

DIALOGO TEMA

H. G. GADAMERIO HERMENEUTINĖJE FILOSOFIJOJE

Mintautas Gutaszkas

Vilniaus universiteto, Filosofijos katedra
 Didlaukio g. 47, LT-08303 Vilnius
 Tel. (370-5) 267 52 16
 El. paštas: mintautasg@hotmail.com

Straipsnyje nagrinėjama dialogo problemos sklaida ir sprendimo būdai H. G. Gadamerio hermeneutinėje filosofijoje. Kaip pradžios taškas dialogo temos plėtotei pristatoma F. D. Schleiermacherio hermeneutikoje plėtotą interpretacijos kaip autoriaus ir interpretatoriaus dialogo sampratą. Akcentuojant interpretacijos produktyvumą ir naujos prasmės kūrimosi aspektą, atskleidžiami interpretacijos ir tiesioginio dialogo panašumai. Tai pagrindžiama nagrinėjant dialogą kaip horizontų liejimosi veiksmą ir atskleidžiant kito esaties bei susikalbėjimo patirties interpretacijoje ir tiesioginiame pokalbyje bruožus. Galiausiai nagrinėjama, kaip dialogo temos įtraukimas į hermeneutinę filosofiją keičia pačios interpretacijos, jos tikslų bei metodo sampratą.

Prasminiai žodžiai: hermeneutinė filosofija, dialogo problema, interpretacija, tarpusavio supratimas, H. G. Gadameris.

Įvadas

Pastartuoju metu dialogas tapo svarbia hermeneutinės filosofijos tema. Į jos problemų lauką dialogas įtraukiamas įvairiai. Priklausomai nuo hermeneutikos metodų ir pamatinių nuostatų interpretuojamojo „objekto“ atžvilgiu dialogo tema gali būti tiek pagrindinė, tiek paraštinė. Paprastai dialogo tema tampa aktuali ir paliečia interpretatoriaus praktiką tiesiogiai, kai į interpretaciją imama žvelgti kaip į komunikacijos procesą. Toks požiūris nėra nei labai naujas, nei labai senas. Reflektuojant interpretatoriaus darbą, visuomet buvo implikuojama tai, kad jis dalyvauja tam tikrame komunikacijos procese, nes per tekstus vieni

subjektai ką nors praneša kitiems. Tačiau požiūris, kad interpretacija yra tikras autoriaus ir interpretatoriaus pokalbis, aiškiausiai susiformavo romantinėje F. D. Schleiermacherio hermeneutikoje. Interpretuodamas, kaip ir pokalbyje, interpretatorius turi suprasti ne tik tai, kas yra pasakyta tekste, bet ir patį autorių. Vis dėlto toks požiūris ne kartą buvo kritikuotas ir, pasak gana ironiškos A. Sverdiolo pastabos, šiandien visi žino, kokie neteisūs buvo romantikai. Įdomu tai, kad bene pagrindiniu kritikuotoju tapo H. G. Gadameris, toliau plėtojantis dialogo temą ir paverčiantis dialogą hermeneutinės filosofijos pagrindu. Gadameris iš naujo pagrindžia įsitikinimą, kad interpretaciją galima laikyti dialogu, tik jau

ne metaforiškai, bet parodant, kad interpretacija turi dialogo struktūrą. Be abejo, tai nėra akivaizdu, todėl dar prieš pradėdant skleisti dialogo temą vertėtų iškelti klausimą – ar iš tikro dialogas gali būti teisėta hermeneutinės filosofijos tema? Ar tikrai į interpretaciją galima žvelgti kaip į dialogą?

Argumentų, jog interpretacija nėra dialogas, galėtų pateikti tiek kasdienė patirtis, tiek patys hermeneutikos atstovai. Kasdienė patirtis ir sveikas protas sako, kad mes turėtume skirti kalbėjimosi su kitu žmogumi situaciją nuo teksto skaitymo. Kalbantis su kitu, ypač svarbi akistatos situacija – kitas yra čia pat, mums kalba ne tik pokalbio „tekstas“, bet ir akys, gestai, kūno padėtyr ir kūnų sąlytis. Pokalbį veikia daugybė įvairiausių dalykų, kurie negali būti redukuoti į pokalbio prasmę, ir kartu būtent jie suteikia šiam turiniui prasmę. Tai žavesys, simpatija, artumas, užsidegimas, aistra, meilė, atostūmis, neįjaukumas, neapykanta – jų lauke dažnai patys beprasmiškiausi ir neinformatyviausi žodžiai ar sakiniai atrodo be galo prasmingi. To negalėtume pakartoti skaitydami tekstą, kuris mums prasmingas tik tuomet, kai ką nors praneša. Skaitant tekstą išnyksta daugybė situatyvių nuorodų ir sutrinka pokalbio judėjimas pirmyn atgal. Interpretuojant tekstus, atrodytų, nėra kito spontaniškumo, kitas negali čia pat atsakyti. Platonui tai buvo viena iš svarbiausių rašto nuvertinimo priežasčių. Raštas negali atsakyti, jis negali ir apsiginti blogai ar savavališkai perskaitytas ir suprastas. Dialogo metu pokalbio partneris gali čia pat atsakyti, pataisyti, spontaniškai reaguoti, o interpretatorius yra pasmerktas savo prietarų gaudymui ir pavojui užsidaryti savo projekcijų rate. Tai yra tiesioginio pokalbio pranašumas, neleidžiantis sveikam protui supainioti tiesioginio dialogo ir tekstų interpretacijos.

Taip pat ne visi hermeneutinės filosofijos atstovai pritaria interpretacijos ir dialogo lyginimui. Argumentų pateikia Gadameriui dažnai pritariantis hermeneutinės filosofijos atstovas P. Ricoeuras. Knygoje *Interpretacijos teorija* jis gana tvirtai teigia, kad „ten, kur baigiasi dialogas, prasideda hermeneutika“ (Ricoeur 2000: 41). Tuo Ricoeuras, priskiriantis save metodinei hermeneutikai (Ricoeur 1992: 208–209), primena nuo seno įsitvirtinusią hermeneutikos paskirties sampratą. Hermeneutika, kuri susiformavo kaip tamsių teksto vietų aiškinimas, kaip tam tikra interpretacijos teorija ir praktika, savo darbą pradeda ne ten, kur komunikacija vyksta sklandžiai, bet ten, kur komunikacija yra nutrūkusi. Vadinasi, net jei ir galėtume sugretinti supratimą tiesioginiame dialoge ir interpretacijoje, vis dėlto turėtume pripažinti, kad hermeneutika reikalinga pirmiausia ten, kur pokalbis sutrikęs, kur negalime suprasti sakomos prasmės. Taigi, anot Ricoeuro, hermeneutikos atskaitos taškas yra nutrūkęs dialogas. Interpretatorius kelia daugybę refleksyvaus pobūdžio klausimų apie teksto reikšmę, kalbos išraiškos galimybes, autoriaus minties kilmę, savo supratimo prielaidas ir t. t. Tai yra klausimai, kurių nekeltume pokalbiui vykstant sklandžiai. Tad sekdami Ricoeuru galėtume teigti, kad dialogas hermeneutinės filosofijos atstovui, apmąstančiam interpretavimo praktikas, nėra jokia duotis, o tiktai siekiamybė. Faktiškai dialogas hermeneutikai lieka vien marginalinė tema, kaip dalykas, kuris yra anapus hermeneutikos, jai nebūdingas, nors ir siekiamas.

Kita vertus, kad ir kokie galingi atrodytų šie argumentai, jie nepašalina dialogo temos iš hermeneutinės filosofijos akiračio. Gadameris, akcentuodamas dialogo problemą, pirmiausia siekia išėiti iš tam tikro apibrėžto

interpretavimo metodo ribų. Jo žingsnis iš dalies yra fenomenologiškas grįžimas prie pačių daiktų. Atskleisdamas kalbos komunikatyvumą ir interpretacijos dialoginę struktūrą, jis seka ne tiek tam tikro metodo instrukcijomis, kiek žvelgia į tai, kas iš tikrųjų vyksta skaitant ir interpretuojant tekstus, dažnai išeinant ar net nuklystant nuo metodo reglamento. Be abejo, ne visos interpretacijos gali turėti dialogo struktūrą. Gadameris, plėtodamas dialogo temą, kartu siekia išryškinti „hermeneutinį požiūrį“ į tekstą (Gadamer 1999: 180), tuo pabrėždamas ar iš naujo akcentuodamas dialoginius interpretacijos tikslus ir prioritetus. Tai suteikia savitumo jo hermeneutinei filosofijai. Tad šio straipsnio tikslas būtų išsiaiškinti, kokie yra struktūriniai interpretacijos ir dialogo bendrumai, kiek pagrįstai galima sulyginti interpretavimo ir dialogo partitį, koks yra į dialogą orientuotos hermeneutinės filosofijos pobūdis.

Gadamer versus Schleiermacher

F. D. Schleiermacherio hermeneutiką galėtume laikyti atspirties tašku gadameriškai dialogo temos plėtotei. Gadameriui ji yra ir kaip atramos taškas, ir kaip dialogo partneris, su kuriuo daugiau polemizuojama nei sutariama. Romantinė hermeneutika universalizavo hermeneutinę problematiką, t. y. hermeneutikos dėmesio centre atsидūrė ne tik sunkios teksto vietos, bet ir kalba bei jos komunikatyvumo galimybės apskritai. Kartu romantikų dėka interpretaciją imta suprasti kaip autoriaus ir interpretatoriaus pokalbį. Aktualizuodamas autoriaus individualumą ir paversdamas jį galutiniu interpretatoriaus siekiu Schleiermacheris siūlo kitą, anot J. Grondino, dialoginį pagrindą hermeneutikai (Grondin 2003:

133–135). Ypatingas interpretatoriaus dėmesys autoriui steigia ne tik subjekto–objekto santykį, bet ir intersubjektyvų santykį, kai teksto autorių galima laikyti ne tik interpretavimo objektu, bet ir kitu subjektu, turinčiu ką pasakyti. Psichologinės interpretacijos dėka interpretatorius turėjo pažinti autoriaus genijų. Ji, kaip vaizdingai sako Gadameris, yra „divinatoriško elgesio užbaiga, įsijautimas į rašytojo būklę, kūrinio parašymo „vidinio vyksmo“ suvokimas, kūrimo akto rekonstrukcija“ (Gadamer 1960: 175). Jei Schleiermacherio psichologinės interpretacijos pobūdį suprasime ne per W. Dilthey’aus psichologinės interpretacijos prizmę, t. y. itin nesureikšminsime visuotinai svarbios interpretacijos reikalavimo ir nemansime, kad autoriaus pažinimas yra esminis supratimo uždavinys, tai matysime, kad romantiška ir iš principo neįvykdoma pastanga iki galo suprasti neišreiškiamą autoriaus individualumą veda prie begalinio pokalbio. Pokalbio dialoginį pobūdį paryškina tai, kad čia gana dažnai kalbama apie pokalbio meną, o ne apie interpretavimo metodą. Kaip pažymi Grondinas, nors Schleiermacheris nemažai pastangų skyrė metodui ir taisyklėms sukurti, tačiau „jis visada suvokė, kad nėra jokių taisyklių pačioms hermeneutinėms taisyklėms taikyti“ (Grondin 2003: 129), todėl toks hermeneutinis pokalbis, išeidamas už metodo rėmų, įgyja dialogui būdingų bruožų.

Vis dėlto Gadameris nemano, kad psichologinė interpretacija gali būti vadinama dialogu. Pagrindinis argumentas randamas atkreipus dėmesį į tiesioginio dialogo struktūrą. Esminiams dialogo bruožams priklauso ne tik atvira laikysena kito atžvilgiu, gebėjimas suprasti kito savitumą, bet ir susikalbėjimas apie ką nors ir šio susikalbėjimo pagrindu sponta-

niškai besikuriantis bendra pokalbio prasmė. Taigi dialogas yra produktyvus vyksmas, kuriantis naujas prasmes ir steigiantis savitą pokalbio lauką. Tačiau Schleiermacheris, siekdamas suprasti autorių, anot Gadamerio, kelia tik reprodukcijos reikalavimą. Tam pagrindo suteikia Schleiermacherio interpretacijos samprata. Kaip nurodo Grondinas, Schleiermacheriui „kiekvienas supratimo aktas yra šnekėjimo akto apgrėžimas“ (Schleiermacher 1977: 76; Grondin 2003: 131). Todėl nagrinėjant Schleiermacherio dialoginius momentus „nereikėtų elgtis taip, tartum Schleiermacheris nebūtų pats parašęs, kad ‘hermeneutikos uždavinys yra kuo tobuliau nukopijuoti visą rašytojo komponuojančios veiklosvidinį vyksmą‘“ (Grondin 2003: 132). Taigi šleiermacheriškas dialogas yra orientuotas į vieno dialogo partnerių „vidinės veiklos“ rekonstrukciją, o štai Gadameris pabrėžia, kad dialogo metu partnerių dėmesys veikia būna nukreiptas į dalyką, apie kurį kalbama. Jie patys, nors ir yra dialogo dalyviai, retai kada būna pokalbio objektais. Kaip sakoma *Tiesoje ir metode*, „tik ten, kur iškyla blogas supratimas arba to, kas pasakyta, išraiška susvetimėja iki nesuprantamumo, natūralus gyvenimas apmąstomame dalyke yra tokiu būdu sustabdomas, kad nuomonė kaip nuomonė, t. y. kito, *tu* arba teksto nuomonė tampa fiksuota duotybe apskritai. (...) Ir kai visi keliai ir aplinkkeliai, kurie sudaro pokalbio, argumentacijos, klausimo ar atsakymo, prieštaravimo ir atmetimo meną, tampa bergždi, pasikeičia klausimo kėlimas. Tik tada supratimo pastanga pastebi *tu* individualumą ir atsižvelgia į jo savitumą“ (Gadamer 1960: 169). Tuo Gadameris nori parodyti, kad dėmesys autoriui yra dėmesys, būdingas ne sklandžiai vykstančiai, bet sutrikusiai komunikacijai, rikioriškai tariant, hermeneutikai, prasidedančiai nutrūkusiu dialogu.

Tokia, atrodytų, elementari pastaba ir akcentavimas to, kad dialogo partneriai veikia siekia susikalbėti apie tam tikrus dalykus, o ne tik suprasti ar pažinti vienas kitą, palieka gana ryškų pėdsaką interpretacijos kaip dialogo sampratoje. Dialogiškumo akcentavimas koreguoja interpretavimo tikslus arba jų hierarchiją. Pasak Gadamerio, interpretacija neturi būti tik buvusios prasmės atgaminimas. Kaip aptardamas Gadamerio filosofiją sako A. Sverdiolas, „interpretuojant tekstą ne tik aiškinama jo reikšmė ir pripažįstama pretenzija į tiesą, bet iš naujo svarstomas tekstui rūpinimas dalykas“ (Sverdiolas 2002: 167). Šis „svarstymas iš naujo“ atitinka dialogo struktūrą. Dialogo partneriai ne tik pareiškia savo nuomones, kurias fiksavus būtų galima atgamtinti ir pakartoti, bet susikalbėdami prieina bendrą tiesą. Vadinasi, dialogo rezultatas yra naujos prasmės, o ne senų pakartojimas. Atitinkamai teksto skaitymas nėra vien buvusios prasmės atkartojimas, o kartu naujų prasmų kūrimasis. Žinoma, hermeneutikos kontekste į naujos prasmės kūrimąsi visuomet žvelgiama atsargiai, nes, kaip žinome, prasmės kūryba lengvai gali virsti vien skaitytojo prasmų projektavimu į tekstą, pamirštant tai, kas yra sakoma ar norėta pasakyti tekstu. Kita vertus, toks dialoginių aspektų akcentavimas siūlo interpretatoriui kelią – jis turi ne tik suprasti tai, ką sako tekstas, ką norėjo pasakyti autorius, bet ir „apsvarstyti dalyką iš naujo“, taigi dalyvauti ne tik kaip reprodukuotojas, bet ir kaip pokalbio dalyvis, turintis savo nuomonę ir poziciją. Gadamerio žodžiais, taip skaitytojas ne tiek atkuria „praeities tiesą“, bet tekste nustato „dabarties tiesą“ (Gadamer 1999: 28). *Tiesoje ir metode* interpretacijos dialogiškumas pagrindžiamas nurodant tris supratimo pakopas – supratimą, interpretaciją ir apli-

kaciją (Gadamer 1960: 291). Pastaroji reiškia naujos prasmės kūrimąsi liejantis praeities ir dabarties horizontams, suprantamus dalykus įsisavinant taip, kad jie tampa ir dabarties savasties dalimi.

Horizontų liejimasis dialoge

Norint geriau suprasti susitikimo ir prasmės kūrimosi interpretacijoje aspektus, reikėtų daugiau dėmesio skirti horizontų liejimosi sąvokai, Gadamerio filosofijoje turinčiai pamatinę reikšmę. Horizontų liejimosi vaizdiniu Gadameris nori išreikšti pakankamai sudėtingą autoriaus intenciją, jo gyvenamo pasaulio ir istorinio horizonto, teksto reikšmės, taip pat interpretatoriaus lūkesčių ir jo gyvenamo pasaulio sudėtingą santykį. Kartu horizonto sąvoka svarbi tuo, kad neleidžia perdėm schemizuoti dialogo bei interpretacijos vyksmo ir išreikšti jo subanalėjusiomis schemomis aš-kitas, aš-dalykas ir t. t. Nors tokios schemas padeda išskirti pamatinius dialogo elementus, tačiau kartu iškyla pavojus patį dialogo vyksmą redukuoti į minėtas schemas ir jį analizuoti tik kaip pamatinių schemos elementų santykį. Be abejo, tokių pamatinių sąvokų kaip „aš“, „kitas“, „dalykinis turinys“ nėra atsiskaidoma. Gadameris nori labiau pabrėžti ne tiek kūniškąją-substancinę, kiek kalbinę dialogo ypatybę, o žiūrint šiuo aspektu, net neįmanoma visada aiškiai, iki galo nustatyti kalbos priklausomybės ribų autoriui, interpretatoriui ar dalykui.

Horizonto sąvokos pagrindas fenomenologinis. E. Husserlio fenomenologijoje horizontas reiškia tam tikrą prasminį lauką, kuriame nagrinėjamas fenomenas įgyja prasmę. Kartu siauresnis fenomeno horizontas priklauso platesniam gyvenamo pasaulio horizontui, kuris

sudaro platų neobjektyvuojamą supratimo lauką, kuriame ir iš kurio yra suprantami visi pasitaikantys fenomenai. Po M. Heideggerio horizontą iš dalies galime suprasti kaip savą štai-būčiai pasaulį, kuris yra tam tikra nuorodų visuma, kurioje turi prasmę pasitaikantys esiniai ar dalykai. Šia prasme galima kalbėti apie autoriaus ar interpretatoriaus horizontą. Taigi horizonto sąvoka dažnai išreiškiama tam tikra savastis, t. y. tam tikras pastovus savitumas, būdingas tam tikram reikšmių laukui. Tad apie horizontų susitikimą ar liejimąsi kalbama turint omenyje pastovų, kalbos, kultūros ar kasdienių įpročių suformuotą pasaulį.

Kita vertus, Gadameris horizontų liejimosi sąvoka nori pabrėžti ne tiek tam tikrų sąvokų susitikimo ir susiliejinimo momentą, kiek kitokybės supratimo ir perėmimo bei naujos prasmės kūrimosi dinamiką. Kaip teigiama *Tiesoje ir metode*, horizontas išreiškia žvilgsnio judėjimo galimybes. Horizontas uždaro į visumą tai, kas gali būti matoma iš vieno taško. Todėl vartojant horizonto sąvoką omenyje turima istoriškas žvilgsnis – matoma tik tiek, kiek galima matyti savo įcentruotame, uždarytame regėjimo lauke, taip pat žvilgsnio judrumas, galimybė keisti savovietą. Kaip sako Gadameris, „žmogiškosios būties istorinis dinamiškumas pasireiškia tuo, kad ji niekad nėra susieta su ta pačia vieta ir todėl niekad neturi tikrai uždaro akiračio. Veikiau horizontas yra tai, į ką mes įeiname ir kas juda kartu su mumis“ (Gadamer 1960: 288). Nors horizontas apriboja, užskliaudžia žvilgsnį, tačiau jis keliauja kartu su keliaujančiuoju, taip atverdamas vis kitus supratimo laukus. Atkuriant istorinį fenomeno horizontą, dažnai pamirštamas šis judrumas ir tam tikras istorinis horizontas pateikiamas kaip užbaigta visuma. Tačiau, anot Gadamerio, „uždaras horizon-

tas, kuris turėtų apimti tam tikrą kultūrą, tėra abstrakcija“ (Gadamer 1960: 288). Taigi nors horizonto sąvoka dažnai numanoma tam tikra savastis, būdinga tam tikrai tradicijai ar kultūrai, tačiau ji nėra grynai savasties sąvoka. Gadameriui ji žymi veikiau kitybės supratimo dinamiką. Pabrėžiamas ne tiek horizontų kaip tam tikrų esaičių susitikimo momentas, kiek paties liejimosi vyksmas. Taip paruošiami pamatai išryškinti interpretacijos produktyvumą ir jos vyksmo dialoginį pobūdį.

Horizontų liejimuisi dialoge išryškinti praverčia interpretacijos, kuriose jis gali būti traktuojamas kaip nedialogiškas vyksmas. Hermeneutinės filosofijos atstovas M. Hoferis kaip pavyzdį pasitelkia amerikiečių antropologų diskusijas apie etnocentrizmą ir galimybę išvengti savos kultūros nulemtą žvilgsnio, suprantant bei aprašant kitaskultūras. Etnocentrizmas čia matomas kaip blogybė, iškreipianti vaizdą ir trukdanti suprasti kitas kultūras „tokias, kokios jos yra“. Gadamerio hermeneutika, teigianti, kad savo prietarų, savo istoriško žvilgsnio mes niekada negalime išvengti, atrodo atstovaujanti grynai etnocentristiniam, vadinasi, nedialogiškam požiūriui. Be to, horizontų liejimosi sąvoka tarsi siūlo horizontų suliejimo į vieną horizontą vaizdinį. Anot J. Hörischo priekaišto Gadameriui, „tas, kuris sulieja horizontus, daugelio perspektyvų vietoje palieka tiktai vieną vienintelę“ (Hörisch 1988: 71). Tokiu atveju pokalbis tarp kultūrų suprantamas kaip vieno požiūrio, vieno supratimo horizonto (šiuo atveju vakarietiško) įsigalėjimas. Atrodytų, suspendavus etnocentrizmą, galėtų įvykti dialogas su kitomis kultūromis, kuriame jos būtų suprastos. Spręsdamas šią problemą, Hoferis kvestionuoja pačią etnocentrizmo suspendavimo pastangą. Jo nuomone, tokios pastangos ne visada vainikuoja-

mos kitų kultūrų geresniu supratimu ir gana dažnai tik sukuria supratimo iliuziją. Kaip pavyzdį jis pateikia Ch. Tayloro siekį sukurti aiškių kontrastų kalbą (*language of perspicuous contrast*), kuri leistų išvengti etnocentriško žvilgsnio aprašant kitas kultūras. Kaip teigia Tayloras, „tai turėtų būti kalba, kuri leistų formuluoti ir jų gyvenimo būdą, ir mūsų alternatyvią galimybę, atsižvelgiant į keletą žmoniškųjų konstantų“ (Taylor 1985: 126). Taigi tokia kalba, viena vertus, galėtų išreikšti ir apimti abi kultūras, kita vertus, ji būtų tarsi *neutrali*, nes orientuotųsi į bendras žmogiškąsias konstantas ir nepriklausytų kuriam nors vienam kontekstui, bet būtų kuriama atsižvelgiant į abu. Hoferio kritika parodo, kad bendrų ir neutralių žmogiškųjų konstantų buvimas yra veikiau tikėjimas jomis, nes nėra aišku, kas (vėlgi neutraliai) galėtų nustatyti jų bendrą žmogiškumą. Juk tam reikėtų dar ir trečios pozicijos, kuri veikiausiai būtų sunkiai pasiekiamą, nes jos neutralumui užtikrinti reikėtų visiškai suspenduoti savo supratimo kontekstą. Be to, Hoferis apeliuoja ir į empirinį faktą, kad tai, kas pasaulyje pateikiama kaip bendros žmogaus vertybės, labai dažnai pasirodo esančios Vakarų pasaulio vertybėmis. Tad vakariečio neutralumas yra abejotinas, o etnocentrizmo problema vargu ar išsprendžiama. Pats Hoferis, sekdamas Gadameriu, siūlo spęsti šį klausimą dialogiškai. Tai, kad etnocentrizmo negalima išvengti, dar nereiškia, kad skirtingų kultūrų atstovai negali suprasti vienas kito. Hoferis teigia: „Nors niekada negalime nusikratyti priklausomybės nuo konteksto (...), tai nebūtinai reiškia, kad mes judame hermetiškai uždariais kultūros ratais“ (Hofer 1998: 127). Kitos kultūros suprantamos ne tiek išmokstant matyti jų akimis ar žvelgiant iš neutralaus trečiojo pozicijos, bet per savos

kalbos išplėtimą. Sava kalba išplečiama ieškant bendrumo su *kitais*. Bendrumas, anot Gadamerio, yra pasiekiamas ne tiek pažįstant kitą, kiek susikalbant apie dalykus, kurie ir yra tikroji pokalbio tema. Savas supratimo horizontas išplečiamas ne tiek kito horizonto rekonstrukcijos, bet bendros situacijos, patirties ar pokalbio temos pagrindu. Gadameris pabrėžia, kad dialogas vyksta net ir iki galo nepažįstant kito ir nebūtinai brėžiant ribas tarp jo supratimo konteksto ir savojo. Be abejo, atidumas kito savitumui yra būtina dialogo sąlyga, tačiau nuolatinis skirtumo akcentavimas gali visiškai užgožti dialogo tikslą – tarpusavio supratimo ir susikalbėjimo momentą. Gadameris atkreipia dėmesį ir į tai, kad dialogas, tarpusavio supratimas, horizontų liejimasis yra fenomenai, kurie nepaklūsta mūsų pretenzijoms juos kontroliuoti, net jei intencijos yra pačios geriausios. Tad dialogo vyksmui daug svarbesnis ne tiek neutralios, nepažeidžiančios partnerių savasčių kalbos kūrimas, kiek bendros kalbos spontaniškas ir savaimingas kūrimasis. Dialogo savaimingumą ir dalyvavimą jame paaiškintų žaidimo samprata. Dialogas vyksta savaimingai kaip žaidimas, į kurį galima tik įsitraukti, ir žaidimo žaidimas, o ne partnerių savastys yra svarbiausia (Gadamer 1960: 100). Pastarosios veikia tik kaip neobjektyvuoti horizontai. Kaip sako pats Gadameris, „ištirpimas žaidime, ši ekstazinė savimarša patiriama ne kaip savo turinio atsisakymas, bet pozityviai – kaip iškilimo virš savęs laisvas lengvumas“ (Gadamer 1986: 126). Taigi įsitraukimas į dialogą ir dalyvavimui būdinga savimarša nereiškia, kad savasties ir jos pažeidžiamumo klausimas pašalinamas iš akiračio. Gadameris siekia tik apriboti dialogo modeliavimo ir kontroliavimo pretenzijas. Kalbėdamas apie tarpusavio supratimą, Ga-

dameris akcentuoja ne tik dialogo kaip bendro partneriams vyksmo savaimingumą, bet ir paties supratimo savaimingumą. Kaip teigia A. Honnethas, Gadameriui „bet koks supratimas turi patirties struktūrą, kuri veikiau įvyksta mummyse, nei yra mūsų intencionaliai įvykdoma“ (Honneth 2000: 309). Šia prasme net kito supratimo veiksmas nėra visiškai kontroliuojamas įvykis, ir tai verčia interpretatorių suvokti savo ribas, labiau pasitikėti horizontų liejimosi vyksmo savaimingumu. Būtent todėl Gadameris, kalbėdamas apie horizontų liejimasi, labiau pabrėžia ne savasčių (iki dialogo) supratimo ir apsaugojimo, bet susikalbėjimo patirties momentą. Šiai patirčiai vėlyvuju kūrybos laikotarpiu Gadameris skiria ypatingą dėmesį.

Patirties plotmė

Vėlyvasis Gadameris, norėdamas atskleisti interpretacijos komunikatyvius momentus, daugiau dėmesio skiria susikalbėjimo patirčiai. Pati dialogo problema vis dažniau keliama anapus metodologinių hermeneutikos problemų, daugiau kalbama apie skaitymo ir kalbėjimo patirčių bendruosius bruožus. Vienas iš tokių sankirtos taškų, kuriame aptinkamas skaitymo ir kalbėjimosi bendrumas, yra kito esaties patirtis. Tiek tiesioginiame dialoge, tiek tekstų interpretacijoje susiduriame su kito esatimi. Nors skirtumas, regis, be galo didelis – tiesioginiame pokalbyje kitas yra visu kūnu priešais, o tekste kitybė tik retkarčiais visu aiškumu matoma pro dalykinį turinį, – vis dėlto kito esaties patyrimas turi bendrų bruožų. Straipsnyje *Tekstas ir interpretacija* Gadameris atkreipia dėmesį į vieną beveik nepastebimą kalbėjimosi bruožą. Jis sako: „Kam gi nėra tekę patirti, – ypač kito, kurį norime

įtikinti, akivaizdoje, – kaip į kalbą įsiterpia turimi argumentai, juoba tokie argumentai, kurie kalba prieš mus. Pati kito, su kuriuo susiduriame, esatis, dar jam neatvėrus burnos paprieštarauti, padeda atskleisti ir panaikinti mūsų šališkumą ir ribotumą“ (Gadamer 1999: 176). Šiuo atveju Gadameris nori ne tik at-rasti dialogo struktūrą interpretacijoje, bet ir parodyti, kad gyvame pokalbyje kitam „dar neatvėrus burnos“ pradeda veikti supratimo struktūros, būdingos interpretacijai. Tačiau ko-kio pobūdžio yra kalbėjimas „dar neatvėrus burnos“? Atrodytų, tokį kalbėjimą galėtume priskirti hermeneutikai seniai žinomam da-lykui – skaitytojo lūkesčiams ir projekcijoms, kurie, kaip žinome, gali būti tokie galingi, kad net tiesioginiame pokalbyje per juos galime negirdėti kito. Tačiau Gadameris nurodo į tokią bendražmogiškųjų santykių plotmę, kai dar iki komunikacijos ar informacijos pranešimo jie jau yra komunikatyvūs. Kitas pačia savo esatimi, savo pasirodymu pasako tai, kas pra-noksta mūsų ribotus numatymus ar išankstines nuostatas. Tai vyksta dar iki pasikeitimo informacija, dar iki klausimo iškėlimo apie tai, ką nori pasakyti kitas. Kitaip tariant, po-kalbis prasideda iki pokalbio. Norėdami pa-aiškinti šį fenomeną, neučia prisimename dia-logo filosofo M. Buberio atliktą santykio ir dalykinio turinio perskyrą. Buberis *aš-tu* san-tykį, kuris gali būti ir be turinio, laiko dialo-gu. Kaip pats sako, „pokalbiui nereikalingi garsai ar net judesiai. Kalba gali neturėti jo-kių juslinių pažymių, ir vis dėlto tai bus kal-ba“ (Buber 2001: 49). Mums šiuo atveju svarbi ne M. Buberio dialogo samprata, bet tai, kad taip pat omenyje turima kito esaties patirtis, kuri net negali būti pakankamai aiškiai iš-skleista. Ji veikia kaip supratimo horizontas, kuris yra visai kitoks, kai kito nėra akiratyje,

jo nepastebime ir nepatiriame jo esaties. Be abejo, tokia patirtis hermeneutikai yra keb-lus dalykas, nes jos nepavyksta metodologi-zuoti ir net aprašyti. Tai visuomet yra „dau-giau“, nei gali apimti teorija. Tai reiškia, kad supratimas visuomet juda tam tikrame neišskleidžiamame, vadinasi, nekontroliuo-jamame horizonte. Tad susitinkant su kitu ir klausiant apie tai, kas yra suprasta ir apie ką susikalbama, hermeneutui tenka pasitikėti įvy-kiu, ne savo supratimo pajėga ar metodu. Kartu patvirtinamas pirmiau minėtas pamatinis Ga-damerio įsitikinimas, kad supratimas bei ho-rizontų liejimasis yra vyksmas, kuris veikia įvyksta mumyse, nei mūsų yra įvykdomas. Tai patirtis, kuri įvyksta, kai supratimas, anot Ga-damerio, pasiduoda „pagundai leistis į kažką ir su kažkuo“ (Gadamer 1999: 176).

Antras momentas, siejantis kalbėjimosi ir skaitymo patirtis, yra „bet kokios prasmės pa-tirties nepabaigiamumas“ (Gadamer 1999: 173). Šis momentas nuolat veda hermeneuti-ką už metodo ribų. Kaip nurodo Grondinas, jau Diltheyus, metodologizuodamas Schlei-ermacherio hermeneutiką, susiduria su para-doksu, nes, viena vertus, sekimas kartezietiš-kuoju moksliskumo modeliu reikalauja užbaigto rezultato – „visuotinai reikšmingos interpretacijos“ (Diltheyus 1990: 106), tačiau siekis suprasti neišreiškiamą individą veda prie nepabaigiamo pokalbio (Grondin 2000: 107). Taigi interpretatoriui tenka nuolat pripažinti arba savo metodo silpnumą, arba tai, kad in-terpretacija nuolat peržengia metodo ribas ir tam tikrais momentais interpretuojama neme-todiškai. Tad Gadameris, atsigręždamas į sa-vo pamatinės nuostatos ir tikslus, kalba apie „dialektikos, vokiečių idealizmo išplėtos kaip spekuliatyvinio metodo, hermeneutinį pe-rorientavimą atgal, į gyvo dialogo, sokratiš-

ko-platoniško minties judėjimo meną“ (Gadamer 1999: 173). (*Tiesoje ir metode* sokratiškasis dialogas, kaip klausimo ir atsakymo dialektika, Gadameriui tapo tam tikru metodinių hermeneutikos problemų sprendimo būdu, parodančiu, kokio rezultato gali reikalauti interpretatorius.) Gadameriui bene svarbiausia tai, kad „graikų dialektika visuomet suvokė savo pamatinį nepabaigiamumą“ (Gadamer 1999: 173). Jei mokslinė teorija, vadovaudamasi savo metodais, pateikia rezultatą – tam tikrą tekstą, prie kurio galima nuolat grįžti ir taip pat pakartoti (į tai pretenduoja ir interpretacijos teorijos), tai pokalbio rezultatas šiuo požiūriu yra efemeriškas. Pokalbyje patiriame tai, kad susikalbame, išplečiame ar keičiame savo žinojimą, suvokiame naujų tiesų, tačiau jei reikėtų pateikti pokalbio užbaigtą tekstą, – vargu ar tai pavyktų. Pokalbis yra nepabaigiamas iš esmės, o horizontų liejimas nesibaigia sulydytu luitu. Tai būdinga tiek interpretacijai, tiek tiesioginiam pokalbiui. Taip yra ne tik todėl, kad interpretatorius atranda vis naujus prasminius horizontus ar pradeda interpretuoti kiekvieną kartą kitoje situacijoje ir horizonte, bet ir todėl, kad pati teksto būtis (nors atrodytų priešingai) yra tokia pat efemeriška, kaip ir tiesioginio pokalbio turinys. Kaip sako filosofas, „hermeneutiniu požiūriu (o tai kiekvieno skaitytojo požiūris) tekstas tėra tik tarpinis produktas, susikalbėjimo vyksmo fazė, kurioje kaip tokioje, žinoma, taip pat esama tam tikros abstrakcijos, būtent kaip tik šios fazės izoliavimo ir fiksavimo“ (Gadamer 1999: 180). Gadameris laikosi pamatinės nuostatos, kad ir užrašytas tekstas nėra savarankiškas esinys, o tik „susikalbėjimo vyksmo fazė“. Tokią Gadamerio nuostatą galbūt geriau paaikšintų Ricoeuro kalbos kaip įvykio ir reikšmės skirtis (Ricoeur 2000: 22–23). Tekstas nors

ir turi nuolat atpažįstamą reikšmę, tačiau aktualizuojamas kiekvieną kartą supratimo įvykiu. Tekstas „būna“ tik skaitomas ir suprantamas. Kaip sako pats Gadameris, „kalba ir raštas visuomet yra nuoroda. Jie *ne yra*, bet *turi omenyje*, o tai galioja ir tuomet, kai to, kas turima omenyje, nėra niekur kitur, o tik besireiškiančiame žodyje. Poetinis kalbėjimas realizuojasi tik šnekant ir skaitant, o tai reiškia, kad jis nesti, jei nėra suprastas“ (Gadamer 1999: 194). Plačiau tai paaikšinama atsigręžus į žodžio „tekstas“ vartojimo istoriją. Anot Gadamerio, žodis „tekstas“ pirmiausia reiškė Šv. Rašto tekstą, kuris buvo egzegezės pagrindas. Ši nuoroda svarbi tuo, kad tikint teksto neliečiamumu ir nuolat siekiant apsaugoti nuo savavališkų interpretacijų tekstas, tiksliau, jo prasmė netampa savarankišku esiniu, nes be tikėjimo, be žodžio skelbimo jis nėra aktualus. Kitas žodžio kilimo kontekstas – muzika. Pasak Gadamerio, „čia jis yra dainos, muzikinės žodžių interpretacijos tekstas, todėl ir čia jis – ne tiek kažkas duota iš anksto, kiek tai, kas išeina dainuojant“ (Gadamer 1999: 180). Apibendrinant šiuos du momentus, būtų galima teigti, kad tekstas įvyksta ir yra patiriamas ne kaip savarankiškas esinys, bet kaip tai, kas išeina interpretuojant ir tik pokalbyje. Šį momentą Gadameris pakartoja atsakydamas į J. Derrida priekaištus. Kaip teigia straipsnyje *Destrukcija ir dekonstrukcija*, „kai aš ne tik pokalbį, bet ir eilėraštį bei jo raišką vidinei klausai pripažįstu tikrąja kalbos tikrove, jis [Derrida] šitai vadina net „fonocentrizmu“. Tartum šneka ar balsas net ir įtempčiausiai refleksinei sąmonei skambėdami įgytų esatį, o ne būtų veikiau pats išnykimas“ (Gadamer 1999: 209). Tokiu būdu parodoma, kad skaitymas ir interpretacija yra nepabaigiami ne dėl me-

todo silpnybių, ne tik dėl to, kad atveriami vis nauji horizontai, bet ir dėl to, kad teksto prasmė skaitymo įvykyje yra nykstanti, netampanti savarankiška esatimi, kurią būtų galima paversti „visuotinai reikšminga“. Nuoroda į klausą svarbi tuo, kad dialogo turinys, jo „teksto“ būtis, yra ne matoma ir objektyvuojama kaip vaizdas, bet patiriama kaip praecinantantis skambesys.

Dialogo temos pasekmės hermeneutikai

Nagrinėjant dialogo temą Gadamerio filosofijoje gali susidaryti įspūdis, kad ji nėra neprieštarinčiai eksplikuota. Kalbėdamas apie dialogą, Gadameris dažniausiai remiasi tiesioginio dialogo patirtimi. Šiuo aspektu žvelgiant, drąsiai galima pritarti kalbėjimo bei klausymosi tiesioginiame pokalbyje ir teksto skaitymo patirčių sulyginimui. Kaip jau minėta, tokio lyginimo pagrindas yra susikalbėjimo patirtis. Kaip pokalbyje susikalbėdami partneriai supranta vienas kitą, tai, apie ką jie kalba, taip ir skaitydami tekstą įsitraukiame į komunikacijos procesą ir suprantame tai, kas rašoma. Kita vertus, kalbėjimasis ir skaitymas nesunkiai lygintini tol, kol nėra problemiški ir vyksta savaime. Savaiminiam dialogui nutrūkus arba nebesuprantant to, kas yra sakoma ar rašoma, atsiranda kitoks santykis su pokalbio partneriu ir dalykiniu turiniu. Pokalbis stabdomas ir keliami daugybė refleksyvių klausimų apie supratimo prielaidas ir galimybes. Anot Ricoeuro, būtent taip pasideda hermeneutika nutrūkus dialogui. Vis dėlto Gadameris kalba apie dialogą ir daug bendresne prasme, patį hermeneutinės interpretacijos vyksmą laikydamas komunikacijos ir dialogo dalimi. Tai lemia daug platesnė interpretaci-

jos kaip vyksmo, kurio negali apimti jokia interpretacijos teorija, samprata. Jos pagrindas – heideggeriška supratimo samprata, supratimą laikanti ne tik įrankiu tam tikriems turiniams suvokti, bet ir štai-būties buvimo būdu (Heidegger 1993: 143). Remiantis tokiu pagrindu, interpretatoriaus darbas suprantamas ne tik kaip tam tikro metodo reglamentuojamas teksto supratimas, bet ir kaip dalyvavimas platesnėje komunikacijoje, horizontų liejimosi vyksme, kurio pasekmės nenumatomos ir pačiam interpretatoriui. Tačiau kyla klausimas – ar šiuo atveju dialogo samprata nėra vartojama per plačiai? Juk būtent toks priekaištas yra pasakomas Schleiermacheriui. Tad kur yra interpretacijos ir dialogo tapatinimo ribos?

Be abejo, Gadameris nenori be atodairos tvirtinti, kad bet kuri interpretacija gali būti pavadinta dialogu. Priešingai, dialogo ir interpretacijos siejimas suteikia savitumo pačiai hermeneutinei interpretacijai. Pasirinkus dialogą kaip hermeneutinės interpretacijos provaizdį, kinta interpretatoriaus tikslų ir jo veiklos supratimas. Straipsnyje *Tekstas ir interpretacija* Gadameris labai aiškiai nusako interpretatoriaus funkciją: „interpretatorius įsiterpia, kai tekstas (šneka) neįstengia atlikti savo paskirties – negali būti išgirstas ir supastas. Interpretatorius neturi kitos funkcijos, tik visai išnykti padėdamas susikalbėti“ (Gadamer 1999: 189). Taigi interpretatoriaus darbas prasideda ne savaime vykstančiu supratimu, bet sutrikusia komunikacija. Galbūt tada galėtume rikioriškai išskirti skaitymą-dialogą ir metodinį interpretatoriaus darbą? Vis dėlto Gadameris teigia, kad „pats šis įsiterpimas turi dialogo struktūrą“ (Gadamer 1999: 189). Bet ką tai reiškia – tik dialogines intencijas ar interpretacijos dialoginę struktūrą? Kad atsakytume į šį klausimą, prisiminki-

me žodžio *interpretacija* vartojimo istoriją ir jo siejimą su vertėjo darbu. Kaip sako Gadameris, „tai atitiko raidišką reikšmę žodžio *interpretes*, reiškiančio tą, kuris įsiterpia į kalbą, ir todėl taip pat pirmapradišką funkciją vertėjo, kuris stovi tarp dviejų kalbėtojų, kalbančių skirtingomis kalbomis, ir įsiterpdamas suveda atskirtuosius“ (Gadamer 1999: 188). Reikėtų atkreipti dėmesį į tai, kad čia atsiskaidoma epistemologinės schemos – pažįstantis subjektas (interpretatorius) ir pažinimo objektas (tekstas ar autorius), aiškinančios interpretavimo procesą kaip tam tikrų pažintinių turinių interiorizavimą. Interpretacija suprantama ne kaip pažinimo veiksmas, bet kaip pagalba platesniame komunikacijos procese. Pastarasis gali turėti pažintinį aspektą, tačiau negali būti vien į jį redukuotas. Žinoma, skirtumas tarp interpretacijos (kaip supratimo problemų sprendimo) ir skaitymo (kaip neproblemiško supratimo) išlieka, tačiau parodomas jų glaudus sąryšis – juk dažniausiai interpretatorius ir skaitytojas būna tas pats asmuo, suprantantis iš to paties horizonto (arba priklausantis to paties horizonto skaitytojams), skiriasi tik priėjimo prie teksto būdai. Interpretatorius laikosi atstumo savo paties kaip skaitytojo atžvilgiu ir bando refleksyviai kontroliuoti savo prietarų veikimą, taip sukurdamas geresnes klausymosi ir girdėjimo galimybes, o skaitytojas yra tiesiog paniręs savo supratimo horizonte ir nejučia atstumo jo atžvilgiu, taigi negali jo kontroliuoti. Gadameris teigia: „Dviem pusėms tarpininkaujantis vertėjas nė negali kitaip, kaip patirti savo nuotolį nuo abiejų pozicijų kaip savotišką pranašumą, palyginti su abipusiu šališkumu. Tad jo pagalba susikalbėti neapsiriboja grynai kalbos plotme, o visuomet pereina į dalykinį tarpininkavimą, stengiantis rasti

abiejų pusių teisės ir ribų pusiausvyrą. „Įsiterpiančias“ tampa „derybininku“. Man rodos, panašus yra teksto ir skaitytojo santykis. Kai interpretatorius įveikia tai, kas daro tekstą keistą ir tuo būdu padeda skaitytojui suprasti tekstą, jo paties atsitraukimas reiškia ne išnykimą negatyvia prasme, o įėjimą į komunikaciją, panaikinant įtampą tarp teksto akiračio ir skaitytojo akiračio, – aš esu tai pavadinęs *akiračių [horizontų] suliejimu*“ (Gadamer 1999: 189).

Taigi interpretatoriaus, kaip dalykiškai tarpininkaujančio derybininko, samprata lemia ir pačios hermeneutikos savitumą. Interpretatoriaus galutiniu tikslu tampa dalykinis susikalbėjimas. Tuo gadameriška interpretacija skiriasi nuo šlėjermacheriškos, kuri galutiniu tikslu laiko autoriaus kūrybos proceso rekonstrukciją. Tuo ji skiriasi nuo filologinės ar semiotinės teksto analizės, kuriai pati kalba yra svarbesnė nei dalykinis turinys. Tuo ji skiriasi ir nuo Derrida dekonstrukcijos, kuri stokoja dėmesio autoriui ir buvusiai prasmei, o daugiau reikšmės teikia kūrybiniam interpretacijos aspektui. Be abejo, minėtos interpretacijos gali būti sunkiai suprantamo teksto iššifravimo darbo dalis, be jų net negalima išspręsti komunikacijos problemų, nes interpretatorius turi būti atidus tiek autoriui, tiek teksto prasmei, tiek savo supratimo produktyvumui. Tačiau komunikacijos horizonte šie interpretavimo metodai neturi tapti savitiksliai, jie gali dalyvauti dialoge, tačiau tik kaip išnykstantys padėjus susikalbėti.

Keičiasi ne tik interpretacijos, bet ir metodiškumo samprata. Juk interpretatorius, „jausdamas savotišką pranašumą, palyginti su abipusiu šališkumu“, atsiriboja nuo savo paties supratimo horizonto, siekia suspenduoti savo prietarus ar kontroliuoti jų veikimą. Tò reikalauja ne tik metodai, bet ir elementarus ati-

dumas kito kitokiybei. *Tiesoje ir metode* Gadameris pabrėžia įsitraukiančios į dialogą hermeneutikos nemetodiškumą, o interpretatoriaus dalyvavimą dialoge ir pagalbą dialogui vadina ne mokslu, o veikiau menu, „dialogo vedimo menu“ (Gadamer 1960: 349). Šiame veikale pats dialogas tampa tam tikru hermeneutikos metodu, leidžiančiu suprasti geriau nei moksliniai metodai. Kaip aiškina Sverdiolas, „metodas negali atskleisti naujos tiesos, o tik išryškina, kokio pobūdžio tiesą jis pats daugiau ar mažiau aiškiai implikuoja“ (Sverdiolas 2002: 166). O štai dialogas, niekaip netelpantis į mokslinio metodo praktikos rėmus, ne tik visuomet apima daugiau, bet vykdamas savaime pateikia netikėtų interpretatoriui prasmų bei nenumatomai keičia patį interpretatorių. Tad „Gadameris metodui ir metodiniam svarstymui priešina patirtį ir refleksiją: pasak jo, tiesa pasiekiamą ne remiantis metodu, o tinkamai įsisavinant patirtį“ (Sverdiolas 2002: 166). Ką reiškia šis „tinkamai“, apie kokio pobūdžio refleksiją kalbama?

Tiesoje ir metode apeliuojama į poveikio istorijos sąmonės (*Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) budrumą, vėlyvuoju kūrybos laikotarpiu labiau kalbama apie vidinę klausą. Tuo norima pabrėžti bet kokios refleksijos ribotumą ir iš šio ribotumo suvokimo atsiveriančias produktyvias savivokos bei supratimo galimybes. Refleksija Gadameriui nereiškia objektyvuojančio savęs iškėlimo priešais, jos samprata grindžiama Heideggerio atskleistu štai-būties įsišaknijimu pasaulyje. Kaip nurodo Grondinas, Heideggeris *Faktiškumo hermeneutikoje* aukščiausią galimą baigtinio refleksyvumo formą įvardija kaip „štai-būties budrią-būtį (*Wachsein*) sau pačiai“ (Heidegger 1988: 15; Grondin 2000: 149). Ši sau budri būtis istoriškai gyvenančiai būtybei nėra te-

orinis žinojimas, garantuojantis visišką savęs skaidrumą. Grondinas šį budrumą aiškina kaip poveikio istorijos sąmonės refleksyvumą: „poveikio istorijos sąmonė yra autorefleksyvi, tačiau ši refleksija yra ne tiek disponavimas savimi (*Selbstbesitz*), kiek nuolankus žinojimas. Tai sąmonė, kuri tam tikra prasme suvokia refleksijos ribas. Ši „ribos sąmonė“ (*Grenzbewußtsein*), anot Gadamerio, yra tai, kas hermeneutinei patirčiai būdinga iš principo ir kas skatina atvirumą *kita m*“ (Grondin 2000: 149). Tad savo ribų suvokimas (t. y. autorefleksyvus veiksmas, distancijos savo horizonto atžvilgiu užėmimas) ir atvirumas kitam, Gadamerio įsitikinimu, yra glaudžiai susiję. Tik apribodami savo metodines pretenzijas galime atsiverti stebinančiai kitybei. Kita vertus, *Tiesoje ir metode* dar kalbama apie metodišką savo pretenzijų apribojimą ir net savo prietarų kontroliavimą (Gadamer 1960: 251), o vėlyvuoju kūrybos laikotarpiu labiau apeliuojama į vidinę klausą, kurios kontrolė gali būti patikėta ne teorijai, o veikiau įgūdžiui. Klausos terminas pasirenkamas labai apgalvotai, nes žmogus girdi ne dėl to, kad vadovaujasi tam tikru klausymosi metodu, bet kad yra išsiugdęs klausą. Hermeneutikos praktika taip pat remiasi tam tikru klausos, gebėjimo išgirsti kitą išsiugdymu. Kalbėdamas apie interpretatoriaus meistriškumą, Gadameris labai pamatuotai vartoja Aristotelio *phronesis*, praktinės išminties, terminą, nes ši yra ne tam tikro teorinio modelio išmanymas, kuris atsiranda mokantis tam tikros teorijos, bet gebėjimas kiekvienoje konkrečioje situacijoje taikyti bendrybę, neturint taikymo kiekvienam konkrečiam atvejui taisyklių. Gadamerio hermeneutikos kontekste tai yra gebėjimas taikyti hermeneutikos taisykles (kurių taikymui, kaip sakė Schleiermacheris, nėra taisyklių), nenusikalstant dialogo principui.

Išvados

Apie interpretaciją kaip dialogą galima kalbėti ne tapatinant šiuos du fenomenus, bet nurodant jų struktūrinį bendrumą bei atskleidžiant tai, kaip interpretacija (siauresne prasme) įsitraukia į platesnį komunikacijos vyksmą. Hermeneutikos kaip dalyvaujančios horizontų liejimosi procese supratimas lemia ir jos tikslų bei metodo parinkimą. Kaip rodo Schleiermacherio kritika, interpretatoriaus tikslu tampa ne tik teksto prasmės bei kūrimo akto reprodukcija, bet ir naujos prasmės produkcija dalykinio tarpininkavimo pagrindu. Partnerių dėmesio nukreiptumas į dalyką tampa pagrindiniu dialogo bruožu, tai leidžia išvengti daugybės neišsprendžiamų klausimų apie partnerių savastis ir apriboti metodologines pretenzijas kontroliuoti patį horizontų liejimosi vyksmą. Atitikinamai interpretavi-

mas grindžiamas poveikio istorijos sąmonės budrumu ir vidine klausa.

Atskleistas susikalbėjimo patirties tiesioginiame pokalbyje ir interpretacijoje bendrumas leidžia pagrįsti šių fenomenų siejimą bei interpretacijos tikslų orientavimą pagal dialogo principą. Vertingas tampa ne tiek kito pažinimas ar ištyrinėjimas bei tam tikros mokyklos metodo kultivavimas, bet susikalbėjimas tais klausimais, kurie yra aktualūs pokalbio partneriams. Kitaip tariant, interpretacijos vertė priklauso ne tik nuo to, kiek pažintinės medžiagos ji gali pateikti, bet ir nuo to, kaip ji įsilieja į komunikacijos procesą. Ši nuoroda yra svarbi ir pamokoma. Informacijos persisotinusios kultūros kontekste toks hermeneutinės interpretacijos pasiūlymas leidžia aiškiau suvokti savo tikslus, tai, ko siekiame skaitydami tekstus.

LITERATŪRA

1. Buber, M. 2001. *Dialogo principas II: Dialogas. Klausimas pavieniui. Tarpžmogiškumo pradai*. Vilnius: Katalikų pasaulis.
2. Dilthey, W. 1990. „Hermeneutikos atsiradimas“, *Filosofija ir sociologija* Nr. 1.
3. Gadamer, H. G. 1960. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
4. Gadamer, H. G. 1986. „Zur Problematik des Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der ‘Entmythologisierung’“, in *Gesammelte Werke*, Band. 2. Tübingen: Mohr.
5. Gadamer, H. G. 1999. *Istorija. Menas. Kalba*. Vilnius: Baltos lankos.
6. Grondin, J. 2000. *Einführung zu Gadamer*. Tübingen: Mohr Siebek.
7. Grondin, J. 2003. *Filosofinės hermeneutikos įvadas*. Vilnius: Aidai.
8. Heidegger, M. 1988. „Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)“, *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen*, B. 63. Frankfurt am Main: Klostermann.
9. Heidegger, M. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
10. Hofer, M. 1998. *Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit: Verstehen und Anerkennen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher*. München: Fink.
11. Honneth, A. 2000. „Von der zerstörerischen Kraft des Dritten. Gadamer und die Intersubjektivitätslehre Heideggers“, in *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*. Tübingen: Mohr Siebek.
12. Hörisch, J. 1988. *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*. Flin.
13. Ricoeur, P. 1992. „Kalbos filosofijos“, *Baltos lankos. Tekstai ir interpretacijos* 2.
14. Ricoeur, P. 2000. *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*. Vilnius: Baltos lankos.
15. Schleiermacher, F. D. E. 1977. *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*. Frankfurt am Main.
16. Svecdiolas, A. 2002. *Būti ir klausti. Hermeneutinės filosofijos studijos –I*. Vilnius: Strofa.
17. Taylor, Ch. 1985. „Understanding and Ethnocentricity“, in *Philosophy and Human Sciences. Philosophical Papers* 2. Cambridge.

THE THEME OF DIALOG IN THE H. G. GADAMER'S HERMENEUTICAL PHILOSOPHY

Mintautas Gutauskas

Summary

The article analyzes the dialog problem in the H. G. Gadamer's hermeneutical philosophy. As primary point of the problem spreading is presented the interpretation construction of dialog between author and interpreter in F. D. Schleiermacher's hermeneutic. The similarity between interpretation and the dialog is presented from the side of interpretation productivity and creation of new meanings. This is based on analy-

sis of the dialog as fusion of horizons and the experience of other being and reciprocal understanding in the communication. Finally, the article explains how incorporation of the theme of the dialog changes the conception of interpretation, its purpose, aim and method.

Keywords: hermeneutical philosophy, the dialog problem, interpretation, reciprocal understanding, H. G. Gadamer.

Įteikta 2003 10 06