

**Branko Romčević**

*BIVSTVOVANJE-KA-TEKSTU  
(GADAMER I DERIDA U NESPORAZUMU)*

*APSTRAKT: U ovom tekstu analizira se susret Gadamera i Deride, koji se odigrao u okviru konferencije “Hermeneutika i dekonstrukcija” (1981). Mnogi smatraju da je to, zahvaljujući međusobnom nerazumevanju glavnih aktera, bio razgovor gluvih. Mimo takvih ocena, koje u većoj meri zamagljuju nego što otkrivaju prirodu i tok događaja, sam neuspeh njihovog dijaloga imao je i produktivnu stranu. Jer, u njegov sklop investirana je čitava mreža “dubinskih” afiniteta i averzija između hermeneutike i dekonstrukcije, koja, izronivši tokom konferencije tek jednim delom na površinu, sadrži neke od najodsudnijih toposa dvadesetovekovne filozofije. Time se nagoveštava da je odnos između Gadamera i Deride značajan i nezavisno od uspešnosti njihovog dijaloga. U prvom delu ovog rada biće reči o okolnostima pod kojima se susret odigrao, potom će Gadamerov konferencijski tekst biti izložen i ispitan s obzirom na osnovne postavke njegovog sagovornika, da bi se u završnom delu pažnja usmerila na njihove konferencijske intervencije.*

*KLJUČNE REČI: razumevanje, hermeneutika, tekst, pisanje, dijalog.*

Verujem da bi bilo dovoljno da čitalac makar na kratko zaviri u tekstove Gadamerovih i Deridinih izlaganja i intervencija s konferencije “Hermeneutika i dekonstrukcija” (1981), pa da se suoči s nesvakidašnjom razmerom uzajamnog nerazumevanja. Nakon toga mu, verujem opet, ne bi bilo teško da shvati zbog čega su neki komentatori ustvrdili kako je to bio istinski ne-dijalog, odigran u ne-susretu. Ipak, pogrešio bi ako bi otuda zaključio kako se to sve okončalo remiziranjem u ništavilu. Prema mišljenju mnogih, Gadamer je u svojevrsnom foto-finišu odneo prevagu. Ali, to ne znači da je on jačim argumentom nadigrao sagovornika, pa čak ni da je ostavio bolji utisak spremnošću da ga razume: njegova završna prednost je došla kao rezultat sagovornikove nevoljkosti i nespremnosti da s njim stupi u dijalog.

Začudo, takva procena – to jest onaj njen deo koji se tiče razloga a ne rangiranja – ni Deridi nije bila strana. Evocirajući, Gadamerove smrti povodom (2002), to što su ga kritikovali zbog tadašnjeg uzmicanja pred mogućnošću otvorenog dija-

loga, on je rekao kako naginje “ka tome da misli da nisu bili u krivu”.<sup>1</sup> Zanimljivo je da je to pokajničko raspoloženje uzelo maha, pa je naredne godine (2003) Derida objavio i knjigu posvećenu Gadameru (*Béliers*), u čijim je uvodnim redovima izneo kako je ubeđen da je 1981. u Parizu među njima otpočelo jedno “čudno i snažno saučesništvo”.<sup>2</sup> Napravimo li još korak, tako što ćemo uzeti u obzir da je to ispala i jedna od poslednjih knjiga koje je Derida, umrevši i sam godinu docnije (2004), pripremio za objavljivanje, pa tome pridodamo i to da su se prvi Deridini radovi, oni o Huserlu, većim delom gradili oko pitanja mogućnosti razumevanja autorske intencije (koja je tada bila opisana strukturom *vouloir-dire*, hteti-reći), dobićemo i predstavu o jednom pritajenom i ponešto bizarnom saučesništvu koje je, u stvari, započelo mnogo ranije no što ga Derida datira, a koja se sažima u tvrdnji da je Deridin rad konačno, s oba kraja, uokviren hermeneutikom, odnosno, da je hermeneutika – margina dekonstrukcije.

Ali, da bi pobednik pariškog susreta ostao veran sebi, on nije smeo da uživa u svojoj pobedi već je morao da se potruži da razume drugu stranu i njene motive. Takav je *credo* hermeneutike. Gadamer, koji se, za razliku od Deride, narednih godina u nekoliko navrata osvrnuo na taj događaj, pokušao je da razloge neuspele komunikacije prepozna najpre u jezičkoj razlici, koja se po njemu iskazala kao barijera. “To je uvek velika teškoća, kada mišljenje ili poetizacija teže da ostave tradicionalne forme iza sebe, pokušavajući da iz nekog maternjeg jezika izvuku nove načine mišljenja.”<sup>3</sup> Što se inventivnije misli, misao se više vezuje za jezik i u njega urasta, gubeći, s druge strane, univerzalnu saopštivost. Ako Gadamer i Derida, svaki za sebe, misle nešto novo, oni rade kroz svoje jezike i njihove neprevodivosti, a to ih udaljava od svakog zajedničkog tla. Čini se, tako, da bi razvijanje Gadamerovog obrazloženja vodilo ka tipično deridijanskim paradoksom: ako se štogod može saopštiti, to ne treba činiti pošto je reč o nečemu što je svim zain-

1 Jacques Derrida, “Comme il avait raison! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer”, in: “*Il y aura ce jour...*” *À la mémoire de Jacques Derrida*, Montréal 2005, *À l'impossible*, p. 54. Prvi put objavljeno u *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23. marta 2002.

2 Jacques Derrida, *Béliers*, Paris 2003, Galilée, p. 10.

3 Hans-Georg Gadamer, “Letter to Dallmayr”, *Dialogue and Deconstruction (The Gadamer-Derrida Encounter)*, eds. D.P. Michelfelder & R. Palmer, Albany 1989, State University of New York Press, trans. R. Palmer & D. Michelfelder, p. 93. U produžetku Gadamer kaže da se taj problem oseća i u nemačkom izdanju konferencijskog materijala, stoga što se tu francuski prilozima pojavljuju na neizvornom jeziku. “U nemačkom”, veli on, “Deridin stil dekonstrukcije gubi nešto od svoje gipkosti.” Dok, govoreći o sebi primećuje: “moje akademsko filozofiranje verovatno gubi nešto od svoje ozbiljnosti kada se prenese u francuski”. – Istini za volju, taj osvrt nije baš najsrećniji. Gadamerovo obrazloženje jezičke barijere svodi se, u krajnjem, na stereotip o ozbiljnim Nemcima i neozbiljnim Francuzima. Meni je važna sama kvalifikacija jezičke razlike kao barijere, te Gadamerovo objašnjenje neophodnosti da se barijera dovede u vezu sa samostalnošću mišljenja.

teresovanim stranama već poznato ili lako spoznatljivo, a ako ima nečeg što zavređuje da kao novost bude saopšteno, to nije moguće izvesti jer je mera novosti njena nesaopštivost.

Žan Gronden je, međutim, primetio i to da je sama okolnost da je susret organizovan kao pokušaj da se pokrene dijalog između dve struje savremenog mišljenja, išao na ruku samo jednoj strani, pošto je dijalog prevashodno stvar hermeneutike.<sup>4</sup> Da je prihvatio da uđe u dijalog s Gadamerom, da je pokazao da ga razume na takav način da se i ovaj s time saglasi, pa da je uz to došlo do situacije u kojoj bi i on potvrdio da je Gadamer razumeo njega, Derida bi dao obol afirmaciji najintimnijih crta hermeneutike, a to ne bi nikakvim argumentativnim trikom moglo da se pretvori u jednovremenu afirmaciju dekonstrukcije. Dekonstrukcija polazi od drukčijih pretpostavki, za nju komunikacija nikada nije transparentna, već je određena samostalnošću i diferencijom svake etape na magistrali pošiljalac-medium-primalac, što znači da je po njoj komunikacija konstantno natkriljena mogućnošću svog izostanka. Zbog toga uspeh na ideji dijaloga postavljene konferencije ne bi ni mogao biti zajednički, već uspeh jedne i time poraz druge strane. Dok, inverzno, neuspeh ne bi bio zaista opšti već bi se pre svega ticao slabosti dijalogu naklonjene orijentacije. Ali, bilo bi naivno pomisliti da je usled toga Derida bio pred lakšim izazovom od Gadamera.

Iako je jezička podela bila očuvana dvostrukim nacionalnim ključem, time što se susret, iako usred Pariza, dogodio pod nadležtvom i u prostoru Geteovog instituta, sama ambicija da to bude susret dve filozofske orijentacije problematičnija je nego što na prvi pogled deluje. Glavni organizator, Filip Forže, saopštio je koju godinu kasnije kako se nadao da će taj događaj “napraviti doprinos formiranju uslova pod kojima bi se *ove dve struje mišljenja* direktno konfrontirale umesto da se uzajamno izbegavaju”.<sup>5</sup> Ta zamisao pretpela je poraz za koji on smatra da nije i propast, već da se pokazuje kao nešto plodotvorno stoga što je njime stvoren određen eho, čije je zvučanje sami poziv na nove interpretacije, a tako se, zaobilazno i neočekivano, potvrđuje stanoviti uspeh tog neuspeha. Meni je, pak, zanimljivije to što Forže nije video da već u samoj ideji o konfrontaciji “dve struje mišljenja” postoji konstrukciona greška. Evo kakva.

Nema nikakvih nedoumica oko toga da Gadamer zastupa hermeneutiku. Taj *imprimatur* on je po svoj prilici dobio i od Hajdegera, koji je početkom sedamdesetih, u prepisci s Otom Pegelerom, rekao da je filozofska hermeneutika definitivno

4 Gronden piše da je susret “za cilj imao pokretanje dijaloga između dveju za kontinentalnu filozofiju presudnih struja, francuskog dekonstruktivizma i nemačke hermeneutike (što je po sebi bila jedna izvorno hermeneutička inicijativa)” (Žan Gronden, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Novi Sad 2010, Akademiska knjiga, prev. E. Peruničić, str. 198).

5 Philippe Forget, “Argument(s)”, *Dialogue and Deconstruction (The Gadamer-Derrida Encounter)*, p. 129 (kurziv je moj).

Gadamerov projekt. Nije takođe upitno ni to da je dekonstrukcija neodvojiva od Deridinog imena. Ali, za razliku od hermeneutike koja, iako diskontinuirana i ne oduvek strože filozofski ustrojena, vuče artikulisan trag još od doba reformacije da bi potkraj devetnaestog veka stekla i sasvim izoštren filozofski profil, dekonstrukcija ne raspolaže tako bogatom tradicijom, niti autorima čiji odnosi formiraju istorijski niz. Dekonstrukcija s početka osamdesetih nema praktično nikakve istorije, ona se svodi na Deridu i jedva još ponekog njegovog savremenika.<sup>6</sup> Uostalom, i Gadamer u svom konferencijskom izlaganju govori o kontaktu s “francuskom scenom” i tek preko nje s Deridom, a da u naziv konferencije stavljenju dekonstrukciju uopšte ne pominje. Pri tom, dok je Gadamerova pozicija u hermeneutičkom miljeu bila stabilna (stabilno vodeća), nije samo od sebe razumljivo zbog čega bi od svih onih s leve strane Rajne baš Derida bio izdvojen. Zbog čega on, a ne Fuko ili Delez, Levinas ili Liotar, Nansi ili Laku-Labart, na primer, ako se već radi o “francuskoj sceni”? Lista imena i naslova koji se mogu označiti nazivom hermeneutike je iscrpna i uglavnom poznata, dok je “francuska scena” suviše obuhvatna odrednica, ona se ne odnosi ni na šta jedinstveno, uređeno ili sistematično. Dakle, na jednoj strani je učesnik sa solidno utvrđenim položajem unutar stanovišta s kog se obraća, dok na drugoj nije razjašnjeno ni da li nekog određenog stanovišta ima, s trajno otvorenom ranom u vidu, na “francuskoj sceni” nedovršive i vazda tekuće, rasprave o tome da li je ikakvo predstavljanje, kao i zastupanje, uopšte moguće. Tako Gadamer i Derida dolaze za konferencijski sto kao po više osnova nejednaki učesnici, ali nošeni talasom filozofskih i akademskih običaja prema kojima treba da ga ravnopravno podele.

Neuspeh njihovog susreta doista je markantan, kako iz hermeneutičkog, tako i iz dekonstruktivnog ugla. Da bi se s njega očitala sva sekundarna i latentna sporenja koja nadilaze okvire pukog promašaja, potrebno je da se pored samog događaja i tekstualne građe koja ga se neposredno tiče, ispita i korpus tekstova koji ka njemu gravitiraju, bilo da je reč o onima koji mu prethode (nekolicina Deridinih, s obiljem opaski oko hermeneutike) ili onima koji za njim dolaze (nekoliko Gadamerovih osvrtu, kao i Deridina knjiga *Béliers*). A potom da se sve to približi dvema linijama razloga: jednoj po kojoj se hermeneutika i dekonstrukcija prepliću i

6 Moglo bi se prigovoriti da takvom karakterizacijom ne uzimam u obzir slavnu Jejlsku školu dekonstrukcije. Ali, ona je najpre vezana za Pola de Mana koji je u slično vreme kad i Derida, i od Deride nezavisno, počeo da koristi termin “dekonstrukcija”. Deridin dobar prijem među jejlskim kritičarima mnogo toga duguje upravo de Manu. Uz to, Jejlska škola je striktnije okrenuta književnom a ne filozofskom tekstu, dok je u sklopu Gadamer-Derida susreta diskredituje i to što nije deo nikakve “francuske scene”. Čini se da bi uz Deridinu koncepciju kao neposredna istorijska prethodnica sasvim dobro pristajao Žilber Beko, čija šansona iz 1960., *L'absence de l'ami* (Odsustvo prijatelja), ne samo što svojim naslovom anticipira njegove *Politike prijateljstva* (1994), nego eksplicite veli da smrt prijatelja “dekonstruiše”.

povremeno međusobno nadovezuju i drugoj koja naglašava tačke njihovog razilaženja. Na osnovu toga bi trebalo da se pokaže i da je zvanična neuspešnost susreta, premda je samim učesnicima to moralo biti nesagledivo, imala pre svega taktičko značenje, da je ispod njene razočaravajuće površine došlo do povezivanja raznorodnih konceptualnih struktura, usled čega te “dve struje mišljenja” bivaju uhvaćene u figuri dodira, koja potvrđuje kako blizinu i spoj, tako i odvojenost i neistovetnost.

Ostatak ovog rada biće posvećen samom susretu, u koji se na nivou spisa ubrajaju jedan Gadamerov i jedan Deridin tekst, kao i po jedna intervencija svakog od njih. Deridinim konferencijskim tekstom ovom prilikom se neću baviti, budući da je reč o štivu koje kao da je bilo namenjeno nekoj drugoj svrsi. U njemu nema ni reči o hermeneutici, što u datim okolnostima može biti relevantno kao simptom, ali sam sadržaj tog teksta nema direktnog značaja za odnos hermeneutike i dekonstrukcije. Zato će biti uključen, doduše u maloj dozi, jedan od Deridinih prethodećih tekstova, “Pitanje stila” iz 1973.

Konferencija je otvorena Gadamerovim izlaganjem “Tekst i interpretacija”. Obrazac je isti kao i u mnogim drugim tekstovima tog perioda: proširena reprodukcija nekolicine stavki iz *Istine i metode*, te njihovo uklapanje u konkretan povod. Međutim, u ovom slučaju povod nije tako “indeksiran” da tekst ne bi mogao da se pročita i mimo njega. Deridino ime je svega par puta pomenuto, i to kroz sortiranje u kome su on i Hajdeger hipotetički udruženi protiv Gadamerovog dobrovoljno preuzetog akademizma i ne-radikalizma, a da pri tom nijedan Deridin rad nije naveden ili komentaran. Čitalac koji ne bi znao za koju je priliku tekst nastao – ako bi ga, recimo, čitao iz neke zbirke poput one u kojoj se nalazi u ovom radu korišćen prevod – mogao bi da ga razume i kao Gadamerovo, takoreći ničim izazvano, razvijanje stavova iz trećeg dela *Istine i metode*, po kojima je pisana reč, budući da je u njoj više no drugde pohranjena svest o jezičkom karakteru tradicije, onaj pravi hermeneutički zadatak. S druge strane, ako se kontekst uzme u obzir, za pojedine stavove je teško ne pomisliti da su polemički programirani, ili makar da su pisani s ciljem da se hermeneutika razgraniči od dekonstrukcije, pretendujući da se u isti mah pokaže superiornijom (jer, prema vlastitom samorazumevanju, ispravnije zborećom).

Derida, čini se, nije ni smeo odgovoriti kao da je reč o polemici, pa da, kako to u polemikama ide, citira svoje radove i predloži njihovo istinito tumačenje tamo gde bi se Gadamerov tekst dao shvatiti kao krivljenje ili čak nepoznavanje. Tada bi se izložio ne samo prigovoru da je prihvatio hermeneutički postulat ispravnog razumevanja, nego i onom težem, da prepoznaje sebe tamo gde nije naveden, gde ga, dakle, nema. Po meni, ta pritešnjenost između obavezujućeg i neizvodljivog predstavljala bi jedan od jačih razloga zašto je Derida, ne obazirući se naročito na naslovnu temu Gadamerovog teksta, iako je ona besumnije trebalo da mu bude bliska, postavio nekolicinu naoko ekscentričnih pitanja i promašio dijalog. Pre nego

što izložim okosnicu njegovog odgovora Gadameru i ponudim osvrt na Deridino konferencijsko vladanje, pogledajmo šta se to iz “Teksta i interpretacije” odnosi na Deridu, i šta bi trebalo shvatiti *kao da* se na njega odnosi.

U početnim delovima teksta Gadamer objašnjava dvostruki značaj Hajdegera za hermeneutiku: pisac *Bivstvovanja i vremena* uzdigao je razumevanje u rang egzistencijala i rastumačio ga kao osnovnu odredbu *Dasein*-a. Uz to, Hajdeger je emancipovao hermeneutički krug od *circulus vitiosus*: ne radi se o tome da se razumevanje kreće tako da nekom nepažnjom tvori krug u dokazu, nego o tome da se u krug na pravi način uđe, da se eksplicira njegova ontološka nužnost, odnosno, da se učini važećom neophodnost da razumevanje potvrdi svoje pretpostavke.

Zatim dolazimo do prve kulminacije Gadamerovog teksta. Ona počinje konstatacijom da Derida zamera Hajdegeru korišćenje izraza kakav je “smisao” u pitanju o smislu bivstvovanja, i da u tome vidi jedan od pokazatelja Hajdegerovog pripadanja logocentrizmu metafizike. A onda stiže ono glavno: Gadamerovo zapažanje da je za Deridu Niče radikalniji od Hajdegera, da je po Deridi Niče, a ne Hajdeger, taj koji je uspeo da raskine s metafizikom. Zbog toga je Derida, veli on, u sukobu i sa Hajdegerovim viđenjem Ničea kao poslednjeg metafizičara. Ali, kaže dalje on,

u francuskom nasljedovanju Nietzschea ne zapažam da se shvatilo značenje onog iskušavateljskog u Nietzscheovu mišljenju... Uistinu se, naprotiv, u Heideggerovoj slici Nietzschea javlja duboka dvoznačnost u tomu da ga on slijedi do zadnje krajnosti i uprvao ondje na djelu vidi sablast metafizike, ako u vrijednostima i u prevrednovanju svih vrijednosti sam bitak uistinu postaje vrednosnim pojmom u službi volje za moć. Heideggerov pokušaj da misli bitak daleko premašuje takvo rastvaranje metafizike u vrednosnom mišljenju ili: on se vraća iza same metafizike, ne nalazeći zadovoljenje kao Nietzsche, u ekstremu njezina samorastvaranja.<sup>7</sup>

Po tome, svaka kritika Hajdegerove kritike Ničea koja se usredsređuje na pitanje da li Niče jeste ili nije bio poslednji metafizičar, ostaje uskraćena za ono suštinsko. Iako se sam Hajdeger tim pitanjem obilato bavi, ono je, po Gadameru, postavljeno samo zato da bi omogućilo prolaz ka nečemu što transcendirira opoziciju učvršćivanja i rastvaranja metafizike, a to je mišljenje bivstvovanja s kojim Hajdeger, opet Gadameru shodno, ne ukida pojam logosa, sa sve metafizičkim implikacijama koje iz njega izbijaju, nego iznova dolazi do njega ne bi li ga spoznao kao nedovoljnog i površnog. Iz obzora logosa i logocentričke metafizike nije

7 Hans-Georg Gadamer, *Čitanka* (prir. J. Grondin), Zagreb 2002, Matica hrvatska, prev. S. Bosto, str. 169. Zanimljivo je da Gronden u predgovoru za ovaj izbor “Tekstu i interpretaciji” ne posvećuje mnogo pažnje, premda je reč o najdužem radu u zbirci, zadovoljavajući se uzgrednom napomenom da je tekst nastao “u sklopu Gadamerova traženja dijaloga s Derridom” (*ibid.*, str. 10). Na osnovu toga čitalac ne može ni da nasluti u kakav je povesni tok taj tekst uključen.

moguće videti da se bivstvovanje, u istom aktu u kome se pokazuje, zaklanja i uskraćuje. Po Gadameru, to je ona istina do koje je Hajdegeru stalo i ona, po njemu, ide dalje od ničeanske ili bilo koje druge fascinacije sudbinom metafizike. To pitanje nije i samo sudbinsko, već ima značaja tek ako može da iskaže podesnost ili nepodesnost metafizičke konceptualnosti za mišljenje bivstvovanja.

Taj nalaz se direktno odnosi na Deridu. Derida je kritikovao Hajdegera na opisan način, u tekstu "Pitanje stila". Gadamer taj tekst, kao ni bilo koji drugi Deridin, ne spominje, premda na njega aludira, a razlog da se baš on dohvati baš tog teksta mogao bi biti prepoznat ne samo u problematizovanju Hajdegerove interpretacije Ničea koje se u njemu odvija (i do koga Gadamer navodno jako drži), nego i u nečemu što je u "Tekstu i interpretaciji" prećutano, a to je da izbavljajući Ničea iz Hajdegerovog zagrljaja, Derida hoće da ga odseče i od hermeneutike. Derida je, naime, u tom radu grubo udario na hermeneutiku. Već pojedini, u njemu korišćeni, izrazi – poput "onto-hermeneutika", "hermeneutički somnambulizam" ili "hermeneutičko gospodarenje" – odražavaju nimalo prijateljski odnos. Ne imenujući Gadamera već samo Šlajermahera – ali na pomalo uvredljiv način, kada veli da uspostaviti odnos prema nekom pisanju znači perforirati "hermeneutički veo, odbiti svakog Šlajermahera"<sup>8</sup> – on se nedvosmisleno izjašnjava o prirodi jednog mišljenja, koje u vreme nastanka tog teksta ne može da se odvoji od Gadamera. Ukoliko je poverovao da bi neki od tih "Šlajermahera" mogao biti on lično, Gadamer zasigurno pogrešio nije. A do koje mere "Pitanje stila" funkcioniše kao odsutni uzrok, ili možda pre katalizator, koji je zamalo pa neprimećeno učinio da u ta dva pariška dana mnogo toga ispadne onako kako je ispalo, indikuje i to što se Deridin konferencijski tekst, mada u pogledu hermeneutike neopredeljen, bavi opet Ničeom.<sup>9</sup> Deridino tematizovanje Ničea u kontaktu s Gadamerom dalo bi se rastumačiti i kao, policijski rečeno, povratak na mesto zločina, ili, psihoanalitički, kao obnavljanje

8 Jacques Derrida, *Spurs/Éperons*, Chicago & London 1979, University of Chicago Press, p. 126.

9 Tematski gledano, taj tekst dolazi tačno između dva druga Deridina rada o Ničeu, "La question de style" (1973) i "Otobiographies" (premijerno 1980., na nemačkom). Onom prvom približava ga problematizovanje Hajdegerovog *Ničea*, a ovom drugom razmatranje potpisa i jedinstva autorskog korpusa. Ipak, od njih ga odvaja to što sam Derida do njega nije mnogo držao budući da na francuskom, na kome je napisan, nije objavljen. Prvi put je objavljen na nemačkom, u zborniku konferencijskih radova ('Die Unterschriften Interpretieren: Nietzsche/Heidegger.' Text und Interpretation. Ed. Philippe Forget. München: Fink/UTB, 1984), a dve godine potom i na engleskom ("Interpreting Signatures /Nietzsche/Heidegger/: Two Questions." *Philosophy and Literature* /vol. 10, no. 2, October 1986, pp. 246-62/). Budući da i Gadamer u svom konferencijskom izlaganju polazi od Hajdegerovog tumačenja Ničea, moglo bi se pomisliti da i on i Derida gađaju istu metu, ali stvari ne stoje tako. Dok Gadamer govori o Hajdegeru i Ničeu s obzirom na Deridu, "francusku scenu" i hermeneutiku, Deridino izlaganje se ni u naznakama ne bavi Gadamerom ili hermeneutikom, a sama problematika nije izvorno hermeneutička. To je razlog zbog koga se ovom prilikom tim tekstom ne bavim.

traume, odnosno, kao poruka da ostaje pri svojim već poznatim stavovima o hermeneutici.

U daljem toku Gadamer pokazuje da je dosta dobro razumeo svog sagovornika i njegovu, recimo to nezgrapno, filozofsku misiju, iako nije ostavio tragove pomnijeg bavljenja njegovim radom. Podsećajući na jednu od slavni rečenica *Istine i metode*, onu po kojoj “*bivstvovanje koje se može razumeti jeste jezik*”,<sup>10</sup> Gadamer kaže da je za njega poenta u tome da se to što jeste ne može razumeti u potpunosti, te da jezik uvek upućuje preko onoga što u njemu dolazi do iskaza. Bila bi to hermeneutika fakticiteta – čije hajdegerovsko poreklo ovog puta ostavljamo po strani – i način na koji ona iskušava pokazivanje i povlačenje bivstvovanja. Gadamer se ovde ne izjašnjava o naravi tog upućivanja preko onog pokazanog. Ako je reč o tome da se iza onog vidljivo-čitljivog nalazi suština koja ga određuje i njime dominira, onda je Derida u pravu što govori o onto-hermeneutici kao još jednom izdanju metafizike prisutnosti. Čini se, međutim, da Gadamer ima nešto drugo u vidu. Ako se to sve, kao što treba, približi njegovoj meditaciji o Hajdegeru i metafizici, onda to “preko” treba razumeti kao prekomernost samouskraćujućeg bivstvovanja, koje, pokazavši se u jeziku, istodobno jezik napušta, recimo tako što ga u svom preobilju preplavljuje.

Tako smo se našli usred drugog vrhunca “Teksta i interpretacije”. Njega čine jedan izraz i jedno objašnjenje. Po Gadameru, to javljajuće-odjavljujuće bivstvovanje koje se može razumeti, konkretizuje se kao *bivstvovanje-ka-tekstu* (*Sein zum Texte*), ali nade koje bi iz toga mogle proisteći on odmah osujećuje: “Bivstvovanje-ka-tekstu na koje sam se orijentirao, izvjesno se ne može – u radikalnosti graničnog iskustva – uhvatiti u koštac sa *bivstvom-ka-smrti*”.<sup>11</sup> Zašto ne može? Deridjanski uzet, radilo bi se upravo o tome da se bivstvovanje-ka-tekstu sagleda kao mogućnost koja bi na sebe da preuzela i bivstvovanje-ka-smrti. Ako su tekst i pisanje ono projektovano drugo metafizike i logocentrizma, pa ako, kao što Derida nalazi, metafizika prisutnosti odbacuje pisanje i tekst tako što ih oprema svim zamislivim atributima odsutnosti i ako, s druge strane, bivstvovanje-ka-smrti postiže svoju poziciju time što u horizontu *Daseina* “opredmećuje” radikalnu (fundamentalnu), krajnju odsutnost i konačnost, nije li ono što se njime intendira savršeno zahvaćeno tim Gadamerovim izrazom? Po meni, Gadamer stavljanjem u opticaj bivstvovanja-ka-tekstu i njegovim dovođenjem uz bivstvovanje-ka-smrti, demonstrira neporecivo razumevanje najopštijeg plana Deridine dekonstrukcije. Ujedno, to je i tačka njegovog odvajanja od Deride, usled čega bivstvovanje-ka-tekstu postaje raskršće ili, filozofski uzeto, hijazam u kome se, razilazeći se, Gadamerovo i Deridino mišljenje – susreću. I sam Gadamer kao da sugerise da je reč o hijazmu

10 Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, Beograd 2011, Fedon, prev. B. Zec, str. 594.

11 Hans-Georg Gadamer, *Čitanka*, str. 170.



kada koju stranicu nakon toga kaže da je pojam teksta “nešto što nas povezuje s našim francuskim kolegama, a možda nas od njih i razdvaja”<sup>12</sup>.

Pravo govoreći, za tim ublažavajućim “možda” nema nikakve potrebe. Priklanjanje drukčijem rešenju Gadamer objašnjava kao deo svog načelnog odbijanja da izvrši redukciju razumevanja na neki transcendentni izvor, pa bilo to bivstvovanje-ka-smrti ili bivstvovanje-ka-tekstu, ukoliko se tekst shvati u poopštenom, deridijanskom smislu, kao infrastruktura koja bi i razumevanje upisala u igru belega i tragova (i tek ga tako učinila mogućim). On otvoreno kaže da nije odustao od fenomenološke imanencije i da se to najbolje pokazuje u njegovom instistiranju na hermeneutičkom krugu, čije mu napuštanje deluje bezizgledno, pošto je krug, smatra on, naprosto opis onoga što razumevanje jeste. Njegov pristup tekstu je, za razliku od Deridinog, gotovo tehnički, pa tome zahvaljujući njegovo bivstvovanje-ka-tekstu ne može da se “uhvati u koštac” sa bivstvovanjem-ka-smrti. Za Gadamera tekst, iako nepobitno važan kao arhiv tradicije, nije ono u čijem se univerzumu hermeneutika iscrpljuje, jer ona, po njemu, treba da dovede i do sticanja *uvida i istina* (kako to stoji u Uvodu *Istine i metode*). Kada govori o tekstu, on ga tretira isključivo kao pisanu, crno-na-belo, tvorevinu, bez primesa mogućnosti da mu van tog opsega prida ikakvu relevantnost. Odričući tekstu autonomnost značenja ili smisla, Gadamer kaže da je sa hermeneutičkog stajališta “tekst puki međuproizvod, faza u procesu sporazumijevanja koja kao takva zacijelo uključuje i određenu apstrakciju, naime, izoliranje i fiksiranje baš te faze”<sup>13</sup>. To će reći da je po Gadameru tekst ono samoidealizujuće, sa čime hermeneutika treba da se izbori, svodeći ga na prenosnika značenja u procesu sporazumevanja. Važnost teksta, veruje Gadamer, treba da iščezne u sporazumevanju, a ako do toga ne dođe, to znači da je u sporazumevanju nešto zakazalo, da tekst nije čitljiv ili jezička izvedba inteligibilna. Da je to baš tako, očituje se, po njemu, u tome što se sporazumevajući subjekti posvećuju ispitivanju teksta i njegovog slova tek kad u sporazumevanju nešto zapne, to jest kada dođe do njegovog prekida ili ako ono ne može ni da otpočne. Mogli bismo reći da, po Gadameru, što je značaj teksta naglašeniji, to je razumevanje manje izgledno. Tekst je za hermeneutiku nužan kao čuvar tradicije ili bilo kakvog sadržaja koji treba da bude saopšten, a pretenzija da se taj okvir prekorači i da tekst zadobije odlike nečeg samostalnog, ide uštrb komunikacije i razumevanja. U tom duhu, Gadamer u “Tekstu i interpretaciji” iznosi brojne tekstovne tipologije, sve ih postavljajući spram razumevanja i uslova komunikacije

12 *Ibid.*, str. 172. Koji godinu pre toga, Levinas je, takođe povodom Deride, ustvrdio da je susret dva filozofska mišljenja moguć kroz ukrštanje, to jest u hijazmu: “Smešna ambicija da se jedan istinski filozof poboljša svakako nije naša namera. Ukrstiti s njim put je već dovoljno dobro i to je, verovatno, sami modalitet susreta u filozofiji” (Emmanuel Levinas, *Noms propres*, Montpelier 1976, Fata Morgana, p. 44).

13 Hans-Georg Gadamer, *Čitanka*, str. 176.

kao horizonta javljanja i vezujući pojam teksta uz misao o jednoznačnoj razumljivosti. Ono što bi po svemu ostalom izgledalo kao tekst, a ne bi se pridržavalo tako postavljenih zahteva čitljivosti i razumljivosti, spadalo bi po Gadameru u oblast antitekstova, pseudotekstova i pretekstova – pri čemu njegovo ubrajanje psihoanalize u pretekstualne tvorevine, i to pred Deridom, kome je Frojd jedna od glavnih referenci, ne može a da nema status izravne provokacije – dok bi, nakon svega, ispalo i da interpretacija ima limitiranu funkciju, jer zadatak je *interpres*-a da iščezne čim izvrši spajanje koje mu je palo u deo.

Ne zadržavajući se ovog puta na svemu onome što je u tom rezimiranju Gadamerove pozicije moglo zaparati mnogo deridijansko uho (ponajpre i ponajviše vera u razumevanje koja znakovne sisteme govora i pisanja svodi na nivo medijatora, iz čega sledi stav o njihovom završnom povlačenju), primećujem da u jednom rukavcu “Teksta i interpretacije” Gadamer isporučuje analizu kojom kao da je želeo da maksimalno zaoštri svoje oponiranje Deridi, stavljajući se, svesno ili ne, na istu tačku na kojoj se nekoliko godina ranije zadesio Džon Serl:

Nedvojbeno postoji vrsta slabljenja teksta koju ćemo zacijelo jedva nazvati *tekstom*, primjerice vlastite zabilješke što ih je netko napravio da bi podupro vlastito pamćenje. Ovdje će se pitanje teksta postaviti samo onda ako sjećanje ne uspeva... Ali općenito, zabilješka nije nikakav tekst jer nastaje kao puki trag sjećanja u vraćanju onog u zabilješki mišljenog.<sup>14</sup>

U polemici koju je drugom polovinom sedamdesetih Derida vodio sa Serlom, pitanje beleške kao spiska za kupovinu odigralo je nemalu ulogu. Po Serlu, ta vrsta teksta demantuje Deridinu odredbu po kojoj tekst funkcioniše samostalno, u razdvojenosti pošiljaoca od primaoca. Spisak za kupovinu je tekst u kome pošiljalac i primalac padaju ujedno – jer je to zapis koji neko namenjuje sebi samom – što će reći da njihova odvojenost nije nužan uslov za rad teksta. Po Deridi, spisak za kupovinu dokazuje sasvim suprotno. Ako ga uopšte sastavljam, to činim zbog toga što pretpostavljam odsutnost mene samog, ovakvog kakvog kakav sam u trenutku njegovog ispisivanja, odnosno, odsutnost pamćenja za koju sastavljanjem spiska želim da obezbedim nadoknadu ili nadomestak. Na osnovu toga “pošiljalac spiska za kupovinu nije istovetan njegovom primaocu, čak i ako oni nose isto ime i ako su obdareni identitetom istog ega”<sup>15</sup>

Po meni, Gadamer bez dobrog osnova kaže da zabeleška nije nikakav tekst. Nije li, naime, minimalna odlika svakog teksta to da bude operativan kao vraćanje na ono što je u belegu mišljeno, kao njegovo ponavljanje i diferenciranje, kao

14 *Ibid.*, str. 178.

15 Jacques Derrida, *Limited Inc*, Evanston 1988, Northwestern UP, trans. S. Weber, p. 49. Za Serlovu argumentaciju v. John R. Searle, “Ponavlanje razlika”, *Delo* (januar-februar 1992), str. 304-316, prev. N. Pejić.

njegova, kako bi Derida rekao, *iteracija*? Čini mi se da bismo s daleko više prava mogli pitati da li bi nam išta ostalo od teksta ako bismo mu, kako to Gadamer radi, odrekli ono što je Derida u *O gramatologiji* tematizovao pod nazivom suplementarnosti, a on kao potporu pamćenju? Bez suplementarno-potpornog motiva tekst kao tekst bio bi nemoguć. A to bi značilo da smo ili osuđeni na nesavladivu neinteligibilnost, ili da raspolažemo direktnim, telepatskim prenosom misli, pošto u tom slučaju ni govorni jezik ne bi bio moguć, budući da svaki znakovni sistem podrazumeva suplementarnost ili potpornost. Čemu bilo kakav znak ako nam nije potreban “trag sećanja”, odnosno, čitava mreža konvencijom uređenih odnosa zamjenjivanja, nadopunjavanja i podupiranja? Zato mislim da Gadamer greši što pominje slabljenje teksta. Pre bi se radilo o njegovom kondezovanju ili o ispostavljanju elementarnog modela teksta u fenomenu zabeleške.

Ne bi se moglo reći da se Derida u svom odgovoru ne osvrće ni na šta od svega toga. Ali, on celokupno Gadamerovo izlaganje smešta pod okrilje primedbe o jednoj marginalnoj stavki iz njegovog teksta, čijim premeštanjem u središte je trebalo da se izvrši potpuna reorganizacija hermeneutičkog polja. Bio bi to standardni dekonstruktivni prosede, koji bi verovatno i ovde bio ništa manje uspešan no drugde, da se nije pokazalo da dotična primedba nema osnova, to jest da Derida ipak nije razumeo ono o čemu Gadamer govori. Evo tog mesta za koje je Derida pomislio da bi moglo predstavljati Gadamerovu neuralgičnu i njegovu (Deridinu) polaznu tačku:

U pismovnom se razgovoru dakle u osnovi zahtijeva isti temeljni uvjet koji vrijedi i za usmenu razmjenu. Oboje imaju dobru volju za međusobno razumijevanje. Tako posvuda gdje se traži sporazumijevanje postoji dobra volja.<sup>16</sup>

Već naslov Deridinog odgovora – “Dobre volje za moći” – signalizira sadržaj njegovog osporavanja. Ponešto ironično, on pita kako bi uopšte bilo moguće ne pristati uz gadamerovsku želju za konsenzusom i njenu aksiomatsku vrednost. Takav jedan aksiom po njemu

ne samo da je etičan, on je u načelu etike za svaku govoreću zajednicu, on upravlja čak i fenomenima neslaganja i nesporazumevanja u njoj. On usklađuje dobru volju sa “dostojanstvom” u kantovskom smislu, naime sa onim što u moralnom biću stoji s one strane svakog trgovačkog procenjivanja, iza svakog cenkanja, svakog hipotetičkog imperativa. On bi dakle bio bezuslovan i, bez sumnje, s one strane svakog vrednovanja uopšte, svake vrednosti, ako vrednost pretpostavlja skalu vrednovanja i upoređivanja.<sup>17</sup>

16 Hans-Georg Gadamer, *Čitanka*, str. 179.

17 Žak Derida, “Dobre volje za moći”, *Delo* (januar-februar 1992), prev. V. Milisavljević, str. 202.

Aksiom dobre volje i konsenzusa bio bi kategorička struktura koja uslovljava sve komunikacione i vrednosne akte, čak i takve – ili ponajpre takve – kao što su prekid komunikacije ili negacija vrednosti. Da bi vrednovanje u smislu upoređivanja bilo moguće, u njegovom temelju mora stajati dobra volja kao ono neuporedivo, što sâm neće postati predmet procene i merenja. Nakon što je fiksirao takvu zaletinu, Derida ide na ključni argument/pitanje: ne podrazumeva li se pri svemu tome da volja ostaje forma neuporedivosti i bezuslovnosti, i ne pripada li stoga cela ta postavka onome što Hajdeger zove bivstvovanjem bivstvujućeg kao volja, odnosno – a to je ono glavno – epohi metafizike volje, dakle metafizici prisutnosti i logocentrizmu? Kada je taj opšti okvir iscrtan, druga pitanja, koja se neposrednije tiču pojedinačnih tačaka nesaglasja između hermeneutike i dekonstrukcije, kao da sama od sebe počinju da se množe. Pa tako sad Derida meditira o mogućnosti – koju je Gadamer u “Tekstu i interpretaciji” predložio – da se psihoanaliza, čije su predispozicije drukčije, sagleda u sklopu koji je uslovljen dobrom voljom i konsenzusom. Da li je to izvodljivo, ili bi to zahevalo da se kontekst restrukturira? Potom Derida obznanjuje da je za njega, kako je i očekivano, problematična hermeneutička ideja o *živom* iskustvu *živog* dijaloga, da bi na kraju to proširio na prigovor o Gadamerovoj sklonosti da o razumevanju govori kao o iskustvu koje navodno svi poznajemo – po Deridi, tu je potrebna velika predostrožnost, budući da su, kako on misli, gotovo sve poznate metafizike, tražeći utemeljenje, nudile opise iskustva za koje se smatralo da svojom opštom poznatošću čine stvar opravdanom. Deridino završno pitanje izražava razliku između Gadamerovog i njegovog bivstvovanja-katektu: “Ne nazire li se, kroz mrežu ovih pitanja i primedbi, ... , jedno drukčije mišljenje o tekstu?”<sup>18</sup> Ta je rečenica ovde (i samo ovde) od velikog značaja, pošto uzeta zajedno s onom već navedenom, u kojoj Gadamer priznaje to isto za sebe, da se, naime, njegov pristup tekstu razlikuje od Deridinog, svedoči da su Gadamer i Derida došli barem do sporazuma o tome da se ne razumeju.

Gadamerov odgovor (“Pa ipak: moć dobre volje”) započinje opaskom da njegov izlaganje nije postiglo svoj cilj, pošto ga sagovornik nije razumeo. Dobra volja koju pominje i naglašava nema, veli on, nikakve veze s kantovskom dobrom voljom, kao ni sa bilo kakvom etikom, niti zavisi od bilo kog izdanja metafizike prisutnosti:

“dobra volja” za mene označava ono što Platon zove *eumeneis elenchoi*. To znači da se ne bavimo time da uočimo slabosti drugoga da bismo na svaki način bili u pravu, već da se radije trudimo da ojačamo koliko god je to moguće gledište drugoga, tako da njegov govor tako reći zasija. Takav stav izgleda mi kao suštinski za svako razumevanje. To je čista konstatacija, koja

nema veze ni sa kakvim “pozivom”, a još manje sa nekom etikom: bića bez morala takođe se trude da razumeju.<sup>19</sup>

To je možda i najkraći zamislivi, nano-enciklopedijski kurs iz hermeneutike: sokratovsko-platonovski dijalog i razumevanje predaje kroz njeno jačanje, doterivanje, poboljšanje, uz eksplikaciju opštosti i univerzalnosti sporazumevajuće situacije. Izgleda da je Gadamer objašnjenjem po kome “njegova” dobra volja nema veze s istoimenim kantovskim konceptom već platonovskom *eumeneis elenchoi* neutralisao Deridine prigovore. Ali oni su bili (unapred) obesnaženi još dve decenije ranije, u *Istini i metodi*, u kojoj je obazrivo objašnjeno da je Platonova dijalektika model za “logičku strukturu otvorenosti kojom se odlikuje hermeneutička svest”, odakle sledi i da dobra volja iz “Teksta i interpretacije” nije deo moći kakva ide u paru s hajdegerovski identifikovanom metafizikom volje. Ona je, naprotiv, spremnost da se pokori “vodstvu stvari prema kojoj su orijentisani sagovornici”<sup>20</sup>, pa bi se zbog toga moglo reći da je kod Gadamera u pitanju nešto sasvim suprotno u odnosu na ono što Derida kod njega prepoznaje. Dobra volja gadamerovski shvaćenog međusobnog razumevanja zahteva upravo to da se sagovornici odreknu dobre volje u smislu u kome je Derida tumači. Budući da tu nije reč ni o kakvim zakutcima *Istine i metode* nego o njenoj središnjoj liniji, otuda izbija nedoumica da li je Derida uopšte bio pripremljen za konferenciju, to jest, koliko je bio upoznat sa radom svog sagovornika. Gadamer je, iako Deridine spise nije navodio i komentarisao, pokazao da mu dekonstrukcija, makar u glavnim crtama, nije nepoznata. To što Gadamer nije iskoristio priliku i malo odlučnije suočio Deridu sa sumnjom u njegovu “sraslost” za temu razgovora (čime bi svakako pojačao utisak o svojoj prednosti), moglo bi se shvatiti kao zalag nezatvaranju dijaloga, koji je nakon Deridinog pokušaja da zapodene dekonstrukciju Gadamerovog teksta zapao u krizu.

S obzirom na to da Deridini prigovori počivaju na pretpostavci o tome da je dobra volja koju Gadamer priziva preuzeta od Kanta, i da je počev od nje trebalo da se odigraju preokret i premeštanje smisaonog sklopa Gadamerovog teksta, valjalo bi pomisliti da je cela njegova intervencija sada skinuta s dnevnog reda. Ali, tako bi bilo samo iz deridijanske perspektive. Gledano izvan nje, dakle mimo pretenzije da se nad Gadamerom sprovede dekonstruktivni postupak, verujem da bi trebalo zadržati barem Deridin prigovor o tome kako svako pozivanje na poznata i opšta iskustva može lako da se okonča stvaranjem metafizičke građevine. Za nevolju, sam Gadamer je, umesto da je svoj odgovor zaustavio na citiranom trijumfu, otišao

19 Hans-Georg Gadamer, “Pa ipak: moć dobre volje”, *Delo* (januar-februar 1992), prev. V. Milišavljević, str. 205.

20 Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, str. 461 i 468.

ka objašnjenju kojim kao da je želeo da pokaže svu osnovanost tog Deridinog nalaza:

Ko god da otvori usta, želi da ga razumeju. Inače ne bi govorio niti pisao. A konačno, imam za sebe i ovu nadmoćnu očiglednost: da bi mi uputio pitanja, Derida mora negde pretpostaviti da ja hoću da ga razumem.<sup>21</sup>

U te tri rečenice Gadamer je od gotovog napravio veresiju. Jer, Derida ne mora da pretpostavi da Gadamer hoće da ga razume i oko toga ne postoji nikakva, a ponajmanje “nadmoćna” očiglednost. Derida je to svakako *mogao* pretpostaviti, ali definitivno nije *morao*. Jednako je mogao pretpostaviti i da Gadamer sve vreme smera da se veže za neku omašku u njegovim pitanjima i porazi ga u diskusiji. Pa, pošavši od takvog čega, Derida nije morao ni želeći da ga Gadamer razume. Ništa ga nije sprečavalo da sâm želi da preventivno, postavljanjem tekstualnih zamki, navede sagovornika na tanak led. Nije li to ono što se u humanističkim naukama neki put i desi, kao pre sedamnaest godina, kada je Alen Sokal čuvenim tekstom-nameštajkom izložio poruzi redakciju časopisa *Social Text*? Ne bi li bilo apsurdno pomisliti da je Sokal želeo da se taj tekst ispravno razume? Mogli bismo se u toj procesiji prisetiti i nekih moralno manje provokativnih, a jezički daleko moćnijih praksi – poput automatizma pisanja ili tzv. romana toka svesti – u kojima je nemoguće utvrditi stabilnu želju za razumevanjem i koje neretko ciljaju dovođenje u pitanje samog razumevanja i razumljivosti. Kakvom se čitalačkom razumevanju nada, primerice, Džojns sa romanom *Finnegans Wake*?

Ništa ne ometa pošiljaoca nekog govora ili pisma da želi da izazove konfuziju ili ne-sporazum. Da li u tom slučaju treba reći da ga je primalac dobro razumeo ukoliko ga ne razume, ili, naprotiv, ukoliko prozre njegov naum pa ga, protivno njegovoj želji – a tu treba imati u vidu da je Gadamer podozriv prema psihoanalizi baš zbog toga što se ona, kako misli, usredsređuje ne toliko na ono što je neko rekao, nego, idući preko toga, na ono što nije i što neće ili ne može da kaže – ipak razume? Mislim da tu nema nedvosmisleno ispravnih odgovora, te da to zahteva da se dve Gadamerove tvrdnje – kako ona da čim nešto zaustim to podazumeva moju želju me razumeju, tako i ona da postavljajući pitanje, pretpostavljam da njegov primalac hoće da me razume – drže makar pod suspenzijom.

Pod tim svetlom bi vredelo postaviti i pitanje o statusu Ničeove rečenice (možda fragmenta) “*Zaboravio sam svoj kišobran.*”, štampane u njegovim sabranim delima, a kojom se Derida posebno bavi u “Pitanju stila”, ne bi li između ostalog problematizovao tu očiglednost koju Gadamer smatra još i nadmoćnom. Može li se pretpostaviti da ta rečenica, koja je zahvaljujući mnoštvu okolnosti postala deo određenog i izvesnim potpisom garantovanog korpusa, hoće išta da kaže, da računa s bilo kakvim adresatom i, iznad svega, može li se reći da je u njoj

21 Hans-Georg Gadamer, “Pa ipak: moć dobre volje”, str. 205.

pretpostavljeno da iko hoće da je razume? Po Deridi, “nikada nećemo biti *sigurni* da znamo šta je Niče želeo da učini ili kaže beležeći te reči. Čak ni da li je *hteo*, ma šta da to beše”.<sup>22</sup> Sve i da jednog dana dođe do rekonstrukcije internog i eksternog konteksta te rečenice, veli dalje on, to neće sprečiti da u njenu strukturu bude upisana *mogućnost nepripadanja* bilo kakvom kontekstu, pa ni kontekstu Ničeovih intencija ili želja. Takva hermeneutička nepristupačnost ne znači da je reč o nekoj tajni ili dubini, jer može se raditi i o nepostojanosti ili – što se retko uzima u obzir – prosto o beznačajnosti. Sve te mogućnosti, kao i nemogućnost da se sa izvesnošću zaigra na neku od njih (ili neku sasvim drugu), snažno i istrajno oponiraju tom iskustvu za koje Gadamer smatra da je svima poznato. Zbog svega toga, kada on nekoliko pasusa dalje kaže da i Niče i Derida “govore i pišu da bi ih se razumelo”, to bi trebalo uzeti kao želju za razumevanjem tog mišljenja o razumevanju, koja, iako na prvi pogled jasna, tek treba da bude opravdana.

Ipak, misteriozno je zbog čega se Gadamer, kad je već raspolagao podelom na pretekstove, pseudotekstove i antitekstove, kadrom da makar donekle zahvati i odmeri slučajevne govora i pisanja koji nisu motivisani bilo kakvom idejom o razumevanju, angažovao u tako teško odbranjivim stavovima. Međutim, šta god da je u pitanju – žar diskusije ili nešto drugo – njegova prednost nad Deridom se ne opoziva, pošto krivudavim tokom njihove debate ne prestaje da dominira Deridin monumentalni previd.

Branko Romčević

Fakultet bezbednosti Univerziteta u Beogradu.

[romcevic@fb.bg.ac.rs](mailto:romcevic@fb.bg.ac.rs)

## Literatura

Žak Derida, “Dobre volje za moći”, *Delo* (januar-februar 1992), prev. V. Milisavljević.

Jacques Derrida, *Béliers*, Galilée, Paris 2003.

Jacques Derrida, “Comme il avait raison! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer”, “*Il y aura ce jour...*” *À la mémoire de Jacques Derrida, À l'impossible*, Montréal 2005.

Jacques Derrida, *Limited Inc*, Northwestern UP, Evanston 1988, trans. S. Weber.

Jacques Derrida, *Spurs/Éperons*, University of Chicago Press, Chicago & London 1979.

Philippe Forget, “Argument(s)”, *Dialogue and Deconstruction (The Gadamer-Derrida Encounter)*, eds. D.P. Michelfelder & R. Palmer, State University of New York Press, Albany 1989.

- Hans-Georg Gadamer, *Čitanka* (prir. J. Grondin), Matica hrvatska, Zagreb 2002, prev. S. Bosto.
- Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, Fedon, Beograd 2011, prev. B. Zec.
- Hans-Georg Gadamer, "Letter to Dallmayr", *Dialogue and Deconstruction (The Gadamer-Derrida Encounter)*, eds. D.P. Michelfelder & R. Palmer, State University of New York Press, Albany 1989, trans. R. Palmer & D. Michelfelder.
- Hans-Georg Gadamer, "Pa ipak: moć dobre volje", *Delo* (januar-februar 1992), prev. V. Milisavljević.
- Žan Gronden, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademska knjiga, Novi Sad 2010, prev. E. Peruničić.
- Emmanuel Levinas, *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976.

Branko Romčević

**Being-towards-the-text  
(Gadamer and Derrida in misunderstanding)**

(Summary)

This paper deals with Gadamer-Derrida encounter during the "Hermeneutics and Deconstruction" conference (1981). Taking into account the scale of mutual misunderstanding expressed on that occasion, many commentators suggested that it was an improbable debate, or even the non-dialogue. But, beneath the disappointing surface, Gadamer-Derrida encounter revealed complexity of relations between hermeneutics and deconstruction, which involve the great range of exceptional topics, influencing the main streams of twentieth century philosophy. In the first part I am analyzing philosophical and institutional framework of their encounter, then I am examining Gadamer's conference paper, while the last part is concerned with debate itself.

KEY WORDS: understanding, hermeneutics, text, writing, dialogue.