

HANS GEORG GADAMER

VSEBINA

Darko Dolinar:

Gadamerjeva misel o umetnosti, hermenevtika
in literarna veda 113

Dean Komel:

Gadamerjeva hermenevtika in horizont sodobne umetnosti 118

Nike Kocijančič Pokorn:

Vpliv Hansa-Georga Gadamerja
na nastanek hermenevtične teorije prevajanja 123

Gadamerjeva misel o umetnosti, hermenevtika in literarna veda

Darko Dolinar

Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU, Ljubljana

Razmerje literarne vede in sploh umetnostnih ved do filozofije je zapleteno in večplastno. Po eni strani so zavezane racionalnemu spoznavanju, kar pomeni, da si prizadevajo doseči resnico o svojem raziskovalnem predmetu po metodični poti. Svojih izhodišč, temeljnih predstav in pojmov, ciljev in delovnih postopkov si ne izoblikujejo povsem samostojno, temveč se pri tem največkrat zavedno ali nezavedno opirajo na sorodne stroke, na občo znanstveno metodologijo in navsezadnje na logiko, spoznavno teorijo in ontologijo. Toda vede so bistveno opredeljene predvsem s svojim predmetom spoznavanja, umetnostne vede torej z umetnostjo. Smisel njihovega obstoja je ravno v tem, da si prizadevajo dognati specifičnost umetnosti, ker ob njej izkušajo nekaj, česar ni mogoče izkusiti na nobenem drugem območju, in da si prizadevajo to posebno izkustvo racionalno izraziti ter argumentirati. Ravno zaradi zvestobe neposrednemu stiku z umetnostjo in zaradi upoštevanja njene specifičnosti se te vede morajo upirati posploševalni težnji filozofske (in znanstveno-metodološke) misli, ki sleherno specifiko uvršča v širša območja občega in jo s tem nivelizira.

Ta dvojnost opredeljuje tudi razmerje med Gadamerjevo hermenevtično filozofijo in umetnostnimi vedami ter literarno vedo. Za to razmerje je v celotnem območju Gadamerjeve misli posebej relevantno tisto, kar je sam izrekel o umetnosti in literaturi; razmerje pa se vzpostavlja tudi z druge strani, glede na to, na kaj iz njegove miselne »ponudbe« se literarna veda in umetnostne vede dejansko navezujejo in katere njene sestavine so sploh zmožne sprejeti.

V petdesetih letih 20. stoletja, ko je nastajalo Gadamerjevo osrednje delo *Resnica in metoda*, je bil v literarni vedi teoretično-metodološki pluralizem že močno opazen, dasi še ni tako izrazito prevladoval kot danes; v njej so si sledili, se spodrivali ali soobstajali različni »zunanj« in »notranji« pristopi – empirično deskriptivni, sociologistični, psihologistični, historicistični; modificirani pozitivizem, duhovna zgodovina, historični materializem, psihoanaliza, esteticizem, formalizem, zgodnji strukturalizem. Iz večje razdalje in z močnim poenostavljanjem je mogoče iz te množice smeri, šol in metod izluščiti nekaj temeljnih pozicij: umetnost je bila pojmovana bodisi kot odraz (npr. družbene ali zgodovinske realnosti) ali kot izraz (individualne ali kolektivne psihe oziroma doživljanja) ali pa kot izdelek, proizvod ustvarjalčeve veščine ali umetelnosti (torej rezultat obvladovanja neke posebne tehnike). Umetnost je bila s tem navsezadnje reducirana na nezadostni modus spoznavanja, ki zaostaja za filozofijo in znanostjo, ker je neločljivo vezan na čutno plat predstavljanja in se ne more povzdigniti v čisto pojmovno sfero; če pa umetnost ni to, je lahko

kvečjemu še oblikovalno tehnična virtuoznost ali hedonistično igračkanje brez globljega pomena.

Za takratni položaj umetnostne misli je pomembno, da je Gadamer izrecno uvrstil umetnost v najvišji red pojavov, ki so v tesnem razmerju s temelji človeškega bivanja. To je dosegel tako, da je sistematično kritiziral tradicionalne filozofske in znanstvene predstave o umetnosti, še zlasti t. i. estetsko razločevanje, ki je v zadnjih dveh stoletjih abstrahiralo povezave umetnosti z življenjskim in zgodovinskim svetom in jo obravnavalo kot nekaj zgolj estetskega. Opirajoč se na dotedanje fenomenološke obravnave umetnosti, predvsem na Heideggerja, se je Gadamer ob dognanjih svojega pretresa tradicionalne estetike odločil za ontološko pojmovanje. Umetnost je zanj samopredstavljanje biti, torej ne posnema in ne izraža ničesar, kar bi sicer obstajalo zunaj nje, temveč *je*, obstaja na tak način, da predstavlja ali upodablja sama sebe. Toda pri tem ni zgolj igračkanje z domišljjskimi liki in ne samo oblikovalno-tehnično mojstrstvo, temveč resna igra, v kateri se razkriva bitna resnica. Takšno pojmovanje v načelu odpira možnosti za razvoj sistematične filozofske in znanstvene misli, ki ne obravnava umetnosti in literature le kot insufficientni spoznavni modus, temveč jo jemlje zares, kot enega tistih fenomenov, ki izvorno pripadajo človeškemu bitju v svetu in so zanj temeljnega pomena. Jemati umetniško ali literarno delo zares pa se pravi, sprejemati ga tako, da sprejemajočemu človeku pove nekaj zavezujočega o njegovem bivanju tukaj in danes. V skladu s tem temeljna naloga hermenevtike ob literarnem ali umetniškem delu ne more biti kolikor mogoče popolna rekonstrukcija v razmerah njegovega nastanka in prvotnega obstoja, temveč njegova integracija v današnji življenjski horizont. V to smer kaže tudi Gadamerjeva obnova in prevrednotenje pojma aplikacija, ki je v nekaterih šolah tradicionalne, predvsem pravne in teološke hermenevtike veljal za samostojen hermenevtični modus poleg razumevanja in razlaganja; po Gadamerju pa označuje aplikacija to, da pomen oziroma smisel dela ne more biti enak čistemu teoretičnemu spoznanju ali denimo brezinteresnemu ugajanju, marveč se dopolni šele s tem, da odgovarja sprejemniku na vprašanja, pomembna za njegov položaj v njegovem življenjskem svetu.

Drugi Gadamerjev odločilni prispevek k problematiki umetnosti in literature najdemo v njegovi obravnavi duhovnih oziroma zgodovinskih ved. Gadamer kritično analizira njihov razvoj v zadnjih dveh stoletjih in pri tem odkriva aporije historičnega mišljenja, ki si je bodisi prizadevalo doseči raven znanstvenega objektivizma ali pa venomer znova zdrsnilo v subjektivni relativizem. Dilema med tema dvema skrajnostma premaguje Gadamer tako, da vzpostavlja perspektivo zgodovine delovanja ali učinkovne zgodovine. V tej perspektivi se dogaja razumevanje v individualnem, toda nepoljubnem, zgodovinsko določenem horizontu vsakokratnega razumevajočega, smisel nastaja z zlivanjem horizontov teksta in bralca oziroma govorca in poslušalca. Ker v teku časa nastopajo vedno novi sprejemniki z vedno novimi horizonti razumevanja, se smisel istega teksta, dogodka ali pojava zaradi tega nenehno spreminja, a navzlic svoji radikalni zgodovinski spremenljivosti vendarle ostaja v jedru identičen.

To pa omogoča nov pogled tudi na dogajanje umetnosti in literature in odpira možnosti za takšno novo zgodovinsko obravnavanje, ki ne bo več obremenjeno z aporijami tradicionalnega historičnega mišljenja.

Ko je Gadamer utiral pot hermenevtičnemu dojetju izkustva umetnosti in dogajanja zgodovine ter konstituiranja smisla oziroma resnice v teh območjih, se je posebej dotikal tudi specifičnosti literature. Pesniško oziroma literarno delo ima po njegovem prepričanju med drugimi umetniškimi deli poseben status, ker ni le samopredstavljač se lik, ki se dopolni v razumevanju bralca, gledalca, poslušalca, temveč je tekst, izdelan v mediju jezika, in se ob tem, ko se ponuja razumevajočemu sprejemu, obenem vedno tudi že sam tolmači; zato ga Gadamer označuje z izrazom »eminentni tekst«. Med množico tekstov, ki v poteku zgodovine sodelujejo pri vzpostavljanju s tradicijo nadaljujočega se nadindividualnega smisla in s tem dogajanja resnice, so posebej opazni tisti teksti, ki se kljub nenehnim spremembam horizontov razumevanja ne izčrpajo, marveč so sposobni odpirati v sebi vedno nove pomenske razsežnosti in se tako odtegujejo prijemu radikalnega minevanja; zato jim pripada oznaka »klasični teksti«. Avtor pri tem sicer ni povsem jasen, vendar je mogoče sklepati, da so klasična zanj predvsem pesniška oziroma literarna dela.

Gadamer je svoja fenomenološka in bitnozgodovinska temeljna stališča ves čas povezoval s starejšo filozofsko in znanstveno, še zlasti s hermenevtično tradicijo; tako je ravnal tudi ob vprašanih literature in umetnosti. Pa vendar je pri tem marsikaj postavljaj drugače in odpiral nove miselne nastavke. To je nemara najbolj opazno ob primerjavi s Heideggerjem, na katerega se Gadamer izrecno navezuje. Heidegger je izpeljal radikalen prevrat, v nasprotju s filozofsko tradicijo je vzpostavil nov miselni svet in ga tudi opisoval z novo govorico. Za laični pogled od zunaj je heideggerjevsko območje eksistence, biti in bitne zgodovine ezoterično, vanj je težko prodreti, dostop se človeku odpre pravzaprav le z evidentnim uvidom na temelju lastnega eksistencialnega izkustva. Nasprotno Gadamer ves čas izrecno vzdržuje razmerje do filozofske in znanstvene tradicije, se izraža v njenem privajenem jeziku, sistematično razpravlja z njo na tak način, da tudi laik lahko spremlja njegove korake, ki postopno peljejo k novim uvidom. Verjetno je Gadamerjevo delo prav zaradi takšne naravnosti postalo učinkovit izziv in spodbuda ne le sodobni filozofiji, ampak tudi humanističnim vedam.

Najprej je seveda izzvalo vrsto ugovorov, ki so prihajali z različnih filozofskih, ideoloških in metodoloških pozicij. Na področju literature oziroma umetnosti in ved, ki se ukvarjajo z njo, jih je mogoče povezati v dva kolikor toliko sorodna sklopa. Za enega je najbolj značilen očitok, da Gadamer ni zmožen ustrezno dojemati moderne in postmoderne umetnosti, med drugim zato, ker je še vedno vezan na logocentrizem in na identitetno mišljenje; to stališče se še zaostri s trditvijo, da se Gadamer pretirano podreja avtoriteti tradicije, da je njegov pogled na umetnost konservativno elitističen in da zanemarja njeno estetsko in spoznavno inovativnost ter ideološko emancipacijsko funkcijo; v tem pogledu naj bi bila najbolj spotikljiva ravno njegova izvajanja o klasičnem. Drugi sklop ugovorov se navezuje na spoznavnoteoretsko in znanstvenometodološko

problematiko. Gadamerjeva polemika zoper preценjevanje spoznavne zmožnosti in vrednosti znanstvene metode je v očeh marsikaterega sodobnika segla predaleč, njegov model hermenevtičnega razumevanja umetnosti in zgodovine se je kritikom zdel nezavezujoč in s stališča zaželeno intersubjektivne veljavnosti ved, ki obravnavajo ta področja, problematičen, zato naj bi v skrajni konsekvenci celo ogrožal njihov znanstveni status.

Spričo teh in podobnih ugovorov je treba opozoriti, da Gadamer pač ne daje navodil za znanstveno delo in nima ambicije, da bi izdelal novo metodologijo umetnostnih in zgodovinskih ved. »Ne gre za to, kaj počnemo ali kar bi morali početi, temveč za to, kar se z nami dogaja mimo našega hotenja in delovanja« (*Resnica in metoda*, slovenski prevod 2001, predgovor k 2. izdaji, str. 411). Zato njegova filozofska hermenevtika tudi ni postala aksiomatično izhodišče kake nove teoretično-metodološke smeri ali šole v znanosti, temveč je odpirala širše možnosti za temeljno refleksijo in izzivala k njej. To velja tudi za tiste njegove spise, ki se posebej posvečajo poeziji in umetnosti. Gadamerja družijo s prejšnjimi fenomenološkimi analizami, imanentnimi interpretacijami in eksistencialnimi razlagami skupno prepričanje o ontološki naravi umetnosti; toda njegova filozofska hermenevtika ne sugerira njihovega variranja ali izpopolnjevanja, temveč zahteva samopremislek, predvsem o horizontih razumevanja pri sprejemnikih, o njihovi vnaprejšnji usmerjenosti, predrazumevanju in predsodkih. Celotnemu območju zgodovinskih, družbenih, filoloških in umetnostnih ved pa ponuja možnost, da se osvobodijo pritiska slabe vesti in občutkov manjvrednosti, ki jih tlačijo spričo silovitega razmaha eksaktnih in naravoslovnih znanosti, katerih uspešnost se potrjuje v tehničnem obvladovanju sveta. V nasprotju z njimi se humanističnim vedam odpira drugačna, a načelno enakovredna pot do resnice skozi hermenevtično izkustvo in njemu ustrezno zavest.

Spričo tega ni čudno, da je Gadamerjeva filozofska hermenevtika sprožila v humanističnih vedah predvsem dve kompleksni posledici. Najprej je dala spodbudo za korenit premislek o njihovih izhodiščih, temeljih in ciljih, s čimer je prispevala bistven delež k oblikovanju ene izmed glavnih pozicij v sodobnih epistemološko-metodoloških debatah o statusu, zmožnostih in dosegu znanstvenega spoznavanja. Literarno vedo in umetnostne vede pa je spodbudila k rehabilitaciji in obnovi zgodovinskega obravnavanja, ki je prišlo na slab glas zaradi vpletenosti v zadrege tradicionalnega historizma, zaradi redukcije na deskriptivni empirizem in morda še najbolj zaradi služenja različnim ideologijam zgodovine. Ob tej spodbudi so se v njih izoblikovale in uveljavile smeri, ki se ukvarjajo predvsem z vprašanji o učinkovanju in recepciji literarnih oziroma umetniških del. Filozofska hermenevtika seveda ni njihov ekskluzivni vir, sklicujejo in opirajo se še na vrsto drugih, sorodnih pa tudi bolj oddaljenih pobud. Vendar to že samo po sebi izpričuje, da je Gadamerjeva misel posegla v osrčje problematike, ki jo v današnjem času zaznavajo kot relevantno in aktualno z mnogih različnih izhodišč.

Naposled je treba omeniti posebno mesto, ki ga Gadamer v sklopu univerzalne hermenevtike pripisuje dialogu. Razumevanje po njegovem

poteka v obliki dialoga, pa najsi gre za dejanski pogovor med realnimi osebami ali za »pogovor« med bralcem, poslušalcem, gledalcem in tekstom, umetniškimi delom, zgodovinskim dogodkom ali katerikoli predmetom razumevanja. Toda takšne nosilne hermenevtične funkcije ne more opravljati npr. dialog, v katerem učitelj avtoritativno prenaša znanje na učenca, in tudi ne tisti, v katerem terapevt odkriva in zdravi pacientove psihične komplekse, sploh noben pogovor, v katerem ena stran uveljavlja kakršnokoli premoč (socialno, intelektualno, moralno) nad drugo, šibkejšo stranjo. Pravi hermenevtični dialog je po Gadamerju samo tisti, v katerem se partnerja srečata ob isti stvari, za katero jima gre, se ob njej zbližata, združita svoje horizonte razumevanja in se sporazumeta. To pa je v kompleksu Gadamerjevega nauka nespregledljiva demokratična poteza. Ni je samo proklamiral v svojih spisih, temveč jo je več desetletij uresničeval tudi v praksi, v pedagoškem delovanju in javnem nastopanju. S tem je dokazal, da mu ni do intelektualnega blišča in nadvlade, temveč da se zaveda svoje lastne omejenosti in končnosti in si z vsemi svojimi zmožnostmi prizadeva vzpostaviti tak hermenevtični dialog o skupni stvari med enakopravnimi partnerji.

Maj 2002

Gadamerjeva hermenevtika in horizont sodobne umetnosti

Dean Komel

Filozofska fakulteta, Ljubljana

Gadamerjevo delo »Resnica in metoda«, ki je utemeljilo sodobno filozofsko hermenevtiko in odprlo obsežno hermenevtično diskusijo tudi v drugih humanističnih vedah, je nedvomno nekaj posebnega glede svoje »Wirkungsgeschichte«, svoje »učinkovne zgodovinskosti«, če imenujemo enega njegovih osrednjih konceptov. Čeprav *Resnica in metoda* ni bila deležna tako velikega števila interpretacij kakor, recimo, Heideggrovo delo »Bit in čas«, ki je dejansko pomenilo hermenevtični obrat v sodobni filozofiji, je njena recepcija dodobra oblikovala sodobno filozofijo v zadnjih štiridesetih letih in temeljito preoblikovala sam status filozofije med humanističnimi vedami. *Resnica in metoda* je delovala predvsem z *odpiranjem dialoga*, ki ga je Gadamer vztrajno vzdrževal tudi in predvsem s svojimi oponenti. Resnici na ljubo je treba povedati, da se tudi razmislek o hermenevtično-fenomenoloških predpostavkah »Biti in časa« odvija šele v zadnjih treh desetletjih, odkar so v *Skupni izdaji* Heideggrovih spisov dostopna njegova zgodnja freiburška in marburška predavanja, ob katerih je filozofsko rasel tudi Gadamer. Heideggrovo filozofijo so pred tem sprejemali na liniji eksistencializma, v najboljšem primeru v perspektivi prevladovanja zgodovinske krize filozofije. Sploh pa lahko ugotovimo, da je hermenevtično gledano odprt problem vse to, kar se je oblikovalo kot obzorje sodobne filozofije. V tej odprtosti je možno medsebojno soočati tako različne filozofe, kot so Hegel in Kierkegaard, Nietzsche in Husserl, Heidegger in Wittgenstein.

Hermenevtika kot veščina razumevanja in razlage, ki jo je Wilhelm Dilthey povzdignil v metodo duhovnih znanosti, se je v dvajsetem stoletju soočila z vprašanjem tistega, kar je že vseskozi prepostavljala, tj. *izkušnjo humanosti*, ki se na podlagi svoje govorne kompetence postavlja v odnos razumevanja in duhovnosti ter je sposobna oblikovati zgodovinsko kulturo. V okviru tega vprašanja je potrebno iskati tudi izhodišče za Gadamerjevo *Resnico in metodo*, ki je izšla leta 1960, nastajati pa je pričela že dobrih deset let prej. Njen nastanek je tesno povezan z Gadamerjevo pedagoško dejavnostjo na univerzi v Heidelbergu, kjer je leta 1948 nasledil Karla Jaspersa z jasno postavljeno nalogo: reformo nemške univerze. Čas po drugi svetovni vojni gotovo ni dajal veliko optimističnih spodbud za tako reformo, saj je druga svetovna vojna dodobra zamajala etične in kulturne temelje človeškosti, nastop obdobja hladne vojne takoj zatem pa je grozil celo z njenim totalnim izničenjem. Napredek znanosti, ki je dal veliki zagon dvajsetemu stoletju, se je izkazal za zelo vprašljivo kalkulacijo, v danih mednarodnih političnih razmerah pa tudi za nadvse nevarno manipulacijo. Kolikor reforma vednosti vselej pomeni tudi spremenjen odnos do človeškosti, se humanistične vede niso znašle le pred sila zahtevno nalogo utemeljitve vedenja, marveč na skrajnem robu pripoznanja njegove breztemeljnosti. Krizo humanizma je treba

sprejeti kot lastno ovedenje, zastavitev vprašanja o krizi človeškosti je nujnejša od slehernega postavljanja z odgovornostjo in ponašanja z etiko. V tem *relativizmu*, ki ne reducira vse na človeka, pač pa je tu neprimerno bolj človek sam zveden na samega sebe in na problem lastnega bistva, ki ima tudi svoje etično razsežje, se bo dejansko odvijala in zgodovinsko delovala Gadamerjeva misel. Z absolutističnimi zahtevki znanosti in totalitarističnimi zahtevki politike se je Gadamer spoprijemal na podlagi »*humanističnega relativizma*«, ki se opira predvsem na »dejstvo«, da je *človek sam zase bistveno odprto vprašanje*.

Če omenjamo »humanistični relativizem« kot poglavitno držo Gadamerjeve filozofije, je treba poudariti njeno *hermenevtično zadržanost do resnice*. Njeno posebnost nam mogoče nakaže primerjava z Descartesom. Medtem ko se pri Descartesu z metodičnim dvomom lastni jaz predstavi kot samega sebe gotovi subjekt dvoma, nas zgodovinska postavljenost pred vprašanje »kdo smi mi tu« po Gadamerju postavlja v dvom z vso negotovostjo lastne situacije. Če se z Descartesom na podlagi metodičnega mišljenja resnica spremeni v gotovost, potem v krizi novoveške utemeljitve vedenja ostanemo brez resnice, na temelju katere bi opredeljevali našo lastno situacijo. Prav to pa nas sili v odprtost resnice, v izkustvo resnice kot odprtosti, v čemer lahko vidimo poglavitno filozofsko prizadevanje Martina Heidegggra, ki je mogoče najgloblje zadelo prav Hansa Georga Gadamerja kot njegovega učenca.

To, da je Gadamer v *Resnici in metodi* odpiranje resnice predstavil kot širjenje horizontov razumevanja, ki se godi na način *srečevanja v govorici*, je diskusijo o hermenevtiki premestilo na povsem drugo raven, namreč *od kritike interpretativne moči k dogajanju govornice same*. Dogajanje govornice same je *odprti pogovor*, v katerem nas zgodovinska postavljenost pred vprašanje nagovarja k dajanju odgovorov in sprejemanju odgovornosti. Zdi se, da se prej omenjeni humanistični relativizem na tej točki prevesi v ontološko redukcijo na jezik (»vse je jezik«). Toda to je videti tako, le če prezremo bistveno raven »dogajanja govornice«, ki predhodi vsaki in vsej interpretaciji in reducira njen učinek na zgodovinski učinek; interpretativna situacija se z ustvarjanjem svojih horizontov *predhodno* že vmešča v posredovanju, ki se spregovarja kot sredina sveta. S tem je doseženo novo pojmovanje tradicije kot zgodovinskosti, ki deluje v odprto (resnico). Sama po sebi se tu vsiljuje primerjava s Heideggrovo epohalno zgodovino biti: medtem ko Heidegger poudarja zasepidržanost biti, njeno odevanje v molk, pa Gadamer misli *bit na prehodu*. Bit, ki je lahko razumljena, je jezik, se glasi znameniti Gadamerjev stavek, pravzaprav že kar univerzalni odgovor hermenevtike na odprto vprašanje humanosti, ki ga je treba izoblikovati v odprt dialog različnih možnosti človeškega duha, se pravi, ne le različnih kultur, marveč *kulture kot razlike same*.

Gadamerju je v poskusu hermenevtične prisvojitve temeljnega habiusa človeškosti uspelo »rehabilitirati« tradicijo uma in tradicijo umetnosti. Umnost se izkaže za možen način, kako si lahko *delimo svet* s tem, da sodelujemo v njem, taka umnost je v svojem bistvu razumevajoča, dialoško odprta za sporazumevanje v svetu. Tu je odločilno vlogo odigrala

receptija platonske in aristotelske tradicije praktične filozofije, ki jo je Gadamer predstavil v delu o *Ideji dobrega med Platonom in Aristotelom*.

Kar zadeva tradicijo umetnosti, lahko ugotovimo, da jo Gadamer povezuje z vzgojo humanosti, kakor kažejo tudi uvodna poglavja *Resnice in metode*. Umetnost seveda ni katerakoli vzgoja humanosti, marveč *edinstvena naravna vzgoja*, kar je temeljni poduk grške kulture, ki je naravo dojemala kot prikazovanje biti same. Če je narava prisotna v umetnosti na način lepote, potem je umetnost dana človeku od muz, da ustvarja lepoto kot mero lastnega prebivanja. To osvobajanje narave v umetnosti, ki je na delu v ustvarjanju lepote, je Gadamer podal kot *spletanje igre*. Spletanje igre v svojem dogodevnostnem načinu po eni strani kaže v nastajanje sveta, po drugi strani pa naznačuje, da sveta nikoli ni mogoče kar narediti. Zato virtualna resničnost ni več igra.

Premik estetske zavesti od doživljanja k dogajanju sveta izkazuje torej neko bit v prehajanju na način igre, ki od nas zahteva vsakokratno pristopanje k umetniškemu delu. To pomeni, da umetniško delo ni nekaj, s čimer bi lahko prosto interpretativno razpolagali in si predložili kot predmet interpretacije. Zrenje, ki ga uprizarja in ponazarja umetniško delo, obzorje, ki zori v njem, je možno še najbolje zajeti s tistim, kar označuje latinska beseda *templum*. Ta se odpre, le če sami odprto stopamo vanj.

Glede na izpostavljene karakteristike postane bolj razumljivo, zakaj je receptija *Resnice in metode* lahko potekala le postopno in delovala na daljši rok. Na to je treba še posebej opozoriti v zvezi recepcijo Gadamerjeve hermenevtike na Slovenskem, katere domot ni neposredno razviden in ga ne moremo meriti zgolj po količini prevedenih Gadamerjevih del ter razprav o njegovem delu. Samo dejstvo, da je Virkov prevod *Resnice in Metode* izšel v knjižni zbirki *Labirinti*, ki je prvenstveno namenjena literarni teoriji in kritiki, izpričuje, da je bil Gadamerjev vpliv na tem področju verjetno najmočnejši. Tudi na filozofskem področju njegovega vpliva ni mogoče zanikati, je pa bil predvsem pod vplivom ideoloških dejavnikov v preteklosti večkrat presekan. Še najmanj je bil Gadamerjev vpliv prisoten v kulturnih študijah, saj se je tu pripetila »kvazisociologizacija« obravnavanja kulture, umetnosti in religije, tako da je primerno razpravljanje o vlogi kulture na Slovenskem še danes marsikdaj onemogočeno.

Kar zadeva širšo filozofsko recepcijo Gadamerjeve *Resnice in metode*, lahko ugotovimo, da je ta potekala v več korakih, ki nekako predstavljajo tudi štiri obdobja v razvoju sodobne filozofske hermenevtike. Prvo obdobje v šestdesetih letih je zaznamoval »spor o interpretaciji«, ki se je odločilno prevesil v »spor interpretacij«, kakor je naslovljeno tudi znano Ricoeurjevo delo iz leta 1969. Medtem ko se je spor o interpretaciji odvijal v pogledu razgrnitve subjektivnih in objektivnih kriterijev tekstne interpretacije, je spor interpretacij odstrl stanje v filozofiji in humanističnih vedah sploh, ki ga ne opredeljuje le »pluralizem metod«, marveč predvsem ključno metodološko dejstvo, da si neka humanistična vednost lahko zagotovi svojo veljavnost zgolj na podlagi modela interpretacije, ki ga predlaga. Spor, ki se poraja med temi interpretacijskimi modeli, je

zanje kot tak konstitutiven, saj izkazuje njihovo aktualno moč. Aktualizacija moči interpretacije presega raven subjektivnih in objektivnih pogojev svoje možnosti, kolikor se odvija kot tekstualni proces, ki sam vzpostavlja svoje sisteme. »Učinkovna zgodovinskost«, kakor jo pojmuje Gadamer, pa je očitno nekaj drugega od samoprozivavanja tovrstnih sistemskih teorij, ki so v sedemdesetih postale prednostni način urejanja in izravnave spornosti interpretacije.

V sedemdesetih letih sicer stopi v ospredje še drugi vidik recepcije *Resnice in metode* oziroma odpiranja hermenevtične diskusije, in sicer na točki, kjer se ta sooča s kritiko ideologije. Sistemsko podrejanje humanistične vednosti nam hermenevtično gledano preprečuje pripoznanje, da je sleherna resničnostna izjava po svojem bistvu že odgovor na vprašanje in da zaradi te vselejšne vnaprejšnje nagovorjenosti ni mogoč koherenten sistem izjav. Ker je ta ugotovitev še posebej relevantna pri aplikaciji humanističnega vedenja na raziskovanje družbe, je nujno prišlo do soočanja med hermenevtiko, ki jo je Gadamer sam dojel kot praktično filozofijo, in neomarksistično kritično teorijo družbe oziroma kritiko ideologije. Značilna je polemika med Habermasom in Gadamerjem, ki jo je usmerjal predvsem problem vloge tradicije v kritični samovzpostavitvi humanističnega vedenja; medtem ko je Habermas v svoji razsvetljenski pretenziji poskušal preseči njen horizont, za Gadamerja ni mogoče, da bi se horizonti odpirali zunaj dosega tradicije, saj tako ne bi mogli tvoriti situacij razumevanja, ki vedno že izhaja in prihaja do nečesa. Zato tudi zgodovinskega učinkovanja ni mogoče izenačevati z ideološkim, ki že uzurpira zgodovinskost.

To razlikovanje je bilo odločilnega pomena v osemdesetih letih, ko se je hermenevtični razmislek razvil v smeri diskusije o postmoderni, predvsem po zaslugi Gadamerjevih učencev Giannija Vattima in Richarda Rortyja. Izhodišče diskusije o postmoderni tvori pripoznanje, da moderna ni le nedokončan projekt, marveč projekt, ki ga ni mogoče dokončati. Njegova relativizacija je potrebna, da bi se izmaknili »totalni mobilizaciji« svetovnih nazorov, kar nedvomno ustreza Gadamerjevi hermenevtični drži. Medtem ko se je polemika s Habermasom pomaknila v ozadje, je v ospredje prihajalo soočenje Gadamerja z Derridajem, ki pa neposredno pravzaprav ni prineslo pravih rezultatov. Tudi Derrida je, sicer iz drugih razlogov kot Habermas, spodbijal pozitivno vlogo učinkovanja tradicije. Temu, kar je Gadamer v medsebojnem razgovoru leta 1981 predlagal kot gesto dobre volje do razumevanja, je Derrida precej pripisal metafizično strukturo volje do moči in pridal Nietzschejev podpis. Ali je naše vsakdanje sporazumevanje oziroma to, kar Husserl imenuje življenjski svet, resnično že metafizično ustrojeno? Ali tradicija življenjskega sveta že vnaprej nima nobene druge možnosti kot to, da se razvija v podrejanju vladavini metafizične moči? Medtem ko je Derrida prepričan, da pretres lahko pride le od zunaj, Gadamer predlaga razvitje dialoga od znotraj (*verbum interius*), kjer je sleherna individualna ali kulturna identiteta relativna na način odprtosti do drugega.

Postmodernistična »relativizacija« kulture moderne, ki jo značilno opredeljuje identitetna kriza smisla, je posredno odprla tematiko inter-

kulturnosti, ki je obeležila hermenevitično diskusijo v devetdesetih letih. To diskusijo je zgodovinsko po eni strani spodbudil simbolični in realni padec berlinskega zidu, ki je omogočil obnovo evropskosti, po drugi strani pa proces globalizacije, z vsemi svojimi »posledicami«, ki jih pušča na razvitih in nerazvitih družbah. Svoja hermenevitična razmišljanja o interkulturnem smislu evropskosti in s tem povezanim osmišljanjem skupnega prebivanja na Zemlji je Gadamer strnil v delu *Dediščina Evrope* iz leta 1989.

Evropa danes ne more pretendirati na to, da bi se brezmejno širila kot središčna kultura, niti da bi se postavljala kot središče kulture. Zgodovina 20. stoletja je take pretenzije postavila na laž. Evropa ni ekskluzivni kraj, na katerem bi se srečevale kulture, in skupno obzorje njihovega sporazumevanja. Pač pa je Evropa v duhovnem smislu svojega zgodovinskega posredovanja tista *pokrajina razgovora*, ki se v svoji sredini odpira govori sveta. Morebitni očitki evropocentrizma, ki vlečejo svoje poreklo iz logocentrizma in antropocentrizma, so tu prekratki, saj evropskosti s tem ne postavljamo v center sveta, marveč pred odpiranje sredine sveta. Srečevanje med kulturnimi svetovi danes ne more pristajati na obstoječe stanje kulture, kakor se je oblikovalo v različnih tradicijah, čeprav je seveda nujno izhajati iz njih. Tradicijo je potrebno pričeti dojemati v smislu kulture, ki deluje v odprto sveta. Ne gre za to, da oblikujemo novo svetovno kulturo, nov svetovni etos, o čemer se danes sicer veliko govori, marveč da se svetovne kulture najdejo v iskanju sredine sveta, ki si ga delijo in ki se odpira med njimi. V tem pogledu je hermenevitična interkulturnost, drugače kot interkulturna filozofija, postavljena pred velik svetovni izziv, ki zadeva ne le različne svetovne probleme, naj si bo politične, religiozne, ekološke, ekonomske, kulturne in znanstvene narave. Potrebno je sprejeti svet kot najlastnejši poziv in ne dopustiti, da se sredina sveta razblini v tisti povprečnosti komunikacije, ki v domnevem priznavanju razlik poenostavlja izkustvo sveta do enoličnosti in brezobličnosti. Gadamerjeva *Resnica in metoda* nas, če prav pomislimo, prepričuje ravno o tem.

Maj 2002

Vpliv Hansa-Georga Gadamerja na nastanek hermenevtične teorije prevajanja

Nike Kocijančič Pokorn

Filozofska fakulteta, Ljubljana

V *Resnici in metodi* se Hans-Georg Gadamer v poglavju z naslovom »Jezik kot medij hermenevtičnega izkustva« osredotoči na razumevanje v okolju, v katerem je razumevanje moteno in oteženo. Tako razmišlja o težavah pri razumevanju, ki nastanejo takrat, kadar se skušamo pogovarjati v dveh jezikih, ki sta si med seboj tuja. Pri tem ugotavlja, da je položaj prevajalca in položaj interpretata pravzaprav isti, da je vsak prevajalec obenem tudi interpret. Prepričan je, da tujejezičnost pomeni le stopnjevani primer hermenevtične težave, kajti vsak prevajalec se tako kot vsak interpret sooča s tujostjo in s premagovanjem le-te. Zato tudi prevajalčeva naloga ni kvalitativno, temveč le stopenjsko različna od splošne hermenevtične naloge, ki jo postavlja vsako besedilo (glej Gadamer 2001, 313–317).

Gadamer vztraja, da razdalje med duhom izvornega besedila povedanega in duhom reprodukcije ni nikoli mogoče povsem premagati. Tudi če želimo biti še tako zvesti, vedno v prevodu želimo poudariti kako potezo izvirnika, ki je za nas pomembna, to pa lahko storimo le tako, da druge poteze v njem potisnemo v ozadje ali povsem potlačimo. Prevajalec tako ne more pustiti odprto nič, kar je njemu nejasno, zato je tudi vsak prevod jasnejši in plitvejši od izvirnika.

Kljub dokaj obširnemu razmišljanju o naravi prevoda in prevajanja Gadamer vseeno nikoli ne postane preskriptiven in ne določa konkretnih smernic, ki naj bi se jih držal prevajalec pri opravljanju svoje naloge. Že pri nekaterih mislecih nemške romantike, za katere Gadamer trdi, da so bistveno vplivali na izoblikovanje prepričanja, da »sta razumevanje in razlaga nazadnje eno in isto« (Gadamer 2001, 317), in na poudarjanje pomena, ki ga ima jezikovnost pogovora za vse razumevajoče, pa najdemo veliko bolj konkretne napotke.

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher

Friedrich Schleiermacher je kot stalni član Kraljeve akademije znanosti v Berlinu nastopil s trinajstimi pomembnimi predavanji v letih 1811 do 1830. Tretje predavanje, 24. junija 1813, je posvetil različnim metodam prevajanja. Ta daljši spis je ne le najpomembnejši doprinos romantične teorije prevajanja, temveč eno temeljnih del zahodne teorije prevajanja sploh. V njem Schleiermacher gradi svoje razmišljanje na nasprotujočih si parih in postopno odklanja eno možnost za drugo, dokler ne izpostavi tiste metode prevajanja, ki po njegovem mnenju predstavlja ideal vsakega prevajalskega početja. Tako najprej poudari, da se bo v spisu posvetil zgolj prevodu med različnimi jeziki in zavrne prevod, ki poteka znotraj

enega jezika, to pomeni med različnimi dialekti, sociolekti, arhaičnim in sodobnim jezikom kot tudi ne prevajanju, ki ga vsebuje vsak poskus razumevanja drugega. Osredotoči se na delo pravega prevajalca, ki deluje na področju znanosti in umetnosti, ter zanemari tolmače oz. tiste prevajalce, ki prevajajo v poslovne namene. Zavrne parafrazo, ki se pojavlja predvsem pri znanstvenih besedilih, in imitacijo, ki se uveljavlja pri umetniških, ker po njegovem mnenju ne spadata med prave prevode. Nazadnje se torej osredotoči na tako imenovano pravo prevajanje, ki naj bi ga uravnavali dve metodi: prva, ki se usmeri v ciljni jezik in kulturo, tj. jezik in kulturo prevoda, in druga, ki se usmeri v izhodiščni jezik in kulturo, tj. jezik in kulturo izvirnika. Predavanje zaključi z zagovorom tiste metode, ki po njegovem mnenju predstavlja ideal vsakega prevoda. Ta pa določa, naj prevajalec prek prevoda predvsem približa bralca avtorju izvirnega besedila; prevajalec se mora torej usmeriti v izhodiščno besedilo in primorati ciljno bralstvo, da se prilagodi in sprejme prevode, ki se v prvi vrsti podrejajo tujemu jeziku in kulturi (Schleiermacher 1838, 207–245).

Odločitev za izhodiščno usmerjeni prevod, tj. za ohranjanje tujosti v prevodu, izvira iz Schleiermacherjevega prepričanja, da ima nemški narod posebno vlogo v Evropi. Ta se odraža med drugim tudi v nacionalnem prevajalskem projektu. Ne samo da se prek prevoda razvija in bogati nemški jezik, Schleiermacher poudarja, da nemško ljudstvo zaradi svoje posredniške narave v svojem spoštovanju do tujega prek prevodov skuša »vse zaklade tako tuje in svoje znanosti zediniti v veliko zgodovinsko celoto v svojem jeziku, da bi se ti ohranili v središču in srcu Evrope« (Schleiermacher 1838, 244). To zedinjenje je po njegovem mnenju pravi zgodovinski cilj prevajanja, nemški narod pa je poklican k tej dejavnosti, saj jo občuti kot notranjo nujo.

Nadaljevanja tega romantičnega prepričanja o posebnem položaju prevajanja v nemški kulturi pri Gadamerju ne najdemo. Prav tako ne naletimo na mnenje, da se mora prevod čim bolj približati jeziku in kulturi izvirnika, zato pa se to zopet pojavi pri Georgeu Steinerju, ki odkrito priznava odločilen vpliv misli Hansa-Georga Gadamerja na svoja teoretična razmišljanja o prevajanju.

George Steiner

George Steiner predstavi svojo teorijo prevajanja v enciklopedičnem in avtoritativnem delu *After Babel*, ki je bilo prvič izdano leta 1975 (in dopolnjeno leta 1992) in je gotovo eno izmed najbolj znanih del o teoriji prevajanja, nastalo po drugi svetovni vojni. Kljub nekaterim pomanjkljivostim vseeno dokaj uspešno vzpostavlja dialog med sodobnim jezikoslovjem, literarno kritiko, filozofijo in teoretičnimi problemi prevajanja.

Avtor sam uvrsti svoje pojmovanje prevoda in prevajanja v eno izmed štirih temeljnih obdobjih teorije prevajanja: prvo, za katero je značilna osredotočenost na empiričnost, na specifične prevode in prevodne rešitve, sega od Cicera prek Hieronima in Luthra do Hölderlina; drugo, teoretično

obdobje, od F. Schleiermacherja do V. Larbauda; tretje, jezikoslovno obdobje, zaznamujejo poskusi vzpostavitve strojnega prevajanja in je prežeto s strukturalizmom; četrto pa je hermenevtično in metafizično. In prav v to zadnje obdobje, v katerem se je zaupanje v strojno prevajanje omajalo in je teorija postala interdisciplinarna, poleg Walterja Benjamina, Martina Heideggra, Hansa-Georga Gadamerja in Stephana Rosenzweiga Steiner uvršča tudi svoje delo in poglede na prevajanje (Steiner 1992, 248–251).

Tako kot Gadamer je tudi Steiner prepričan, da je prevajanje predvsem interpretacija tujega besedila, ki je obenem polna zaupanja in nasilna, posesivna, razdiralna in obnovitvena. Steiner je prepričan, da je jezik nekaj, kar se bistveno veže na posameznika, saj s pomočjo jezika določamo svojo lastno ideniteto oz. identiteto skupine. Tako jezik ni v prvi vrsti namenjen sporočanju in preseganju meja lastne skupnosti, temveč ohranjanju in zaščiti teh meja. Vendar pa Steiner meni, da moramo težnjo po zaprtosti uravnovešiti z nekim drugim dejanjem, ki posameznika in skupino odpira drugemu. In ravno to je naloga prevajalca: prevajalec se mora zoperstaviti hermetičnosti jezika s svojo odprtostjo in tako vzpostaviti ravnovesje. Prevajanje nam omogoči, da se osvobodimo spon lastnega jezika in prodremo v jezik drugega. Vendar pa to preseganje samega sebe ni zgolj avtomatično zamenjevanje različnih jezikovnih ustreznic, temveč je oblika interpretacije (Steiner 1992, 312–435).

Steiner dodeli interpretativno naravo vsakemu sporočanju – najde jo tako znotraj enega jezika, kjer mora vsak govorec misel sogovornika razložiti in prevesti v svoj jezik oziroma pomen starejšega besedila prevesti v sodobnejši jezik in stvarnost, kot tudi med različnimi jeziki, kjer Steiner sledi Walterju Benjaminu in Friedrichu Schleiermacherju in priporoča ohranjanje tujosti v prevodu, saj »najbolj vzvišena videnja prave narave prevajanja« izhajajo ravno iz prepričanja o nujnosti dobesednosti prevoda (Steiner 1992, 350).

Vpliv Gadamerja zasledimo ne samo pri Georgeu Steinerju, ki se sam uvršča v hermenevtično smer teorije prevajanja, ampak tudi pri francoskem hermenevtičnem prevodoslovcu Jean-Renéju Ladmiralu in nemških hermenevtičnih teorijah prevajanja, in sicer predvsem pri teoretikih Fritzu Paepkeju in Radegundis Stolze. Ti teoretiki pa v nasprotju z napotili Schleiermacherja in Steinerja zagovarjajo radikalno prilagajanje besedila ciljni kulturi in jeziku.

Jean-René Ladmiral

Ladmiral pozdravlja hermenevtični pristop k prevajanju predvsem zato, ker ga osvobaja strukturalističnih spon razmišljanja o iskanju ekvivalentnih prevodnih ustreznic in mu dopušča osredotočanje na odnos, ki ga ima prevajalec do sveta, do jezika in do besedil. Tako se z uporabo hermenevtičnega pristopa izogne obravnavi besedilnih struktur, funkcij in dejavnikov, ki na ta prenos informacij vplivajo. Namesto tega spregovori o prevajalcih kot o posameznikih, ki se na določen način lotijo besedila, ki

ga morajo prevesti, ob tem pa sprejemajo jezikovne odločitve. Osredotoča se na analizo mišljenja in intuicije prevajalca, na kakšen način se prevajalec zaveda akta prevajanja ter kako razmišlja o svojem dojemanju in ravnanju (Ladmiral 1979, 1988).

Pri prevajanju se po Ladmiralovem mnenju sporočilo osvobodi znakov izhodiščnega jezika in se na novo izoblikuje v ciljnem jeziku. Prvi in bistveni korak pri prevajanju je razumevanje besedila, bistveni element določenega besedila pa je prek besed ustvarjeni svet. Pri prevajanju se ta bistveni svet osvobodi spon izhodiščnega jezika in se potem v ciljnem jeziku ustvari na novo. Ladmiral uporabi podobo smrti in vstajenja; nujen pogoj za prevod je namreč smrt označevalcev izhodiščnega jezika, ki vodi k reinkarnaciji označencev v ciljnem jeziku (Ladmiral 1993, 293).

Čeprav se Ladmiral skuša prek hermenevtične misli izogniti dihotomiji med zvestim in svobodnim prevodom ter spregovori o prevajalcu kot o svobodnem človeku, obsojenem na sprejemanje odločitev (Ladmiral 1993, 291), vseeno meni, da so izhodiščno usmerjeni prevajalci posiljevalci, ki delajo silo svojemu maternemu jeziku. To neprijetno podobo še nadalje razvije in doda, da se tudi prava pot prevajalca, tj. tista, ki ustvarja prevode, prilagojene ciljnemu jeziku in publiki, začne podobno: kot se nekatera razmerja začnejo s posilstvom, končajo pa z obojestranskim užitek in slogom, tudi literarni prevajalec najprej nasilno pristopi k besedilu, potem pa doseže privolitev izvirnika za svojo stvaritev v ciljnem jeziku. Ciljni jezik naj bi torej najprej privolil v prevod, dober prevod pa bi omogočil uresničitev možnosti jezika, ki spijo v ciljnem jeziku, in ga na ta način proslavil (Ladmiral 1993, 296f). Podobno prepričanje, da se mora prevod prilagoditi ciljni kulturi, najdemo tudi pri nemških hermenevtičnih prevodoslovcih.

Fritz Paepcke

Tako Fritz Paepcke v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja najprej podari, da je prevodna enota vsakega prevajalskega podviga besedilo v celoti. Prevajalec ne prevaja besed ali stavkov, temveč celotna besedila, saj so besedila kompleksne celote, ki jih ne moremo preprosto povzeti. Besedila so namreč pojavi, pri katerih celota znaša več kot vsota njihovih sestavin. V besedilu niso najpomembnejše tipične, ponovljive strukture, temveč njihova individualnost. Tako besedila postanejo izraz individualnosti, niso zgolj kulturnospecifična posredovanja informacij, temveč sporočila določenih posameznikov v okviru določene komunikacijske situacije in kulture. Prvi korak pri prevajanju torej ni, da ugotovimo, kakšno vlogo bo imelo besedilo v ciljnem jeziku, temveč predvsem odgovor na vprašanje, *kaj* sploh moramo posredovati (Paepcke 1986, 103f).

Čeprav je Paepcke prepričan, da mora vsak prevajalec intuitivno izoblikovati svojo lastno metodo prevajanja, vseeno vztraja, da je prevajanje vedno novo iskanje *skladnih* formulacij (Paepcke 1986, 86), ki ohranjajo smisel v drugem jeziku, in je tako bolj naklonjen ciljno usmerjenemu prevodu. Podobno prepričanje najdemo tudi pri njegovi naslednici, Radegundis Stolze.

Stolzejeva sledi Gadamerjevi misli in ponovi, da je besedilo/izvirnik bralcu/prevajalcu najprej tuje. Zato mora prevajalec stopiti v dialog z neznanim v besedilu. Tako prevajalec postavlja vprašanja, na katera besedilo odgovarja. Da pa prevajalec lahko postavi vprašanja, mora imeti določene vnaprejšnje predstave, saj razumevanje dosežemo le na osnovi skupnega. Zato je Stolzejeva prepričana, da prevajalec ne more uspeti brez nujne hermenevtične osnove, ki jo sestavlja vedenje o strokovnih in kulturnih znanjih (Stolze 1992).

Prevajanje je pri Radegundis Stolze ustvarjanje smiselne skladnosti med izvirnikom in prevodom, skladnosti, ki je asimetrična zaradi različnih besedilnih struktur. To skladnost dosežemo le, če pri prevajanju dosežemo hermenevtično deverbalizacijo, kar pomeni, da izoblikujemo prevod neodvisno od struktur izhodiščnega besedila. Zato Stolzejeva, podobno kot Paepcke, zagovarja prevod, ki se prilagaja ciljni kulturi in jeziku (Stolze 1994, 207–208).

Stolzejeva izhaja iz prepričanja, da mora prevajalec zaradi odgovornosti, ki jo čuti do izhodiščnega besedila in do prejemnika prevoda, ozavestiti svoje delovanje. Prevajalec mora biti sposoben kritično razmišljati o svojem delovanju. Vedenje, ki se izoblikuje na osnovi takšnega razmišljanja, vidi kot del prevodne kompetence (Stolze 1994, 196). Naloga prevajalca je torej to, da osvobodi smisel iz spon izvorne ubeseditve in ustvari ciljno usmerjeni jezikovno koherentni prevod, ki bo ustrezal določeni kulturno specifični situaciji.

Sodobna nemška hermenevtična teorija prevajanja se torej osredotoči na prevajalca. Poudarja ustvarjalnost prevajalca in ga sili v premišljevanje o svojem delovanju. V skladu z Gadamerjevim prepričanjem ti teoretiki trdijo, da čeprav se smisel besedila v povezavi z interpretom-prevajalcem dopolnjuje, vseeno načelna identita smisla s tem ni prizadeta. Osnovni smisel se, čeprav v vedno drugačni in novi preobleki, kljub vsemu ohranja. S tem prepričanjem se v sodobni teoriji prevajanja zoperstavljajo dekonstruktivistični smeri, ki podvomi ravno v te temeljne pojme, in sicer v enotnost besedila in identiteto smisla.

Iz abstraktnosti Gadamerjevega zaljučka se torej praktično legitimizirajo različna razumevanja prevajanja. Nobeden izmed naštetih teoretikov prevajanja, ki se odkrito naslonijo na njegovo misel, ne vzdrži na tej splošni in abstraktni poziciji, temveč se bolj ali manj odkrito odloči za eno izmed skrajnosti in obenem tudi predpisuje določen način prevajanja oz. določeno prevajalsko strategijo. Na eni strani se tako izoblikuje skupina teoretikov, ki se zavzema za izhodiščno usmerjeni prevod, tj. prevod, ki naj bi se v največji možni meri približal jeziku in kulturi izvirnika; na drugi strani pa predvsem sodobni nemški hermenevtični teoretiki prevajanja zagovarjajo ciljno usmerjeni prevod, tj. prevod, ki bi se čim bolj približal bralstvu, kulturi in jeziku, v katerem je nastal prevod. Na Gadamerjevo misel o prevajanju se torej nasloni kar nekaj pomembnih teoretikov prevajanja, konkretni zaključki in praktični napotki prevajalcem, ki jih izpeljejo iz njegove misli, pa so različni in pogosto tudi kontradiktorni.

NAVEDENI VIRI

- Hans-Georg Gadamer. 2001. *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura, zbirka Labirinti, str. 313–317. Prev. Tomo Virk.
- Ladmiral, Jean-René. 1979. *Traduire: théorèmes pour la traduction*. Paris: Petite bibliothèque Payot.
- Ladmiral, Jean-René. 1988. *Epistemologie de la traduction*. V: R. Arntz, ur. Textlinguistik und Fachsprache. AILA-Symposium. Hildesheim: Olms, str. 35–47.
- Ladmiral, Jean-René. 1993. *Sourciers et ciblistes*. V: Justa Holz: Manttari in Christiane Nord, ur. *Traducere Navem. Festschrift Katharina Reiss*. Tampere: Tampereen Yliopisto, str. 287–300.
- Paepcke, Fritz. 1986. *Im Übersetzen leben – Übersetzen und Textvergleich*. Tübingen: Narr.
- Schleiermacher, F. 1838. *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*. V: *Friederich Schleiermacher's sämtliche Werke*, Dritte Abtheilung: Zur Philosophie, Zweiter Band, Berlin: Reimer, 207–245.
- Steiner, George. 1992. (1975) *After Babel: Aspects of Language and Translation*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Stolze, Radegundis. 1992. *Hermeneutisches Übersetzen: Linguistische Kategorien des Verstehens und Formulierens beim Übersetzen*. Tübingen: Narr.
- Stolze, Radegundis. 1993. *Mitteilen und Erklären – Kompensatorische Übersetzungsstrategien bei Verständnisbarrieren*. V: Justa Holz: Manttari in Christiane Nord, ur. *Traducere Navem*. Festschrift Katharina Reiss. Tampere: Tampereen Yliopisto, str. 261–274.
- Stolze, Radegundis. 1994. *Übersetzungstheorien: Eine Einführung*. Tübingen: Narr.

Maj 2002