

PUTOVI K USPOSTAVI SPORAZUMA S TEKSTOM

ANTUN SLAVKO KALENIĆ

(Zagreb)

UDK 1(091):801
Izvorni znanstveni članak
primljen: 14.10.1988.

Pređa mnogom se nalaze sva tri do danas sačuvana rukopisa prirodoslovno-filozofske rasprave *de essentiis* Hermana Dalmatinca. Pređa mnogom se osim toga nalaze i Haskinsova tiskana *excerpta* iz te rasprave i oba dosadašnja izdanja – Alonovo i Burnettovo.

Ali pređa mnogom se nalaze i problemi, i to već na samom početku teksta. Navodim taj početak onako kako sam ga ja uspio pročitati: »Anthlantidum his diebus me crebro murmure concitum gravis et insuper agit admiratio, quisnam casus quaeve novitas immotum te hactenus nunc demum tibi ipsi subduxerit, ut relicto videlicet altero te a communi munere omnis vitae nostrae nova qualibet occasione secesseris; an, quemadmodum Hercule substituto Athlas Terrena rigavit, tu quoque similiter totius muneris onere michi relicto quasi respirandum tibi interim censueris, fortasse quia securus secretorum otiiis vaces, dum ego publicis gymnasiis expositus insidiosos colluctantium impetus sustineam?«

Da li je dakle *murmur Athlantidum* doista, kao što to neki tumači sugeriraju, šum valova Atlantskog oceana, ili se radi naprosto o Atlantovima božanskim kćerima što su bile osobito hvaljene poradi svoje σωφοσύνη? Da li su *publica gymnasia* zbilja, kao što to kazuju neki ugledni autori, javne škole u kojima se Herman morao obračunavati sa svojim znanstvenima i ideološkim protivnicima, ili su posrijedi javna rvališta – bez obzira na to što bi se to moralo razumjeti u smislu pjesničke prispodobe – u kojima se sa zajedničkim suparnicima morao ogledati njegov vjerni Robert iz Kettona? Napokon: da li se ovim riječima Herman obraća Robertu ili Robertu Hermanu? i da li se to na početku zaista mora shvatiti kao da Robert Hermanu upućuje pismo (dva pisma) – tako naime misli Burnett – ili tek kao usmeni razgovor dvojice prijatelja? U svakom slučaju – čitav *prooemium* ove rasprave sa svojom izrazito visokom stilizacijom, snažnim πάθος i obiljem prispodoba već sâm po sebi nudi čitaocu vrlo različite mogućnosti tumačenja; a da i ne govorimo o mnogim drugim pitanjima koja se tiču toga teksta, ne samo u navedenim i njima sličnim pojedinostima nego i u cijelosti. Jer prijeporno je čak i to da li su dva mlađa rukopisa, *codices Britannici*, prijepisi izgubljenog primjerka što ga je sâm autor naknadno dopunio i popravio, ili je – što se također zna dogoditi – prepisivač najstarijeg rukopisa, *codex Neapolitanus* iz XII. stoljeća, u prepisivanju ponešto ispustio; a postoje još i neke druge, ništa manje vjerojatne pretpostavke.

Dakako da se s tima i takvim problemima ne susrećemo samo kod ovoga Hermanova teksta, niti samo kod onih tekstova što su ih nekoć davno njihovi pisci napisali latinskim jezikom, pa čak niti samo onda kada je po srijedi stari tekst. Zato pitanje do kojega nam je ovdje stalo glasi: koji su to zapravo metodski postupci koji nam mogu jamčiti da ćemo ispravno razumjeti i izložiti neki tekst?

Mi smo tekst razumjeli tek kada nam se objasnio njegov smisao. Stoga svako moguće tumačenje nekog teksta smjera već samo po sebi na njegov smisao. Ali, unatoč tomu što se može kazati mirne duše da je svakom tumačenju teksta ciljem izlaganje smisla tog teksta, ipak moramo utvrditi da u pogledu aspekata tih tumačenja i u pogledu njihovih polazišta, jednako kao i u pogledu njihovih rezultata, stvar nije ni izdaleka tako jednostavna kao što bismo možda mogli očekivati. A to je tako zato što je ma koja interpretacija već sama po sebi nužno jednostrana; i posve u skladu s time nijedno tumačenje ne može polagati pravo na to da sebe smatra jedinim mogućim.

I što sada? Da li da odustanemo od ovoga našeg raspravljanja o sporazumu sa štivom i metodi i da se pomirimo s lagodnom mišlju da je sve na svijetu ipak na koncu konaca relativno? Ne, jer – bilo kako bilo – nipošto nije unaprijed jasno da je ta jednostranost, koja pripada samoj naravi tumačenja, neki njegov nedostatak. I kako možemo unaprijed znati da ta jednostranost, koja prati svako moguće tumačenje, nije ujedno i vrlina bez koje valjano izlaganje smisla nekog teksta ne bi bilo ni izvedivo, vrlina koja na neki način uvjetuje njegovu valjanost i na kojoj ćemo jedinoj naposljetku moći utemeljiti ispravan put i k sporazumu sa spomenutim tekstom Hermana Dalmatinca?

Onaj dakle koji se latio zadaće da protumači neki tekst mora već po samoj prirodi stvari početi s nekog stajališta, unatoč tomu što zna da gledašće s kojega polazi njegova interpretacija nikako ne može biti jedno jedino. Ta naime gledašća, ovisno o cilju interpretacije, mogu biti vrlo različita. Tako se tumačenju smisla nekog teksta može pristupiti s gledišta povijesti književnosti: pri tome se tekst tumači unutar književne predaje i formiranja pojedinih književnih *εἰδη*. U tom poslu valja vazda imati pred očima cjelinu fenomena koji imenujemo književnošću i suodnose u kojima se stanovito štivo nahodi unutar te cjeline: smisao pojedinačnoga štiva postaje jasnim iz književnosti kao cjeline, a tumačenje te cjeline baca jasno svjetlo i na samo pojedinačno štivo. Katkada se opet tumačenju smisla nekog teksta pristupa na taj način da ga se razmatra s aspekta povijesti motiva: tu se može utvrditi preuzimanje izvjesnih predajom oblikovanih motiva – njihova izobrazba i preobrazba u tumačenome tekstu. A može se također pristupiti tekstu s gledišta stilskih sredstava pa prikazati njihovu funkciju u samome djelu i njihovu povezanost sa sveukupnošću određene strukture.

No posve drugačije ishodište i drugačiji cilj u tumačenju smisla nekoga zadanog štiva ima, će onaj koji želi objasniti nerazumljivo. A budući da se u takvu vrstu interpretacije upušta zacijelo i onaj koji se laća kritike teksta, to jest filološke *ἐξήγησις*, treba da i o toj osobitoj vrsti interpretacije teksta prethodno kažemo koju riječ. Temeljito poznavanje teksta zadanog djela kao i teksta čitavoga književnog opusa datog autora omogućit će kritičkom komentatoru da, imajući dakako u vidu i sve ostale tekstove istoga govornog područja, uzmagne razabrati što u tekstu znači svako

pojedino mjesto, pa da se onda usmjeri i na rješavanje pojedinih teškoća i tumačenje nerazumljivih mjesta. U tome smislu postoji već razrađen i ustanovljen instrumentarij: filološka *ars critica* dolazi do svojih rezultata analiziranjem vezâ, leksičkom statistikom, povlačenjem usporednicâ i poređivanjem, a takvo razumijevanje omogućuje da se utvrde pokvarena mjesta (*contaminationes*), naknadna umetanja (*interpolationes*), eventualne praznine u tekstu (*lacunae*). Na temelju toga istog razumijevanja tumač će vrlo često biti sposoban da takve praznine sretno popuni vjerojatnim verzijama, izričajima koji su u tekstu prvotno najvjerojatnije pripadali; ove će *coniecturae* ujedno olakšati i razumijevanje štiva kao jedinstvene cjeline. Isto će mu tako, ako u predanim tekstovima postoji više različnih verzija istoga mjesta, poznavanje cjeline pomoći da se odluči i izabere onu prvotnu, pa čak i kada se sve postojeće verzije pokažu kao krive, da ih zamijeni onom koja se u tekstovima doduše više ne nalazi, ali za koju može biti bjelodano da mu je izvorno morala pripadati.

Nije ni potrebno isticati koliko pomnije zahtijeva takav posao. A produktivan krug tumačenja i ovdje vodi od dijela prema cjelini i obrnuto, od cjeline prema pojedinačnom dijelu štiva. I kao što razumijevanje cjeline štiva pomaže tumačenju pojedinačnoga mjesta, tako i razumijevanje i tumačenje toga pojedinačnoga mjesta pridonosi sa svoje strane razumijevanju smisla cjeline u njezinu jedinstvu. Posrijedi je takozvani filološki krug: u odnosu spram spoznajnog objekta *circulus philologicus* znači da se pojedinačno može razumjeti samo na temelju odgovarajuće cjeline, ali da se isto tako i ta cjelina može ispravno razumjeti tek na temelju pojedinačnoga; tek potpuna interpretacija koja odgovara razini teksta omogućuje kontekst u kome kritika teksta i njezina rješenja pružaju vjerojatnost.

Netko će međutim ovdje upitati: a dokle zapravo sežu ovlaštenja filologije? i ne izlaže li se pri takvoj raboti filologov brod opasnosti da uplovi u tuđe teritorijalne vode? I to će upitati s punim pravom; jer snažno izraženo nastojanje da se među pojedinim znanstvenim disciplinama postave po mogućnosti što čvršće granice postalo je našom neospornom stvarnošću. Pa tako – premda nema sumnje da su tvarna podloga svake filološko-povijesne znanosti tekstovi, kada povijest govori o tim tekstovima kao o izvorima, opisuje ih kao ishodišne točke svog istraživanja, dok gramatičku i književnokritičku interpretaciju zajedno sa zadaćom da se stari tekstovi što je moguće vjernije uspostave i da se omogući njihovo puno razumijevanje u potpunosti prepušta filologiji. Pa ipak, ako na čitavu stvar gledamo nepristrano i bez stranačkog žara, nipošto ne možemo previdjeti da ova razlika u shvaćanju teksta nipošto nije duboko iznutra utemeljena, da bi, štoviše, bilo najbolje kad bi povjesnik bio ujedno i filolog, a filolog ujedno i povjesnik.

Isto je tako žaljenja vrijedna i rastava braka između filologije i lingvistike, rastava kojoj su temelji udareni već u prošlom stoljeću. Sa zdravorazumskoga naime stajališta gledano, uopće je svako razmeđivanje među znanostima štetno, jer, što se lako može razumjeti, raskida suvislost i prirodne veze među stvarima i lako vodi k jednostranim rasuđivanjima. Pa ipak, unatoč tomu što obojica, i filolog i lingvist, imaju posla s jezikom, filolog se povukao i ograničio na bavljenje pojedinačnom govornom djelatnošću, onako kako se ona očituje u pojedinačnim tekstovima, a lingvist na opće vidove govorne djelatnosti, na norme i zakone koji njome vladaju:

filologija se posvetila zadubljivanju u jezične pojedinačnosti, a lingvistika ovladavanju mnogim jezicima, uspoređivanju različitih idioma, sve dok filolozi nisu zaboravili gramatiku, a lingvisti izgubili razumijevanje za povijesnost jezika.

Ali ako hoćemo razumjeti i izložiti Hermanovu raspravu *de essentiis*, djelo koje nije samo filozofsko, nego i prirodnoznanstveno, djelo koje je naposljetku i umjetničko, bezuvjetno smo suočeni i s onim, Hermanu još stranim, jazom između duhovnih i prirodnih znanosti. Duhovnim dakako nazivam kulturne odnosno povijesne znanosti, iako neki radije rabe izraz »humanističke«, ili »humane« znanosti. Istina je doduše da izraz »duhovne« znanosti ima svojevrstan idealistički prizvuk pa se zbog toga ne čini posve primjerenim. Treba međutim reći da ni ostali izrazi kojima se imenuje taj rječnik znanosti nisu bez sličnih slabosti i opterećenja. Makar nema sumnje da svi ti termini manje ili više sretno iskazuju njihovo razlikovanje spram prirodnih znanosti. Njihova je pak glavna slabost zacijelo u tome što se nikako ne mogu otrgnuti od maloprije spomenute umjetno stvorene dihotomije između *res extensa* i *res cogitans* – dakle: između carstva prirode i carstva duha – koja je sve od Descartesa naovamo vazda nekako prisutna u našem življenju. Jer – izgleda kao da živimo u dva različita svijeta, a ne u ovome tu, jednome jedinome.

Ako se dakle danas u kakvoj raspravi pristupa nekomu znanstvenom problemu, u prirodnim znanostima postoji za to već oprobana i, gotovo bi se moglo reći, obvezatna shema; pa čak su i imena poglavlja u neku ruku već unaprijed određena: iza uvoda će doći *obrazloženje teme, materijali i metode, rezultati, te diskusija i zaključak*; na koncu se obično nalazi *literatura*. Ukoliko je postupak korektno proveden, autor rada se može nadati da neće izostati ni željeni učinak. Kada su međutim posrijedi takozvane humanističke ili duhovne znanosti, tada stvar već nije tako jednostavna: data shema, uza svu pomnju i ozbiljnost pristupa, ne funkcionira više onako besprijekorno kao što bismo isprva možda očekivali; a istine – koje se u prirodnima i egzaktnim znanostima množe danas upravo vrtoglavom brzinom – u duhovnim znanostima kao da su rjeđe i, što je kudikamo gore, nisu one ni izdaleka onako pouzdane, jasne točne i nedvosmislene. A još se teže razabire korist koju čovjek polučuje od takvih istina, i autor i korisnik. I onda – sve češće imamo prilike slušati ili čitati rasprave s naslovima kao što su »čemu filozofija?«, »čemu nauk o književnosti?«, »čemu pjesnici?« i slično; a ljudi koji su inače navikli na to da se ustručavaju i da se ne pleću u tuđe struke – no kojima je posve jasno da je kod prirodnih znanosti neumjesna i sama pomisao na postavljanje pitanja »čemu?« – pomišljaju u sebi kada pročitaju takav naslov članka, knjige ili predavanja: pa možda nečemu da, ali svakako ne nečemu osobito važnom u životu.

Temelj pak golema ugleda što ga kod prosječna čovjeka – i ne samo kod njega – uživaju takozvane prirodne i egzaktne znanosti nalazi se bez sumnje u njihovoj primamljivoj moći, moći za koju se čini kao da proizlazi iz sigurnosti, jasnoće, točnosti i nedvosmislenosti njihovih istina; i koja kao da je već sama po sebi dovoljna da opravda i ovjeri sve jače izraženu agresivnost čovjekovu spram svijeta koji ga okružuje, a koja na području znanosti sve više dolazi do riječi u agresivnosti znanstvene metode: ta »egzaktna« agresivnost, koja je već prodrila u sve oblasti ljudskoga života, postala je našom neizbježivom svagdašnjicom, i jedva da se s

vremena na vrijeme tu i tamo netko među nama probudi i pokuša pitati o temeljima njezine legitimnosti. »A zašto ste onda ovamo došli avionom? – argumentirao je jedan naš ugledni znanstvenik kada sam se s njime o tome sporio.

A teško je takvo što pitati u vremenu kada smo prema riječi *znanost* obuzeti nekom, gotovo bih rekao, religioznom adoracijom, pri čemu su premnogi među nama uvjereni da se ni jedno, pa čak ni najduhovnije pitanje, ne može uspješno riješiti mimo primjene »pravih«, egzaktnih znanstvenih metoda; sumnja pak u opravdanost strogo znanstvenih i egzaktnih nastojanja uvijek pomalo miriši, ako ne baš na herezu, a ono u najmanju ruku na pomanjkanje zdrave pameti. S druge strane, u strogoj znanosti nema velikih i malih istina, nego su sve istine, da tako kažemo, jednako velike. Na vlas jednako. I odatle je posve razumljivo da je zahtjev znanstvene metodike univerzalan: metodologija moderne znanosti polaže pravo na to da bude sveobuhvatno važećom. Stoga se i ne smijemo čuditi da i oni koji tretiraju probleme iz područjâ koja znanstvena metodika nije više sposobna kontrolirati ipak, imajući pred očima kao uzor upravo te moćne i ugledne prirodne i egzaktne znanosti, često pribjegavaju formulama, crtežima, grafikonima, shematskim prikazima i drugim takvim instrumentima stroгих znanstvenih metoda.

Slike emocionalnih raspoloženja, kakva kod duhovnoznanstvenih djelatnika više uopće nisu rijetkost, često vrlo živo dolaze do riječi iz okretne pera prvaka strukturalizma u antropologiji Claudea Lévi-Straussa; usp. naprimjer: »Mi se prema lingvistici nalazimo u delikatnom položaju. Godinama smo radili jedni uz druge, i najednom, čini nam se da se lingvisti izmiču: vidimo ih kako prelaze na drugu stranu barijere, dugo smatrane neprekoračivom, koja razdvaja egzaktne i prirodne znanosti od humanih i društvenih znanosti. Kao da su nas gadno nasamarili, evo ih gdje stadoše raditi na onaj rigorozan način za koji smo rezignirano dopuštali da bude povlastica koju zadržavaju prirodne znanosti. Odatle, što se nas tiče, malo melankolije i – priznajmo to – mnogo zavisti. Htjeli bismo naučiti od lingvistâ tajnu njihova uspjeha. Ne bismo li mogli i mi primijeniti na složeno polje naših studija – srodstvo, društvena organizacija, folklor, umjetnost – one stroge metode kojih efikasnost lingvistika provjerava svaki dan«,¹ ili malo dalje: »Ta već pred jedno ili dva stoljeća humane znanosti su se pomirile s time da kontempliraju univerzum egzaktnih i prirodnih znanosti kao raj u koji im je pristup zauvijek zabranjen. I eto, lingvistika je uspjela između dva svijeta otvoriti mala vrata«.²

Tako o tome Lévi-Strauss. No tu je i jedna nepremostiva teškoća: čovjek kao čovjek vazda je upućen na razumijevanje. Svako pak razumijevanje intendira neko značenje, i mi smo stvar razumjeli tek onda kad nam se objasni njezin smisao. O razumijevanju dakle možemo govoriti tek ako govorimo o razumijevanju smisla, a smisao – upravo: smisao bilo koje stvari – leži izvan područja znanstvenometodološke ovjerljivosti. I zato metodološki ispravno verificirane znanstvene činjenice ne mogu same po sebi biti ni smislene ni besmislene, jednako kao što ne mogu biti ni dvosmislene. Pa koliko god se netko zanosio sigurnošću i točnošću istinâ kojima operiraju

¹ Claude Lévi-Strauss. *Strukturalna antropologija*. Prijevod: Anđelko Habazin. Stvarnost – Zagreb 1977, str. 79.

² Ibid. str. 80.

prirodne znanosti, ipak prije ili kasnije mora uvidjeti da tu nešto nedostaje: na području prirodnih znanosti čovjek ostaje u neku ruku prikraćen; prikraćen za nešto što je vrlo važno, za što čak sluti da je najvažnije. Jer prije ili kasnije uviđa čovjek da su spomenute istine prirodnih znanosti ipak prekratka daha i vazda nekako na rubu onoga glavnoga do čega je čovjeku stalo i što je bez sumnje izvornije i fundamentalnije; s druge strane, one »nesigurne« istine humanističke naravi kao da su bliže izvoru. Ali je i put teži. I koliko god nam se može činiti da je metodološka sigurnost, koju su sebi stekle i kojom su se oboružale prirodne znanosti, ideal za kojim treba težiti i kojemu treba stremiti i na ravnini duhovnoga i duhovnih znanosti, kao uostalom na području humanističkih znanosti uopće, ipak nam uskoro mora postati jasno da je upravo ono što čini humanističke istine dvosmislenijima, nesigurnijima i nepouzdanijima, da je upravo to ono što ih čini – a to je ono što nas ovdje i nosi – istinitijima i onim izvornijim do čega je čovjeku zapravo i stalo. To na prvi pogled može izgledati nevjerojatno i paradoksalno; ali radi se naprotiv o nečem vrlo jednostavnom i posve razumljivom: i smisljeno i dvosmisleno i trosmisljeno i višesmisleno, jednako kao i besmisleno i nesmisleno, imaju bjelodano jedan i isti izvor – izvor koji se nalazi s onu stranu područja koje podliježe znanstvenometodološkim operacijama i koji znanstvena metoda nije sposobna nadzirati.

Ali upravo s time u vezi – i unatoč tomu što je smisao metodi *επιχειρῶνα* – postoje problemi koje nipošto ne smijemo previdjeti. Ono naime što je njemački klasički filolog i filozof Friedrich Nietzsche rekao o svome devetnaestom stoljeću možemo slobodno reći da u još većoj mjeri vrijedi i za naše dvadeseto: »Nicht der Sieg der *Wissenschaft* ist das, was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der wissenschaftlichen *Methode* über die *Wissenschaft*«. ³ Jer doista griješe oni koji misle da je pobjeda znanosti ono što daje temeljni pečat našem razdoblju: ono naime što se pokazuje kao pobjeda znanosti u istini pobjeda je znanstvene metode nad znanošću. Posve u skladu s time najviše su bodova odnijeli »pravi« pobjednici – prirodne znanosti, u kojima je metoda s razlogom našla najpogodnije tlo. Stoga je posve razumljivo da i humanističke znanosti – dakle one u kojima se metoda još nije tako sigurno udomačila – traže iste putove i načine da se istaknu. Pri tome se lako može izgubiti iz vida da se humanističke znanosti iz temelja razlikuju od prirodnih. A razlikuju se jedne od drugih s obzirom na vrstu konteksta koja je na snazi u njihovima predmetnim oblastima: na jednoj strani, to jest kod prirodnih znanosti, imamo određenost pojedinačne pojave brojnošću odredbenica. Te se odredbenice spoznaju u odvajajućem postupku pokusa u svome zakonomjernom djelovanju. Posrijedi je uzročno-posljedičan odnos. Na drugoj strani, to jest kod humanističkih znanosti, imamo povijesni kontekst simbola koji se razumijevaju u svojoj posebnosti i – nepovnljivosti. I zato se ovdje ne može primijeniti postupak izoliranja: tu se naime ne postavlja kao zadatak objašnjenje putem analize pojedinačnih kauzalnih odnosa, nego se traži naprotiv razumijevanje kompleksne cjeline. Jer kod prirodnih se znanosti analiza može odnositi na najmanje samostalne jedinice, ali pri tumačenju nekoga smisaonog konteksta analiza nužno polazi od pretpostavke sintetičkog razumijevanja i usmjeruje se na njegovo diferenciranje i izlaganje.

³Werke. Herausgegeben von Karl Schlechta. Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. Im Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt-Berlin-Wien 1977. Bd. IV, S. 406.

No možemo slobodno reći da uopće sve moderne znanosti obilježuje jedno korjenito otuđenje. One međutim to otuđenje pripisuju nekoj vrsti prirodne svijesti, unatoč tomu što ono već u prvom razdoblju moderne znanosti dolazi do riječi posredstvom pojma metode: posrijedi je metodičko otuđenje razumijevanja. U čitavome naime postdekartovskom razdoblju izvjesnost znanosti uvijek ima izrazito kartezijsku crtu: ta je izvjesnost rezultat kritičke metodike koja nastoji oko toga da dopusti važenje samo onomu što se nalazi izvan svake sumnje. Posve u skladu s tim zahtjevom izvjesnost znanosti ne proizlazi iz sumnji i njihova prevladavanja, nego vazda sumnju već unaprijed pretječe, djelujući na taj način protiv sumnje poput nekoga preventivnog sredstva. Pa kao što se kod Descartesa u njegovome čuvenom umovanju o sumnji (*de omnibus dubitandum*) postavlja umjetna i hiperbolička sumnja koja se sada afirmira u pojmu eksperimenta – upravo *experimentum* vodi do *fundamentum inconcussum* samosvijesti – tako i metodička znanost sumnja u sve u što se uopće može sumnjati da bi na taj način dospjela do svojih rezultata. Pri takvome dakako stanju stvari sumnja sama po sebi gubi važnost i iščezava, a starinsko znanje-ljubav, φιλοσοφία, ustupa pred novim znanjem-moću, *scientia et potentia*, koje onomu prvomu zadaje konačne i smrtonosne udarce. I kao što moderno istraživanje prirode ne gleda više na prirodu kao na razumljivu cjelinu, nego kao na jedno meni tuđe zbivanje u čiji tok ono unosi jedno doduše ograničeno, ali zato pouzdano svjetlo, omogućujući na taj način ovladavanje tim tokom, tako isto i čovjekov duh, koji se trudi da stvori zaštitu i sigurnost prema neutemeljenosti života, postiže to na taj način što mu suprotstavlja znanstveno utemeljenu i izobraženu sposobnost razumijevanja: ta tako utemeljena sposobnost razumijevanja mora život u njegovoj društvenopovijesnoj zbilji učiniti do te mjere pristupačnim znanju da bi to znanje moglo napokon pribaviti zaštitu i sigurnost, unatoč svoj nedokučivosti koju predstavlja život.

Naravna svijest doduše bespomoćno kasni za stalnim napretkom i umnažanjem spoznajâ modernih znanosti, ali ih naravski kao potrošač njihovih postignutih pronalazaka vazda slijedi. U isto doba znanstvene spoznaje koje se množe neizmjernom brzinom u društvenu svijest ulaze sa znatnim zakašnjenjem, i to na taj način što se putem različitih informacijskih sredstava prevode na metajezik – materinji jezik; pri tome one dobivaju veliku ulogu u kreiranju takozvane sociolingvističke stvarnosti.

Postavlja se sada pitanje: kako ukloniti razliku između povijesne biti iskustva i spoznajnog načina znanosti, odnosno – kako uskladiti način spoznaje duhovnih znanosti s metodološkim mjerilima prirodnih znanosti? i kako napokon objektivitet u duhovnim znanostima treba da ide u korak s objektivitetom koji je na snazi u prirodnima i egzaktnim znanostima? U dihotomiji između *res cogitans* i *res extensa* (duhovnih i prirodnih znanosti) othranila su se na području carstva duha dva temeljna, između sebe posve različna, nauka o metodi – hermeneutička metodologija i strukturalistička, koja je opet nastala u opoziciji prema historizmu.

Shvaćanje smisla zove se razumijevanje. Put od opažaja stvari do shvaćanja njezina smisla naziva se izlaganjem, a metodički ispravno poduzeto izlaganje zove se tumačenjem – *interpretatio*. Samu pak hermeneutiku definiramo kao nauku o umijeću izlaganja, odnosno kao teoriju razumijevanja što se uspostavlja pomoću interpre-

tacije. Ali kada govorimo o hermeneutici kao o nauku o putu istraživanja u duhovnim znanostima, onda se nužno moramo osvrnuti na Wilhelma Diltheya koji ju je kao takvu prvi pokušao sistematski izgraditi.

Dilthey ustanovljuje dvije međusobno različite vrste pristupa stvarima: prirodnim stvarima pristupamo tako da ih razjašnjavamo, a duhovnim tvorbama pristupamo na taj način da ih razumijevamo. Stoga on hermeneutiku izgrađuje kao specifičnu metodiku ove druge vrste pristupa stvarima, to jest kao metodu duhovnih znanosti.

Za Diltheya se pitanje tumačenja postavlja na način historizma. S njegovoga naime gledišta svaka je kultura manifestacija vlastitoga vremena, te svoju istinu zato i nalazi isključivo u svome vremenu. Stoga se i rekonstrukcija toga određenoj kulturi pripadnog vremena ispostavlja kao temeljni zadatak historijske svijesti. Diltheyeovo pitanje glasi: kako možemo uopće spoznati istinu nečega što je davno bilo ako je zaista – a očito jest! – svaka naša spoznaja povijesno uvjetovana? i – da li su naše spoznaje uvijek relativne s obzirom na suvremenost?

Opće teze Diltheyeva historizma mogu se sa stajališta njegove metodologije formulirati na sljedeći način: 1. Odbacuje se pozitivistička ideja o jedinstvu svih znanosti s obzirom na temeljna logičko-metodološka načela; 2. Utvrđuje se da nije moguće rabiti iste metode u prirodnima i društvenim znanostima; 3. Ne postoji nikakav opći zakon društvenog života, pa dosljedno tomu ni cilj istraživanja društva ne može biti u otkrivanju nekoga takvog zakona; 4. Ne može ni na koji način postojati nikakva opća teorija koja bi mogla biti temeljem povijesnih znanosti i ishodištem tumačenja društvenih pojava.

U Diltheyevoj hermeneutici važnu ulogu ima pojam života: sklop života i znanje po njemu su jedna izvorna datost, a život se nužno mora razumjeti u smislu povijesne tvorbe: život shvaća život, a povijesne zgode i duhovne tvorbe zapravo su objektivacija života. Posve u skladu s time, kao glavna zadaća filozofije ističe se kritika historijskog uma. Duh naime razumije samo ono što je sâm stvorio, a duhovni svijet valja shvatiti kao djelatni sklop. U tom smislu osobito značajno mjesto u Diltheyevoj hermeneutici dobiva učenje o strukturi koja svoje jedinstvo izgrađuje iz vlastite sredine: strukturni se sklop može ispravno razumjeti tek ako se polazi od njegove vlastite, nipošto neke njemu tuđe sredine.

Posve je razumljivo da se hermeneutika kod Diltheya ispostavlja također kao metoda ispravnog tumačenja umjetničkog djela: pristup umjetnosti mora biti u prvom redu povijestan i objektivčan; da bismo mogli adekvatno razumjeti neko umjetničko djelo, moramo se naravski pitati na koji se način ta duhovna tvorba pojavljuje u svome vlastitom vremenu.

Kao što vidimo, u Diltheyevoj hermeneutici najvažniju ulogu ima proučavanje strukture historijske svijesti: svako povijesno razdoblje mora se razumijevati iz njega samoga i ne smije se nipošto mjeriti mjerilima neke njemu strane sadašnjice. Razumije se samo po sebi da primjena ovakvog postupka pretpostavlja postojanje mogućnosti da se prekorači vezanost za stajalište onoga koji promatra povijest. No – može li se zaista premostiti vremenski razmak i možemo li nakon, takva razmaka

razumjeti negdašnju duhovnu tvorbu? Upravo je na tom pitanju Diltheyev historizam stao i – tu je ujedno i granica njegove filozofije: jer zahtjev se historijske svijesti sastoji u tome da se onaj koji hoće razumjeti nužno mora odreći vlastitoga povijesnog obzora te da se tek na taj način – apsolutno slobodan od vlastite suvremenosti – mora prebaciti u horizont prošlosti. Ali taj zahtjev shvaća pogrešno neotklonjivu povezanost razumijevanja sa situacijom u povijesti. Pretpostavka je naime historizma da je sve povijesno i samo povijesno dato; no u tome smo slučaju i mi sami povijesno dati, pa se prema tome ne možemo prenositi u neko drugo vrijeme.

Već smo spomenuli da je strukturalistički nauk o putovima istraživanja nastao u oporbi prema historizmu: on je ustvari antihistorizam, a ta reakcija dolazi ponajprije iz lingvistike. Svaki pak strukturalist temelji svoje pojmove na modelu strukture koja predstavlja integralnu povezanost cjeline i njezinih dijelova.

Unatoč tomu što strukturalizam danas znači više jednu opću proklamaciju nego neko precizno određenje, ipak se mogu nabrojati neke osobine što su zajedničke svim pripadnicima toga pravca. Tako je u svima strukturalističkim učenjima prisutan jedan određeni scientizam. Obilježuje ih otpor prema filozofiji, metafizici i spekulativnim momentima uopće te tako svi nastoje strukturalizam suprotstaviti nekoj filozofskoj metodi. U skladu s time, nipošto nije slučajno što nitko od njih ne želi biti filozof. Pa ipak su strukturalisti u prvom redu filozofski znanstvenici, znanstvenici koji vazda polaze od nekih prešutnih filozofskih premisa – iako utemeljenost takvih svojih pretpostavki nikada izričito ne propitkuju, nego ih prešutno prihvaćaju kao da su one nešto samorazumljivo. Drugo obilježje strukturalizma jest njegova težnja prema formalizaciji: ide se za tim da se što više opisuje kvantitativnim terminima, a što manje kvalitativnima. U tome je pak svjetlu posve razumljiva i ljubav strukturalista prema shemama, grafikonima i crtežima. Treća osobina zajednička svima strukturalistima jest njihova sklonost prema funkcionalizmu, to jest: strukturalist je vazda nekako sklon tomu da preferira određene oblike funkcije. Tako se, naprimjer, strukturalizam ne zanima za pitanje o biti jezika – *što je to jezik?* – nego strukturalistička teorija radije govori o tome kako jezik funkcionira pod određenim uvjetima.

Strukturalna lingvistika pojavljuje se koncem XIX. i početkom XX. stoljeća. Za ilustraciju će nam zacijelo najbolje poslužiti ona što ju je utemeljio Ferdinand de Saussure, a koja je objelodanjena u njegovu epohalnom djelu pod naslovom »Cours de linguistique générale«, što su ga godine 1915. postumno objavili njegovi učenici. Osobito važnu ulogu u toj lingvistici ima razlikovanje sinkronije i dijakronije, to jest istovremenosti i raznovremenosti, odnosno statičkoga i dinamičkog proučavanja. Između ta dva načina proučavanja de Saussure daje odlučnu prednost sinkroniji. Temeljnu ulogu u njegovoj lingvistici ima nadalje razlikovanje govora (*le langage*) kao ljudske moći ili dara govora od jezika (*la langue*) kao društvenog proizvoda moći govora i riječi (*la parole*) kao pojedinačnog ostvarenja jezika. Sljedbenici su uveli i nova određenja. De Saussure dakle smatra da se fenomen jezika izgrađuje na te tri razine, a između spomenutih činjenica govora njegovo lingvističko proučavanje daje prednost jeziku, *la langue*, koji se definira kao predmet lingvistike i uzima za normu svih drugih manifestacija govora. I napokon: važnu ulogu ima razlikovanje označitelja i označenoga.

Lingvistika je samo poseban slučaj semiologije, općeg nauka o znakovima. Jezik se pak razmatra kao sistem znakova: označitelj je oblik znaka, a označeno je njegov sadržaj. Nadalje: jezik posjeduje strukturu po kojoj se vežu riječi, a u riječima slova. On nije sistem supstancijâ, nego sistem odnosâ koji funkcionira preko opozicijâ i razlikovanjâ. Pitanje: kako jezik odgovara zbilji? skida se ovdje s dnevnog reda.

Priroda je lingvističkog znaka linearna pa se on razlikuje prema onome što mu prethodi i onome što za njim slijedi. Ne možemo ga dakle shvatiti simultano, kao sliku. Raznolikost jezika počiva na mogućnosti da se različne stvari uzimaju u strukturu: riječi imaju značenja u uzajamnim odnosima, a ne u određenim predmetima. Govori se pak tako da se iz sistema (= iz jezika) izabire i koristi.

Strukturalizam kao nauka o metodi utvrđuje svoja opća pravila: 1. Znanstveni pojmovi imaju svoj smisao samo u okviru jedne teorije koja se može opisati metajezikom, to jest: prirodnim jezikom; naivni pojmovi vezani za promatranje nisu dovoljni, nego se moraju vezati za jedan određeni sistem; 2. Odbacuje se pozitivizam jer ga ograničuje to što hoće sve vezati za sjetilno iskustvo, odnosno na konkretno promatranje; 3. Ukazuje se na potrebu smislenog odvajanja: složeno se dijeli na jednostavnije, i tako redom; 4. Tako utemeljeni putovi istraživanja treba da dovedu do zbližavanja između *prirodnih* i *humanističkih znanosti*: metode što ih rabe pojedine znanosti moraju se diferencirati već prema naravi svoga predmeta proučavanja; I naposljetku: 5. metodološko načelo u lingvistici pokazuje se vezanim za logiku i matematiku, jednako kao što i logika i matematika trebaju na neki način usluge od lingvistike.

Iz lingvistike je strukturalizam sebi prokrcio put najprije u etnologiju, a zatim i u znanost o književnosti. Na književnost pak strukturalizam gleda kao na primijenjeni jezik: materijal je književnosti poetski tekst ili književni jezik u kome je posrijedi nadslojavanje strukturâ običnoga ili svagdašnjeg jezika pomoću novih, drugotnih struktura: to je zapravo svjesno odstupanje od običnih, normalnih struktura jezika. Spomenuta odstupanja podliježu zakonitostima koje se mogu pokazati i sistematizirati pomoću strukturalne analize. Uvjeti pak nastajanja takvih struktura mogu se rasvijetliti strukturalnom poetikom, ili točnije: njezinim metodama. Tako se naprimjer poezija i proza razlikuju ponajprije na glasovnoj razini: u prozi glas *a*, *b*, *c*, *d* ima uvijek smisao *A*, *B*, *C*, *D*, dok u poeziji naprotiv *a* ima također smisao *B*, *C*, *D*, to jest: različna značenja mogu biti vezana za različnu strukturu. Značenje iz običnog govora mora se u pjesmi najprije izgubiti, a onda opet steći, odnosno restrukturirati. Odatle slijedi zaključak da je jezik pjesništva neprestano destrukturiranje i restrukturiranje. Posrijedi je naime jedan specifičan proces konotacije, a u tome se procesu jezik poezije pokazuje gušćim od običnog jezika: informativnost umjetničkog teksta veća je od informativnosti običnog teksta, a redundacija na razini umjetničke informacije teži nuli, dok se naprotiv na razini običnog jezika čuva. Kada budemo znali točno izmjeriti radundanciju u tekstu nekoga književnumjetničkog djela, dobit ćemo također jedan objektivni znanstveni kriterij za mjerenje njegove umjetničke vrijednosti.

Zapadna kultura uopće ide sve većoj apstrakciji pa je i strukturalizam jedan od plodova takve jednostranosti: strukturalizam doduše na precizan način i egzaktno

opisuje jedno zbivanje, ali on metode duhovnih znanosti jednostrano hoće orijentirati na prirodnim znanostima: mi zaista možemo dobro opisati jedan pjesmotvor u smislu onoga: *ovako jest to tu sada*, no pitanje je da li na taj način možemo doći do toga koliko to jest pjesmotvor. Tako strukturalizam samo još više naglašuje apstraktnu opreku između apsolutnosti povijesti i njezina relativizma.

Kritičari strukturalizma među lingvistima⁴ upozorili su na nepreciznost koja proishodi iz nedosljednog miješanja dviju različitih razina: na semiotičkoj razini *fonema*, *morfema* i *leksema* imamo doista posla s *konačnim brojem znakova*, ali se na semantičkoj razini *rečeničnog iskaza* nalazimo u posve drugome svijetu smisla *neograničenih mogućnosti govorenja*, čime zapravo napuštamo razinu *jezika kao znakovnog sistema*. Osim toga, složiti ćemo se i s tim da je strukturalistička teorija teško prihvatljiva i zbog toga što je u svome pristupu izgubila iz vida povijesnost, pa joj na taj način povijesno razumijevanje izmiče; jer i dijakronija se tu ograničuje na fiksiranje promjenā u datom sistemu i prijelazu istoga jednom za svagda datog sistema u drugo, novo stanje, ali nipošto na pravoj povijesti.⁵ Osobito je pak nepovoljno to što strukturalizam u žaru metodičkog natjecanja s prirodnima i egzaktnim znanostima olako gubi iz vida da su duhovne, *kulturne* istine fundamentalnije od istinā prirodnih znanosti.

Možemo reći da svako razumijevanje nastoji oko toga da shvati istinu i da teži istini. No kako je svaki tumač pri svakome aktualnom razumijevanju nužno i sâm u nekome povijesnom obzoru razumijevanja koji svakom tumaču daje izvjesno predrazumijevanje razumijevanoga, istina razumijevanja u potpunosti je upitna. Jer uvjet je svakog razumijevanja izvjesno predrazumijevanje koje razumijevanju kao takvom uvijek već prethodi. A budući da je svako razumijevanje povijesno, pa prema tome i promjenjivo, ono kao uvjet razumijevanja čini da je i svako razumijevanje različito s obzirom na povijesnu datost predrazumijevanja. A time se ujedno relativizira i objektivna istina ne samo svih tekstova nego i svih povijesnih zbivanja.

Kada kažemo da je naša zadaća da izložimo smisao Hermanove filozofske rasprave *de essentiis*, onda je očito da se radi o zadaći tumačenja smisla jednoga jezičnoga, dakle duhovnoga, dakle: bjelodano povijesno datog fenomena; no u svakom slučaju posrijedi je *fenomen*. Kako je međutim riječ »fenomen« u povijesti zapadne kulture opterećena jednim osobitim udesom, i kako zbog toga svojeg udesa ona danas već znači svašta – i u isti mah se izlaže opasnosti da ne znači više ništa – nije naodmet da je ovdje pokušamo okrijepiti, izloživši ukratko njezinu povijest.

Riječ *φαινόμενον* u njezinu prvotnu značenju u povijesti zapadnog mišljenja susrećemo kod Demokrita, Heraklita, sofista i skeptika: tu ona još iskazuje ono dvojestvo značenja istinske stvari, to jest njezina bitka, s jedne strane, i njezinih pojavnosti, to jest njezinih fenomena, s druge strane. Kod Platona i Aristotela fenomen znači ono što se u samom biću označuje kao njegov smisao i bit. Hegel polazi u svome filozofskom razmišljanju od toga da je svaka pojava svagda pojava biti, odnosno bitka i ideje. Zato je on fenomenologiju utemeljio kao prikazivanje svijesti u njezinu kretanju od prvoga svjesnog suprotstavljanja svijesti nekom biću do apsolutnog

⁴Usp. E. Benveniste: *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966.

⁵Usp. Danilo Pejović: *Jezik kao iskustvo svijeta*, Forum, XV. god., XXXI. knj., januar – juni, u Zagrebu, 1976, str. 68-71.

znanja, a to znači put na kome duh postaje svjesnim svoje biti, odnosno put na kome duh dolazi do bitne spoznaje o sebi samome kao o nečem apsolutnome. Fenomenologija dakle znači kod Hegela učenje o bitku duha u njegovima različnima pojavnim oblicima – u moralu, umjetnosti, religiji i filozofiji – u njegovome potpunom samozgrađivanju od prvog suprotstavljanja svojemu drugomu do bitka ili biti koja je savršena i u sebi potpuna. Pozitivističko razdoblje međutim spušta značenje riječi *fenomen* na posve besadržajnu razinu: fenomenologija se prilagođuje općem stavu koji tada vlada u znanosti: pojave su činjenice koje treba egzaktno opisati, pri čemu se priznaje jedino svijet empirijskih datosti, a ne pita za smisao ili bit ovih činjenica – za ono što se možda krije iza ovih fenomena.

Pozitivistički orijentirani teoretičari smatraju da humanističke znanosti imaju pozitivno određen objekt svojeg istraživanja te da su u svome istraživačkom postupku ograničene isključivo na analizu i deskripciju takvoga spoznajnog objekta. Predmet istraživanja se pri tome pretpostavlja kao nešto odvojeno od istraživača. Stoga bi se prema njima humanističke znanosti morale postaviti spram predmeta na isti način kao što se prema svojem objektu postavljaju prirodne znanosti: svako naredno pitanje o smislu vlastitoga cjelokupnog čina one bi morale isključiti iz svojega neposrednoga znanstvenog djelovanja kao imanentno znanstvenoga. Takva naime pitanja ne mogu spadati u sâm imanentni istraživački postupak koji se naravski mora provoditi bez ikakvih vanjskih, pa prema tome – predmetu tuđih interesa. Znanost ovdje treba da nužno ostane ravnodušna prema cjelovitim pitanjima i prema totalitetu vlastitog čina. Jedino horizont tih znanosti može odlučivati o njihovom djelovanju – o izboru tematike, o načinu istraživanja, o usmjerenosti tumačenja i napokon o primjeni rezultata istraživanja. Posrijedi je odjelito gledanje svake pojedine znanosti za sebe i izoliranje problema u svakome pojedinom nauku, što se kao metoda provlači kod velikog broja znanstvenika na svim mogućim područjima ljudske djelatnosti sve do danas.

Zabluda o primjenjivosti pojma *činjenica* u takozvanima duhovnim znanostima osobito se duboko ukorijenila u lingvistici – onoj koja dolazi od Ferdinanda de Saussurea, bilo da je neposredno slijedi ili da se manje ili više izravno nalazi na njezinu tragu (strukturalna lingvistika do danas važi kao uzor egzaktnosti ostalima duhovnim znanostima) – tako duboko da ni najistaknutiji među lingvistima kao da više i nisu sposobni razabrati što je u njihovu izlaganju njihovo tumačenje, a što opisivanje strogo znanstvenih činjenica. Za tu je pojavu vrlo ilustrativan način razmišljanja koji je, naprimjer, došao do riječi u raspravi Dubravka Škiljana pod naslovom *Dinamika jezičnih struktura*,⁶ pa ćemo ga zato ovdje ponovo izložiti. Taj naime primjer smatram osobito vrijednim i zbog toga što su u njemu na djelu i svi momenti danas uobičajenog poimanja znanosti, a napose i ona predana vjera u njezin nezaustavljiv *napredak*, bez obzira na to što još uvijek nije dostatno razriješeno pitanje o tome što je to zaista *srijeda*, a što *straga*.

Ako povijest lingvistike promatramo – kazuje Škiljan – kao dijalektičko kretanje, lako ćemo opaziti da su vremenski razmaci između pojedinih prijelomnih točaka sve kraći što se više približavamo suvremenom trenutku, jer – dok su se nekad

⁶BiblioTEKA, Zagreb 1976, str. 12.

mjerili milenijima, danas su jedva izmjerljivi desetljećima. To je dakako – nastavlja autor – i odraz općeg stanja u današnjoj znanosti koja na svim područjima napreduje izvanredno brzim tempom, ali je i odraz specifičnog stanja u lingvistici, to jest: jezična ispitivanja do danas još uvijek nisu dosegla onu točku relativne stabilnosti koju je većina drugih nauka već prešla i na kojoj se stvara čvrsto definirano polazište koje se u dužem razdoblju može smatrati aksiomom. Škiljan smatra da postoji još jedan značajan dokaz da je situacija u lingvistici takva, jer – čini se da u povijesti lingvistike nije postojao, a ni danas ne postoji, nijedan značajniji lingvist koji nije stvarao ne samo novu teoriju, obično bitno različitu od drugih, već i novu terminologiju, redovito gotovo nesumjerljivu s terminologijama drugih istraživača.

Iz navedenoga vidimo: kada se govori o tome kako jezična ispitivanja do danas još uvijek nisu dosegla onu točku relativne stabilnosti koju je većina drugih nauka – autor ne kaže to doduše izričekom, ali se može pretpostaviti da pod riječima *većina drugih nauka* misli *sve prirodne znanosti* – već prešla, onda se očito polazi od premise da su sve znanosti, ama baš sve koje se naučno odnose spram svojeg predmeta, »pred Bogom jednake« i ravnopravne. Ali zašto u novijoj lingvistici, najegzaktnijoj od svih humanističkih znanosti, gotovo svaki značajniji lingvist stvara novu teoriju (i terminologiju), bitno različitu od svih drugih? Škiljan nam navodi dva razloga: jedan je taj što gotovo nijedan fundamentalan pojam još nije čvrsto definiran, a drugi se nalodi u tome što je klasični strukturalizam još mnogo problema ostavio neriješenima. Eto: navedena su čak dva razloga, a onaj glavni, i zapravo jedini, pri tome je zaboravljen: *naturam expelles furca, tamen usque recurret*. Ne može naime ni suvremena lingvistika utajiti do kraja vlastitu prirodu, prirodu duhovne znanosti, niti može, kao što bi to mnogi lingvisti htjeli, postati ono što po svojoj naravi nipošto nije – stroga egzaktna znanost. Uvjerenje da strogost i disciplina u metodološkom postupku daju proučavanju obilježje egzaktnosti počiva na zabludi da postoji i u humanističkim znanostima ispitivanje koje nije utemeljeno na pretpostavkama. No pojam činjenice u duhovnim i društvenim znanostima zapravo i nije primjenjiv: ondje gdje se rabi taj pojam, tamo se uistini žele prikriti skrivene pretpostavke tumačenja; jer ma koji izbor činjenica s obzirom na smisao već je svojevrсно tumačenje. Odatle je dakako posve razumljivo i ono što kaže Dubravko Škiljan, to jest: da je svaki značajniji lingvist stvarao novu teoriju, različnu od svih drugih. Jer njegova teorija, uza svu strogost postupka, nužno jest i ostaje – njegovo tumačenje.

Da li se dakle u humanističkim znanostima doista smije objekt istraživanja pretpostaviti kao nešto odvojeno od istraživača, i da li doista znanstvenik smije pitanje o smislu vlastitoga cjelokupnog čina isključiti iz svojega neposrednoga znanstvenog djelovanja, kao što smo već navikli vjerovati da to čine (na stranu da li to tako doista čine!) prirodne znanosti? Kako napokon smiju humanističke znanosti ostati ravnodušne prema cjelovitim pitanjima i prema totalitetu vlastitog čina? Ta istraživač koji primjenom znanstvene metode u spomenutom smislu ograničuje svoj predmet zapravo u isto doba i sâm sebi taj predmet skriva; jer istraživačima na taj način upravo njihova vlastita metoda pristupa predmetu zamagljuje pogled na bitak predmeta koji ne može biti razgovijetan izvan razumijevanja cjeline. A to se naposljetku tiče i predmeta koji nas je na ovo razmatranje potakao – Hermanova naime rasprava *de essentiis* – kod kojega se, jednako kao i u duhovnim znanostima

uopće, mora već unaprijed utvrditi da objekt istraživanja nije jednostavno dat, nego da se naprotiv kao takav tek uspostavlja u nekome posve određenom povijesnom prostoru. Stoga ni ovdje ne može biti naš zadatak da istražujemo naš predmet indiferentno primjenjujući analizu i opis svojeg objekta. Jer znanstvenom istraživanju samomu treba naprotiv da bude imanentno vlastito osmišljavanje, to jest promišljanje totaliteta smisla takvog odnosa između subjekta i objekta.

Svima znanstveno objektivirajućim metodama istraživanja izmakne iz vida ono po čemu je neki određeni tekst ono što u sebi zapravo jest. Tim se naime znanostima pokazuje samo ono što one mogu konstruirati kao svoj objekt; ono pak što toj konstrukciji nije dostupno za te znanosti ostaje beznačajno ili nevidljivo i prema tome – nepostojeće. Na taj način uistini sve znanstvene metode vrše nasilje nad tekstem kao njim samim: ne dozvoljavaju mu naime da bude on sâm. S druge strane, svaka pojmovna fiksacija zamjenjuje onaj neophodni govor teksta i tako promašuje njegov smisao. No iako se značenjsko jedinstvo teksta nikada ne može objektivirati na način znanstveno objektivističke konstrukcije, mi nipošto ne možemo opravdano tvrditi da to jedinstvo tekstem iskazane duhovne tvorevine nije moguće razumjeti i izložiti. Prvi je međutim uvjet valjanog razumijevanja da dopustimo tekstu kao duhovnoj tvorbi da bude on sâm u sebi samome; pri tome se ipak mora neprestance imati na umu da nije samo subjektivni spoznajni kontekst povijesno određen, i kao takav pokretljiv i podložan mijenjanju, nego da također ni sâm objektivni smisaoni kontekst – bilo nekog teksta, bilo povijesnog događaja – ne predstavlja nešto fiksirano i po sebi jednoznačno određeno, nego da se i on pojavljuje u pokretljivoj cjelini djelovanja i značenja.

Na temelju ovoga što je rečeno netko bi možda mogao zaključiti: to znači da tekst, jednako kao i povijesno zbivanje uopće, ne može postati predmetom znanstvene spoznaje u strožem smislu te riječi: jer znanstvena spoznaja zahtijeva strogost dokazivanja. Ako se naime tumačenje već kreće u onome što se razumjelo – razumijevanje se osim toga nužno kreće i u općem znanju o čovjeku i svijetu – onda ono nikako ne može da se ne kreće u krugu i, prema tome, takvo tumačenje ni na koji način ne može doći do strogoga znanstvenog rezultata: taj je naime krug prema osnovnim pravilima logike – *circulus vitiosus*. Iz toga slijedi da je povijesno izlaganje već unaprijed isključeno iz područja znanstvenosti kao stroge spoznaje; povijesti bi se u skladu s time mogle pripisati samo manje stroge mogućnosti spoznavanja.

Ovdje moramo napomenuti da i sami povjesnici misle da bi bilo najbolje za njihov nauk kada bi se spomenuti krug mogao nekim načinom izbjeći: povijest koja bi bila potpuno neovisna od tumačeva stajališta, to je ideal – »sine ira et studio«, Tac. ann. I 1 – koji već tisućljećima lebdi pred očima premnogih povjesnika; tim više što se misli kako je ta nezavisnost o znanstvenikovu stajalištu u prirodnoznanstvenim proučavanjima bjelodana činjenica. Drugo je pitanje da li u prirodnim znanostima stvari doista tako stoje; jer uistini nijedna prirodna znanost nije stroža od povijesti; sigurno je jedino to da su takve znanosti neusporedivo uže od povijesti; uže u pogledu horizonta onoga što za njih predstavlja relevantni egzistencijalni temelj.

Što se pak tiče samoga kruga, on nipošto ne mora biti *circulus vitiosus*, nego naprotiv produktivni krug samog razumijevanja; jer krug u razumijevanju bitno

pripada ustrojstvu smisla te je kao fenomen u egzistencijalnoj strukturi života urastao u razumijevanje kao tumačenje. Vidjeli smo da je Diltheyeva hermeneutika, koju je on htio izgraditi kao metodu primjerenu objektu duhovnih znanosti, zapala u teškoće u vezi sa zahtjevom historijske svijesti da se onaj koji hoće razumjeti mora odreći vlastitoga povijesnog horizonta i prebaciti u horizont prošlosti. Povijesno vrijeme ne smije u hermeneutici biti ono što razbija vrijeme, nego ono što ga povezuje; zato hermeneutika mora i vlastitu povijest uključiti u svaki čin razumijevanja.

Zdrava je pamet nešto što karakterizira čovjeka kao čovjeka, nešto što je već na djelu prije svakoga mogućeg tumačenja. Ali to nipošto ne znači da naše razumijevanje smijemo prepustiti hiru ili neprimjerenosti naših predrasuda. Pa ipak, s druge strane, predrasude nisu smetnja, nego štoviše uvjet razumijevanja i tumačenja: jer na njima se baš i temelje sve konstrukcije mogućih prednacrtâ smisla. O plodonosnom značenju predrasuda u hermeneutičkom krugu razumijevanja vrlo korisne upute dao nam je Hans-Georg Gadamer u svome kapitalnom djelu *Wahrheit und Methode*,⁷ u kome se, na Heideggerovu tragu, kušaju revidirati i ponovo uspostaviti temelji jedne filozofske hermeneutike.

Ispravno izlaganje, ističe Gadamer, moramo na svaki način zaštititi od samovolje dosjetke i ograničenosti naših navika mišljenja, ali je isto tako nužno da se oslobodimo one još od prosvjetiteljstva naslijeđene i u nama vrlo duboko ukorijenjene predrasude protiv predrasuda; jer upravo su predrasude produktivne i upravo se na njih mora nadovezati razumijevanje: predrasuda – *praeiudicium* – ustvari je *pred-razumijevanje*, to jest pred-mnijenje koje uopće i omogućuje razumijevanje.

Da se cjelina mora razumijevati iz pojedinačnoga, a pojedinačno iz cjeline, to je staro hermeneutičko pravilo koje potječe još iz antičke retorike, a iz govornišтва je u novovjekovnoj hermeneutici prenijeto na umijeće razumijevanja; u hermeneutičkom krugu razumijevanja polazimo naime od jednoga mjesta i njemu se vraćamo: anticipiranje smisla u kome se misli cjelina postaje razumijevanjem na taj način što dijelovi koji se određuju iz cjeline opet sa svoje strane određuju tu cjelinu. Procesu razumijevanja svagda prethodi očekivanje smisla koje izvire iz suvislosti onoga što se već razumjelo. Pri tome međutim treba dopustiti da se to očekivanje promijeni i korigira, već prema zahtjevima stvari koju hoćemo razumjeti. A takav je proces posrijedi i kod razumijevanja smisla nekog teksta, gdje se mora dopustiti da se očekivanje smisla promijeni u skladu sa zahtjevima teksta, te da se na taj način u očekivanju nekoga drugog smisla tekst sabire u cjelinu našeg mnijenja: jedinstvo razumljenog smisla proširuje se pri tome u koncentričnima i ekscentričnim krugovima. Tako se proces razumijevanja neprestance kreće od cjeline prema dijelu i obrnuto, od dijela prema cjelini. Kriterijem pak za ispravnost razumijevanja biva suglašavanje svih dijelova s cjelinom, dok izostajanje takve suglasnosti ukazuje na neuspjeh razumijevanja.

Spomenuti hermeneutički krug dijela i cjeline izdiferencirao je Schleiermacher s njegove subjektivne i objektivne strane: svaka pojedina riječ spada u sklop rečenice, pojedina rečenica u djelo, pojedino djelo u cjelinu određene književne vrste, i tako

⁷Usp. u »Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 4. Auflage 1975«, str. 250-290.

dalje; ali je taj tekst u isti mah i plod određenoga stvaralačkog trenutka koji spada u cjelinu duševnog života stanovitog pisca. Samo se pak razumijevanje može smatrati potpunim ako je ovladalo cjelinom koja u sebi obuhvaća u isto doba i objektivnu i subjektivnu narav tumačenih *data*. No ono što je Schleiermacher izložio kao subjektivnu interpretaciju, zacijelo se može posve zanemariti: jer – ako kušamo razumjeti neki tekst, tada se ne premještamo u piščev duševni svijet, nego u njegovo mnijenje, a to znači da kušamo dati za pravo onomu što drugi kazuje. Ako se trudimo oko toga da razumijemo, mi nastojimo pronaći i njegove argumente. Pa čak i u svagdašnjem razgovoru mi se najčešće krećemo u dimenziji smislenosti koja je u sebi razumljiva i koja ne zahtijeva vraćanje autorovoj subjektivnosti. To je naprosto – dioništvo u zajedničkom smislu.

Cilj svakog sporazumijevanja i svakog razumijevanja jest sporazum o stvari, a tumačenje se kao problem pojavljuje tek onda kada se hoće uspostaviti sporazum kojega nema ili koji je nečim ometen. Onaj koji hoće razumjeti neki tekst mora prije svega biti spreman da i samom tekstu dopusti da mu nešto kaže. Ta spremnost međutim ne smije značiti samozataju, nego nužno uključuje i vlastite predrasude i predmnijenja na temelju kojih tumač pravi nacрте i projektira smisao cjeline: ti nacрте zapravo su prednacрте koji se u procesu razumijevanja stalno revidiraju s obzirom na ono što nam kazuje sâm tekst, a revizija prednacрте omogućuje nam projektiranje novih nacрта, i to se ponavlja sve dotle dok ne bude nemoguće prečuti mnijenje teksta. Suprotstavljajući se na taj način tekstu mi mu, svjesni svoje pristranosti i neprestano revidirajući vlastita predmnijenja, omogućujemo da iskaže svoju vlastitu istinu. Upravo su u tom smislu naše predrasude u svojoj biti predrzumijevanje na koje se jedino i može nadovezati valjano razumijevanje.

Hermeneutički krug opisuje razumijevanje kao igru u koju se uzajamno uklapaju kretanje predaje i kretanje tumača. Anticipacija smisla koja vodi naše razumijevanje teksta određuje se iz zajedništva koje nas povezuje s predajom, a to se zajedništvo u našem odnosu spram predaje mora shvatiti u stalnom obrazovanju: ono nije naprosto neka pretpostavka pod kojom mi već oduvijek stojimo, nego mi to zajedništvo tek uspostavljamo ukoliko razumijevamo, to jest imamo dijela u predaji i time je i sami određujemo. Dosljedno tomu krug razumijevanja nije uopće neki *metodički* krug, nego opisuje jedan ontološki momenat strukture razumijevanja.

Sadržajni pak smisao hermeneutičkog kruga cjeline i dijela nadopunjuje Gadamer⁸ i jednim narednim određenjem koje on naziva – *Vorgriff der Vollkommenheit*, upućujući time na formalnu pretpostavku prethodnog poimanja teksta kao savršenog. Ta pretpostavka kazuje da je razumljivo samo ono što uistinu predstavlja potpuno jedinstvo smisla: kada čitamo neki tekst, mi već unaprijed pretpostavljamo takvo savršenstvo; tek kada nas tekst izda, to jest: kada nam ne postane razumljiv, mi našu pretpostavku o savršenosti stavljamo u pitanje: sumnjamo u predaju i kušamo je ispraviti. Pravila koja slijedimo u takvima našim razmišljanjima o tekstu možemo mirne duše zanemariti: opravdanje naime za primjenu takvih pravila ne možemo nikako odijeliti od samoga sadržajnog razumijevanja teksta.

⁸Cf. *ibid.*, p. 277 sqq.

Oporba koja se potvrđuje unutar moderne znanosti oporba je spram univerzalnog zahtjeva znanstvene metodike koja hoće – a ona polaže pravo na to – da bude sveobuhvatno važećom, oporba između takvog zahtjeva i istine koja nadilazi područje što ga je znanstvena metodologija sposobna kontrolirati. U tome se smislu duhovne znanosti približavaju onim vrstama iskustva koje leže izvan znanosti – iskustvu filozofije, iskustvu umjetnosti, iskustvu povijesti. Jer sve su to načini iskustva u kojima se objavljuje istina koja ne može biti verificirana znanstvenima metodološkim sredstvima. Razumijevanje pak i tumačenje tekstova nije samo nešto što bi se ticalo znanosti, nego bjelodano spada u cjelokupno čovjekovo iskustvo svijeta. Fenomen razumijevanja prvotno uopće i nije problem metode: u njemu nikako i nije posrijedi neka μέθοδος izlaganja kojoj se tekst stanovite znanstvene spoznaje podvrgava poput svih ostalih predmeta iskustva. No premda se kod tog fenomena ne radi prvenstveno o izgradnji neke verificirane spoznaje koja bi odgovarala metodološkom idealu znanosti, to ipak ne znači da ovdje nije riječ o spoznaji i istini: kada razumijevamo predaju, ne razumijevamo samo tekstove nego u isti mah stječemo i spoznaju istine. Valja naglasiti da i unatoč svoj aktualnoj prevlasti i suverenu autoritetu novovjekovne znanosti i znanstvene metodologije pitanje o razjašnjavanju i opravdavanju pojma spoznaje i pojma istine ni u okviru znanosti ne možemo nikako izbjeći niti ga smijemo zanemariti: fenomen razumijevanja, koji prožima cjelokupnost čovjekovih odnosa sa svijetom, ima i u okviru znanosti samostalnu snagu i važenje. Taj se fenomen međutim opire nastojanju da bude pretvoren u znanstvenu metodu.

Što se pak tiče ovoga našeg istraživanja o raspravi *de essentiis* Hermana Dalmatina, moramo vazda držati na pameti da imamo pred sobom zadaću da što izvornije razumijemo i protumačimo smisao Hermanova djela, dakle smisao jednoga filozofskoga i, prema tome, povijesno datog fenomena. Zato treba neprestance imati na umu i to da nijedna μέθοδος *per se ipsam* nije dostatna da se ispravno približimo njegovu tekstu – da to ne bi smjelo nipošto biti istraživanje u onom smislu znanstvene dehumanizacije za koju smo vidjeli da se ogleda u nastojanju da se kvantificirani predmet shvati ne samo kao jedini pravi predmet spoznaje nego uopće kao jedini stvarni predmet, bez obzira na predmet našeg iskustva od kojega je prvotno pošlo naše ispitivanje – nego da do istinskoga i nepatvorenog sporazuma s tekstem možemo dospjeti tek onako kako smo gore izložili da se jedino može, to jest: $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ $\tau\eta\nu$ $\delta\acute{\iota}\delta\omicron\nu$.

PUTOVI K USPOSTAVI SPORAZUMA S TEKSTOM

Sažetak

U raspravi se polazi od teškoća u koje tumača dovodi zadaća da razumije i izloži Hermanovu raspravu *de essentiis*. Budući pak da se takve i njima slične poteškoće i inače često pojavljuju kada je u pitanju tumačenje nekoga starog teksta – i ne samo staroga – pisac raspravlja o mogućoj metodi koja će jamčiti ispravno razumijevanje teksta.

Ponajprije, mora se odbaciti pozitivistička metodološka orijentacija odjelitog gledanja svake pojedine znanosti po kojoj jedino horizont tih znanosti može odlučivati o njihovu dje-

lovanju i usmjerenosti i po kojoj se svako naredno pitanje o smislu vlastitoga cjelokupnog čina mora isključiti iz svojega znanstvenog djelovanja; jer metodologija koja u tom smislu ograničuje svoj predmet u isto doba i sama sebi taj predmet skriva. A ne mogu se prihvatiti ni hermeneutička metodologija što je ustanovljena s pozicijâ historizma, ni strukturalistička što je nastala u opreci prema ovoj: zahtjev historizma da se tumač mora odreći vlastitoga povijesnog obzora pogrešno shvaća neotklonjivu povezanost razumijevanja sa situacijom u povijesti; strukturalizam pak gubi iz vida povijesnost i samo još više naglašuje apstraktnu opreku između apsolutnosti povijesti i njezina relativizma.

Makar se ni jedna metodologija nije više kadra oduprijeti vladajućoj dvojstvenosti duhovnih i prirodnih znanosti, očito je ipak da je svako razmeđivanje među znanostima štetno jer raskida prirodne veze među stvarima. Budući pak da predmet ovog istraživanja – smisao teksta, dakle jedne duhovne tvorevine – nije jednostavno dat, nema sumnje da ovom znanstvenom istraživanju treba da bude imanentno vlastito osmišljavanje, promišljanje totaliteta smisla takvog odnosa između subjekta i objekta. I zato povijesno vrijeme u tumačenju ne smije biti ono što razbija vrijeme, nego ono što ga povezuje. Hermeneutika dakle mora i vlastitu povijest uključiti u svaki čin razumijevanja.

Premda razumijevanje ne smijemo prepustiti neprimjerenosti naših predrasuda, valja reći da te predrasude nisu smetnja, nego naprotiv uvjet razumijevanja. Pri tome se mora dopustiti da se očekivanje smisla promijeni u skladu sa zahtjevima teksta te da se na taj način, u očekivanju nekoga drugog smisla, tekst sabire u cjelinu našeg mnijenja. Razumijevanje se u tom procesu neprestance kreće od cjeline prema dijelu i obrnuto. Kriterijem pak za ispravnost razumijevanja biva suglašavanje svih dijelova s cjelinom, a izostajanje takve suglasnosti ukazuje na neuspjeh razumijevanja. Dosljedno tomu, krug razumijevanja, *circulus interpretandi*, nije neki *metodički* krug, nego opisuje ontološki momenat strukture razumijevanja koje i u okviru znanosti ima samostalnu ulogu i važenje. Zato se ispravno utemeljen sporazum s tekstom Hermanove rasprave *de essentiis* nipošto ne smije očekivati od jednostranosti nekoga metodološki ustanovljenoga znanstvenog postupka; jer razumijevanje i tumačenje tekstova nije tek nešto što bi se ticalo znanosti nego bjelodano spada u cjelokupno čovjekovo iskustvo svijeta.

DE VIIS CONSENSIONEM CUM ORATIONE SCRIPTORIS CONSTITUENDAM

Summarium

Tractatus exorditur a difficultatibus, quas munus intellegendi atque explicandi Hermanni de essentiis tractatus interpreti adfert. talibus autem hisque similibus difficultatibus, cum locum habeat orationis cuiusdam veteris scriptoris interpretatio – nec tantum modo veteris – et alioquin non raro occurrentibus scriptor disserit de ratione quae fieri potest iustum orationis intellectum sponsura.

Primum respuenda est positivistica via ac ratione instituta separatae unius cuiusque disciplinae spectationis ordinatio, qua ex ordinatione modo finiens has disciplinas circulus de ipsarum actione et moderatione interpretandi decernere potest itemque omnis sequens quaestio de ratione totius proprii facti a sua ipsius ad litteras pertinenti actione excludenda est; quando quidem, quae methodologia proposita sua in hunc modum terminat, ea simul et ipsa sibi haec proposita occultat. neque methodologia hermeneutica e contemplatione historismi instituta, neque facta in partibus adversis structuralistica probari possunt: postulatio historismi, ut interpres proprium historicum finientem circulum sibi renuntiare debeat, necessariam intellectus

cum condicione in historia adligationem perperam intellegit; structuralismus autem vi historiae e conspectu dimissa eo tantum etiam magis sevocatam a sensibus oppositionem absolutatis historiae eiusque relativismi enuntiat.

Licet nulla methodologia iam sit apta, quae dominanti dualitati scientiarum quae humanitatis in studiis versantur et earum quae rerum naturalium investigatione continentur resistat, manifestum est tamen omnem inter disciplinas determinationem nocere, quia naturales rerum coniunctiones discindat. at quoniam huius investigationis propositum – scriptoris orationis sententia, ergo: operis quod ingenio exercetur – non datum est simpliciter, dubitari nequitur, quin immanens in hac investigatione esse debeat etiam propria rationis datio, consideratio totius huius modi rationis subiecto cum obiecto intercedentis. atque ideo tempus fide historiae comprobatum non debet in interpretatione esse id, quod tempus dirimat, sed id, quod illud redintegret. arti igitur interpretandi etiam propria historia omnem in intellegendi actum includenda est.

Quamquam incommoditati praeiudiciorum tuorum intellectus tuus non est committendus, has opiniones praeiudicatas non impedimenta esse, sed e contrario condicionem intellegendi dicendum est. eodem tempore concedas necesse est, ut exspectatio significationis textus postulat convenienter mutetur oratione scriptoris ad hunc modum, dum aliam nescio quam significationem exspectes, in orbem totius opinionis tuae conlecta. qua in procedendi forma movetur intellectus adsidue a toto ad partem vicissimque. certa iudicandae et adsentiendae rectae rationis intellegendi nota omnium partium cum toto consensus fit atque absentia eius modi consensus te intellegendo parum profecisse monstrat. ex quo fit, ut circulus intellegendi (*circulus interpretandi*) haudquaquam *circulus sit via et ratione institutus*, sed qui structurae intellegendi momentum ontologicum describat, intellectum, qui etiam inter scientiarum terminos partes sui iuris habeat et vim. quam ob rem consensus cum oratione Hermanni de essentiis tractatus recte instituta minime est a quadam methodologicum in modum constituta ratione atque uni generi dedita exspectanda; intellectus enim et interpretatio orationum non est modo aliquid, quod ad studia litterarum pertineat, sed propria esse totius humanae mundi experientiae vel luce clarius patet.

Zagrabiae a. d. VI. Nonas Iulias anni 1988. finivi feliciter.