die sich sozusagen als das Wesen aller Verständigung und durch sie vollzieht.«

** »Das enge Verhältnis beider spiegelt sich in der Tatsache, daß wir ›Überlieferung« in Form von Literatur kennen, d.h. daß die ›litterae«, die Buchstaben und damit die Schriftlichkeit, hier eine zentrale Auszeichnung erfahren.«

če se v kakem političnem sovisju ravnanj kritičnozaničljivo reče, da je to »literatura«: kar (po)meni – v dejanskosti neuporabno(st) za prakso. Pojem »literatura« seveda lahko rabimo tudi v precej širšem smislu. Predočiti si moramo celotno širino tega pojma, da lahko uredimo naše misli o teh rečeh. Vendarle bi rekel, da se vsi strinjamo, da zapisi [*Notizen* : (za)beležke], ki so tu, na tem listu, niso literatura, četudi so zapisani. Za kakšno razliko gre? No, očitno ima zapisano, ki ni literatura in to noče biti, lastno komunikativno omejitvev in funkcijo. Pisnosti daje specifično vzvratno napotilnost na izvorno izgovorjeno ali menjeno. Tako so zapis(k)i, zabeležke, ki si jih kdo naredi, dejanska pomoč spominu, kakor pravimo, so tu zgolj zato, da je to, kar je v izvornem aktu mišljenja in govorjenja menjeno, za pisca zapisa v določenem obsegu takšno, da ga lahko reproducira. To razmerje se preobrne v trenutku, ko nekaj postane literatura. Če berem knjigo, ni več govora o tem, da sem napoten na izvorni akt govorjenja in pisanja, na primer na dejanski glas ali na individualno bistvo pisca. Tu sem [*stehe*] v komunikativnem dogajanju povsem druge vrste. O tem bomo posebej spregovorili.

Drugi primer je seveda pismo, ki prejemniku dopusti, da pogovorni partner in to, kar mi želi povedati, znova spregovorita; tj. izmenjava prek pisnega, namesto žive izmenjave. Isto predpostavljamo pri pismu. Če je pismo kot literatura – vzemimo na primer Rilkejeva pisma, ki so resnični teksti literarne vrste: skorajda niso več pisma. Rilke sam je velik del svojega delavnika – vseskozi kot delavnik – posvetil pisanju takšnih pisem. Da so zato to »teksti« in prikazujejo del njegovih duhovnih stvaritev, ni dvoma. Tako je v tem primeru povsem samorazumljivo: to je literatura – prav zato ker ne napotuje več nazaj na situacijo sporazumevanja med piscem in adresatom. Ni nam treba vedeti, kdo je bila grofica Nostitz* ali kakšna druga onih dostojanstvenih dam, katerim je Rilke pisal svoja globokočutna [*tiefsinnigen*] pisma o smrti kot drugi plati življenja. Ne gre več za prava pisma.** Prava pisma so nasprotno takšna, da se navezujejo na nekaj, kar za sporazumetje z adresatom predpostavljajo in – kakor vsaka beseda v pogovoru – mislijo na [*meinen*] odgovor. Vsaj v formi takšnega

433

* Helene von Nostitz, roj. Helene von Beneckendorff in von Hindenburg, por. von Nostitz-Wallwitz (18. 11. 1878–17. 7. 1944); pisateljica; umetnostni kritik.

** Prim. Rainer M. Rilke, Marina Cvetajeva, Boris L. Pasternak, »Pisma«, *Apokalipsa* 223–224 (september/oktober 2018), str. 100–154.

434 substrata imajo na sebi še nekaj [od] orkestriranja živega pogovora. Ni dvoma, da lahko prav v prehodu od govorjenja k pisanju nastanejo nesporazumi, ki bi jih v živem soočenju [*im leibhaften Gegenüber*] pravočasno zavrnil, ki pa kot zapisano pogosto postanejo ne(raz)rešljivi. Četudi so pisma očitno možnost, da lahko na določen način nadaljujejo pogovor in ga razvijajo, vsi vendarle poznamo nesporazume, ki v korespondenci lahko vzniknejo celo med prijatelji, ki bi jih živi govor eliminiral s takojšnjo samokorekturo. To je bil tudi znan Platonov argument, da si zapisano sámo ne more pomagati in je zaradi tega nemočno izpostavljeno napačni rabi, preobračanju in nesporazumu. Napisano sámo – kot pismo – vselej že vstopa v nekakšno zono abstraktnosti ali idealitete, četudi je – v našem pretežno literarnem svetu – po ideji hotelo biti nadaljevanje živega pogovora – ali pa vsaj ponovna navezava na živi pogovor. Nasprotno pa obstajajo druge forme pisnosti, ki jih imenujem literatura v širšem smislu, če na primer namesto (za)beležke, imenujem kodifikacijo – če se smem tako izraziti. Hote uporabljam izraz »kodifikacija«, pri čemer ne mislim na današnjo lingvistično terminologijo, ampak imam seveda pred očmi naravno jezikovno rabo in njeno osnovo, da namreč napisano vselej »stoji zapisano«, kakor Luter pravi v svojem prevodu *Biblije*.^{*} Stoji zapisano, s svojo zapisanostjo je zadobilo določeno stoji, *Stand*, položaj, in to očitno meni, da zapisano zdaj sámo govori, ni sporočilno šele prek sestopa k [*auf*] izvorni govorni situaciji. To je smisel vseh teh trudnih določanj [*Festlegungen*] v našem svetu, ki ga obvladuje pisnost; v njih formiramo na primer »pravnomočni« dogovor. Najstarejši dokumenti človeštva, kakor moramo na našo žalost priznati, večinoma niso visoka dela duha, temveč kupne pogodbe ali spiski dolgov, v najboljšem primeru tablice zakonov. Vsekakor gre za zadeve dokumentarnega karakterja, v katerih se očitno ne gleda nazaj na izvorno govorno situacijo, ampak na implikacijo v tem določenega. To ima velik hermenevtični pomen. Smem spomniti samo na dejstvo, da se na primer jurist z ozirom na zapisano – na kod, zakonik ali karkoli že – ob razlagi zakona nikakor ne vrača k izvorni intenciji zakonodajca. To je sekundarna in več kot dvomljiva forma podpore

^{*} Izvirnik: »geschrieben steht«. Prim. <https://www.bibleserver.com/search/LUT/geschrieben%20steht/1>.

razlage zakona – da v modernem parlamentu – na primer – študiramo akte zakonodajne komisije. Zgodovinar bi se, ne pa jurist, zadovoljil s tem, da rekonstruira izvorno intencijo zakonodajalca. Gre za *ratio legis*, ta je za jurista važna. Gre za funkcijo, ki jo ima za pravni red in njegovo ohranitev to, kar je po svoji lastni vsebini pisno fiksirano.*

Ugotavljam torej, da tu druga poleg druge stojita dve različni formi, v katerih ima pisnost odnos do govornice, ena kot substitut za živi pogovor, druga pa skoraj tako kot nova stvaritev, govornost/povednost nove, posebne vrste, ki dobi prav s tem, da je zapisana, nagovor smisla in forme, ki glasu : zvenu besede [*Wortlaut*], ki vrši mimo, kot takemu ne pripada. Jasno je, da je pojem »literatura« bliže tej drugi formi, v kateri ni odločilno vzvratno napotilo k izvorni govorni situaciji, temveč vnaprejšnje napotilo – tukaj na pravilno dopuščanje govornenja in razumevanje teksta. Dotaknil sem se že dejstva, da se da od tukaj zelo dobro razumeti, zakaj zmore t. i. »lepa literatura«, »leposlovje« najizrecneje izpolniti smisel literature. Lepa literatura, leposlovje se imenuje »lepo« zato, ker se ne navezuje na rabo in s tem na neposredne posledice ravnanj. To je stari pojem *kalon* in *artes liberales*. Še pri »védenju« lahko svoboda obstaja v opreki, *gegenüber*, nasproti uporabnemu in temu, kar potrebujemo, in zato [to] *kalon*. To povsem definira pojem lepe literature, leposlovja: da ni nikakršna uporabna literatura.

435

Kar bi pri teh rečeh rad zajel, je, kako se ta, ožji »eminentni« pojem literature nujno udejanja tako, da postavlja neko vrsto zahteve, *Forderung*, terjatve.² Pisanje tu ni preprosto zapisovanje nečesa zase ali za koga drugega, ampak postane pravo pisanje, ki nekaj »ustvari«, za pričakovanega bralca ali za bralca, ki ga želi osvojiti. To je pisatelj v izrecnem smislu besede. Mora znati »pisati«, in to se pravi, da vse to, kar vsebuje neposredna izmenjava besed z [an] emocionalnim barvanjem: simbolične kretnje, uglasovanje [*Stimmführung*], modulacija, – odtehta s svojo stilno izvedenostjo [*Stilkunst*]. Pisatelja moramo meriti po tem, do katere mere se mu posreči enaka govorna/povedna sila [*Sprachkraft*] v pisanju, ki je na delu v neposredni izmenjavi

* »Es ist die Funktion, die das schriftlich Fixierte gemäß seinem eigenen Inhalt für die Rechtsordnung und ihre Wahrung besitzt.«

² Glede tega prim. »Der ›eminenten Text‹ und seine Wahrheit | ›Eminentno besedilo‹ in njegova resnica«. Glej zadnjo opombo.

besede za besedo, med človekom in človekom, – morda še večja. V primeru pesništva je namreč jezikovna sila [*Sprachkraft*] tako intenzivirana, da bralca trajno ureče.* Jasno je, na kaj to meri – na jezikovno veščino [*Sprachkunst*], ki napravi napisano sposobno govora [*sprachkräftig*]. Gre za veščino pisanja. Je literatura, kar se tako ustoliči. Jasno je, kaj to pomeni. S tem je sklop govornice in pisave, ki ga izvršuje branje, dosegel najvišjo notrino.

»Govorjenje« se prikaže v razboru pisanja in branja. To je osnova za moje tretje geslo. Pokaže naj, da branje ni nekaj tretjega, kar se nato pridržuje, ampak je tretje tukaj ravno to, kar pisavo spaja z govornico.

Zapis/pisava [*Schrift*] je jezikovni fenomen nasploh samo s tem, da ga/jo beremo. Menim, da se izplača natančneje analizirati načine branja in proces branja. Zavedam se, da s tem na določen način obravnavam protitemo poglavitni temi *voix et langage*. Protitema ima vselej to prednost, da zamejuje in s tem zamejeno tudi sopredoča.** Sprašujemo torej: kaj je branje, *Lesen*? Rad bi nanizal [*vorüberziehen lassen*] vrsto fenomenov, ki nam vsem morda lahko razjasnijo, kakšna je vsakokrat povratna vezava pisave/zapisa na govornico. Razlikujem po vrsti. Najprej, kot prva ugotovitev: branje ni črkovanje. Dokler črkujemo, ne znamo brati. Branje vselej že predpostavlja določene anticipatorne procese zajetja smisla in ima kot tako na sebi določeno idealiteto. Kakor zmoremo brati z roko napisano, četudi ima vsak svojo, individualno pisavo ali pa, kakor sploh v branju ne(z)moteno preskočimo tiskarske napake. Tiskarski škrat je najbolj znano pričevanje o pomirjujočem dejstvu, da nas (na) sploh nosi sovisje razumevanja ter da plodno beremo preko dejanskega manka vidnega sestojaznakov. Seveda ima to svoje meje; vendar v svojih mejah pokaže nekaj od teleologije smisla, ki vodi branje.

436

Obstajajo tudi vmesne forme, ki so nedavno vstopile v zavest. Ne poznamo le bralcev napisane, ampak tudi poslušalce nenapisane literature. Pomislimo na fenomen *oral poetry*.*** Gre za zelo pomemben novejši vpogled, da zmore epska tradicija narodov ostati živa prek dolgih časov ustnosti. Gre za znano

* »Denn in Falle von Dichtung ist Sprachkraft so intensiviert, daß der Leser dauernd gefesselt bleibt.«

** »Aber ein Gegen thema hat immer den Vorzug, daß es Abgrenzungen bewirkt und damit das Abgegrenzte mit sichtbar macht.«

*** Prim. https://en.wikipedia.org/wiki/Oral_poetry.

raziskavo albanskih junaških pesmi, ki je imela na Balkanu – zaradi ameriške ekspedicije zgodnjih tridesetih let* – tako izjemne rezultate, da se na primer naše današnje celotno raziskovanje Homerja prikaže v novi luči. Zdaj vemo precej več o trajnosti ustnih epskih form tradicije. To pripovedujem zaradi poante, ki je, kakor se mi zdi, nasploh spregledana. Novo navdušenje ob dejstvu, da se tradicionalne forme ustno tako dolgo obdrže pri življenju, je, kakor menim, oslepilo za to, katera pot do zapisa [*Schrift*] tiči že v govornih sredstvih *oral poetry*. S tem ne mislim le na mnemotehniške samoumevnosti, kakor stopice in polne verze ipd. Kljub temu pripada mnemotehnik. V njej so formule ponavljanja, rekurence, ki imajo ta smisel, da določijo enkratnost ponavljajočega se podajanja na [povsem] določen način. Raziskave na tem področju so nadvse zanimive. Pokazalo se je, da tudi tu obstaja velika mera zvestobe povednega spomina – in nekakšno prostorje za izpolnje(va)nje taistega. To prostorje izpolnjenja je popolnoma isto, na višjem nivoju svobode, kakor to, kar sem opisoval na začetku, ko sem govoril o prostorju [igre] oblikovanja [*Gestaltungsspielraum*] vseh konvencionalnih znamenj, tako naših glasov [*Laute*], kot tudi naših pismenk.

437

Rad bi obravnaval tudi [nekakšen] klimaks fenomenov, ki ima morda za naše razmerje do govorice in do jezikovnega izročila našega kulture pomen, ki ga vselej še ne upoštevamo dovolj. Menim klimaks recitirati, prebrati [komu], glasno branje, tiho branje.** Ta klimaks ima umno logiko; moramo se vprašati, kaj se tu vsakokrat spreminja. Vse te forme branja se, bolj ali manj, kakor se bo pokazalo, načelno [*prinzipiell*] razlikujejo od neposrednega ideala reproducirajočega govorjenja kot novega, dejanskega govorjenja. (Pre) Brati komu [naglas] ne pomeni govoriti, četudi se godi v zvočni podobi [*Lautgestalt*].*** Težje je pri recitiranju. Tu se lahko vprašamo: je recitiranje reproduciranje? Poznamo pravo reproduciranje, na primer pri govorjenju igralca na gledališkem odru. Da je to dejansko res, da pravi igralec dejansko »govori«, četudi mu je njegov tekst predpisan, napisan vnaprej, slab igralec pa ne – vselej pušča vtis golega (na)poved(ov)anja [*Aufsagen*]. Začne sekundo

* Gadamer misli odpravo, ki jo je vodil Milman Parry (20. 6. 1902–3. 12. 1935).

** »Ich meine die Klimax Rezitieren, Vorlesen, lautes Lesen und stilles Lesen.«

*** »Vorlesen heißt nicht Sprechen, auch wenn es in Lautgestalt geschieht.«

prezgodaj – znan fenomen v gledališču – in ko govori, se nikoli povsem ne znebimo občutka, da naslednjo besedo že pozna. Govoriti se pravi govoriti v odprto(st).^{*} Dejanski igravec reproducira pravo, pristno govorjenje, tako da sploh pozabimo, da mu je napisano vnaprej, predpisano. Dejansko pravemu igralcu zato pripada večšina improvizacije, vsaj v določenih formah gledališča. Tudi v literarnem gledališču dopušča besedilo [odprt] prostor [*Spielraum*] za izpolnitev. S tem ločevanjem od večšine/veščosti [*Kunst*] igralca postane jasno, da celo recitiranje, ki neko besedilo znova prikljiče v glasovno podobo [*Lautgestalt*], še ni govorjenje, temveč nekako še vedno »branje«. Še ni takšno govorjenje kakor govorjenje igralca, ki uteleša, vtelesi svojo vlogo. Če se mu to posreči, potem dejansko govori, to je, prelomi molk ali umolkne, povzame besedo ali molči.

438 O *recitiranju* primarno govorimo pri epu in pri liriki. Recitiranje poznamo predvsem kot večšino rapsodov. Rapsod, kakor se zdi, da mi kažejo literarne forme epa, pravzaprav ni ponovno utelešenje prapevca ali pragovorca. V Platonovem *Ionu* je opisan homerski rapsod, ki svoje podajanje [*Vortrag*] oblikuje tako virtuozno, da se njemu samemu, ko pride do grozljive scene, strojijo lasje in ko je kakšna žalostna scena, njemu samemu solzijo oči, itd. Platon to seveda opiše s kritično zavestjo. V tem vidi pojav razpuščanja epske in religiozne tradicije grštva. Rapsod postane virtuoz. Pravi rapsod je bil zgolj posrednik mitičnih in epskih dogodkov in sploh ni hotel, da ga imenujemo. Po drugi strani bo treba reči, da poklicni pevec ni več goli pripovedovalec, temveč prične pripovedovanje že postavljati pod določene literarne pogoje. To so težki problemi; obstajajo v odnosih med večšino pripovedovanja, ki se kaže kot literarno delo, in večšino pripovedovanja, ki jo srečamo tudi zunaj literature. Kateri prehodi pretvorijo dar dobrega pripovednika v pripovedno večšino romanopisca?^{**} Če je res, da recitiranje zadrži določen odnos do pisnosti – ali vsaj do memoriranega besedila –, potem se mora to zrcaliti v možnostih literature same. Spomnim naj na bralno dramo. Imamo dramo, ki ni samo brana, temveč je napisana (edino)le za branje – ali vsaj spodleti

^{*} »Sprechen aber heißt in ein Offenes hineinsprechen.«

^{**} »Welche Übergänge machen die Gabe eines guten Erzählers zu der Erzählkunst eines Novellisten?«

pri poskusu, da bi jo pretvorili, prevedli v gledališče. Pomislimo npr. na Maeterlincka [1862–1949]; njegove didaskalije že zaradi njim lastne jezikove gostote izključujejo izvedbo. K recitiranju torej tu spada tudi odnos do branja; v *oral poetry*, v ustnem izročilu epa ali pa tudi v njegovem vnovičnem sprejemanju. To je sicer še nadaljnji problem, ki je z *oral poetry* medtem vstopil v diskusijo, ki ga nikdar ne smemo pozabiti. Morda je pomembnejše – ne to, ali je bila kaka tradicija pisno fiksirana ali ne –, ampak ali smo jo sploh slišali v recitacijskem podajanju [*Rezitationsvortrag*] ali pa je šlo zgolj za neposredno uporabo teksta z bralci, brez posredovanja recitatorja, rapsoda. Fenomen, ob katerem se celoten problem recitiranja stopnjuje do svojega vrhunca, je zame govorjenje naizust [*Auswendigsprechen*]. To je bilo za pesnitve nekdanj nekaj povsem častnega, in po mojem prepričanju še vedno je. Pesem, ki jo dejansko znamo na pamet [*auswendig kann*], recitiramo – bodisi notranje bodisi z glasom. Je ne reproduciramo. Ne gre zato, da naj bi ponovno, znova vzbudili kak izvorni načina govorjenja, temveč ima govorjenje [*es*] svoj izključni odnos do idealitete besedila samega, svojo sicer v pisnosti dokumentirano, v spominu živo govorno veščino [*Sprachkunst*]. V znanju na pamet [*Auswendigkönnen*] je ta veščina govorice očitno tu v svoji popolni dejanskosti. Že dolgo me muči vprašanje, do katere mere recitiranju dejansko vselej pripada zmožnost znanja na pamet [*Auswendigkönnen*]. To je vprašanje.

439

Ne verjamem, da lahko vsako pesnitev, ki jo kdo zna na pamet, dejansko govorimo pred drugimi. So pesnitve, ki so tu za recitiranje. Ne menim zgolj take, ki so bile izvorno uprizarjane, izvajane, kakor zborovska lirika ali Pindarjeve himne. Kako je s Horacovimi pesnitvami? Res se vprašujemo, ali se Rilkeja da recitirati. (Primeri, ki sem jih doživel, mi zbujajo dvom.)

To ni vprašanje veščine podajanja [*Vortragkunst*], ampak umetniške podobe [*Kunstgestalt*] jezikovnega dela, torej pesnitve same. Gre za tiho govorjenje predse, ki edinole ustreza jezikovni držji te vrste pesnitev. Drugačno je drugačno. [Stefana] Georgeja [1868–1933] se seveda da recitirati. Ravno on je »zarekanje« [*Hersagen*] rabil kot termin za recitiranje in ga vadil s svojimi učenci in gojenci. Rilke, Hölderlin, Trakl – se jih sploh da recitirati?* V nemškem pesništvu moramo tu razlikovati med tem, kar je dejansko

* Prim. *Martin Heidegger liest Hölderlin oz. Bruno Ganz: Hölderlin.*

prevedljivo v materialiteto glasu [*Stimme*], in tem, kar lahko slišimo edino z [*im*] notranjim ušesom. Zadnje samo po sebi pripada lirični govorici. Pesništvo je izhajanje jezikovnega pojava samega [na plano] in ne [zgolj] goli prehod k smislu.* Gre za stalno so(po)zvanjanje zajemanja smisla in čutnega zvočnega (po)javljanja, ki (o)živi s smislom.** To ne pomeni, da mora obstajati dejanski glas, da ga dejansko lahko slišimo. Ali bolje, je le kot glas, ki ga lahko slišimo, in ne mora biti, ni treba, da je dejanski glas. Ta glas, ki ga lahko samo slišimo, ki nikdar ne govori, je pravzaprav merilo in mera. Zakaj torej nismo sposobni reči, da nekdo dobro (pre)bere [naglas]? Ali: to je slabo prebrano – katera instanca nam to pove? Ne na primer ta, kako bere pesnik sam. Res je, da so lahko pesniki zelo instruktivni z načinom, kako berejo. Vseeno zato niso vzori za način, kako naj bi njihove pesmi slišali. Ne le, da pogosto niso večji govorjenja [*Sprechkünstler*]. Prej tiči v bistvu literature, da se je delo že tako zelo ločilo od svojega ustvarjalca, da je pesnik v najboljšem primeru dober, nikoli pa privilegirani interpret sebe samega. Tako imam sovisje literature in glasu za sicer vseskozi bistveno, kjer koli že imamo literaturo v eminentnem pesniškem smislu. Toda forma, v kateri je glas tu, ni treba, da je materializiran glas, ampak primarno nekaj, kar je v naši imaginaciji zgledno [*modellhaft*] kakor kanon, ki nam dovoljuje, da presojamo vsako vrsto recitativne izvedbe.

Še razločnejši bo odnos glasu in teksta pri (pre)branju *naglas* [*Vorlesen*]. Tu ne stremimo po neposrednosti govorjenja, ki spada na oder. Prebrali naj bi nekaj [naglas], kar je napisano, ga kot »besedilo« zasliali. To predpostavlja določene restrikcije neposrednosti govorjenosti [*Sprechendseins*]. Gre za vprašanje takta in za vprašanje razumetja. Še predobro poznamo [primer] – če kakšnega študenta pri pouku prosimo, naj prebere nek stavek, on pa ga ne razume. Potem vsi stavka ne razumemo. Ni mogoče razumeti stavka, ki ga preberemo [naglas], ne da bi ga razumel ta, ki ga (pre)bere. Zakaj je temu tako? Kakšna vrsta »idealizacije/idealiziranja« je tu navzoča, *liegt ... vor*, je pred nami, ki ustanavlja to skupnost(nost)? Imenoval bi jo »hermenevtična«, saj je odvisna od razumevanja; je na nek način od smisla rangirana vrsta razglašanja,

* »Dichtung ist das Herauskommen der Spracherscheinung selber und nicht bloßer Durchgang zum Sinn.«

** »Es ist ein ständiges Zusammenklingen von Sinnerfassung und sinnlicher Klangerscheinung, durch die Sinn leibhaft wird.«

govornosti, govorečnosti.* Z razumevanjem – to ne pomeni z »izrazom«, *mit »Ausdruck«*, »izrazito«. – Zadeva postane res huda, če kdo »izrazno« bere. Igralec, ki uteleša neko vlogo, mora izraziti, dati izrazno silo celotni osebi, ki jo igra, le toliko pa tudi »besedilu«. Vendar – naj ta, ki (pre)bere [naglas], *der Vorlesende* : bralec/govorec in [še] – do katere mere naj bi v vzratni povezavi na izvirnega govornika ali pisca izrazil neko besedilo? Ali ne mora ta izraz, ki ga zahteva pripovedno besedilo, imeti nekaj od neosebne smiselnosti in nazornosti? Morda to razjasni analogija iz upodabljalne umetnosti. Za razliko od renesančne umetnosti pri sienskih slikarjih ugotovimo, da je lahko krivulja kakega angelskega oblačila nadvse izrazita, medtem ko obraz ali izrecna gestika kot taka sploh ne kaže(ta) [sploh] nikakršnega »izraza«; predvsem pa ne oko. Nekaj od te anonimnosti izraza je pravilnem stilu (pre)branja kake pripovedi [naglas]. Moja odločilna poanta je vsekakor, da naj se vsa raba glasu podredi branju in se meri ob idealiteti, ki jo sliši edinole notranje uho, s tem ko to kontingentno lastnega glasu in lastnega govorjenja izgine.

Tu bi se zadržal še za trenutek, da zares razjasnim, kako se branje [naglas] v tem primeru modificira – kjer gre za govorno umetnost/veščino/veščost in ne za goli transfer smisla, za posredovanje določene vsebine, določnega sporočila. Potem naj bi bil prej sovzpostavljen ta »kako« poved(a)nosti, prikazujoča, zazvenjujoča govornica, za razliko od sporočila, o katerem pravimo: Ja, ja, zdaj razumem! – In sploh ne poslušamo več. Nasprotno, če na primer preberemo pesem, ne rečemo: To že poznam! – In prenehamo. Kdor znova bere pesem, ne misli, da mu je ni več treba brati. Nasprotno, šele tedaj začne resnično brati in jo razume šele, ko jo zna na pamet. Nasprotno pa epsko zvrst resda karakterizirata napetost glede [*auf*] napredovanja pripovedi in njenih presenečenj. Tudi tu imajo svojo vlogo problemi podobe časa [*Zeitgestalt* : upodobitve časa]. Kakšno (pre)bivanje [*Verweilen*] nastaja tam, kjer imamo opravka z umetnostjo? Ali ni potek kot tak tako rekoč priveden nazaj, za neko vrsto nazorne pričujočnosti? To je govorna umetnost. Seveda je govornica kot govornica v različnih umetniških zvrsteh zelo različno tu. Pri gledališču je to relativno preprosto, četudi ostane problem, zakaj lahko ob mojstrskem prikazu

441

* »Ich würde sie ›hermeneutisch‹ nennen, denn sie ist vom Verstehen abhängig, ist eine vom Sinn gewichtete Art des Verlautbarens, des Sprechendseins, des Redendseins.«

kake vloge za načinom govora govorca še vedno čutimo stil pesnika. Ob branju z razdeljenimi vlogami naj bi vendarle preostalo še nekaj od »branja«; in pri [glasnem] branju dram – nekdam družabni proces visokega ranga, spomnim le na Ludwiga Tiecka [1773–1853] – brez dvoma tudi ni tako, da se govorec izgubi v osebi, čigar besede ta trenutek govori. Ostane nekakšen skupni ton branja, zaradi enakega glasu, ki se lahko karakterizirajoč modificira in obdrži raz(pro)stiranje [*Vorliegen*] branega teksta v zavesti. Tudi pri fenomenu, kakor je bil Tieck, ki je sam govoril [*sprach*] vse vloge kake Shakespearove drame, tako da je bilo skoraj takó kot živo govorjenje z razdeljenimi vlogami, je v primerjavi z odrom zagotovo nastopila nekakšna redukcija. Tieckovo branje je namreč zagotovo imelo edinstveno stilistično enotnost. V pripovedništvu je zadeva spet drugačna. Tu naj bi zanesljivo (za)čutili slog pripovedovalca, vendar tako, da nas skoraj neopazno spravi do zatopljenega sopotništva [*zum selbstvergessenen Mitgehen*] s pripovedjo – četudi morda kasneje občudujemo umetniškost govorce.

442 Nasploh imamo tu že opravka s *tihim* branjem. Nisem si na jasnem o tem, in tudi ne vem, do katere mere to vemo. Od kdaj pravzaprav beremo, ne da bi glasno brali? V starem veku je bilo samoumevno, da se je bralo glasno. To vemo iz začudujoče ugotovitve, ki jo je o Ambroziju izrekel Avguštin.^{*†} In dalje: od kdaj »se« bere tiho, od kdaj nismo poslušalci? Od kdaj je za pisca pomembno, da beremo tiho, ne da bi sploh črhnil?^{**} Menim, da potem pisec piše za drugo vrsto ponovnega spočnenjanja njegove govorne večšine v branju, kakor če je šlo za glasno branje. Ni dvoma, da prehod k splošni kulturi branja anticipira tudi pišoči; spremenil je stilne forme pisanja. Pri pesništvu je to kdaj tudi nepregledno, na primer, če imamo pred sabo anagramske forme v baročni liriki, ki so bile namenjene tudi za oko. Prav tako v Mallarméjevi igri z razporeditvijo natisa v *Un Coup de Dés*.^{***} Vizualni razporedi lahko služijo (zunanjemu ali notranjemu) poslušalcu govorce pesmi – kakor tudi

* Conf. 6, 3; *Izpovedi* 99.

** »Seit wann ist dies, daß man leise liest, ohne einen Laut zu lesen, für den Schreibenden von Wichtigkeit?«

*** Gl. https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c6/Jamais_un_coup_de_d%C3%A9_n%27abolira_le_hasard.png

Georgejeva pisava* zahteva že kar »zarekanje«, da se loči od teatarske veščine recitiranja.

Posebne teme se lahko dotaknem ob robu: časovna podoba [*Zeitgestalt*] branja. Tu gre za vprašanje, kako se gradnja govornice vrši v notranjem ušesu bralca in v njegovem duhu.³ Tu imamo modifikacije, na primer pete pesmi ali speva, ki ga znamo na pamet in žebramo predse; po drugi plati pa čista bralna literatura, na primer roman. Tudi če lahko pri marsikateri pripovedi domnevamo neprekinjeno časovno sosledje branja, se tudi avtor romana zaveda diskontinuitete, ki jo mora pripovedna literatura v celoti vzeti v zakup. Musil zagotovo ni računal s tem, da njegovega *Moža brez posebnosti* beremo brez predaha. Epska literatura skorajda nalaga, da se diskontinuiteto tukaj prevaja v novo kontinuiteto. S tem računa in to ji daje svobodo tudi pri pripovedovanju v obravnavi časovnega zaporedja, postavlja pa nove zahteve veščini pisanja, na primer, kako zbuditi napetost in jo stopnjevati. Za razliko od znanstvene knjige za roman ni nikakršno priporočilo, če je treba zalistati nazaj. Časovna podoba branja še nekako ustreza časovni podobi besedila. Ni pa ista in vsekakor ni taka, kakor je pri enoti izvrševanja »branja« kakšne pesmi ali pri poslušanju glasbenega dela. Ob vseh razlikah se bo vendarle obdržala skupnostna poteza. To je Dilthey imenoval osredinjanje v osrednji točki »strukture«, kar je pri modernem francoskem raziskovanju strukture povsem v ospredju. Tako proces branja mnogotero variira, če se sukcesivna dimenzija časa posreduje s ciklično časovno dimenzijo v izvrševanju branja. Časovna struktura branja kakor tudi govorjenja je pač širono problemsko polje.

443

Prevedel** Aleš Košar

* George zapisuje samostalnike z malo začetnico.

3 Več o tem v naslednjem prispevku [znotraj Gadamerjevih *Gesammelte Werke* | *Zbranih del*] »Hören – Sehen – Lesen | Slišati – videti – brati«.

** Prevedeno iz: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke: Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage* | *Zbrana dela: Estetika in poetika I. Umetnost kot izpoved: »Stimme und Sprache«* (1981), str. 258–270. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993. | *Za Borisa A. Novaka*

Damir Barbarić

O POSLUŠANJU IN MISLENJU

pleoneksíe tò pánta légein, medèn dè ethélein akoúien.

Demokrit, frg. 86 (DK)¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

447

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

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

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

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

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

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

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

449

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

451

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

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

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

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

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

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

452

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

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

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

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

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

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

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

453

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

455

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

457

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

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

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

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

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

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

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

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

459

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

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

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

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

28 »Im Hören wird in erster Linie *ein Geschehen* präsent, nicht jedoch etwas in sich Ständiges, dem man gegenübertreten könnte.« | [Barbarić:] »U slušanju je u prvom redu prisotno *zbivanje*, a ne nešto u sebi stalno, nešto čemu bi se moglo stupiti nasuprot.«
 29 Prim. Heraklit, frg. 26 (v: DK 2004). Prim. Barbarić 2003 [prim. tudi: Barbarić 1997].

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

463

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

Po vsem tem se zdi, da je poslušanje že pri Aristotelu skrajno enostransko razumljeno. Mnogo njegovih bistvenih momentov je spregledanih oz. izpuščenih ali pa so v najboljšem primeru omenjeni zgolj ob robu posebnih obravnav. Podobno pri Gadamerju; poslušanje se tematizira in obravnava zgolj kot poslušanje besed in jezika. Jezik je pri njem vselej viden, obravnavan zgolj v okrožju *logosa* in z ozirom na *logos*. *Logos* je razumljen in določen prvenstveno, če ne že izključno, kot izjava in sodba. Gadamer se v tem pogledu precej loči od Aristotela. Najprej s tem, da postavi na mesto logike – ta vselej izhaja iz izjave in se s sodbo dovrši v sklepu – neskončno mnogovrstnost pomena, ki ga vsebuje vsaka posamezna beseda, kar se popolnoma izrazi zlasti v retoriki. V tem sklopu vseeno ne moremo zaobiti 466 vprašanja, mar ni moral Gadamer plačati previsoke cene za tak odmik od logičnega ustroja mišljenja – za obrat k retoriki –; metodična strogost pojmovnega mišljenja se je namreč skorajda popolnoma razgubila.

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

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

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

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

467

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

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

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

468

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

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

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

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

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

469

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

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

Prevedel* Aleš Košar

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

Bibliografija | Bibliography

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-
- . 2016. *Wiederholungen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berendt, Joachim-Ernst. 1985. *Das dritte Ohr. Vom Hören der Welt*. Reinbek: Traumanzeit-Verlag.
- Diels, Hermann, in Walther Kranz. 2004. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band*. Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walther Kranz. Hildesheim: Weidtmann (Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951). [Nav. kot: DK.]
- . 2012. *Fragmentsi predsokratikov*. Uredil Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Študentska založba.
- Espinete, David. 2009. *Phänomenologie des Hörens*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Figal, Günter. 2006. *Gegenständlichkeit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2010a. *Erscheinungsdinge*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2010b. »Gadamer's Frage und ihre phänomenologische Antwort.« *Annuario filosofico* 26 (2010): 7–17.
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke 1*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1993a. »Der ›eminente‹ Text.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 8. Tübingen: Mohr Siebeck. 471
- . 1993b. »Hören – Sehen – Lesen.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 8. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1993c. »Mensch und Sprache.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 2. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1993d. »Musik und Zeit.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 8. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1993e. »Nachwort zur 3. Auflage.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 2. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1993f. »Text und Interpretation.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 2. Tübingen: Mohr Siebeck. [Slov. prevod: »Tekst in interpretacija.« *Phainomena* 18 (70-71): 183–212.]
- . 1995. »Europa und die Oikoumene.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 10. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2000. »Über das Hören.« V Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe*. Tübingen: Mohr Siebeck.
-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

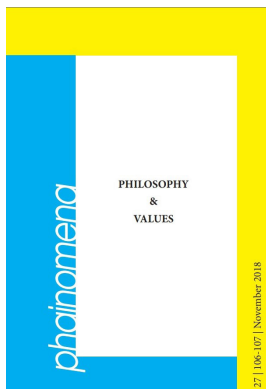
Sovre, Anton. 1946. *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica.

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

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

phainomena

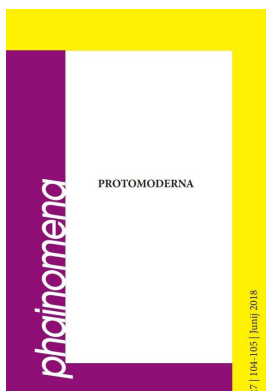
REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS



Phainomena 27 | 106-107 | November 2018

“Philosophy & Values”

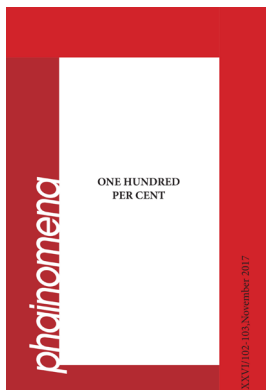
Peter Trawny | Adriano Fabris | Jožef Muhovič | Jeff Malpas
| Kentaro Otagiri | Ugo Vlaisavljević | Wei Zhang | Eleni
Leontsini | Gašper Pirc | Fernando Manuel Ferreira da Silva
| Yichun Hao



Phainomena 27 | 104-105 | Junij 2018

»Protomoderna«

Damir Barbarić | Mario Kopic | Jernej Kaluža | Luka
Trebežnik | Dragan Prole | Žarko Paić | Harry Lehmann |
Dario Vuger | Marjan Šimenc | Boris Žizek | Primož Turk |
Marijan Krivak | Tina Bilban | Stjepan Štivić | Dean Komel |
Friedrich Schleiermacher | Lucija Arzenšek



Phainomena 26 | 102-103 | November 2017

“One Hundred per Cent”

Michael Marder | Andrzej Gniazdowski | Babette Babich
| Virgilio Cesarone | Jesús Adrián Escudero | Trong Hieu
Truong | Victor Molchanov | Cathrin Nielsen | James
Mensch | Massimo De Carolis | Lubica Učnić | Urszula
Zbrzeźniak | Andrej Božič

ISSN 1318-3362



9 771318 336846 >

INR

INŠTITUT NOVE REVIJE
ZAVOD ZA HUMANISTIKO