

Саша Радојчић
Педагошки факултет, Сомбор

ХЕРМЕНЕУТИКА И ПЕРСПЕКТИВИЗАМ: ПОЈАМ ХОРИЗОНТА КОД НИЧЕА И ГАДАМЕРА

Овај чланак анализира неке односе између Ничеовог перспективизма и Гадамерове филозофске херменеутике. Средишни појам у овој анализи је појам хоризонта, који се појављује у Ничеовом другом *Несавременом разматрању – О користи и шtetи историје по живој* и Гадамеровом главном делу *Истини и методи*. Оба појма, ничеански и гадамеровски, конституисани су по аналогији са свакодневном језичком употребом, али воде различитим концепцијама историје, традиције и интерпретације. У перспективизму, хоризонти остају одељени, док за разлику од тога, филозофска херменеутика говори о „стапању“ хоризоната.

Кључне речи: хоризонт, Ф. Ниче, перспективизам, Х. Г. Гадамер, филозофска херменеутика.

Савремени немачки филозоф Гинтер Фигал у једном новијем раду анализира три модела релације између традиције, повести и интерпретације и на основу те анализе разликује три типа херменеутике.¹ Први од њих Фигал назива „херменеутиком повести деловања“ и везује га уз филозофски пројекат Hansa Georga Gadamera, постављен у његовом главном делу *Истини и методи*² (1960) и модификован у каснијим списима. Херменеутика повести деловања оријентисана је према увиду да повест није могуће појмити „споља“, са неког становишта које би се налазило изван саме повести. Интерпретације текстова увек актуелизују традицију којој припадају сами ти текстови; традиција је презентност у којој се увек налазимо, и нема карактер „предметности“ „наспрам“ које стојимо и коју бисмо могли да „објективно“ и неутрално истражимо. Смисао поступка интерпретације јесте да се ова ситуација „налажења-у“ парцијално разјасни дијалогом између садашњости и традиције. То, међутим, значи да предање у којем боравимо морамо

1 G. Figal, „Die Komplexität philosophischer Hermeneutik“, u: G. Figal, *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart, 1996, 23–30.

2 Х. Г. Гадамер, *Истина и метод*, Сарајево, 1976.

да у једном часу учинимо туђим, како бисмо ступили у разговор с њим. У том разговору долазимо до онога што је заједничко садашњости и традицији, тумачу и тумаченом тексту, а одлучујуће у овом односу је очување и настављање традиције као „збивајуће презентности разумевања“.³ Овај тип херменеутике живи, према томе, од поверења у континуитет традиције, иако се ова не може једним погледом сагледати као готова целина. Штавише, традиција која би могла да се сагледа као готова целина и унутар које би могли да без остатка буду разлучени поједини моменти предања, била би једна окончана, минула, дакле не више жива традиција.

„Херменеутиком перспективистичке интеграције“ Фигал назива позицију Фридриха Ничеа (за коју најважније сведочанство представља друго од Ничеових *Несавремених размашрања*, оно које носи наслов „О користи и штети историје по живот“, 1874).⁴ Средишна мисао ове херменеутике јесте да разумевање прошлости не може да рачуна на свеобухватну повезаност традиције, пошто је традиција нешто што се тек изграђује захваљујући разумевању. Традиција се може разумети као поље бесконачних отворених могућности, чији смисао се конституише тек у садашњости. Тој мисли одговара једно посебно искуство повести – као непрегледног мноштва слика сећања, у којем прети стална опасност да ћемо изгубити оријентацију. Та опасност се може избећи само на тај начин што ће се сећања, реликти и сведочанства прошлости уклопити у повезаност садашњег живота: према овој концепцији повести и њеног разумевања, прошлост има смисао само с обзиром на садашњост. За концепт херменеутике перспективистичке интеграције, повесно време се губи у презентности садашњег живота. Док је у херменеутици какву развија Гадамер, повезаност и континуитет предања оно што омогућује актуелно разумевање, обрнуто, за позицију херменеутике перспективистичке интеграције, та повезаност се образује тек захваљујући разумевању.⁵

Конечно, трећи тип херменеутике, који везује уз име Валтера Бењамина, Фигал назива „херменеутиком догађајуће констелације“ (*die Hermeneutik sich ereignender Konstellationen*);⁶ за њу је карактеристична претпоставка о дисконтинуитету традиције. У овом типу херменеутике не ради се о томе да, као у Гадамеровој, оно присно предање најпре мора да постане туђе како би дошло до дијалога

3 Г. Фигал, *нав. дело*, 24.

4 Ф. Ниче, „О користи и штети историје по живот“, у: Ф. Ниче, *Несавремена размашрања*, Београд, 1997, 67–132.

5 Г. Фигал, *нав. дело*, 25–28.

6 Г. Фигал, *нав. дело*, 28–30.

с њим и у том дијалогу се искусила повезаност традиције, нити о томе да се смисао и повезаност традиције образују с обзиром на перспективу садашњег живота, као код Ничеа, него да разумевање претпоставља прекид са том повезаношћу, искорак из ње. Онда када се текст показује читљивим (а он то није и не може бити у свако време, јер постоје времена у којима неки текст ништа више не казује својим читаоцима, али и времена која у њему проналазе нова, богатија значења), текст и интерпретатор ступају у својеврсну констелацију, која више није гарантована предањем, и у којој се одиграва разумевање. Истовременост учесника констелације ставља временски поредак изван снаге, што значи да се разумевање одиграва у ванвременој презентности.

Ове три међусобно комплементарне концепције повести, традиције и интерпретације, којима одговарају три различита типа херменеутичке филозофије, по Фигалу, на различите начине остварују увид у границе ума. Сама херменеутика се може одредити као – филозофија ограниченог ума, филозофија која хоће да поднесе рачун о повесној и језичној условљености свег мишљења и сазнања. Ако би то био критеријум на основу којег би се процењивало да ли је нека конкретна филозофска позиција херменеутичка, онда заиста не би могло да се приговори схватањима која Ничеа проглашавају херменеутичарем. У новијој литератури се Ничеова „варијанта“ херменеутике често одређује као „херменеутика подозрења“,⁷ којој није стало толико до реконструкције смисла „предмета“ (односно текста) којем се обраћа, колико до увиђања динамике којом се тај „предмет“ ствара и развија, до освешћења скривених сила које управљају тим процесом.

У Ничеовом разноврсном и фрагментарном делу које се опире једнозначним тумачењима, постоје многа места на која би се могао позвати онај ко жели да успостави ближе везе између овог мислиоца и херменеутике.⁸ Иако Ниче не тематизује саму херменеутику, његови бројни искази о интерпретацији, повести и другим ка-

7 Колико је аутору овог текста познато, израз „херменеутика подозрења“ потиче од Пола Рикера, који га је употребио да означи заједнички квалитет тројице мислилаца касног 19. века, Маркса, Ничеа и Фројда, који у својим анализама епохалне и психичке стварности полазе од сумње у свесно изражене ставове и саморазумевање актера.

8 У новијој литератури се могу пронаћи и мишљења која одричу Ничеово сврставање међу херменеутичаре: нпр. А. Bielskis, „Towards a new account of Hermeneutics: Genealogy versus Hermeneutics“, *Problemos* 73, 2008, 49, сматра да Ничеова „генеалогичка“ не може бити посматрана као „херменеутика“, јер прекида са традицијом – док је за херменеутику конститутиван афирмативни однос према традицији. Да је „генеалогички“ поступак карактеристична ознака Ничеовог филозофирања, широко образлаже М. Ђурић, *Пушеви ка Ничеу*, Београд, 1992, 339-398.

рактеристично херменеутичким појмовима, допуштају да се овим везама окренемо не вршећи при томе теоријско насиље. У овом тексту, остављајући по страни питање херменеутике констелације, размотрићемо однос између Ничеове мисли и филозофске херменеутике, пре свега помоћу анализе појма *хоризонтиа* – онако како се овај појам појављује у другом Ничеовом *Несавременом разматрању* са једне, и Гадамеровом главном делу са друге стране.

Друго од четири Ничеова *Несавремена разматрања* (а планирао их је чак тринаест!) за основну тему има питање о могућности историје као науке. То питање Ниче не разматра на начин кантовског трансценденталног филозофирања, нити оно код њега задржава тон неутралног сазнајнотеоријског или методолошког разматрања. Управо супротно, Ниче питање о могућности историје као науке обрађује веома страствено, са полемичким жаром – „ратнички“, како сам примећује у аутобиографском спису *Ессе хото*.

Историја мора да буде у служби живота, сматра Ниче – али историја као чиста и суверена наука била би „за човечанство нека врста завршног рачуна живота“.⁹ Један историјски феномен, сазнат и анализиран, пропуштен кроз процедуре нашег сазнајног апарата, постаје, по Ничеовом мишљењу, мртав за онога ко га је сазнао. Постаје пуки предмет, нешто чији је развој довршен и што сада беживотно чека да буде сазнато. Ниче се на овом месту могао позвати на један давно уочен парадокс који припада начину сазнања човековог (историјског) живота: да би могао да буде обухваћен, сазнат и вреднован, тај живот мора да буде окончан – али то онда престаје да буде живот. Готово на самом почетку своје *Историје*, Херодот доводи на сцену Солона да изложи тај парадокс. Овај, упитан о томе ко је најсрећнији човек на свету, указује на једног покојника.¹⁰ Оно што Херодот хоће тиме да каже, јесте да тек из перспективе краја може да се сагледа и оцени целина неког животног тока. Питање могућности адекватног сазнања целине животног тока је стални проблем филозофије живота. Илустроваћемо то једним примером. У својим позним, недовршеним расправама, Вилхелм Дилтај пише:

„Животни ток састоји се од делова, састоји се од доживљаја који се међусобно налазе у некој унутрашњој вези. Сваки појединачни до-

9 Ф. Ниче, „О користи и штети историје по живот“, 77.

10 Херодот, И, 30-33. Један од излаза из овог парадокса можда је у томе да се у игру уведу ванисторијски феномен заборављања; касније у тексту ћемо показати да је Ничеова стратегија веома сродна овом решењу, утолико што и он као „лекове“ од историје сугерише прибегавање оном „неисторијском“ и „надисторијском“: Ф. Ниче, „О користи и штети историје по живот“, 129-130.

живљај повезан је с неким сопством чији је део; својом структуром повезан је с осталим деловима у један склоп. (...) Склоп схватамо захваљујући јединству свести. Оно је услов под којим стоји целокупно схватање; међутим, јасно је да из саме чињенице да је у јединству свести дато мноштво разноврсних доживљаја не би произашло постојање склопа. Склоп живота нам је дат само зато што је сам живот један структурни склоп у коме се налазе доживљаји, тј. везе које се могу доживети. Тај склоп је обухваћен једном широм категоријом, која представља начин исказивања целокупне стварности – односом целине према деловима...¹¹

Дилтајева размишљања овде нам изгледају заплетена у лош, таутолошки круг. У скицираном односу би, према његовој сугестији, требало да видимо један облик старог херменеутичког принципа узајамног саодређивања целине и њених делова, и да закључимо да позивање на тај принцип импликује представу о извесном претходном јединству смисла животног склопа. Али, проблем са којим нас је суочио Херодот враћа се у тек благо измењеном облику – јер, како то јединство уопште може да буде замишљено, осим у случајевима окончаног животног тока, који се тада појављује као довршена целина доступна дескриптивно-аналитичком приступу? Није ли, другим речима, то јединство нешто што се само постулира, из методолошких разлога, а уистину може да се установи тек накнадно, када поново приступамо окончаној целини живота?

Овај парадокс се код Ничеа појављује с посебном снагом због тога што изгледа да он у другом *Несавременом разматрању* бара-та појмом науке који је веома сличан оном развијеном у класичном позитивизму једног Огиста Конта, који као сазнање прихвата само оно што одговара критеријумима искуствене науке.¹² Наука и њен напредак развлашћују фантастичне религиозне представе и бесплодна, бесконачна филозофска расправљања; поврх тога, научна сазнања могу да буду и примењивана, она су предуслов технике. Проблем са овим схватањем, што Ниче лако увиђа, јесте у томе што техничко овладавање светом није једино до чега је човеку стало. У ствари, оно до чега је човеку највише стало – подручје његових вредности – налази се изван домаћаја технике. И историја, управо тиме што жели да се постави као наука, ступа у двосмислени однос

11 В. Дилтај, *Изградња историјског света у духовним наукама*, Београд, 1980, 257.

12 Уп. уз то питање Хабермасова разматрања о два позитивистичким претпоставкама код Ничеа, у које он, поред појма искуствене науке сродног или идентичног са позитивистичким, урачунава и захтев за метафизичком теоријом сазнања: Ј. Хабермас, *Сазнање и интерес*, Београд, 1975, 343. и даље.

према животу. Она хоће да га сазнајно обухвати, али управо тиме га промашује.

На трагу изложеног парадоксалног односа, Ниче разликује три могуће релације између живота и повести и, у складу са тим, три типа историје – „монументалну“, „антикварну“ и „критичку“ историју. Повест, наиме, може припадати живом човеку у троструком смислу: „као ономе који дела и тежи“ (и том односу одговара „монументална историја“), може му припадати „као ономе који чува и поштује“ („антикварна историја“) и најзад „као ономе који пати и којем је потребно ослобођење“ („критичка историја“).¹³ Изопачавање монументалне историје огледа се у томе што читави велики сегменти реалног живота бивају „заборављени, презрени и теку даље као каква мутна бујица, а само се поједине украшене чињенице издижу као острва.“¹⁴ Насупрот томе, антикварна историја није у стању да се издигне изнад појединости које брижљиво прикупља, али не уводећи међу њих никакву скалу вредности; чак и ако се не изопачи у пуко прикупљање података без вредносних мерила, ова врста историје „једино разуме да живот сачува, а не да га ствара“.¹⁵ Док први облик историје потцењује животне односе, други се показује неспособан да успостави било какву хијерархију вредности. Стваралачки однос према животу сачуван је само у случају критичке историје. Њена могућност почива на једном виталистичком императиву: „човек мора имати снаге и с времена на време је употребљавати да прошлост разбије и раствори како би могао живети.“¹⁶ У том склопу би требало да посматрамо и Ничеову примедбу по којој се „при извесном вишку историје дробе и изопачује живот, и напослетку, тим изопачавањем, опет и сама историја.“¹⁷

Као што се смисао прошлости докучује једино у садашњости заинтересованој за ту прошлост,¹⁸ тако се и „корист и штета“ историје као науке утврђују тек у односу према неповесно или надповесно схваћеној инстанци живота. Живот се код Ничеа посматра као ирационална сила, као покретачка моћ која хоће себе саму, „незасита“ у свом хтењу. Отпор који Ниче испољава према историји као науци у основи је исти онај отпор који испољава према сваком другом рационализујућем, просветитељском, моралистичком поступању. Нешто више од пола века пре Ничеа, генерација

13 Ф. Ниче, „О користи и штети историје по живот“, 77. и даље.

14 *Исто*, 81.

15 *Исто*, 85.

16 *Исто*, 85.

17 *Исто*, 77.

18 „Само из највише снаге садашњости смете да тумачите прошло“, *исто*, стр. 103.

Хегела, Шелинга и Хелдерлина вероварала је у умност повести и у њен еманципаторски потенцијал. Касније разочарање ове револуционарне генерације можда најбоље илуструје Хегелов напор да повест сасвим обухвати категоријама филозофског система и да тако покаже да ум (ипак) влада њоме. У свом витализму, Ниче као да се у неким аспектима враћа првобитном ентузијазму почетка 19. века: „само ако историја поднесе да буде преобличена у уметничко дело, да дакле постане чиста уметничка творевина, моћи ће можда да сачува инстинкте или да их чак пробуди.“¹⁹ За живот оболео од сувишка историјске свести, Ниче нуди два решења, два „лека“: искорак у „неисторијско“ и „надисторијско“. Надисторијско би, притом, требало да представљају моћи које поглед скрећу „ка ономе што животу даје карактер вечнога и једнако значајнога, ка уметности и религији“,²⁰ а „неисторијско“ – вештину и снагу заборављања (!) и укључивања у неки ограничени хоризонт.²¹

То што Ничеу не пада на ум да на овом месту у расправу уведе идеју о методолошкој специфичности „духовних“ („историјских“) наука, него уместо тога сматра да је приморан да се позове на преднаучно искуство неисторијског и надисторијског, сведочи о томе да његов појам науке не надилази методолошку свест времена, али га, заузврат, води развијању мисли које ће бити инспиративне управо за херменеутичку филозофију и методологију духовних наука у двадесетом веку. Ничеово прописивање терапије против историјске свести импликује, наиме, не само волунтаристичке, виталистичке и, у последњој линији, нихилистичке консеквенце које је и сам повлачио у својим делима, него и неке од кључних концепата и проблема херменеутике двадесетог века: концепт предразумевања и проблем перспективизма. На овај однос указаћемо анализом једног значајног појма – појма хоризонта – који се појављује и у Ничеовом разматрању користи и штете историје по живот, и у делу које је сабрало развој херменеутичке мисли и уобличио једну од најугицајнијих филозофских позиција у другој половини двадесетог века, Гадамеровој *Истини и методи*.

¹⁹ *Исто*, 105; ова реченица је очевидно парафраза славног исказа из *Рођења трагедије*, о томе да су постојање и свет оправдани само као уметнички феномен: Ф. Ниче, *Рођење трагедије*, Београд, 1983, 58. и друга сродна места.

²⁰ Ф. Ниче, „О користи и штети историје по живот“, 130. Упадљиво одсуство науке свакако је последица Ничеовог ирационализма, али је могло бити провоцирано и његовим објективистичким појмом науке, скованим превасходно за модерну емпиријску природну науку, уп. Ј. Хабермас, *Сазнање и интерес*, Београд, 1975, 346. и даље. Увидевши недовољност таквог појма науке, Ниче одлучује да одбаци науку, а не да покуша да коригује појам.

²¹ Ф. Ниче, „О користи и штети историје по живот“, 129.

Прва сродна особина појмова хоризонта код Ничеа и Гадамера је, чисто формално посматрано, начин градње: оба мислиоца овај појам користе као аналогију, рачунајући са преношењем његовог изворног значења на нове појмовне везе. И Ниче и Гадамер се ослањају на значењско поље које реч „хоризонт“ већ поседује у свакодневной језичкој употреби. Утолико би се смело рећи да појам хоризонта ни код једног ни код другог није артифицијелан технички термин. Њихове концепције су сличне и с обзиром на представу о релативној стабилности хоризонта. Хоризонт у оба случаја подразумева са једне стране средиште, стајну тачку, одређено становиште „из“ којег се посматра, а са друге стране, мање-више постојан круг предмета, појава које се могу сагледати „унутар“ хоризонта. Промена становишта узроковаће промену садржаја скупа појава које се одатле могу сагледати, али важи и обрнуто – да би се променио или проширио тај скуп, неминовно је да дође до промене становишта. Хоризонт је релативно постојан и у вредносном смислу; повлашћено место припада једино његовом средишту, док остале појаве обухваћене хоризонтом поседују подједнаку вредност.²² Да би се нагласила вредност неке појаве, она мора бити на неки начин издвојена из хоризонта, на њу се морамо фокусирати.

Овде престају сличности и почињу да се указују разлике између Ничеовог и херменеутичког појма хоризонта. Код Ничеа овај појам поседује изразито виталистичко значење и мора се посматрати као један од важнијих појмова његове филозофије живота. Хоризонт се разуме као обавезујући оквир одређеног животног облика: „све што је живо може постати здраво, снажно и плодно само у оквиру једног хоризонта.“²³ Хоризонт је схваћен не само као услов живота, него и у „дефанзивном“ смислу, као услов његовог одржања. Оно живо, каже Ниче, мора бити способно да „око себе повуче један хоризонт“, односно да сопствени поглед „укључи у оквир неког туђег хоризонта.“²⁴ Појам хоризонта у другом *Неса-*

22 Истовредност појава – штавише, њихова конвертибилност – чини, по Ђанију Ватиму, један од формалних предуслова Ничеовог нихилизма: Ђ. Ватимо, *Крај модерне*, Нови Сад, 1991, 23. и даље. Истовредност појава повлачи искључивање највиших вредности на којима се може уопште засновати било каква хијерархија. Да би се омогућио нихилистички закључак, потребна је још само – смрт Бога, како је Ниче обзнањује у чувеном 125. афоризму *Веселе науке*, који говори о „лудом човеку“ који тражи Бога и који на смех присутних оптужујућу одвраћа: „Ми смо га убили – ви и ја! Сви смо ми његове убице!“, али додаје и: „Али како смо то учинили? Како можемо да ископимо море? Ко нам је дао сунђер да *обрешемо хоризонти*?“ (Ф. Ниче, *Весела наука*, Београд, 1989; курзив С. Р).

23 Ф. Ниче, „О користи и штети историје по живот“, 73.

24 *Исто*.

временом разматрању, није, према томе, епистемолошки појам, не тиче се у првом реду сазнајног видокруга. Заправо, он код Ничеа никада неће постати примарно епистемолошки појам. Перспективизам као карактеристична Ничеова филозофска позиција артикулише се пре свега као морални, односно, у општијем смислу, као вредносни перспективизам.²⁵ Тек после, и на основу тог основног морално-вредносног аспекта, може се говорити о епистемолошком и, даље, о херменеутичком аспекту Ничеовог перспективизма. Али и посматрано у склопу развоја Ничеове мисли, перспективизам у епистемолошком смислу појављује се тек у каснијим списима.

У контексту критике филозофских становишта прошлости, већ на самом почетку дела *Људско, сувише људско*, у другом фрагменту, који носи симптоматичан наслов „Наследна грешка филозофа“, Ниче износи категорични исказ: „не постоје вечне чињенице, као ни апсолутне истине“.²⁶ Став да не постоје апсолутне истине – него, према томе, само релативне – у позним Ничеовим списима биће коначно изричито употребљен против претензија природних наука: „и физика је само једно тумачење и подешавање, а не објашњење света.“²⁷ Претходно је Ниче и сазнање уопште означио као појавни облик воље за моћ.²⁸

Ничеовом, и сваком другом, епистемолошком перспективизму, може се поставити приговор који циља на то да је само то становиште омеђено сопственим хоризонтом, те да стога не може да претендује на статус „апсолутне“ истине. На тврдњу да не постоје чињенице него само тумачења, може се приговорити да ни та тврдња није ништа друго до једно тумачење. Додуше, тај приговор није толико тежак као онај који погађа Ничеов опис рађања мисли о вечном враћању истог као догађаја инспирације – „шест хиљада стопа изнад мора и много више над свим људским стварима“, догађаја какав се, понесено говори Ниче, неће поновити још хиљадама година! Јер, он тиме, противећи се сопственом перспективизму,

25 Ниче износи и овакву формулацију: „оно перспективистичко, основни услов сваког живота“, Ф. Ниче, *С оне стране добра и зла / Генеалозија морала*, Београд, 1994, 8.

26 Ф. Ниче, *Људско, сувише људско*, Београд, 2005. У једном фрагменту из заоставштине, исказ о непостојању вечних чињеница радикализује се у изричитој критици позитивизма, који тврди да постоје само чињенице: „рекао бих, не, управо чињенице не постоје, већ само интерпретације. Ми не можемо да установимо никакав фактум 'по себи': можда је бесмислено хтети тако нешто. Ви кажете: 'То је све субјективно'; али већ то је тумачење, 'субјекат' није ништа дато (...) Да ли је коначно нужно још постављати интерпретатора иза интерпретације? Већ то је измишљање [певање, Dichtung], хипотеза.“ F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 2, 1999, 315; нав. према: Н. Hübner, „Hermeneutik des Verdachts“ bei Friedrich Nietzsche“, *New Testament Studies* 51, 2008, 117.

27 Ф. Ниче, *С оне стране добра и зла / Генеалозија морала*, Београд, 1994, 23

28 Ф. Ниче, *Воља за моћ*, Београд, 1937, 310-311. (фрагмент 480) и друга места.

жели да установи једну истину са „апсолутним“ важењем.²⁹ У том погледу он наступа као метафизички мислилац, као тип филозофа које је сам излагао беспштедној критици.

Окренимо се сада појму хоризонта у филозофској херменеутици. Једна од основних интенција *Истине и методе*, како Гадамер истиче у предговору другом издању књиге, била је да се покаже да „разумевање никада није неко субјективно понашање према неком датом 'предмету', него да припада повести деловања, а то значи: бићу онога што се разумева.“³⁰ Истина до које можемо да дођемо на путу таквог разумевања никада није нека истина коју једноставно можемо да „поседујемо“, већ истина у којој и сами учествујемо.

Свест о овом учествовању, свест о херменеутичкој ситуацији, Гадамер одређује као „делатно-повесну свест“. Само бивање у некој ситуацији, како је то показала филозофија Карла Јасперса на коју се у овом контексту Гадамер позива, ограничава нашу могућност да о томе имамо неко „предметно“ знање, јер ми смо увек у некој ситуацији, не налазимо се негде изван или насупрот њој. Али то што се увек налазимо у некој ситуацији не импликује ограниченост са знања само у том смислу да нам је немогућ неки спољашњи поглед на сопствену предусловљеност, него ограниченост и у смислу погледа на друге могуће предмете. Само бивање у ситуацији ограничава могућности виђења, чини у одређено време неке погледе могућим, а друге не. Овај однос Гадамер покрива појмом хоризонта. Овај појам он употребљава у смислу видокруга, који обухвата све оно што је видљиво са одређене тачке. Тај видокруг је релативно стабилан, али није затворен. Повесност човекове ситуације указује, напротив, на отворени хоризонт. Наша повесна ситуација обележена је предразумевањем које не можемо да отклонимо; то предразумевање образује хоризонт наше садашњости као онога преко чега не можемо да видимо. Али хоризонт садашњице треба замислити „у сталном образовању“, „у сталном, како Гадамер каже, стављању на пробу, а међу такве пробе спада и „сусрет са прошлошћу и разумевање предања из којег долазимо“.³¹ То, међутим, значи да неког дефинитивног „садашњег“ хоризонта заправо нема, већ да се хоризонти (сада у множини!) увек налазе у процесу „стапања“ и да

29 Теолог Ханс Хибнер, разматрајући овај проблем стварне или привидне Ничеове недоследности, чита Ничеов опис догађаја инспирације по аналогији са религиозном објавом, и пита се – да ли Ниче себе схвата као „човека инспирације“, а друге као „људе интерпретације“: Н. Hübner, „Hermeneutik des Verdachts' bei Friedrich Nietzsche“, *New Testament Studies* 51, 2008, 130-131.

30 Х. Г. Гадамер, *Истина и метода*, 13.

31 *Исто*, 339.

се у том стапању хоризоната заправо састоји повесно постојање и разумевање:

„Историјска свест је свесна своје другости и отуда одваја хоризонт предања од сопственог хоризонта. Са друге стране она је сама (...) као нека наслага преко традиције која се наставља, и зато она одмах поново спаја оно међусобно одвојено, како би се у јединству повесног хоризонта који тако задобија, посредовала са самом собом. (...) У одвијању разумевања дешава се збиљско стапање хоризоната, које са нацртом повесног хоризонта истовремено спроводи и његово укидање.“³²

Херменеутичко искуство има, по Гадамеру, структуру дијалога, подређено је логици питања и одговора. Али како треба то да разумемо, када је реч о „разговору“ који водимо са неким чиниоцем предања, нпр. неким текстом? Гадамерова идеја је да у сусретима са текстовима, ми морамо да будемо способни да их уважимо као партнере у разговору, а то значи да их заиста слушамо. За то никада није довољна пука одлука. Улазећи у поступак разумевања, ми са собом доносимо предрасуде које могу да нас заведу да уместо разговора са текстом покушамо да се догматски поставимо према њему. Одређење разговора тумача са текстом, Гадамер мора да постави тако да урачуна и узајамни однос партнера, али и то да и једног и другог одређује делатно-повесна свест. Како она одређује тумача, видели смо, али како одређује текст? Овде Гадамер прибегава једној од својих најсмелијих идеја и сам текст схвата као да је произашао из једног дијалошког односа. „То што неки текст предања постаје предмет тумачења, већ значи да он интерпретатору поставља неко питање. Тумачење утолико увек садржи суштински однос према питању које је неке постављено. Разумети неки текст значи разумети то питање. Али то се дешава тако, као што смо видели, што се задобија херменеутички хоризонт. Тај хоризонт сада сазнајемо као хоризонт питања унутар којег се одређује смисаони правац текста.“³³ Сам текст се разуме као одговор на питање које је имплицитно постављено. Ко сада експлицира то питање? Чини нам се да то мора бити сам тумач, који испрва, на основу свог предразумевања, нуди један другачији одговор на њега. Разумевање текстова састоји се онда у стапању хоризоната текста и тумача, у одмеравању њихових одговора на заједничко питање. Када разумевамо, не реконструирамо само хоризонт онога што разумевамо, него у игру увек уносимо и свој сопствени хоризонт, који опробавамо на

³² Исто, 340.

³³ Исто, 340.

тексту, тестирамо га и мењамо. Потенцијал херменеутичког појма хоризонта лежи, према томе, пре свега у замисли о стапању хоризоната.

Постоје мишљења да је појам хоризонта код Гадамера непосредно инспирисан Ничеовим појмом хоризонта.³⁴ Тешко је сагласити се са таквим гледиштима, јер, како је показано, обојица образују филозофски појам хоризонта експлоатишући аналогију са значењима у свакодневной језичкој употреби, и сасвим лако је могуће да то чине независно један од другог. Осим тога, разлике у закључцима Ничеовог перспективизма и Гадамерове филозофске херменеутике, које бисмо могли да схематски прикажемо као опреку између представе о одељености хоризоната и захтева за њиховим стапањем – чине нам се куд и камо већим од међусобне сличности. Ако се и може посматрати као херменеутичар, Ниче свакако није херменеутичар гадамеровског кова.³⁵ Ниче наступа са свесно израженом амбицијом да радикално раскрсти са прошлошћу и њеним аветима – модерном науком, европском филозофијом и хришћанском религијом. Он себе замишља као поново рођеног Диониса, весника ново-старог учења, живу потврду мисли о вечном враћању истог. За благонаклон и помирљив став према традицији, за тежњу ка интеграцији у прошло, што су карактеристичне одлике херменеутике какву је изграђивао Гадамер, код Ничеа једноставно нема места.³⁶ То, међутим, не значи да одређене идеје које је Ниче заступао (овде не мислимо на првом месту на идеје из његових афоризама, које би се могле тумачити на заиста веома различите начине – сагледане из различитих хоризоната) не би могле да буду плодноне за савремену херменеутику. Навешћемо неколико примера: за решење проблема оправдања ваљаности различитих интерпретација истог текста, херменеутичар који следи Гадамерову концепцију би могао да се позове на различиту повесну ситуацију тумача; против тезе о значењу као ауторској интенцији, он би могао да аргументише

34 Нпр. W. Lammi, „Hans-Georg Gadamer’s ‘Correction’ of Heidegger“, *Journal of the History of Ideas* 52, 1991, 493. и даље, сматра да је Гадамер од Ничеа преузео идеју о лимитаности сваке партикуларне перспективе одређене датим хоризонтом. Другу могућу инспирацију Гадамеровог појма Лами налази у Хусерловом појму хоризонта, који укључује и замисао о могућности мењања хоризонта.

35 У полемици између Дериде и Гадамера, филозофска фигура која се стално помањала из позадине, био је управо Ниче. Ако би требало тражити Ничеове сроднике у филозофији краја двадесетог века, онда ћемо их пре наћи у окриљу деконструкције, него филозофске херменеутике.

36 Да нагласи особеност Гадамерове позиције, уз алузију на Рикерову формулу о „херменеутици подозрења“, амерички филозоф Роберт Достал сковао је израз „херменеутика поверења“: Р. Ј. Достал, „The World Never Lost: The Hermeneutics of Trust“, *Philosophy and Phenomenological Research* 47, 1987, 413-434.

указивањем на „повест деловања“; на питање о карактеру херменеутичког предмета он би, чак у извесној мери проблематизујући у том погледу став самог Гадамера,³⁷ могао да говори о динамичком јединству текста и „повести деловања“... Сва та решења су, чини нам се, ближа ничеанском перспективизму, него класичној херменеутици, и отварају простор не само за разматрање могућих веза између Ничеове мисли и Гадамерове филозофске херменеутике, него и односа између различитих савремених херменеутичких концепција. Између перспективизма и херменеутике не зјапи непремостиви јаз, напротив – чак и сам перспективизам могао би се посматрати као једна од више могућих херменеутичких перспектива.

Saša Radojčić

HERMENEUTICS AND PERSPECTIVISM: NIETZSCHE'S AND GADAMER'S CONCEPTS OF HORIZON

Summary

This paper analyses certain points of a relationship between Nietzschean perspectivism and Gadamerian philosophical hermeneutics. The central concept in this analysis is the concept of horizon, which appears in Nietzsche's second *Untimely Meditations – On the Use and Abuse of History for Life* and Gadamer's principal work *Truth and Method*. Both concepts, Nietzschean and Gadamerian, constitute an analogy represented by using common language, yet lead to different concepts of history, tradition, and interpretation. In perspectivism, the horizons continue to be separated, while philosophical hermeneutics affirms the „fusion“ of horizons.

³⁷ Гадамер у низу расправа написаних после полемике са Деридом, уводи у разматрање појам „еминентног текста“, који се не исцрпљује улогом у комуникационим процеси-ма, и који својим нормативним важењем претходе сваком новом читању; повлашћена форма текста у еминентном смислу је, по Гадамеру, текст песничког дела: Н. Г. Гадамер, „Der 'eminente' Text und seine Wahrheit“, *Gesammelte Werke Bd. 8: Ästhetik und Poetik I (Kunst als Aussage)*, Tübingen, 1993, 286. и даље.