

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Maja Ratej

**Novinarstvo in hermenevtika: priklic novinarske etike ob
primeru iskanja resnice**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2011

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Maja Ratej

Mentor: red. prof. dr. Dean Komel

Mentor: red. prof. dr. Edvard Kovač

**Novinarstvo in hermenevtika: priklic novinarske etike ob
primeru iskanja resnice**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2011

*In tedaj je postalo vidno tudi
dno velikega vodnjaka voda,
najgloblje koreninsko brezno,
vodnjak v vodnjaku, in tam,
v najgloblji globini vodnjaka,
je ležala kača sama,
s kožo iz mavričnih barv,
kljub temu pa je bila ledeno prozorna,
sklenjena v krog časa,
kača, ovita okoli nič srede.*

(Broch – Vergilova smrt)

Novinarstvo in hermenevtika: priključitev novinarske etike ob primeru iskanja resnice

V diplomskem delu skušamo novinarstvo opredeliti skozi perspektivo filozofske hermenevtike, natančneje skozi njen obrat v iskanju resnice, ki predstavlja tudi v novinarstvu edega izmed osrednjih smotrov. Ta filozofska smer, ki zavrne metodološko iskanje resnice oziroma njeno ontološko zaklinjanje, odpira nov način spoznanja relacije med posameznikom in svetom. Po filozofiji Martina Heideggerja temelji na obratu, da pravzaprav ves čas že smo v resnici. V nadaljevanju diplomskega dela, sledeč misli Hansa-Georga Gadamerja in Paula Ricoeurja, odstiranje resnice prenesemo v polje govornice oziroma teksta, pri čemer se kot ključna izriše relacija med udeleženci v govorici. Prav akt komuniciranja nam predstavlja most za prenos hermenevtične teorije na novinarstvo, s tem pa tudi za novo opredelitev novinarja in naslovnika. Ta temelji na večji odgovornosti obeh, saj resnico poustvarjata v svoji relacijskosti. Hermenevtika na ta način izzove novinarsko etiko. Ruši možnost dosega metafizične resnice, obenem pa resnico pripelje veliko bližje, saj jo predstavi kot izid igre med novinarjem in naslovnikom. Hermenevtični krog med njima ob koncu naloge razrešimo oziroma razpremo s Kantovim pojmom avtonomije, s katerim skušamo dokazati, da je novinar iskanju resnice etično zavezan zaradi njene neposredne povezanosti z dobrim.

Ključne besede: hermenevtika, interpretativno novinarstvo, Heidegger, Gadamer, resnica, novinarska etika

Journalism and hermeneutics: a phenomenon of journalistic ethics in the case of hermeneutical searching for truth

In my final paper, I try to discuss the term journalism from hermeneutics' perspective, that is to find the truth, which is as well as in hermeneutics also one of the most important goals of journalism. Hermeneutics, a branch of philosophy, which declines a methodological way of finding truth or its ontological conjuration, opens up a new relation between an individual and the world. According to Martin Heidegger, a German philosopher, we as humans already are present in the truth. Later on, I focus on George Gadamer and Paul Ricoeur, a German and a French philosopher respectively, who believe that truth is found in a language or a text, and the principal is a relation between participants in a conversation. The act of communication is exactly a bridge between a theory of hermeneutics and journalism, and it also offers a new definition of a journalist and an addressee. This definition is based on a greater responsibility of both of them, since the truth is offered in a relation between them. Hermeneutics thus challenges journalistic ethics. It declines a possibility of reaching the metaphysical truth, yet it brings the truth closer than expected as the truth is represented as a result of interaction between a journalist and an addressee. Finally, a hermeneutical circle between them is closed by Kant's idea of autonomy, which helps me prove that a journalist is obliged to find the truth because of its direct connection with good.

Key words: hermeneutics, interpretative journalism, Heidegger, Gadamer, truth, media ethics

KAZALO

1 UVOD	6
2 HERMENEVTIKI NAPROTI	9
2.1 Hermenevtika, ujeta v kalup metode razlaganja	9
2.2 Vstop individualnosti avtorja in naslovnika	11
2.3 Husserlov fenomenološki doprinos	15
2.4 Obrat hermenevtike s filozofijo Martina Heideggerja	18
2.5 Gadamer: Bit, ki jo je mogoče razumeti, je govorica	21
3 TEORIJE RESNICE	24
3.1 Glavne teorije resnice.....	24
3.2 Ontološke teorije resnice	30
3.2.1 Razvitje hermenevtičnega pojma resnice pri Gadamerju.....	33
3.2.2 Očitek iracionalizma in esteticizma v hermenevtiki	38
4 HERMENEVTIČNO V NOVINARSTVU	41
4.1 Normativno novinarstvo	41
4.1.1 Novinarski sporočanješki proces.....	42
4.1.2 Klasične teorije o etiki v novinarstvu.....	43
4.2 Identiteta novinarstva oziroma kriza identitete	44
4.2.1 Iz moderne v postmoderno	45
4.2.2 Vstop v krizo	45
4.2.3 Kriza kot kriza identitete	47
4.3 Mesto resnice in kriza objektivnosti	49
4.3.1 Korespondenčna in pragmatična teorija resnice v novinarstvu.....	50
4.4 Most med novinarstvom in filozofsko hermenevtiko	51
4.5 Hermenevtični značaj novinarstva	53
4.5.1 Pokazanje ali odstrje realnosti; zrcaljenje realnosti	54
4.5.2 Hermenevtični krog novinarja-naslovnika	55
4.5.3 Dialektika vprašanja in odgovora.....	57
4.5.4 Jezik kot dogajanje sporazumevanja in smisla.....	59
4.5.5 Bit-v-svetu novinarja	60
5 HERMENEVTIČNO-ETIČNA SIMBIOZA V NOVINARSTVU	62
5.1 Komunicirajoči subjekt kot etični subjekt	63
5.2 Skriti potenciali hermenevtično-interpretativnega novinarstva	66
5.2.1 Komunitarizem kot poskus priklica hermenevtičnega v novinarstvu	67
5.3 Subjektno-subjektne odnos namesto subjektno-objektnega.....	69
5.3.1 Od-govornost novinarja.....	69
5.3.2 Od-govornost naslovnika.....	71
5.4 Tekstualnost novinarskega žanra	73
5.5 Nezaupnica tezi, da je mogoče resnico spoznati brez etične opredelitve.....	77
6 SKLEP	82
7 LITERATURA	86

1 UVOD

»Novinarstvo je smiselno kot proizvodnja realnega skozi pogled,« v spisu *Novinarstvo in vizualizacija resnice* trdi John Hartley (Hartley 2004, 182). Kot pove pred tem, nima namreč družbena funkcija novinarstva na tej splošni strukturalni ravni nič opraviti z realnostjo ali resnico samih preddiskurzivnih dogodkov, temveč z diegetičnim¹ svetom, zamišljenim znotraj poročanja.

Takšna označitev novinarstva kot družbenega diskurza nekakšnega disciplinarnega pogleda pa obenem vodi h hkratni tezi, da je bila resnica kot to, kar res obstaja, že vržena s piedestala. Novinarstvo išče potrditev v tem, kar je mogoče videti, odkriti. Nujno pa je razumeti, da to, kar se s temi postopki dokazuje, ni resnica dejanskega obstoja, temveč verjetnost diskurzivne vizije. Avtorji Ericson, Baranek in Chan so v študiji o organizaciji in strukturi novičarskih vsebin v medijih (*Vizualiziranje deviantnosti* 1987, povzema jo Hartley v Hartley 2004, 182) opozorili, da metoda novinarstva samo novinarstvo z veliko hitrostjo potiska stran od poročanja o tem, kar dejansko obstaja. Novinarje izenačijo kot tiste, ki »igrajo ključno vlogo v konstruiranju vizij reda, stabilnosti in sprememb ter vplivajo na prakse nadziranja, ki so v skladu s temi vizijami.« Novinarji imajo tako odločilno vlogo tako pri izbiri teme in načina poročanja, s čimer postanejo eni ključnih akterjev diskurzivnosti novinarstva samega. Vpleteni so v proizvodnjo realistične logike reda, ki temelji na vizualizaciji in s tem simbolizaciji realnosti; kar pa je dejansko mogoče videti, je »poročilo«, opozarja Hartley (Hartley 2004, 183), »različica«, ne pa »realnost«.

Ta uvod zadeva *in medias res* v osrednjo problematiko tega diplomskega dela. Sooča namreč novinarstvo kot dandanes konvencionalizirano profesijo podajanja realnosti in realnost samo. Še natančneje, sooča novinarsko metodo in objekt transmisije te metode, torej – na koncu koncev – novinarsko iskanje in podajanje resnice. Fenomen resnice je namreč že od samega začetka jedrni del novinarstva kot poklica. Moderno novinarstvo namreč izhaja iz opredelitve resničnosti, kakor jo pozna razsvetljenska misel, to je tako imenovane korespondenčne teorije resnice, po kateri se mora resnica ujemati z zunanjimi dejstvi, mora biti univerzalna in preverljiva. Ker pa resnica za konceptualno dojetje

¹ Po Hartleyju se pridevnik *diegetični* v tem primeru nanaša na zvok ali v televizijskem jeziku »mednarodni ton«, ki ga oddaja reprezentativni objekt; izvira torej iz same scene, in je na televiziji posnet istočasno kot slika; nediegetični zvok pa je glas v »offu« - nasneti glas ali ang. *voice over*.

vseskozi ostaja trd oreh filozofov, ki se z njo soočajo na konceptualni ravni, vpliva tudi na brez-definicijsko meglino v novinarski normativi. *Kodeks novinarjev Slovenije* (2002) tako nikjer eksplicitno ne omenja resnice kot take; najbliže temu smo v *Preambuli* s tako imenovano zahtevo po »predstavljanju celovite slike dogodkov« in v prvi točki, ki se nanaša na točnost zbranih informacij. Bolj ekspliciten je *kodeks Mednarodne zveze novinarjev*, ki je bil tudi iztočnica vsebinskega oblikovanja slovenskega kodeksa. Ta mednarodni dokument v svoji prenovljeni različici izvira iz leta 1986 (njegovo izvorno leto je sicer 1954), v prvi točki *Deklaracije o načelih novinarskega poročanja* pa se jasno naveže na resnico: »Spoštovanje resnice in pravice javnosti do osveščeniosti z resnico je prva dolžnost novinarja.«

Novinarstvo torej resnico kot vrhovni ideal nujno potrebuje, sicer pade njegova osnovna funkcija podajanja oziroma odstiranja realnosti. Zaplete pa se pri vprašanju, kaj resnica je, kako jo prepoznamo in kako jo podajamo.

Kot iz slovarskega gesla v Oxford English Dictionary (ta resničnost opredeljuje kot nekaj »kar dejansko obstaja«) sklepa Hartley (Hartley 2004, 181), se resničnost na splošno preverja kot tisto, kar je mogoče videti; potemtakem osnovni medij novinarstva ni materialna verbalna govorica ali tisk, temveč pogled/vizija. Novinarji so, tako Hartley (prav tam), vizionarji resnice, vidci oddaljenega reda.

Prav metafora vizualnega ter tudi kreiranje neke diskurzivne forme realnosti in pa fenomen odstiranja realnosti v njeni skritosti so nas v iskanju pravšnjega filozofskega ozadja pri iskanju resnice, pomembne zlasti za novinarsko metodo, napeljali na hermenevitično filozofsko šolo.

Sorodnost novinarske diskurzivne metode pri iskanju in oblikovanju resnice bi lahko iskali z Ruggeninijevo (2007, 199) definicijo. Kot pravi, se namreč hermenevitično izkustvo ne more postaviti proti končni resnici, ker kot resnico lahko mislimo le tisto, ki se kaže in uveljavlja v svetnem pogovoru eksistenc. »*Nobene resnice, ki ločuje, tako kot metafizična resnica v imenu svoje domnevne enkratnosti in absolutnosti; nobene nespravljljive resnice, ki si domišlja, da se bo uveljavila z močjo nepreklicnih izključitev; tembolj pa gostoljubna resnica, vsaj kolikor se jo da povedati in kolikor se ne pusti reducirati na zaprt sistem dokončnih izjav.*« Resnica namreč – prav zato ker ne ločuje – omogoča razlikovanje med

udeleženci diskurza, kliče jih k pogovoru in jih v njihovem medsebojnem razlikovanju vztrajno medsebojno povezuje.

Prav ta Ruggeninijeva *resnica prigode* se sklada s Hartleyjevim zaključkom študije (2004, 191), v katerem povzame, da novinarska metoda s podajanjem »tisočih koščkov resnice« javnosti omogoča, da pravi red izračuna s »trianguliranjem med različnimi neredi«; novinarstvo tako zaposluje javnost: na podlagi razuma mora izbirati obliko svoje lastne resnice.

Odnosne zveze (1) resnica kot vedno znova porajajoči se izid pogovora, (2) resnica kot odstranjevanje realnosti in (3) resnica kot rezultat hermenevtičnega kroga javnosti in novinarske metode se torej porajajo kot osnovne asociacije sorodnosti med hermenevtiko in novinarstvom.

V prvem delu naloge bomo iskanje resnice predstavili s pomočjo osrednjih avtorjev hermenevtično-fenomenološke šole **Hansa-Georga Gadamerja**, **Martina Heideggerja**, **Edmunda Husserla** in **Wilhelma Diltheyja** s sočasnim nanašanjem na antiko, zlasti **Platonovo** in **Aristotelovo** definicijo resnice. Pri Husserlu smo se osredotočili na teoriji *evidence* in *pomena*, glavni vir črpanja filozofskega diskurza Heideggerja o resnici sta bila 44. paragraf *Biti in časa* in spis *Platonov nauk o resnici*. Pri Gadamerju je pomenljiv poudarek na fenomenu *vprašanja* in hermenevtične *metode*, Dilthey pa je – kot predhodnik hermenevtične šole – pomemben zlasti zaradi prizadevanja za utemeljitev duhoslovnih znanosti in njihove metode. Drugi del diplomske naloge sestoji iz aplikacije hermenevtične metode na novinarsko situacijo ter preverjanja teze o sorodnosti hermenevtike in novinarstva. Tretji del naloge pa rezultate drugega dela prenaša na etično komponento novinarstva. Na osrednje mesto postavljamo novinarja in javnost, oba kot kreatorja resnice skozi novinarski diskurz. Za iskanje resnice se namreč že na samem začetku odločimo iz etičnih razlogov. Da bi kot novinarji upoštevali samo metodo, razkrili resnico onkraj svojih ideoloških predpostavk, ki jih prinašamo v diskurz, se moramo – tako francoski hermenevtik **Paul Ricoeur** – prepustiti presenetiti resnici. Podobno se moramo tudi kot javnost zavesti, da je resnica med nami, da se poraja skozi prigodo oziroma pogovor in z hkratno ozaveščenostjo lastnega diskurzivnega ozadja.

2 HERMENEVTIKI NAPROTI

2.1 Hermenevtika, ujeta v kalup metode razlaganja

Izraz *hermenevtika* se po definiciji *Stanfordske enciklopedije filozofije* (1995) nanaša tako na večino kot tudi na teorijo razumevanja ter interpretiranja lingvističnih in nelingvističnih izrazov. Hermenevtika je stara veda, ki je svoje korenine pognala že v antiki. V obdobju srednjega veka in renesanse je bila zlasti pomembna na teološkem področju kot pomoč pri eksegezi svetih tekstov, v minulem obdobju pa je doživela najprej preporod pri **Martinu Heideggerju** (1889–1976) z obratom v ontologijo in nato pod vplivom **Hansa-Georga Gadamerja** (1900–2002) razcvet v zdajšnji obliki.

Kot v spremni besedi Gadamerjevih *Izbranih spisov* (1999) zapiše Dean Komel, je intenzivno razpravo o filozofski hermenevtiki spodbodlo prav Gadamerjevo osrednje delo *Resnica in metoda* (1960, slov. izd. 2001). Ni šlo le za polemiko o vlogi in pomenu filozofske hermenevtike, temveč tudi za odstrtje možnosti hermenevtičnega premisleka o umetnosti, znanosti, etiki, religiji ter o statusu humanističnih ved sploh. Kot zapiše Komel (prav tam), je Gadamer sistematično razvil filozofsko hermenevtiko v smeri, ki jo je nakazal njegov učitelj Martin Heidegger v 20. letih minulega stoletja s programom hermenevtike fakcitate; odprl pa je tudi povsem nove možnosti hermenevtičnega razmisleka, predvsem na področju praktične filozofije, zgodovine filozofije, teorije interpretacije in metodologije humanističnih ved. Njegovo delo *Resnica in metoda* smo prav zato izbrali kot osrednje vodilo in vir pri opredelitvi razvoja in vloge hermenevtike v prvem delu diplomskega dela.

Etimološko izraz hermenevtika izvira iz imena grškega sla bogov Hermesa, ki je po izročilu njihovo sporočilo prenašal ljudem. V profani rabi se je uveljavil izraz *hermeneus*, ki se je nanašal na nekoga, čigar naloga je bila, da to, kar je bilo izraženo na tuj in nerazumljiv način, prevede v razumljiv jezik vseh. Od tod tudi definicija hermenevtike kot prakse neke veščine, mišljene v smislu oznanjanja, tolmačenja, pojasnjevanja in razlaganja (Gadamer 1999, 9).

Platon (427–347 pr. n. š.) je ta termin uporabil v mnogih dialogih, pri čemer je kot kontrast hermenevtičnemu vedenju postavljal tako imenovano *sophio*. Pod izrazom hermenevtičnega vedenja ne razume vsakega izraza misli, temveč edinole vednost, ki jo ima kralj, glasnik itd.

in ki ima značaj navodila. Nič drugače ni razumeti sosedstva med hermenevtiko in mantiko: umetnost, posredovati božjo voljo, stoji poleg umetnosti, to voljo ali prihodnost uganiti iz znakov (Gadamer 1999, 9).

Aristotel (384–322 pr. n. š.) je šel pri uporabi izraza še korak dlje (1996). V spisu *Peri hermenias* (pozneje *De interpretatione*) misli le še na logični smisel izjave, ko obravnava *logos apophantikos*. Temu ustrezno se nato v poznejšem grštvu razvije čisti kognitivni smisel besed *hermenia* in *hermeneus* ter lahko pomeni »učeno pojasnilo« oziroma »razlagalec« in »prevajalec«.

Navkljub temu pa hermenevtika skozi svoj celoten razvoj ohrani pol umetnosti. Ta odmeva v teološki in juristični hermenevtiki. Obe sta neke vrste umetnost, vključujeta pa tudi normativno komponento.

V teološkem smislu pomeni hermenevtika umetnost prave razlage Svetega pisma, ki je v patrističnem času stopila v metodično zavest, predvsem z **Avguštinom** (354–430) v *De doctrina christiana*. Zlasti pa je dobila spodbudo s protestantsko vrnitvijo k črki Svetega pisma, ko so se reformatorji polemično uprli tradiciji cerkvenega nauka in njegovi obravnavi tekstov z metodami večkratnega smisla. Hermenevtičnega truda ni motiviralo v prvi vrsti dejstvo, da je neko izročilo težko razumljivo in povzroča nesporazume, temveč da je izročilo potrebno privedi do novega razumevanja, tako da se z odkrivanjem obstoječe tradicije ta na novo približa in preobrazi. Z vračanjem k originalnim virom išče hermenevtika povsod novo razumevanje nečesa, kar je bilo pokvarjeno (Gadamer 1999, 12) – Biblija s tradicijo cerkvenega učiteljstva, klasiki z barbarsko latinščino sholastike, rimsko pravo z regionalnim izvajanjem prava itd. Novo razumevanje skratka ni namenjeno le pravemu razumevanju, temveč hoče uveljaviti to, kar je vzorno.

Naslednja pomembna figura v razvoju zgodnje sodobne hermenevtike je bil **Giambattista Vico** (1668–1744), avtor dela *Scienza nuova* (1725). V svojem nasprotovanju takratnemu kartezijskemu je poudarjal, da je mišljenje vedno že določeno s kulturnim kontekstom. Ta je rezultat zgodovinskega razvoja in je vpet v vsakdanji jezik. Da bi tako razumeli sami sebe, moramo sprejeti in razumeti svojo celotno intelektualno širino in možnosti njenega nastanka. Gre za nov poudarek takratne znanosti, naznanja tip zgodovinskih znanosti, ki uvaja drugačen model iskanja in definiranja resnice in objektivnosti. Tako drugače od naravoslovnih znanosti,

ki objekt povsem ločijo od subjekta, svet kot predmet raziskovanja razlagajo kot del njih samih. Tako se zabriše razlika med raziskovalcem in predmetom njegovega preučevanja. Razumevanje kot tako se poistoveti s samorazumevanjem.

Omeniti velja tudi **Barucha de Spinozo** (1632–1677). V sedmem poglavju *Teološko-politične razprave* (1670; slov. izd. 2003) poudari, da je za poglobljeno razlago in razumevanje najbolj hermetičnih delov Svetega pisma pomembno poznavanja historičnega konteksta, v katerem so spisi nastali, kot tudi avtorja oziroma širjave njegovega uma. Razumevanje teh tekstov Spinoza enači z razumevanjem narave, kjer je za razumevanje dela pomembno poznavanje in razumevanje celote, ta pa se vnovič definira kot skupek delov. Gre za tako imenovani hermetični krog, eden osrednjih konceptov hermenevtike.

Preden preidemo na romantično hermenevtiko, velja omeniti tudi **Kladenija** (1710–1759). Pri njem najdemo zanimiv pojem *gledišča* kot razlog, zakaj kako stvar spoznamo tako in ne drugače. Ves problem razlaganja se mu postavlja kot pedagoški problem in je okazionalne narave (Gadamer 2001, 156). Razlaga zanj pomeni navedbo tistih pojmov, ki so pomembni za popolno razumevanje kakega mesta. Razlaga torej ne pokaže resničnega razumevanja kakega teksta, temveč je izrecno namenjena odpravljanju nejasnosti v besedilih, ki učence ovirajo pri popolnem razumevanju. Pri razlagi se je treba ravnati po učenčevem uvidu. Potreba po hermenevtiki je torej podana z izginjanjem samoumevne razumljivosti. Med drugim Kladenij tudi ugotovi, da popolno razumevanje kakega avtorja ni isto kot popolno razumevanje kakega govora ali spisa.

2.2 Vstop individualnosti avtorja in naslovnika

Če protestantska svetopisemska eksegeza ni ravnala brez dogmatičnih smernic, ki so bile deloma sistematično povzete v »členih vere«, pa je hermenevtiko kot univerzalni nauk razumevanja in razlaganja šele **Friedrich Schleiermacher** (1768–1834) osvobodil vseh dogmatičnih in okazionalnih momentov, ki so upravičeni le kot dodatki pri posebni biblični rabi. S svojo hermenevtično teorijo je branil znanstvenost teologije, še zlasti zoper teologijo navdihnjenja. Toda, kot pove Gadamer (2001, 157–168), v ozadju Scheliermacherjeve koncepcije obče hermenevtike ni stal le teološki znanstvenopolitični interes, marveč tudi

filozofski motiv. To, kar naj bo razumljeno, zdaj nista le besedilo in njegov objektivni smisel, temveč enako individualnost govorca oziroma avtorja. Schleiermacher (v Gadamer 2001, 159) je mnenja, da je mogoče misli zares razumeti, le če se vrnemo k njihovem nastanku. Poleg gramatične razlage uveljavlja tudi psihološko in ta je njegova posebnost. Razumevanje je potemtakem »reprodukcija, ki se nanaša na izvirno produkcijo, spoznavanje spoznanega« (Boeckh v Gadamer 2001, 160). Pri tem pa je bilo od nekdaj jasno, da gre tu za hermenevtični krog, saj celota, iz katere naj bi razumeli posamezno, seveda ni dana pred posameznim. Kot pojasnjuje Schleiermacher (v Gadamer 2001, 162), je razumevanje vedno gibanje v tem krogu, zato je ponavljajoče se vračanje s celote na dele in narobe bistvenega pomena. Poleg tega se ta krog nenehno širi, saj je pojem celota relativen in vključevanje v vedno večja sovisja vedno vpliva na razumevanje posameznega.

Ob tem pa se zastavi vprašanje, kako je mogoče ločiti med vzpostavljanjem enakosti s prvotnim bralcem in razumevanjem. Kot trdi Gadamer (2001, 163), idealnega predpogoja enačenja z bralcem ni mogoče realizirati pred dejanskim naporom razumevanja, temveč je povsem sprijet z njim. Tuje mnenje, tuj jezik ali tujo preteklost se vedno naučimo razumeti v tem gibanju.

Schleiermacherjeva je tudi teza, da je treba pisatelja oziroma prvotnega bralca razumeti bolje, kot se je razumel sam. V aktu razumevanja vidi rekonstruktivno izvršitev produkcije. Kot tak ozavesti marsikaj, kar je za avtorja ostalo nezavedno. Očitno je, da je Schleiermacher s to formulo na svojo občo hermenevtiko prenesel estetiko genija. Način ustvarjanja genialnega umetnika je modelni primer, na katerega se sklicuje nauk o nezavedni produkciji in nujni ozaveščenosti pri reprodukciji (Gadamer 2001, 164).

Toda interes, ki je pri Schleiermacherju motiviral to metodično abstrakcijo, ni bil interes zgodovinarja, temveč teologa, zato je bila njegova historična teorija še zelo oddaljena od historike, ki naj bi bila metodološki organon duhoslovnim znanostim.

Med aktualizacijo hermenevtike, ki je bila najprej vezana na nemško govorno področje, pozneje pa je postala aktualna tudi mednarodno in se ni omejila zgolj na filozofijo, temveč je imela vpliv tudi na socialne in duhoslovne znanosti, je rasel tudi nov interes za zgodovino hermenevtičnega mišljenja. Z Gadamerjevo navezavo razumevanja na temeljne človeške strukture, njegovo kritično obdelavo tradicionalne, metodološko naravnane hermenevtike in

kritiko pojma znanosti in objektivitete pri historicizmu je samodejno, kot piše Lessing (2005), prišel v središče pozornosti **Wilhelm Dilthey** (1833–1911), filozof historične šole, ki je v svoji filozofski utemeljitvi poudaril pomen razumevanja in hermenevtike. Zavestno je črpal iz predhodne romantične hermenevtike in jo razširil v historično metodiko. Njegov sistematični glavni projekt je bil poskus filozofske utemeljitve duhoslovnih znanosti, kar je hotel realizirati s svojim glavnim delom *Uvod v duhoslovne znanosti*, katerega prvi – in edini – zvezek je izšel leta 1883. Z delom si je Dilthey prizadeval, da bi duhoslovne znanosti spoznavnoteoretsko utemeljil v obliki, ki jo je etablirala zgodovinska šola. Njegov cilj je bil zagotoviti metodično avtonomijo te znanstvene skupine proti francoskemu pozitivizmu (A. Comte) in angleškemu empirizmu (J. S. Mill). Oporno točko razmejitve duhoslovnih od naravoslovnih znanosti Dilthey najde v t. i. doživljanju samozavedanja oziroma postopku prenosa naše notranjosti na duhovna dejstva in individue. Razumevanje je mišljeno kot transpozicija lastnega doživljajskega sveta v tujo okolico. Izkustvo ti-ja, razumevanje drugega je s tem reducirano na golo najdevanje jaza v ti-ju. Dilthey z izrazom duhoslovne znanosti razume celoto znanosti, ki imajo za svoj predmet zgodovinsko-družbeno dejanskost, torej moralično-politične znanosti. V teh znanostih se ohranja »povezava med življenjem in znanostjo, po kateri miselno upodablajoče delo življenja ostaja podlaga znanstvenega ustvarjanja« (Dilthey v Lessing 2005, 33). Razumevanje je toliko temeljni modus družbeno-zgodovinsko situiranega človeka in – kolikor kaže – pogoj možnosti duhoslovnoznanstvene konstitucije objekta – dobi status tako imenovane kvazi-transcendentalne kategorije. Kot pravi Dilthey (v Gadamer 2001, 187), je prvi »pogoj za možnost zgodovinske znanosti ta, da sem tudi jaz sam zgodovinsko bitje, da je ta, ki zgodovino raziskuje, isti, ki jo tudi dela«. Zgodovinsko spoznanje omogoča istovrstnost subjekta in objekta. Tako kot sovisje kakega besedila tudi sovisje življenja opredeljuje razmerje med celoto in deli. Gre za staro hermenevtično načelo interpretacije teksta, ki velja tudi za življenjsko sovisje zato, ker je tudi v njem enako predpostavljena enotnost pomena, ki se izraža v vseh njegovih delih. Za Diltheyja pomen ni logični pojem, temveč je razumljen kot izraz življenja. Samo življenje, ta, kot pravi, tekoča časovnost, je naravnano na izoblikovanje trajnih pomenskih enotnosti. Življenje se samo razlaga. Samo ima hermenevtično strukturo. Odločilno točko tu predstavlja problem prehoda od psihološke k hermenevtični utemeljitvi duhoslovnih ved. Glede tega, kot ugotavlja Gadamer (2001, 189), Dilthey ni nikoli prišel dlje od zasnutkov.

Za duhoslovne znanosti, piše Komel (v Dilthey 2002, 428), je relevantno tisto, kar motivira življenje, in to, na kar je življenje kot motivirano naravnano na ta način, da oblikuje svoj

zgodovinski svet. Izkustvo sveta kot tako pa presega neposredno »notranje izkustvo«. Prav ta vidik je Diltheyju zapletel nadaljnje delo, v smislu da strukturna analiza sebedoživljajočega življenja ne ponuja hkrati vpogleda v življenje teh struktur samih. Pri poskusu rešitve te zagate se je Dilthey zatekel k pesništvu in umetnosti, ki sta povezana z notranjim izkustvom, vendar njuna estetska forma vseeno učinkuje zgodovinsko. Troodnosno hermenevitično sovisje doživljaja, izraza in razumevanja pomena postane smiselno ogrodje za izgradnjo zgodovinskega sveta.

Pomemben pojem pri njem je zgodovinska zavest, ki je kot neke vrste preoblikovanje Heglovega objektivnega duha oziroma absolutnega vedenja duha. Kot poudari Komel (v Dilthey 2002, 430), ta – po poglobljanju v Schleiermacherja, posvečanju doživljanju ter naposled presedlanju na pesništvo – opredeljuje četrto, zadnjo fazo razvoja Diltheyjeve misli. Zaznamuje jo predvsem intenzivna recepcija Hegla in Husserla. Gadamer (2001, 197) ob tem opozori, da Dilthey v navezanosti na stojišče končno-zgodovinskega človeka ni videl načelne ovire za možnost duhovnoznanstvenega spoznanja. Zgodovinska zavest mora v sebi izvesti takšen dvig nad svojo lastno relativnost, da je s tem omogočena objektivnost duhovnoznanstvenega spoznanja. Dilthey na nek način to utemeljuje s tezo, da zgodovinska zavest ni toliko samoizbris kot duhovno posedovanje samega sebe, samoposedovanje, ki jo odlikuje pred vsemi drugimi oblikami duha. Zavest (Dilthey v Gadamer 2001, 198) sama zase ve, da je v reflektiranem odnosu do same sebe in tradicije, v kateri je. Samo sebe razumeva iz svoje zgodovine. »Zgodovinska zavest je način samospoznavanja« (prav tam). Takšen odgovor bi pokazal nujnost globlje opredelitve samospoznavanja. In res so na koncu Diltheyjeva prizadevanja šla v tej smeri, da bi iz življenja razumel, kako se iz samospoznavanja dviguje znanstvena zavest. Po Gadamerjevo so bila ta prizadevanja neuspešna.

Če zaokrožimo, za Diltheyjevo utemeljitev duhoslovnih ved je bila hermenevtika več kot le orodje. Zanj je bila univerzalni medij zgodovinske zavesti, za katero je spoznanje resnice dano le tako, da razumeva izraz, v izrazu pa življenje. Vse v zgodovini je po Diltheyjevo razumljivo. Kajti vse je tekst. »Življenje in zgodovina imata smisel tako kot črke kake besede« (v Gadamer 2001, 202). Tako Dilthey raziskovanje zgodovinske preteklosti nazadnje misli kot razvozlavanje in ne kot zgodovinsko izkustvo.

Diltheyjev najpomembnejši doprinos k hermenevtiki je v tem, da je to filozofsko smer uvrstil v univerzalno teorijo življenja in eksistence. S tem na nek način že tlakuje pot ontološkemu preobratu v hermenevtiki.

2.3 Husserlov fenomenološki doprinos

Z **Edmundom Husserlom** (1859–1938) je premagovanje spoznavnoteoretskega spraševanja zdrsnilo v fenomenološko raziskovanje. Intencionalnost kot ena poglobitnih tem Husserlove fenomenologije je pripomogla k vedno radikalnejši kritiki »objektivizma« dotedanje filozofije. Kot piše Gadamer (2001, 204), je ta kritika svoj vrh dosegla v Husserlovi trditvi, »da je intencionalna fenomenologija iz duha kot duha prvič naredila polje systemskega izkustva in znanosti ter s tem dosegla totalno preobrnitev naloge spozna(va)nja. Univerzalnost absolutnega duha zaobsega vse bivajoče v absolutni historiciteti, v katero se vključuje narava kot tvorba duha«. Ideja fenomenologije je v izključenosti vsakršne postavljenosti biti in raziskovanju subjektivnih načinov danosti. Bitno veljavo pridobi tudi človeška subjektivnost, videna je kot »fenomen«, torej je treba tudi njo raziskovati v raznovrstnosti njenih načinov danosti. Podobno kot pri Kantu se skoraj vse zoži na filozofov jaz. Svet v fenomenološki naravnosti ne velja za dejanskost, temveč za fenomen dejanskosti. »Zavestne doživljaje imenujemo intencionalne, pri čemer pa beseda intencionalnost ne pomeni nič drugega kot to splošno temeljno lastnost zavesti, da je zavest o nečem, da kot *cogito* nosi v sebi svoj *cogitatum*« (Husserl 1975, 79). Gadamer pojasni (2001, 205), da je takšno raziskovanje jaza kot fenomena skrajno diferencirana tema transcendentalne refleksije. Ta refleksija pa pomeni – nasproti goli danosti fenomenov predmetne zavesti, danosti v intencionalnih doživljajih – prirast nove raziskovalne razsežnosti.

Ob tem je treba omeniti Husserlov pojem *horizonta*, ki ga pozneje s pridom uporablja tudi Gadamer. S tem pojmom, tako Gadamer (2001, 206), skuša Husserl zajeti prehod vse razmejene intencionalnosti menjenja v nosilno kontinuiteto celote. Horizont namreč ni toga meja, temveč nekaj, kar se giblje skupaj z nami in vabi k nadaljnjemu prodiranju. Kajti vse, kar je dano kot bivajoče, je dano v svetu in nosi s seboj svetni horizont (*Welthorizont*). Tonkli Komelova (1997, 118) ob tem pojasni, da horizonta ne gre razumeti kot mejo, ki zapira, ampak kot mejo, ki je odprta, tako da ne določa, kaj vse spada noter, temveč le način, kako se

v njem pojavlja. Ob tem opozori na ukinitvev kontrasta med znanostjo in svetom življenja (1997, 116–117), saj je intencionalni nagon življenja, da to, da se, kar se kaže na različne načine, z različnih strani – in celo s tistih, s katerih se ne kaže –, identificira kot eno in isto in si predoči kot taisti predmet, prav ta volja po identiteti je izvor tako predznanstvenega (nazornega) kot znanstvenega objektivizma.

Pomemben pri Husserlu je tudi pojem življenjski svet, ki je postavljen nasproti vsakemu objektivizmu. Je bistveno zgodovinski pojem, ki ne meni kakega bitnega univerzuma. Gadamer – povzemajoč Husserla – življenjski svet opiše tudi kot skupni svet, ki vsebuje sotubit drugih (2001, 208). Je personalni svet in tak personalni svet je v naravni naravnosti vedno predpostavljen kot veljaven. Ob tem Husserl zadene ob težavo, kako utemeljiti to veljavnost iz storitvene objektivnosti. Kako naj se v čistem jazu rodi nekaj, kar nima objektivne veljavnosti, temveč želi samo biti jaz? Transcendentalna refleksija, ki želi odpraviti vso veljavo sveta in vso preddanost drugega, mora sebe misliti kot zaobseženo v življenjskem svetu. Reflektirajoči jaz se zaveda tudi samega sebe kot nekoga, ki živi v smotnostnih določenostih, katerih podlaga je življenjski svet. Naloga konstitucije življenjskega sveta (enako pa tudi intersubjektivnosti) je zato paradokсна. Toda paradoks sveta, ki je hkrati del sveta, in človeka, ki kot del sveta postavlja pred sebe svet v celoti, ne gre razumeti kot protislovje, ki izhaja iz napake v mišljenju, ampak kot posledico razdvojitve sveta na objektivni svet, kakor je na sebi, in subjektivnega, kakor se zgolj kaže in zdi, ki nas same jemlje v precep in je izkušan kot življenjska stiska, kriza, v kateri se nam kaže enkrat ničen svet, drugič pa mi sami (Tonki Komel 1997, 118).

Nadalje, Husserl gre pri opredelitvi življenja še dlje. Življenje ni le življenje »tja-v-en-dan« naravne naravnosti. Življenje je tudi transcendentalno reducirana subjektivnost, ki je vir vseh objektivacij. Pod nazivom »življenje« stoji torej tisto, kar Husserl pri kritiki objektivistične naivnosti vse dotedanje filozofije poudarja kot svoj lastni dosežek. Kar želi Husserl reči, je, da subjektivnosti ne smemo misliti kot nasprotje objektivnosti, saj bi bil tak pojem subjektivnosti tudi sam mišljen objektivistično. Njegova transcendentalna fenomenologija želi zato biti raziskovanje korelacije. To pomeni, primarno je razmerje, pola, v katerih se to razmerje dogaja, pa sta tudi sama zaobsežena v njem (Gadamer 2001, 209). Z vrnitvijo k življenju je Husserl napravil povsem univerzalno delovno shemo in tako zožitev na vprašanje metod duhoslovnih znanosti pustil za seboj.

Ob omembi Husserla kot zlasti utemeljitelja idealistične interpretacije fenomenologije se poraja vprašanje, kakšna je pravzaprav povezava med Husserlovo fenomenologijo in hermenevtiko, kakšen je ta most, ki ga za preobrat hermenevtiki pomeni ta avtor? Kot v spisu *Fenomenologija in hermenevtika* pove Ricoeur (2000, 201-229), sta fenomenologija in hermenevtika v neki sopripadnosti. Iz ene strani se hermenevtika izgrajuje na temelju fenomenologije in tako ohranja tisto, od česar se pravzaprav loči: fenomenologija ostaja neprekoračljiva predpostavka hermenevtike. Z druge strani pa se fenomenologija ne more konstituirati brez hermenevtične predpostavke, ki zaseda samo mesto *Auslegung* (eksegeze, razlage, interpretacije) v izpeljavi fenomenološkega filozofskega načrta. Ta pripadnost, pojasni Ricoeur (2000, 206), je dojeta kot končnost spoznavanja. Vprašanje o poslednji utemeljitvi za hermenevtiko še vedno pripada območju popredmetujočega mišljenja, četudi z njim ni več izprašan ideal znanstvenosti kot tak. Radikalnost vprašanja uvaja prehod od ideje znanstvenosti k ontološkemu pogoju pripadanja, po katerem se izpraševalec udeležuje same izprašane stvari. Poleg tega, najbolj temeljna fenomenološka predpostavka filozofije interpretacije je, da je vsako vprašanje po slehernem »bivajočem« vprašanje po smislu tega »bivajočega«. Že od prvih strani Heideggerjevega dela *Bit in čas* (1927; slov. izd. 1997, 2005) po Ricoeurjevo (2000, 214) beremo, da je vprašanje, ki je zapadlo v pozabo, vprašanje po smislu biti. V tem je ontološko vprašanje fenomenološko vprašanje; hermenevtično je le, kolikor je ta smisel prikrit – seveda ne v sebi, marveč od vsega, kar brani dostop do njega. Da postane hermenevtično vprašanje – vprašanje po prikritem smislu –, je treba osrednje vprašanje fenomenologije prepoznati kot vprašanje po smislu. S tem se že predpostavlja izbira fenomenološkega pristopa v nasprotju z naturalistično-objektivistično naravnostjo. Ricoeur sklene (2000, 214), da je »izbira smisla torej najsplošnejša predpostavka vse hermenevtike«. Po drugi strani pa ima fenomenologija hermenevtično predpostavko, ki je najbolj očitna pri že omenjenem pojmu *Auslegung*, po katerem sega v *Kartezijanskih meditacijah* (Husserl 1975). Kjer četrta meditacija prehaja v peto, se pojavi paradoks: na eni strani redukcija vsega smisla na intencionalno življenje konkretnega ega implicira, da se drugo konstituira v meni in izhajajoč iz mene; na drugi strani pa mora fenomenologija obrazložiti izvornost izkustva drugega prav toliko, kolikor je sama izkustvo nekega drugega od mene. Ta paradoks dobi čisto nov pomen, če ga pojasnimo s pomočjo vloge razlage; drugo ni vključeno v mojem bitju kot danost, ampak kolikor implicira »odprt in neskončen horizont« (Husserl v Ricoeur 2000, 227). Husserl je ugledal sovpadanje intuicije in razlage. Vsa fenomenologija je razlaga v razvidnosti in razvidnost razlage, sklene Ricoeur (prav tam). Evidenca, ki se obrazložuje,

razlaga, ki razširja evidenco – takšno je fenomenološko izkustvo. V tem smislu je fenomenologija lahko izpeljana le kot hermenevtika.

2.4 Obrat hermenevtike s filozofijo Martina Heideggerja

Za ključen preobrat v zgodovini hermenevtike je poskrbel **Martin Heidegger** s svojim osrednjim delom *Bit in čas*. Heidegger je zavrnil dotedanje dožemanje hermenevtike kot pomoči pri razumevanju določene jezikovne komunikacije, prav tako ni njeno bistvo v oblikovanju metodološke osnove za duhoslovne znanosti. Pač pa postane hermenevtika ontologija sama. Heideggerjev obrat k ontologiji se sicer ne izneveri povsem dotedanjemu razvoju hermenevtike. Podobno kot je bil namreč Vico kritičen do kartezijanskega pojma gotovosti, je Heidegger uperjen proti moderni filozofski definiciji uma, ki se ravna po kartezijanskih načelih.

Heidegger s tem na novo opredeli razumevanje, razlago in samo uporabo (v starejši hermenevtični tradiciji so imeli ti trije pojmi kot sestavni deli hermenevtičnega problema sistemsko mesto). Razumevanje po njegovem ni ne metoda branja oziroma rokovanja s tekstom ne rezultat kritične refleksije. Razumevanje ni nekaj, kar namensko počnemo, ampak je to, kar smo. Razumevanje je način biti, lastnost tubiti. Predreflektivni način tubiti v svetu ima hermenevtični značaj. Način razumevanja sveta že predpostavlja pragmatično orientiranje in ravnanje v svetu. Na primer – vrata odpremo brez vnaprejšnjega premisleka o biti vrat. Vse razumemo na nekakšen intuitiven način. Kot pojasnjuje Heidegger, sveta ne razumevamo na način, da nevtralna dejstva povezujemo v univerzalno celoto. Nasprotno, svet nam je sam po sebi razumljiv. Ne izvira razumevanje iz razlage, pravi Heidegger (1997, 209), ampak »razlaga eksistencialno temelji v razumevanju. Razlaga ni dognanje razumetega, marveč izdelava možnosti, ki so zasnute v razumevanju«. Obenem doda, da razlaga ni nikoli brezpredpostavkovno dožemanje nečesa preddanega. Razlago nečesa kot nečesa bistveno fundira predmetje, predvidik in predpajem (prav tam). Tudi Heidegger razumevanje poveže s svetnostjo. Razumevanje kot razklenjenost »tu« vedno zadeva celoto biti-v-svetu. V slehernem razumevanju sveta je sorazumeta eksistenca in obratno. Vsaka razlaga se, kot piše (1997, 214), giblje v naznačeni predstrukturi.

Heidegger pri tem svari pred znanstveno diskreditacijo razlage, kot jo opisujemo zgoraj. Po znanstvenih načelih dokaz ne more predpostavljati tega, kar mora utemeljiti, sicer se giblje v krogu. Krog pa je po najelementarnejših pravilih logike *circulus vitiosum*. S tem pa ostaja posel historične razlage *a priori* izgnan iz okrožja stogega spoznanja. Tak način razumevanja razumevanja je po Heideggerjevo (1997, 215) zmoten. Ni odločilno to, da izstopimo iz kroga, pravi (prav tam), temveč da vanj vstopimo na pravi način. Ta krog po njegovem ni kroženje, po katerem kroži poljubni način spoznanja, ampak je izraz eksistencialne pred-strukture tubiti same. Krog v razumevanju spada k strukturi smisla, katerega fenomen je zakoreninjen v eksistencialnem ustroju tubiti, v razlagajočem razumevanju. Bivajoče, ki mu kot biti-v-svetu gre za njegovo bit samo, ima ontološko krožno strukturo.

Kot zatrdi Heidegger, razumevanje ni ideal resignacije človekovega življenjskega izkustva v visoki starosti duha, tako kot pri Diltheyju, pa tudi ne, tako kot pri Husserlu, poslednji metodični ideal filozofije nasproti naivnosti življenja-tja-v-en-dan, temveč, nasprotno, izvorna oblika izvrševanja tubiti, biti-v-svetu. Razumevanje je izvorna narava biti človeškega življenja samega (1997, 215).

Gadamer ugotavlja (2001, 213), da Heidegger ob tem ni bil več podvržen spoznavno-teoretskim implikacijam, po katerih bi imelo vračanje k življenju (Dilthey) oziroma transcendentalna redukcija (Husserlova pot povsem radikalne samodanosti) svoj metodični temelj v samodanosti doživljajev. Vse to postane prej predmet njegove kritike. Pod geslom hermenevtika faktičnosti je Heidegger postavil paradokšno zahtevo: ontološko podlago fenomenološkega spraševanja naj pomeni faktičnost tubiti, ki je ni mogoče utemeljiti in izpeljati, eksistenca, ne pa čisti cogito kot bistvenostni ustroj tipične občosti.

Heideggerjeva teza je bila: Bit sama je čas. S tem je bil porušen ves subjektivizem novejše zgodovine oziroma celotni horizont spraševanja metafizike, v katerem se bit daje kot prisotnost. Govor tu je o povsem drugačnem temelju, ki šele omogoča vsako razumevanje biti, in ta je v tem, da sploh obstaja neki »tu«, neka jasnina v biti, se pravi, razlika med bivajočim in bitjo. Heidegger je (Gadamer 2001, 216) ob ontološki zadregi, ki jo za metafizično mišljenje pomeni problem nič, razkril bistveno pozabljivost biti, ki obvladuje zahodno mišljenje od grške metafizike naprej. S tem ko je pokazal, da je vprašanje o biti obenem vprašanje o nič, je med seboj povezal začetek in konec metafizike. To, da je mogoče vprašanje o biti postavljati iz vprašanja o nič, je predpostavljalo mišljenje nič, ob katerem

metafizika odpove. Heideggerjeva hermenevtična fenomenologija in analiza zgodovinskih tubiti sta merili na splošno obnovitev vprašanja o biti in ne, denimo, na teorijo duhovnih znanosti ali celo na premagovanje aporij historizma.

Tradicionalna hermenevtika je neprimerno zožila problemski horizont, v katerega sodi razumevanje. Heideggerjeva razširitev je plodovita za problem hermenevtike. Šele zdaj se struktura zgodovinskega razumevanja pokaže v vsej svoji ontološki usmerjenosti. Zgodovinsko spoznanje je za Heideggerja jemanje mere stvári.

S Heideggerjevo transcendentalno interpretacijo razumevanja (Gadamer 2001, 221) problem hermenevtike dobi univerzalni obris, novo razsežnost. Pripadanje interpreta k njegovemu predmetu, ki se v refleksiji historične šole kar ni moglo prav reflektirati, dobi zdaj smisel, ki ga je mogoče konkretno pokazati, prav v tem pa je naloga hermenevtike. Poanta hermenevtike faktičnosti (Heidegger v Gadamer 2001, 221) je v tem, da ves svobodni odnos do svoje lastne biti ne more seči za faktičnost te biti. To, kar omogoča in omejuje zasnovanje tubiti, je nedosegljivo pred njo.

Pozni Heidegger, ki opusti stališče hermenevtične fenomenologije, se v delu »*Na poti do govornice*« (1995, 100–127) reflektivno zazre na vlogo in namen hermenevtike: »Hermenevtika v *Biti in času* ne pomeni niti večšine razlage niti razlaganja samega, temveč poskus, da bi šele iz hermenevtičnega določili bistvo razlage« (1995, 100). Pri tem svoje misli podkrepi z okretom na antični izvor pojma hermenevtika. Ob omembi boga Hermesa, od koder etimološko izhaja poimenovanje hermenevtike, pojasni, da »hermenevtično ne pomeni šele razlaganja, temveč pred tem že prinašanje naznanila in oznanjenje (1995, 126). Komel prav to označi kot vrh razvitja Heideggerjevega poznega mišljenja misli sploh, kot vrh zjasnitve hermenevtičnega (2007, 86). Mišljenje se tu hoče izviti iz primeža metafizike, ob čemer se govornica sama izkaže kot tisto bit in bivajoče v razliko iznašajoče: »Potemtakem je govornica to, kar je v odnosu človekovega bistvovanja do razbora vladajoče in nosilno. Govornica določa hermenevtični odnos« (Heidegger 1995, 126). Komel pojasnjuje, da gre za hermenevtično potezo mišljenja, ki je po govornici potegnjeno v odnos – razbor biti in bivajočega. To pomeni, da mišljenje ni več dojeto le po svoji zmožnosti pritegovanja, prisvojitve tistega, s čimer je postavljeno v odnos, marveč samo črpa iz poslušnosti izboru. »Hermenevtični odnos zaznamuje to, da je priteg (mišljenja) v raztegu (razlike) po odtegu (biti) – iz istega po istem k istemu« (Komel 2007, 186–187). Hermenevtični odnos je bistveno

v rabi govorce. S tem postane mišljenje dojemljivo za namige, ki v smislu istega vlečejo sem in tja. To vlečenje sem in tja, doda Komel (prav tam), je ravno smisel hermenevtičnega odnosa, njegovo nihanje v tihoglasju tistega, kar se odteguje skozi tišanje razlike.

2.5 Gadamer: Bit, ki jo je mogoče razumeti, je govornica

Heideggerju je sledil njegov najboljši učenec **Hans-Georg Gadamer**, ki je leta 1960 izdal temeljno delo filozofske hermenevtike *Resnica in metoda* (slov. izd. 2001). Ena ključnih tez tega dela je: »Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govornica« (Gadamer 2001). Kot piše Komel (2002, 13-17), je šele to Gadamerjevo delo sprožilo diskusijo o možnostih filozofske hermenevtike, saj je v njem uspel rekonstruirati celotni zgodovinski razvoj hermenevtike in, upoštevaje Heideggerjev ontološki uvid, v njej tudi uspel najti gibalno nove prakse filozofskega mišljenja kot razumevanja in sporazumevanja v govornici.

Gadamerja je močno zaznamovala boleča izkušnja totalitarizma v obdobju druge svetovne vojne, nove jedrske grožnje in ideološki strahovi. Vse to je vodilo k novemu kritično-kriznemu zavedanju humanističnih znanosti, ki je zaznamovalo večino sodobne filozofije. Če je Dilthey še lahko trdil, da se smisel človeka skriva v zgodovini, je zdaj postala vprašljiva zgodovina človeka oziroma tradicija sploh (Komel 2002, 14). Tako v *Resnici in metodi* ni imel namena oblikovati hermenevtike kot metode humanističnih znanosti, kot to poznamo pri Diltheyju, temveč je hotel opozoriti na hermenevtično razsežnost humanističnih znanosti, za katere je manjkanje metode in pogrešanje kriterija znanstvenosti prej prednost kot pomanjkljivost, saj se tudi humanost človeka naposled kaže kot vprašanje samega sebe, ki, pogrešajoč metode in kriterije, samo sebi odgovarja v tistem razgovoru duše same s seboj. V tej povezavi bo Gadamer postuliral metodično prednost vpraševanja v hermenevtiki in humanistiki nasploh, saj je – kot je pokazal – vsaka izjava načeloma že odgovor na vprašanje, ki nam ga zgodovinsko faktično posreduje jezik: »Kajti vsako vprašanje je samo odgovor. To je dialektika, v katero se tukaj zapletemo. Vsako vprašanje je motivirano. Tudi njegov smisel ni v njem nikoli popolnoma najden ... Vsaka izjava ima svoj horizont smisla v tem, da izvira iz neke situacije vprašanja« (Gadamer 1998, 56). Zgodovinskost vstopa v filozofijo na podlagi odpiranja vprašanj izstopa v obzorju naše vednosti o odprtosti resnice. Zato v filozofiji preprosto ne moremo interpretirati drugače, kakor da v interpretacijo vključimo tudi

same sebe kot interprete, da torej zgodovinsko oblikujemo lastno človeškost (Komel 2002, 15).

Ker nobena izjava ne izreče tistega, o čemer je izjava, ker tudi noben pojem ne pojmuje povsem tistega, o čemer je pojem, je potrebna pozornost do celotne govorice. Tu, kot piše Komel (prav tam), zadanemo na znameniti univerzalni aspekt hermenevtike, ki ga je Gadamer v *Resnici in metodi* sicer formalno naznačil, ne pa tudi docela razjasnil. Univerzalnost, ki jo nakazuje že omenjena teza »*Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govorica*«, se opira na našo primarno izkušnjo z jezikom – ki jo Grki imenujejo *hermenia* (jezik se naslavlja kot interpret in kot interpretiranec hkrati ter se tako v celoti odpira kot razgovor). Kot namreč poudari Gadamer, ne sodba, pač pa vprašanje je tisto, ki ima v logiki primat, kar zgodovinsko izpričujeta platonski dialog in dialektični izvor grške logike (1998, 56). Vprašanje in odgovor imata v svojem skupnem izjavljalnem karakterju hermenevtično funkcijo. Oba sta nagovor. Gre za to, pojasni Gadamer (1998, 57), da je »resnica v izjavi, če je nagovor, sploh le tu. Horizont situacije, ki tvori resnico izjave, zajema tudi tistega, ki se mu z izjavo nekaj pove«.

Horizont Gadamer definira kot »vidni krog, ki zajema vse tisto, kar je vidno s kake točke« (2001, 251). Pri aplikaciji na mislečo zavest potem govorimo o ozkosti horizonta, o možni širitvi horizonta, o odpiranju novih horizontov itn. Besedo je še posebej uporabljala filozofska govorna raba od Nietzscheja in Husserla naprej in z njo označevala navezanost mišljenja na njegovo končno določenost in razvojni zakon razširitve obzorja. Brez horizonta je tisti človek, ki ne vidi dovolj daleč in zato precenjuje to, kar je blizu. Nasprotno pa imeti horizont pomeni ne biti omejen na to, kar je najbližje, temveč zmoči-gledati onkraj tega (Gadamer, prav tam).

Če se vrnemo k jeziku, Gadamer poudari (2001, 314), da hermenevtični problem ni problem pravega obvladovanja jezika, temveč pravega sporazumetja o stvari, ki se odvija v mediju jezika. Hermenevtični fenomen se izkazuje kot poseben primer občega razmerja med mišljenjem in jezikom. Posledica zagonetne neločljivosti tega razmerja je prav prikritje jezika v mišljenju. Tako kot pogovor je tudi razlaga v dialektiko vprašanja in odgovora zaprt krog. V mediju jezika se izvršuje pristno zgodovinsko razmerje, zato ga lahko tudi pri razlaganju besedil imenujemo pogovor. »Jezikovnost razumevanja je konkrekcija učinkovnozgodovinske zavesti« (prav tam). Bistvena povezava med jezikovnostjo in razumevanjem se najprej kaže tako, da je bistvo izročila to, da eksistira v mediju jezika, tako da je prednostni predmet razlage jezikovne narave. Gadamer poudari, da sam jezik nasproti svetu, ki skozenj

spregovori, ne ohranja samostojnega obstoja (2001, 359). Ni le tako, da je svet svet le, kolikor pride v jezik, temveč je dejanski obstoj jezika le v tem, da se v njem predstavlja svet. Izvorna človeškost jezika torej obenem pomeni izvorno jezikovnost človekove biti-v-svetu.

Od Gadamerja naprej se hermenevtika ne razvija toliko v razmerju do interpretacije besedil filozofske tradicije, temveč se vse izraziteje uveljavlja kot mesto soočanja različnih usmeritev v sodobni filozofiji, ki se kritično ali afirmativno obračajo k filozofski tradiciji. Tako je **Paul Ricoeur** (1913–2005), najvplivnejši francoski hermenevtik, spor o interpretaciji preoblikoval v »Spor interpretacij« (v Komel 2002, 16). Dejansko različne filozofske usmeritve danes vzporejamo na podlagi tega, kakšne interpretacijske modele ponujajo (Komel 1999, 32). Tako se veljavnost hermenevtičnega problema danes ne preverja le ob Gadamerjevi *Resnici in metodi* in ob Heideggerjevem opusu, temveč tudi »manj obvezujočih« (Komel, prav tam) delih Habermasa, Derridaja, Deleuzea, Davidsona, Taylorja, Lyotarda, Rortyja, Virilia, Wadenfelsna in drugih.

3 TEORIJE RESNICE

Vprašanje, na katero naj bi hermenevtika odgovarjala, skriva v sebi predpostavko resnice. Postavljanje vprašanj hkrati pomeni iskanje resnice. Vendar pa dejanskosti ene resnice ne gre zamenjevati z možnostjo (iskanjem) resnice, ki je dejansko zgodovinsko omogočila filozofijo (Komel 2002, 57–58). Zanikanje možnosti resnice pomeni bodisi skeptični bodisi splošni relativizem, če pa se nam resnica odtegne v zgodovinski možnosti filozofije, imamo opraviti z nihilizmom. Pluralizem resnic je lahko alternativa monizmu resnice, ni pa nobena alternativa nihilističnemu odtegu resnice, z možnostjo katerega mora računati filozofska hermenevtika.

Najmanj, kar resnica zahteva, je intersubjektivna preverljivost oziroma – kot piše Komel (2002, 58) – da smo »pri zadevi sami«. Sleherno vprašanje o resnici mora računati s tem, da z resnico ne moremo nikoli docela razpolagati, ker ta že vnaprej pogojuje našo razpoložljivost. Če hočemo postaviti resnično vprašanje o filozofiji, si moramo to odkrito priznati, ne da bi pri tem že prejudicirali določen pojem filozofije. Komel se ob tem vpraša, kaj se zgodovinsko dogaja z resnico, če se celo filozofija odpoveduje resnice, čeprav nam še naprej pripoveduje o številnih resnicah. Prav to vprašanje bomo pozneje aplicirali na novinarstvo, ki prav tako dandanes pod težo teorij diskurza in relativizma resnici vedno bolj obrača hrbet oziroma se ji resignirano odpoveduje.

Še prej pa kratek pregled teorij resnice, ki ga bomo končali z malce obsežnejšo vpeljavo ontološke teorije resnice na primeru filozofije Martina Heideggerja in Hansa-Georga Gadamerja. Prav iz slednjega bomo – v navezavi na prvega – izhajali v naslednjem del naloge, torej pri aplikaciji hermenevtičnega iskanja resnice v novinarstvu.

3.1 Glavne teorije resnice

Filozofske teorije resnico razlagajo različno. Omenimo jih le nekaj: resnica kot govor, resnica kot lastnost izjav, resnica kot ujemanje med mislijo in realnostjo, resnica kot spoznanje, resnica kot znanstveni zakoni, resnica kot odkritost, resnica kot stvarnost, resnica kot samospoznavanje, verska resnica, resnica kot življenje, resnica kot perspektiva, resnica kot

bit ... Ob definiciji so različna tudi mesta resnice, ki je lahko v stvareh samih, v realnosti, v naših mislih ali pa v odnosu, ujemanju, vmesnosti med dejanskostjo in mislijo, se pravi v trditvah, sodbah.

Že na začetku moramo opozoriti na jezikovno zablodo, ki jo omogoča slovenščina. Poznamo namreč besedo *resničnost*, ki je skorajda sinonim za dejanskost oziroma realnost, torej pripada redu ontologije, ne logike ali spoznanja. Beseda *resničnost* (sicer prevod iz nemške *Wirklichkeit*) nas lahko zaradi te ustaljene, a netočne rabe neposredno napoti na izvorno ontološki pojem resnice, kar pa ni ustrezno. Na to je opozoril tudi Andrej Ule v delu *Dosegljivost resnice* (2004).

Za naše pojmovanje resnice in nadaljnjo rabo je pomembno opredeliti razliko med *absolutnimi* in *relativnimi* resnicami (Ule 2004, 27–28). Ta razlika naj bi v sebi povzemala in zajemala vse druge razlike v modalitetah in vrstah resnice. Absolutna resnica naj bi bila brezpogojno in večno veljavna, popolna in vseobsežna, relativna pa veljavna pogojno in začasno, nepopolna in delna. Tako absolutisti menijo, da je vsaka resnica absolutna, ostalo je le dozdevna resnica oziroma zgolj omejena pravilnost sodbe. Nasprotno pa relativisti trdijo, da je vsaka resnica relativna, odvisna torej od nas, časa ..., absolutna resnica pa je po njihovem metafizični mit.

Podobna kot razlika med absolutno in relativno resnico je razlika med *statično* (nespremenljivo) in *dinamično* (spremenljivo in razvijajočo se) resnico (Ule 2004, 30). Statična resnica je nespremenljiva in dokončna, primer zanjo so matematične resnice. Če razumemo resnico kot skladnost misli in stvarnosti po sebi, kot so večinoma razumeli resnico od antike do novega veka, potem ta skladnost misli in stvarnosti obstaja ali pa ne. Pod vplivom Kanta in poznejših filozofov so mnogi misleci menili, da ne moremo nikoli priti do dejanske skladnosti misli in stvarnosti, saj lahko kvečjemu spoznamo odnose med pojavi, ne pa med pojavi in stvarmi po sebi. V tem primeru je resnica le nekakšen približek stvarnosti, ne pa skladnost z njo. Govorimo lahko o relativnosti resnice, saj ima veljavo le za zdaj in za nas, ne pa po sebi. Heglovo pojmovanje, ugotavlja Ule (prav tam), je zanimivo, ker je obenem absolutistično in dinamično, saj pozna absolutno in vendar razvojno resnico. Absolutna resnica se pri njem razvija skozi faze, dokler ne prispe do absolutnega duha, ki je njej sami lastna dovršenost.

Pred opredelitvami različnih teorij resnice naj poudarimo razlikovanje med *pojmom resnice* in oblikovanjem *meril* resničnosti (Ule 2004, 41). Poznavanje pojma oziroma definicije resnice pomeni, da vemo, kaj pomeni biti resnična propozicija (stavek, trditev, sodba ...), to je, da poznamo nujne in zadostne pogoje resničnosti propozicije. Poznavanje meril resničnosti pa pomeni, da vemo, kdaj so izpolnjeni navedeni nujni in zadostni pogoji resničnosti.

Klasifikacijo teorij resnice začnemo z danes najbolj veljavno **teorijo korespondence** ali ujemanja. Najpreprosteje bi jo izrazili s trditvijo, da je resnica sodbe v njeni skladnosti (korespondenci) s tem, o čemer govori. Ta teorija se opira na dve mesti v Aristotelovi Metafiziki:

Govoriti namreč, da bivajoče ne biva ali pa da ne-bivajoče biva, je zmota, govoriti pa, da bivajoče biva in ne-bivajoče ne biva, je resnica. (1999, 1011 b)

Drugo mesto izreka isto vsebino neposredneje in konkretnije:

... Tako da je v stanju resnice tisti, ki o razčlenjenem meni, da je razčlenjeno, in o sestavljenem, da je sestavljeno, medtem ko je v zmoti tisti, katerega domnevanje je v nasprotnem stanju, kakor je stanje stvari ... (1999, 1051 b)

Kot ugotavlja Ule (2004, 50–55), Aristotel kot »oče korespondenčne teorije«, kot ga priznavajo zgodovinarji filozofije in logike, na prvi pogled res priznava to teorijo, ni pa jasno, od kod lahko sklepamo na izdelani pojem skladnosti med resničnimi stavki in stanji stvari, o katerih govorijo. (Stanje stvari je lahko dejansko, tj. obstaja, ali ni dejansko, vendar možno. Če stanje stvari obstaja, mu pravimo dejstvo.) Prav tako iz njegovih opredelitev ne moremo zgraditi celostne teorije resnice, saj na primer manjka njena opredelitev za logično sestavljene stavke in za kvantificirane stavke, še manj pove o resnici modalnih stavkov. Zato, zaključí Ule (prav tam), pri Aristotelu lahko govorimo kot o *protokorespondenčni* teoriji resnice.

Iz tega se je nato izoblikovala klasična opredelitev resnice: »Resnica je v soglasju (ujemanju, soustreznosti) sodbe in dejanskosti.« To misel so pregnantno izrazili sholastiki: »Resnica je skladnost razuma z dejanskostjo.« Tomaž Akvinski jo je opredelil kot »*Veritas est adequatio intellectus et rei*« oziroma »Resnica je skladnost razuma in stvari«.

Tako Aristotel kot Akvinski sta spoznanje interpretirala kot iskanje skupnega logosa mišljenja in biti, ta skupni logos pa je bil položen tako v logično strukturo enostavnih povednih stavkov, kot tudi v ontološko strukturo substanc. Šele z novoveško filozofijo, od Descartesa do Kanta, se je zgodil prelom med miselnim objektom in objektivno realnostjo, zazevala je razlika med mišljenjem in bitjo ter terjala usklajevanje med njima. Naslednji korak pa je premik s spoznanjem načelne spoznavne avtonomije individualnega subjekta.

Zagovorniki korespondenčne teorije običajno sprejemajo objektivni obstoj realnega sveta. Ta je pred mentalnimi in duhovnimi dejavnostmi subjekta, ki oblikuje resnične sodbe o njih. Misel se mora nekako prilagoditi realnemu svetu, če naj bo resnična, ne pa obratno.

Kot opozori Ule (2004, 43–44), je ena večjih težav korespondenčne teorije vprašanje, kakšen je odnos med resničnim stavkom in tem, kar stavek opisuje. Ni jasno, kakšna skladnost mora biti, prav tako ni jasno, med čim se vzpostavlja ta skladnost: npr. med stavki in dejstvi, stavki in stanji stvari, stavki in predmeti, stavki in svetom (dejanskostjo) ...

A če se pred prehodom na naslednjo teorijo vrnemo k Aristotelu. Ni naključje, ugotavlja Käte Hamburger (2004, 18), da se moderne teorije resnice sklicujejo na Aristotela. Njegova formulacija je moderna toliko, kolikor razume ujemanje ali »*adequatio*«, ki naj utemelji smisel resnice, kot fiksirano v jeziku, medtem ko vsebuje poznejša definicija resnice »*adequatio rei et intellectus*«, ki jo je v sholastiki utemeljil Tomaž Akvinski in je postala tradicionalna, s pojmom *intellectus* dejavnik nedoločenosti, ki so ga potem tudi uporabljali in razlagali na vse mogoče načine.

In ena takih modernih teorij, ki torej uvršča oziroma povezuje primarno z jezikom, je **semantična teorija**, katere glavni predstavnik je Alfred Tarski. Tarski je skušal rešiti racionalno jedro korespondenčne teorije resnice, in to tako da se je omejil na resnico za dani jezik. Jezik je razumel kot sistem za produkcijo smiselnih stavkov (Ule 2004, 129). Kot izhodišče je uporabil ekvivalenco »*stavek /p/ je resničen v formalno urejenem jeziku J, če in samo če p*«.

Tarski to formulira s stavkom »*Izjava /Sneg je bel/ je resnična natanko tedaj, če je sneg bel*«. (Hamburger 2004, 19). Pri tem gre tako daleč, da ta izraz ujemanja med izjavo in objektom izjave še naprej diferencira: in sicer v samo izjavo, ki stoji na desni strani ekvivalence, torej

besede »sneg je bel«, in »ime izjave« na levi strani (ki je zato v poševnicah). Ujemanje ali, kot se tu glasi, ekvivalenca, ki naj opredeli resnico, je postulirano kot razmerje med izjavama, od katerih je ena, opredeljena le kot ime izjave, resnična, če je ekvivalentna z drugo, ki se glasi enako.

Resnica je tu opredeljena kot semantični pojem. Ta definicija resnice (ob pomoči drugih semantičnih pojmov) omogoča tudi semantično interpretiranje vseh pomenskih izrazov jezika, torej tudi vseh smiselnih stavkov v določeni množici objektov z ustreznimi lastnostmi in odnosi med objekti. Tej množici pravimo modelna struktura interpretacije (Ule 2004, 144). Na splošno lahko govorimo le o »pravilnosti« stavkov formaliziranega jezika v dani modelni strukturi glede na dano semantično interpretacijo.

Naslednja med ključnimi teorijami resnice je **koherentna teorija**, ki izrecno povezuje stavek, misel in svet v enoten logično-ontološki okvir (Ule 2004, 198). S tega stališča je ontološko med najzahtevnejšimi teorijami resnice, kajti druge skušajo kar se da omejiti ontološko relevantnost pojma resnice in s tem tudi spoznanja, da bi se tako izognile metafizičnim in drugim nepreverljivim spekulativnim zamislim. To teorijo je aktualiziral dunajski krog (Carnap, Neurath, Schlick, Hempel). Teorija definira resnico kot neprotislovno sovisje stavkov kakega sistema izjav (Hamburger 2004, 19).

Zagovorniki te teorije menijo, da obstaja resnica v medsebojni relaciji med nosilci resnice, kot je recimo relacija vzajemne podpore med prepričanji posameznika ali skupnosti. Nasprotniki pa ugovarjajo, da to vodi do nesprejemljivega relativizma resnice, saj so mnogi različni in medsebojno nezdružljivi sistemi lahko notranje popolnoma konsistentni in samopodpirajoči se.

Kot meni Hamburgerjeva (2004, 19–20), je teorija korespondence plodovitejša od koherentne teorije, ki pravzaprav ne definira nobenega smiselnega pojma resnice več. Teorija korespondence vsebuje ambivalentnost pojmov resnica in resničnost, ki je nenazadnje razlog diskusije, trajajoče od Aristotela do danes. Prav temu antičnemu filozofu gre pripisati odgovornost, da se je v zahodni logiki in teoriji jezika udomačilo govorjenje o resničnih in napačnih/zmotnih sodbah, s tem pa tudi dvoumnost pojma resnica. Pojma *alethés* in *pseudés* je povezal s pojmom rekanja, *legein*, in tako ne le utemeljil nasprotje med resničnim in napačnim/zmotnim, temveč tudi pripisal resničnost sodbi, izjavi v stavku. Toda če pogledamo izvornik, vidimo, da v njem ni pridevnikov *alethés* in *pseudés*, temveč sta samostalnika *tó*

alethés in *tó pseûdos*. To pomeni (Hamburger 2004, 20), da Aristotel ne govori o resničnih in napačnih/zmotnih izjavah, ampak o rekanju resnice in neresnice. Za problematiko teorije korespondence kot take je bistveno zgolj to, da uvedba pojma »napačno/zmotno« ter govorjenje o resničnih in napačnih/motnih sodbah nista docela ujela pomena pojma resnica, ampak sta ga tako rekoč terminološko zakrila.

V izogib možnosti relativizma pa so se nekateri teoretiki koherentne teorije redlagali, da je pojem resnice regulativni ideal, ki je lahko uresničen samo v združenosti in izpopolnjeni znanosti daleč stran od delnih sistemov prepričanja katerekoli človeške družbe, kar jih dejansko obstaja. S tem se približajo naslednji večji skupini teorij o resnici, to je **pragmatični teoriji** (*kar je koristno, je resnično*). Te, kot meni Ule (2004, 229), najbolj drastično odstopajo od klasičnega in najbolj tradicionalnega pojmovanja resnice, to je korespondenčne teorije resnice. Med avtorji pragmatičnega pristopa k resnici naj omenimo Charlesa Sandersa Piercea, Williama Jamesa in Johna Deweyja. Naj za primer na kratko opišemo le Piercovo teorijo. Po njej resnica ni nekaj abstraktnega, ljudem nedosegljivo načelo ali cilj, temveč je regulativno načelo raziskovanja. Menil je, da je resnica lastnost naših prepričanj in propozicij, ki jim omogoča, da nas praktično ravnanje v skladu s temi prepričanji vodi k uspehu oziroma uresničenju naših želja. »Resnica je ujemanje abstraktne postavke z idealno mejno vrednostjo, ki se ji je v tendenci približalo znanstveno prepričanje ob neomejenem raziskovanju« (Pierce v Ule 2004, 230).

Poraja se vprašanje, ali nima ta spojitev koristnega in resničnega usodnih posledic za etiko. Etika namreč od nas zahteva, da iščemo resnico pred vsem, in to tudi, če bi se vse njene posledice izkazale za pogubne za našo dobrobit.

Naj med teorijami omenimo tudi tako imenovane **varčne teorije**, ki skušajo s kar se da malo konceptualnimi, logičnimi in ontološkimi predpostavkami opredeliti pojem in vlogo resnice. Mednje sodi na primer *deflacijska teorija resnice*, po kateri trditev, da je neki stavek resničen ali da je resnična neka propozicija, pomeni natanko isto kot ta stavek oziroma propozicija sama. Tako A. J. Ayer zapiše (v Hamburger 2004, 21–22), da je »v vseh stavkih tipa */p je resničen/* fraza */je resničen/* odvečna. ... Termina *resnično/napačno* sta brez pomena in fungirata v stavku le kot znak zatrjevanja ali zanikanja.« Kot zaključí Hamburgerjeva, bi bilo treba ta očitek upoštevati, vendar je treba uporabljati ustrezne termine. Namesto termina *resnično* bi morali uporabljati termin *pravilno*.

3.2 Ontološke teorije resnice

»*Verum mihi videtur esse id quod est*« (»Resnično se mi zdi to, kar je.«). To je Avguštinov izrek iz *Soliloquia* (v Hamburger 2004, 23), samogovorov filozofa A s svojim *ration*, svojim umom. Ta izrek je bil označen kot izraz ontoloških opredelitev resnice. Ta tip resnice, kamor uvrščam tudi teorijo Martina Heideggerja (nanašajoč se na Platona), iz katere bom skušala izpeljati hermenevitično iskanje resnice, izbiram kot osrednji v raziskovanju te diplomske naloge. Pri tem kot osrednji jemljem obrat, ki pravi, da se resnica sama izjavlja in da je mesto izjave v resnici in ne resnice v izjavi.

Kot piše Komel (2007, 24), ne gre za to, da mi resnico drugače dojamemo, ampak da se z bistvom resnice same zgodi preokret. Ta okret se prvič zariše v Heideggerjevem delu *Bit in čas*, natančneje v 44. paragrafu (1997, 293–315). Tu razgrinja izvorni fenomen resnice. Heidegger – povzemajoč davno utečeno pojmovanje resnice (»*Veritas est adequatio intellectus et rei*«) – sprašuje po *adequatio*, ujemanju med intelektom oziroma idealnim smislom sodbe in realno stvarjo.

Ali ni ločitev realne izvršitve in idealne vsebine z ozirom na dejansko sojenje sojenega sploh neupravičena? Ali dejanskost spoznavanja in sojenja ni razbita v dva bitna načina in plasti, katerih spoj nikoli ne zadane načina biti spoznanja. Ali nima psihologizem prav v tem, da se upira tej ločitvi, čeprav sam ontološko ne pojasni načina biti mišljenja mišljenega in mu je ta neznan celo kot problem. (Heidegger 1997, 298)

Nadalje se vpraša, kdaj postane v spoznanju samem resnica fenomenalno izrecna. Kot odgovarja (prav tam), tedaj, ko se spoznanje izkaže kot resnično. Odnos ujemanja se torej nakazuje v samoizkazovanju spoznanja kot resničnega. Heidegger ob tem postreže s primerom, da nekdo, s hrbtom obrnjen proti steni, izreče: »Slika na steni visi postrani«. Izjava se izkaže za resnično, ko se človek obrne proti steni in vidi, da slika res visi postrani. Kakšen je ob tem smisel izkazovanja izjave? Kot pove (prav tam), je treba izjavljanje razumeti kot »bit do bivajoče stvari same«. Konkretna zaznava slike v tem primeru izkazuje, da je bivajoče samo tisto, kar je menjeno v izjavi. Izpričana je odkrivajočnost izjave.

Kot vidimo, se s tem oddaljimo od iskanja resnice kot ujemanja predstav ali ujemanja predstav z realno stvarjo. Heidegger v tem preide v izkazovanje odkritosti bivajočega samega, bivajočega-v-kako njegove odkritosti. Torej: to, da je izjava resnična, pomeni, da izjava odkriva bivajoče na njem samem oziroma da kaže bivajoče v njegovi odkritosti (Komel 2007, 26).

Resnično oziroma resnico izjave je treba razumeti kot biti-odkrivajoče. Ob tem je treba vpeljati izraz *aletheia*, ki jo Aristotel izenačuje s *pragma, phainomena*; pomeni pa to, kar se kaže, bivajoče-v-kako-njegove-odkritosti. Resnica torej ni več lastnost pravilnega izjavljanja, temveč je izjavljanje samo lastnost resnice kot odkrivajočnosti. Je temeljno dogajanje eksistentne človekove tu-bit. Človek je tako že vnaprej pri stvareh v svetu. Resničnost se ne javlja šele z izjavljanjem. Tu se nakazujejo poteze tistega, kar lahko poimenujemo okret resnice. Heidegger nadalje s trditvijo »Razklenjenost je temeljni način tubiti, v skladu s katerim je ona svoj /tu/« (1997, 303) pojasni, da pred-odkritost znotrajsvetnega bivajočega temelji v razklenjenosti sveta, bivajočega v celoti. Razklenjenost tubiti označuje Heidegger kot skrb, ta razklenjenost pa nosi v sebi izvorni fenomen resnice. »Tubit je v resnici« (prav tam). Kot pojasni, k eksistencialnemu ustroju tubiti spada razklenjenost njene najlastnejše biti. Poudariti velja, da to še ne pomeni, da je resnica zgolj subjektivna, niti ni zgolj objektivna. Človek pre-biva v resnici, in samo kolikor človek pre-biva v resnici, je bivajoče resnično, torej razkrito in očitno (Komel 2007, 35).

Kaj je po tej ontološki opredelitvi resnice ne-resnica? Komel (2007, 38) v poglavju, v katerem obravnava Heideggerjev »Platonov spis o resnici« piše, da se pristna ne-resnica, tj. nebistvo resnice odstira kot dogajanje skrivanja bivajočega v celoti; torej: resnica kot razkritost (*aletheia*) in ne-resnica kot skritost (*lethe*). Skritost ni zgolj nasprotje razkritosti, tako kakor je napačnost nasprotje pravilnosti. Razkritost ne izključuje skritosti, temveč jo vključuje kot nekaj najbolj ključnega. Skritost je glede na razkritost tisto, kar v razkritosti samo ostaja skrito in je tako obvarovano pred razkrinkanjem.

V vprašanju o bistvu resnice je nujno vprašanje po resnici bistva, ki je nuja filozofije same. Filozofija je po svojem izvoru puščanje-biti bivajočega v celoti (Komel 2007, 41).

Heidegger se v spisu *Platonov nauk o resnici* naveže tudi na Platonovo prisposodobno o votlini v Državi (1995, sedma knjiga, 514a–517a). Kot meni, naj bi se *atletheia* v tem spisu še vedno

javljala v svojem prvotnem bistvu, torej kot skrivajoča se razkritost (predstavljajmo si samo mračno, a nekoliko razsvetljeno votlino kot podobo prebivališča človeka). Heidegger dogajanje v prisposodbi razčleni na štiri stopnje, ki jih opredeljujeta vsakokrat izbojevano *alethes* in dosežena *paidea*. To *alethes* je bivajoče v svoji razkritosti, *paidea* pa pomeni preokrenjenje celotne duše (Komel 2007, 43–44) z »nekega temačnega na pristno neskriti dan (Platon 1995, 521c). *Paidea* je preokrenjenje človekove duše k resnici kot taki oziroma bivajočemu kot takemu. Ta preobrnitev pa je možna, ker človek prebiva v okrožju neke razkritosti bivajočega, ne da bi za to sploh vedel. Lahko bi se vprašali, kaj manjka očem, da ne vidijo stvari, takih, kot so; zakaj je potrebna premestitev na področje, kjer se bivajoče samo po sebi kaže v tem, kar ono je? Očem manjka budnost, zapiše Komel (2007, 44), spijo, niso slepe, ne razločijo sna od budnosti. Izhajajoč iz Platona, gre za pozabo razlike med stvarmi samimi in podobami teh stvari. Na koncu *Države* (1995, 612c) Platon izrazi nujo po prekoračitvi *Lethe*, reke pozabljenja; treba je torej preiti v izvorno spoznavanje, z-misljijo onega, o čemer vsako bivajoče je. Taki so po njegovem *philosophoi*, ki jim je lastna čuječnost za bistvo bivajočega v celoti, katerih eros ne najde miru, vse dokler ne zajame bistva vsega tega, kar sleherno bivajoče je.

Poglavitni pomen *paidea* je po Platonu (1995, 518c) usposobitev človeka, da se z vsem svojim bistvom odvrne od postavljačega ter vzdrži pogled na to, kar (stalno) je. Platon pravi »*idea tou agathou*« (1995, 517c) je v področju vidljivega porodila svetlost in s tem vladarja svetlosti (sonce) – na področju umljivega pa je sama vladarka, s tem ko zagotavlja neskritost in um. Kakor vid in vidljivo nista sama sonce, marveč sta le podobna soncu, tako tudi um in neskritost nista to *agathon* (dobro) samo. Sonce je, s tem ko sveti, povzročitelj vida, v katerem se dovrši in sklene potek svetenja. Dobro je razpirajoči dostop in izpopolnjujoči konec vsega obračanja k bivajočemu. Platonova sokratska dediščina obstoji v uvidu, da je človeku njegovo bistvo poslano tako, da ga mora v skrb, *epilemeia*, vzeti sam (Hirsch 1995, 23).

Tu se tudi resnica ne doume, kot se tudi svetlobe ne vidi. Doume se to, kar stoji v luči resnice, torej resnično. V skladu z glavno namero prisposode je ideja Dobrega zdaj ubesedena tako, da je ona ta, ki spoznanju zagotavlja resnico, spoznavajočemu pa možnost uma. Prisposoda jemlje Dobro kot to, kar – samo neko bivajoče – pripušča bivati vse bivajoče (Hirsch 1995, 27–28). Resnica je v svoji izvornosti dojemljiva toliko, kolikor je svetloba vidna. Tako je resnica, vpeljana v prisposodbi sonca, bistveno nemisljiva – resnica daje mišljenju pregled

samega resničnega kot tega, kar se samo pred doumevanjem ne pojavlja. Kakor se enotnost od sonca zagotovljenega vida pojavlja le v množtvu čutnih pogledov (*doksai*), ki jih pojavljajoče se nudi, tako se enotnost od Dobrega zagotovljene prisotnosti pojavlja le v množtvu bitnih pogledov (*ideai*), ki jih ponuja to, kar se mišljenju kaže, in jih spoznavajoče vase sprejema (Hirsch 1995, 30). Povedano z drugimi besedami, bivajoče ni vidno, kolikor je neskrto, temveč je neskrto, kolikor je vidno v vidnosti *idee*. Ko je *aletheia* prek *idee* vpeta v odnos do pravilnega spoznavanja in mišljena samo še v tem odnosu, ni načeloma ničesar več, kar bi človek ne mogel prirediti (Komel 2007, 48).

Kot opozarja Komel (prav tam), je ta prireditev bivajočega po človeku danes močnejša kot kdaj koli prej; hkrati bistva človeka, njegovega *ethosa*, ni še nikoli obdajala tako gosta tema. Vprašanje prebuditve iz temačne votline je zato zelo na mestu.

Če sklenemo, resnica kot *orthotes*, torej pravilnost, je vodilo predstavljajočega, to je metafizičnega mišljenja bivajočega; resnica kot *aletheia*, neskrto, pa je vodilo mišljenja biti kot biti. Tu se (Komel 2007, 49) ne bijeta dva tipa resnice, temveč resnica v tipu pravilnosti in resnica v tipu neskrto. »Bitnozgodovinskemu mišljenju najprej predstoji, da spor o bistvu resnice sploh razpre kot razpornost resnice biti« (prav tam).

3.2.1 Razvitje hermenevtičnega pojma resnice pri Gadamerju

V kakšnem smislu filozofska hermenevtika govori o resnici? Zakaj hermenevtično iskanje resnice prej kot k metodičnim uvrščamo med ontološke teorije resnice? Kot Grondin povzema Gadamerja (1999b, 12), je hermenevtična refleksija omejena na to, da odpira spoznavne možnosti, ki bi jih brez nje ne zaznali. Sama ne posreduje kakega kriterija resnice. To pomeni, da neposredno ujasnjujoča razumevanjska resnica nima nič opraviti z aplikacijo kriterija resnice. Razumevanje je primarno naravnano na razprtje smisla in ne na umetni preizkus, ki naj izmeri ujemanje (*adaequatio*) med razumljenim in vnaprej določenim kriterijem. Grondin ob tem opozori, da bi bilo bolje, če bi se Gadamerjevo temeljno delo »Resnica in metoda« raje imenovalo »Resnica *pred* metodo«, saj si Gadamer prizadeva, da pokaže na predznanstveni izvor resnice in tako na meje metodične zavesti v duhoslovnih znanostih.

Hermenevtika je, kot smo zgoraj omenili, pokazala, da je razumevanje vedno pogojeno z učinkujočo zgodovinskostjo² in da te pogojenosti ni mogoče prevladati. Zagotovo ni razumevanja, ki bi bilo brez vseh predsodkov, pravi Gadamer (2001, 397), čeprav mora biti volja našega spoznavanja vedno naravnana na to, da bi se uroku predsodkov izognili. Gadamer tu tudi ugotavlja, da gotovost, ki jo zagotavlja uporaba znanstvenih metod, ne zadošča za jamstvo resnice³. To po njegovem še posebej velja za duhovne znanosti. Zato poudari (prav tam), da česar ne zmora metoda, mora in tudi v resnici zmora zagotoviti disciplina spraševanja in raziskovanja, ki jamči resnico. S tem stavkom tudi konča III. del v *Resnici in metodi*, tako imenovani »*Ontološki obrat hermenevtike*«. Kot piše Komel (v Gadamer 1999a, 212), je skušal Gadamer pokazati na pomembnost hermenevtičnega izkustva za filozofijo, umetnost in humanistične vede; združiti naj bi hotel zgodnjega in poznega Heideggerja, se pravi hermenevtiko fakcitate in bitnozgodovinsko mišljenje. *Resnica in metoda* v nasprotju z *Bitjo in časom* nima metodičnega utemeljevalnega značaja, pač pa sugerira možne načine postavitve nekaterih vprašanj, zlasti vprašanj umetnosti, filozofije in jezika. Ne gre zanikati, da igra pri njegovi filozofiji zelo pomembno vlogo njegov učitelj Heidegger, vendar ob tem po Grondinovo (1999b, 13) prehitro prezremo, da je Gadamerjeva obravnava misli o resnici tega filozofa, presegajoča ga, prinesla pomembne izvirne nasledke. Grondin (prav tam) trdi, da je prav na podlagi Gadamerjeve temeljne naravnosti mogoče razviti hermenevtični pojem resnice.

Gadamer je opozoril na pogojenost z učinkujočo zgodovinskostjo⁴, na moč tradicije in tako na meje refleksije. Resnico lahko po njegovo dojamemo kot zgodovinsko učinkujoče dogodevanje. Kar hoče Gadamer s tem izraziti, je to, kar je Heidegger iz obdobja obrata hotel razumeti z »bitjo«. Smisel Heideggerjevega obrata, pojasnjuje Grondin (1999b, 14), je v tem, da se človek ove, kako ni razumevanjsko dorasel samemu sebi. Vedno bolj uveljavljajoča se

² Zgodovinskost vstopa v filozofijo na podlagi odpiranja vprašanj, izstopa pa v obzoru naše vednosti o odprtosti resnice. Zato, meni Komel (1999, 31), v filozofiji ne moremo drugače, kakor da v interpretacijo vključimo tudi sami sebe kot interprete, da torej zgodovinsko oblikujemo lastno človeškost.

³ Gadamer je podvomil, ali je metodično urejeno znanstveno raziskovanje res najbolj zanesljiva pot do resničnega spoznanja. Takšno prepričanje je močno zastopano v smereh sodobne teorije in metodologije znanosti (ki s pojmom objektivnosti in preverljivosti sodi tudi na družboslovno področje oziroma v duhoslovne vede), na ravni preprostejših zdravorazumskih predstav pa je zasidrano v obliki naivnega scientističnega objektivizma in empirizma. V nasprotju s tem za Gadamerja znanost ni izvirno in zlasti ne ekskluzivno dogajanje resnice, temveč samo pojmovno izoblikovanje in utemeljevanje njenih že odprtih območij (Dolinar v Gadamer 2001, 451). Zato zasleduje prvotne možnosti razumevanja smisla in dogajanja resnice na treh področjih človeškega izkustva: umetnosti, zgodovini in univerzalni jezikovnosti sveta.

⁴ Razumevanje nikakor ni napoteno na gotovost, saj se ta izpričuje kot iluzorična. Vendar to ne pomeni resignacije, saj v tem položaju ne vidimo zapreke za resnico, temveč pogoj za njeno možnost. Ne gre za to, trdi Grondin (1999b, 13), da preskočimo zgodovino, temveč da pravilno stopimo vanjo. Resnica je dojeta kot srečevanje, ki temelji na pripadnosti zgodovini.

razsežnost vrženosti tubiti ne dovoljuje, da človeka pojmuje kot izhodišče razumevanja. Bit s tem pridobi prednost pred zavestjo, stališče, ki stoji za tem, pa bi lahko poimenovali ontocentrizem. Gadamer je za nazornost tega Heideggerjevega stališča razvil pojem učinkujoče zgodovine, ta izraz predstavlja most med dvema periodama Heideggerjeve misli. Gre namreč za obdobje »obrata«, ko je Heideggerju postalo jasno, da ni mogoče izhajati iz subjekta »tubiti«, s čimer je problem hermenevtike opustil, na njegovo mesto pa sta stopila govorica in bit. Gadamer pa je »obrat« vnovič speljal nazaj k njegovemu hermenevtičnemu izvoru. Ta sinteza, tako Grondin (1999b, 14), je za razvitje hermenevtičnega pojma resnice pomenila, da dojetje resnice kot usode biti lahko mislimo in moramo misliti v povezavi z resnico kot razprtostjo. Izročilo – »usoda biti« – je pripoznano kot razprtost smisla in izvir resnice. Šele ta Gadamerjev uvid omogoči pripoznanje resničnostnega nagovora tradicije in tako nekako novo razmerje do nje. Grondin (prav tam) opozori, da pri tem opazimo hermenevtično premeno Heideggerjeve ontologije: usodnost biti je dojeta kot tradicija. Ob tem je na mestu vprašanje, kaj naj resnica pomeni, če je tradicija vsezajemajoča in si ni mogoče prizadevati za absolutno resnico. Gadamer odgovarja: » ... ne razumemo bolje, v najboljšem primeru drugače« (v Grondin 1999b, 14). Prav s tem »drugače razumeti se naznanja hermenevtični pojem resnice. Gre za ustvarjanje novega smisla in pomena. Hermenevtična zavest ve, da ne moremo prevladovati nad izkustvom smisla ali resnice. Tako faktičnost podeljuje resnici dogodevni značaj. Resnica priteguje razumevajočega v svoje gibanje. Dogodevanje resnice tako prejme pogovorni značaj, kjer resnica ni ne na eni ne na drugi strani, temveč je v gibanju samem.

Spričo tega se odpoveduje nadzgodovinski resnici, vrh tega prav tako ne govori več o resnici kot o pravilnosti. Skladno s svojo koncepcijo učinkujoče zgodovinske zavesti, Gadamer jezika ne pojmuje kot sredstva izražanja in sporočanja ali spoznavanja, temveč kot odprto svetotvorno okolje. Da jezik postavi za osrednjega pri svoji utemeljitvi hermenevtike, kaže že naslov tretjega dela njegove osrednje knjige *Resnica in metoda*, to je »*Ontološki obrat hermenevtike ob vodilu jezika*« s podnaslovnim sklicevanjem na Schliermacherjev rek »*Vse, kar je v hermenevtiki treba predpostaviti, je jezik*«. Kot piše (2001, 317), ima to, da je za bistvo izročila značilna jezikovnost, svoje hermenevtične posledice. Jezikovno izročilo sicer lahko zaostaja za nazorno neposrednostjo, denimo, spomenikov upodabljaljivih umetnosti. Vendar to pomanjkanje neposrednosti ni hiba, temveč se v tej navidezni pomanjkljivosti, v abstraktni tujosti vseh besedil, po svoje izraža predhodna pripadnost vsega jezikovnega razumevanju. Dejstvo, da je za bistvo izročila značilna jezikovnost, dobi svoj polni

hermenevtični pomen tam, kjer izročilo postane pisno. V pisavi poganja (prav tam) enkratna koeksistenca preteklosti in sedanjosti. Nadalje pravi, da se prava hermenevtična naloga nanaša na fiksirana besedila. Pisnost je namreč samoodtujitev, njeno premagovanje, branje besedila, je torej najvišja naloga razumevanja.

V navezavi na Humboldta (2001, 359) poudari, da sam jezik nasproti svetu, ki skozenj spregovori, ne ohranja samostojnega obstoja. Ni le tako, da je svet »svet« le, kolikor pride v jezik, temveč je dejanski obstoj jezika le v tem, da se v njem postavlja svet. Izvorna človeškost jezika torej obenem pomeni izvorno jezikovnost človekove biti-v-svetu. Malo naprej to tudi potrdi:

V jeziku se predstavlja sam svet. Jezikovno izkustvo sveta je absolutno. ... Jezikovnost našega izkustva sveta je predhodna glede na vse, kar je spoznano in nagovorjeno kot bivajoče. To, kar je predmet spozna(va)nja in izrekanja, je prej vedno že zajeto v svet(ov)nem horizontu jezika. (Gadamer 2001, 365)

Gadamerja torej vodi misel, da je jezik/govorica sredina, v kateri se združujeta jaz in svet oziroma v kateri se predstavljata v svoji izvorni sopripadnosti. To pa kaže na univerzalno ontološko strukturo, na temeljni ustroj vsega, na kar se razumevanje sploh lahko nanaša. Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govorica (Gadamer 2001, 384). To, kar prihaja do besede, je sicer nekaj drugega kot govorjena beseda sama. Toda beseda je beseda zgolj zaradi tega, kar pride v njej do besede. S tem ko Gadamer za univerzalni medij prepozna jezikovnost, hermenevtiki odvzame zgolj vlogo metodične osnove duhoslovnih znanosti in jo napravi za univerzalni aspekt filozofije.

Gadamer podobno kot za način biti lepega, ki je vzorec za obči ustroj biti, pravi tudi za pripadajoči pojem resnice (2001, 394). Z naslonitvijo na Avguščina (Svetljenje lepega se pojavlja kot svetloba, ki sveti nad oblikovanim) in Platona (ki je bistveni moment lepega pokazal kot *aletheia*) ter prek estetske analize (hermenevtična resnica leži prav v dvoumnosti pesniške izjave) preide na bistvo razumevanja in s tem nahajanja resnice. Razumevanje, kot pravi (2001, 396), ne najde zadoščenja v tehnični virtuoznosti razumevanja vsega napisanega, temveč je pristno izkustvo, se pravi, srečanje z nečim, kar se uveljavlja kot resnica. Besede, ki dajejo spregovoriti kaki stvari, smo sami prepoznali kot spekulativno dogajanje. Njihova resnica je bila v tem, kar je bilo z njimi povedano, in ne v katerem koli menjenju, zaprtem v

nemoč subjektivne partikularnosti. To, kar pri tem imenujemo resnica, lahko najbolj določimo s pojmom igre⁵: način, kako se teža stvari, ki jih srečujemo v razumevanju, tako rekoč odigrava, je sam jezikovni po(s)t(op)ek, tako rekoč igra z besedami, ki preigravajo to, kar je bilo mišljeno. Vendar ne gre za igranje z jezikom ali vsebinami izkustva sveta, opozarja Gadamer (prav tam), temveč za igro samega jezika/govorice, ki nas nagovarja. Kdor razumeva, je vedno že pritegnjen v dogajanje, v katerem se uveljavlja tisto smiselno. Kot razumevajoči smo pritegnjeni v dogajanje resnice in tako rekoč zamujamo, če hočemo vedeti, kar je treba vedeti.

Gadamer v spisu »*Kaj je resnica?*« (1998, 60) resnico poveže z zgodovinskostjo, njeno časovnostjo. Resnice ne moremo izreči brez nagovora, brez odgovora in s tem brez skupnosti pridobljenih sporazumetij. Najosupljivejše v bistvu jezika in pogovora je, poudari Gadamer, da »tudi sam nisem zvezan s tistim, kar menim, ko z drugim govorim o čem, a noben od naju ne zajame v svojem menjenju cele resnice, da pa lahko vendarle celo resnico zajameva v najinem posameznem menjenju«. Prav od tod izpelje program za sodobno hermenevtiko, prirejeno naši zgodovinski eksistenci. Ta naj bi imela za nalogo, da razvije smiselne odnose med jezikom in pogovorom, ki se odvijajo med nami.

Odprtje spoznavnih možnosti je odločilno za dojetje resnice. Odprejo pa se tedaj, ko se razklenejo novi horizonti. »Drugače razumeti« ne pomeni nič drugega kot razprtje novih smiselnih vsebin, ki ga smemo imenovati resnica. Resnice hermenevtičnega izkustva ne zaznamuje več skladnost ali ujemanje med mišljenjem in stvarjo. Hermenevtično stališče izključuje ravno ta pojem resnice. To pa ne pomeni, da hoče radikalno oporekati zahtevi po natančnosti v duhoslovnih znanostih, opozarja Grondin (1999b, 15). Po Gadamerjevi rezultati, pridobljeni z metodičnim razmislekom, ne zadevajo bistvenega in odločilnega. Hermenevtika je, nasprotno, napotena k temu, da uveljavi pojem resnice, ki prinaša nekaj novega in za človeško eksistenco smiselnega. (Grondin 1999b, 16) Novo dopusti, da se staro prikaže v drugačni luči. Ko nastopi nov predmet, se razklene nov horizont, razširitev horizonta pa je v hermenevtiki bistveno ustvarjalna. Razprtje novega, doslej skritega horizonta poraja igro resnice. Grondin ob tem poudari: »Stvaritev resnice ni dejanje človeka, saj eksistira kot samoprikaz in bitni dogodek, ki ga pritegne v svojo igro. Dogodevanje resnice zaprepade

⁵ Z igro je mišljeno neko »sem in tja« (Gadamer v Grondin 1999b, 15) gibljivosti, ki ni pripeta na noben cilj. Vse igranje pomeni, da postajaš igran; igra obvladuje igrajočega in ne obratno.

človeka, ki dopusti, da ga resnica nosi.« (1999b, 16). Resnica torej ni proizvod človeka, temveč nekaj, kar ga nosi.

Če sklenem Gadamerjevo naziranje resnice. Ugotovi, da gotovost, ki jo zagotavlja uporaba znanstvenih metod, ne zadošča za jamstvo resnice. To še zlasti velja za duhovne znanosti, vendar ne pomeni zmanjševanja njihove znanstvenosti, ampak, nasprotno, legitimiranje zahteve po posebnem humanem pomenu. Da je pri njihovem spoznavanju v igro vključena tudi samosvoja bit samega spoznavajočega (zgoraj), sicer res zaznamuje mejo metode, vendar ne tudi meje znanosti. Sklene, da **česar ne zmore orodje metode, mora in tudi v resnici zmore zagotoviti disciplina spraševanja in raziskovanja, ki jamči resnico** (prav tam). Prav ta zaključek pa nam pomeni pravšnji uvod v prihajajoči del diplomskega dela, kjer bomo novinarstvo soočili s hermenevtiko oziroma poskušali v njem oziroma na podlagi njegove normativne težnje po resnici poiskati hermenevtične značajske poteze. Filozofska zavest je namreč v minulih desetletjih postavila v ospredje izkustvo človeške pogojenosti. S tem pa je človek izgubil svoj položaj subjekta, ki si ga je pridobil v novem veku. Naloga filozofije, poudarja Grondin (1999b, 18), je, da na podlagi tega dejstva premisli novo razmerje do resnice. Orisani prevladi novoveškega subketivizma mora ustrezati nov pojem resnice. Prav opirajoč se na Heideggerjev obrat, postavljen v hermenevtiko fakcitate, je filozofska hermenevtika utrla pot za soočenje s tem novim miselnim izzivom. S tem pa je pomembna tudi pri samorefleksiji novinarstva.

3.2.2 Očitek iracionalizma in esteticizma v hermenevtiki

Še preden pa novinarstvu predstavimo njegov hermenevtični značaj, le še ovinek h kritikom hermenevtične šole. Zastopniki historičnega racionalizma in neopozitivističnega scientizma so hermenevtiki pogosto očitali, da je skrajni izraz iracionalizma. Trdijo, da se hermenevtika izogiba racionalnemu argumentu in ga nadomešča z ustvarjalno-poetičnim ali tudi povsem narativnim filozofiranjem. Priznan predstavnik hermenevtične šole Gianni Vattimo (1999, 18) te trditve označi kot ne povsem zgrešene, obenem pa hermenevtiki naloži, da jih zavrne s tem, da razvije lastni pojem racionalnosti. Očitek iracionalizma, ki je po mnenju Vattima (1999, 19) dandanes vse šibkejši, se opira predvsem na pojmovanje racionalnosti kot sposobnosti, da se namesto enostavnih »poetičnih« intuicij ponudi splošno preverljive argumente. Vattimo (prav tam) ob tem namigne, da lahko hermenevtiki očitani iracionalizem izenačimo z esteticizmom.

Kot namreč trdi Heidegger, je izjava preverljiva le znotraj razprtosti, ki omogoča verifikacijo ali falsifikacijo. Ta razprtost je nekaj, čemur tubit pripada in s čimer ne razpolaga; zasnutek je vrženi zasnutek. Vodilna metafora takega dojetja resnice ni več »pojmiti«, temveč »prebivati«. Izreči resnico pomeni izraziti – razodeti, artikulirati – pripadnost neki razprtosti, v katero smo zmeraj že vrženi, pojasnjuje Vattimo (1999, 19), ob tem pa ugotavlja, da ni naključje, da Heidegger citira Hölderlinove verze: »Pesniško prebiva človek na tej zemlji«. Če je prebivanje vodilna metafora tega dojetja resnice, postane izkustvo resnice nujno poetično ali estetsko izkustvo, kar se pripeti v Rortyjevem razlikovanju med hermenevtiko in epistemologijo.

Kot pojasnjuje Vattimo, imata esteticizem in iracionalizem v hermenevtiki dva različna pomena (1999, 21): prvega je mogoče določiti, opirajoč se na Rortyjevo razločevanje med hermenevtiko in epistemologijo, po katerem je razumetje novih metaforičnih sistemov v nasprotju s siceršnjo znanstveno dejavnostjo, ki argumentira znotraj dane in sprejete paradigme; v drugem pomenu pa hermenevtika v svoji dekonstruktivistični različici implicira iracionalizem, kolikor zavrača sleherno argumentirano upravičitev svojih postopkov in izbir. Ti dve različici Vattimo predstavi na primeru kritike estetske zavesti v Gadamerjevi *Resnici in metodi* in ob tem pokaže, »da ostane hermenevtika, če zapade eni ali drugi opisani obliki esteticizma in iracionalizma, ujeta v metafiziki«.

Kar hermenevtiki jamči možnost racionalne argumentacije, je ravno radikalna zavest o lastnem interpretativnem, ne pa deskriptivnem ali objektivnem značaju. Hermenevtika kot filozofska teorija dokazuje lastno veljavnost le z ozirom na historični proces, katerega rekonstrukcijo predlaga in ki naj kaže, da ima izbira hermenevtike prednost in večjo upravičenost v primerjavi z, denimo, pozitivizmom. Kot poudari Vattimo (1999, 24), je hermenevtika sama »zgolj interpretacija«, svojih veljavnostnih zahtevkov ne utemeljuje z domnevnim dostopom do stvari samih; da bi se ujemala s Heideggerjevo kritiko korespondenčne teorije resnice (zgoraj), ki jo je navdihnila, lahko dojame samo sebe kot odgovor na oznanilo, kot interpretativno artikulacijo lastne pripadnosti neki tradiciji, izročilu. To izročilo ni preprosto zapovrstje »pojmovnih shem«. Če se hoče izogniti padcu nazaj v metafiziko, mora pojasniti svoje ontološko ozadje, to je Heideggerjevo predpostavko usojanja biti, ki se artikulira kot sklop odprtij, metaforičnih sistemov, ki omogočajo in zaznamujejo naše izkustvo sveta. Hermenevtika se koncipira kot moment znotraj tega usojanja in argumentira svojo veljavnost, ko predlaga rekonstrukcijo tradicije, v kateri je utemeljena. Ta

konstrukcija je sama po sebi interpretacija. Racionalnost je, tako Vattimo (1999, 25), samo vodilna nit, ki jo s pazljivim prisluhnjenjem lahko prevzamemo iz oznanjanja usodnosti. Na tej podlagi lahko argumentativno upravičimo teoretsko odločitev za hermenevtiko in specifične izbire naše interpretacijske dejavnosti.

Rekonstrukcija oziroma intepretacija zgodovine, kakršno predlaga hermenevtika, ni preprosto nov poetični vokabular, ki se ponuja estetskemu doživljanju. Pomembnost hermenevtike je v tem (Vattimo 1999, 26), da racionalna interpretacija zgodovine ni »znanstvena« v pozitivističnem smislu, vendar tudi ne zgolj »estetska«. Naloga današnje hermenevtike je, da ustrezneje in bolj dovršeno artikulira ta izvorni navdih, to pomeni, da odgovorno odgovarja na poziv, ki prihaja iz njene dediščine.

4 HERMENEVTIČNO V NOVINARSTVU

Filozofska hermenevtika Hansa-Georga Gadamerja, ugotavlja Matheson (2009), je v novinarstvu precej nepoznana. Pravzaprav bi lahko dodali, da v sodobnem novinarstvu nasploh precej umanjka filozofsko-hermenevtični aspekt, ki pa ga – nasprotno – s pridom uporabljajo oziroma se nanj sklicujejo nekatere druge družbene in humanistične vede. Gadamerjevo teorijo tako najdemo v teoriji iger, v eksegezi religioznih besedil ... Njegovo filozofijo je moč uporabiti pri vseh tistih vedah, kjer s pomočjo razlage ni mogoče priti do zadnje, finalne resničnosti in ki bistvo razumevanja locirajo v zbliževanju, fuziji horizontov, nasprotnih našemu. Med njimi, trdimo, je tudi novinarstvo, kjer funkcija interpretacije zaseda nepogrešljivo mesto.

4.1 Normativno novinarstvo

Novinarstvo je po Splichalu (2000, 48) posebna vrsta produkcije in distribucije védenja, ki označuje »zbiranje, urejanje, razširjanje informacij in siceršnje prispevanje k dnevnemu in drugemu periodičnemu tisku, radijskim in televizijskim programom ter »online« časnikom na medmrežju. Sapunar (1994, 15) novinarstvo definira kot eno najstarejših človeških dejavnosti, ki ima za osrednji cilj oblikovanje javnega mnenja in prenos družbeno pomembnih informacij v jeziku, lastnemu skupnosti. Vreg (1990, 51) kot osnovno funkcijo množičnih medijev poudarja informacijsko funkcijo. Norme v novinarstvu so kodificirane v posebnih kodeksih novinarjev, ti zajemajo in določajo etično ravnanje novinarjev in urednikov bodisi na nacionalni ravni (pri nas *Kodeks novinarjev Slovenije* in *Kodeks RTVS* oziroma *Poklicna merila in načela novinarske etike v programih RTV Slovenija*) bodisi na nadnacionalni ravni (npr. *Münchenska deklaracija o dolžnostih in pravicah novinarjev*).

Mednarodni dokumenti dejavnost in naloge novinarstva med drugim opredeljujejo kot elementarno povezane in odvisne od javnosti. Novinar zbira, selekcionira, oblikuje in posreduje informacije in mnenje drugih za druge. Namenja jih javnosti, na kar nakazujejo tudi novinarski temeljni mednarodni in slovenski dokumenti (povzeto po Košir 2003, 60–64): V *Deklaraciji o množičnih občilih in človekovih pravicah*, ki jo je leta 1970 soglasno sprejela Posvetovalna skupščina Sveta Evrope, v prvem odstavku poglavja o položaju in neodvisnosti

tiska ter drugih množičnih občil piše: »Čeprav niso javne ustanove, opravljajo tisk in druga množična občila bistveno funkcijo v splošnem interesu javnosti.« *Resolucija parlamentarne skupščine Sveta Evrope o etičnih načelih novinarstva* iz leta 1993 na začetku pravi: »Poleg pravic in dolžnosti, ki jih predpisujejo pravne norme, prevzemajo mediji nase moralno odgovornost do državljanov in družbe.« Resolucija v nadaljevanju pravi: »Obveščanje in sporočanje, nalogi, ki ju opravlja novinarstvo, ... imata odločilen pomen v razvoju posameznikov in družbe. V demokratičnem življenju sta nepogrešljiva, saj mora biti za popoln razvoj demokracije zagotovljena soudeležba ljudi v javnih zadevah. Če ti ne bi imeli na voljo tistih potrebnih informacij o javnih zadevah, ki jim jih nudijo mediji, demokracija ne bi bila mogoča.« V *Münchenski deklaraciji*⁶ med drugim lahko preberemo: »Odgovornost časnikarjev do javnosti ima prednost pred vsako drugo odgovornostjo.« *Kodeks slovenskih novinarjev* opredeljuje novinarjevo temeljno obveznost kot »resnično in neponarejeno obveščanje javnosti«. Javnost v teh dokumentih ni mišljena kot občinstvo ali medijski potrošnik, temveč kot skupnost za javni blagor, državljanske in človekove pravice zainteresiranih ljudi (prav tam, 61).

4.1.1 Novinarski sporočanje proces

Novinarski sporočanje proces obsega naslednje, med seboj povezane faze: 1. zbiranje informacij, 2. izbor dogodkov in dejstev, 3. sporočanje oziroma oblikovanje novinarskega sporočila (Poler Kovačič 2005, 59–63). Pri izbiranju informacij morajo novinarji slediti temeljnemu cilju normativnega novinarstva, to je obveščanje javnosti o zanj pomembnih zadevah. McManus (v Poler Kovačič 2005, 60) oblikuje tri kategorije: kategorija zelo dejavnega odkrivanja (najbolj ustreza normativnemu novinarstvu, obsega pogovore novinarja z viri informacij, udeležbo na sestankih, skrbno pregledovanje dokumentov, preiskovalne zgodbe ...), zmerno dejavno odkrivanje (sem sodijo zgodbe, ki izvirajo iz novinarskih konferenc, infomacije, ki v uredništvo prispejo s telefonskim klicem neuradnega vira ...) in minimalno dejavno odkrivanje (zgodbe, ki izhajajo iz sporočil za javnost, telefonskih klicev predstavnikov za odnose z javnostmi, rutinskih preverjanj pri policiji in službah nujne pomoči ...).

⁶ Deklaracija je nastala leta 1971, obvezna je za vse člane novinarskih sindikatov Evropske skupnosti in Švice.

Vprašanje in spraševanje sta ključni postavki normativnega pojmovanja novinarskega diskurza, kajti ravno po spraševanju mnogih, drugačnih in različnih je novinarstvo »novinarstvo« (Košir, Poler 1996, 12).

Selekcija sporočane stvarnosti oziroma izbor dogodkov obsega vprašanje, o katerih dogodkih naj bo javnost – v skladu s profesionalnimi merili objavljalivosti oziroma objavno vrednostjo dogodkov – obveščena, da bo zadoščeno njeni pravici do obveščenosti. Osebe v množičnih občilih, ki prečiščujejo razpoložljivo gradivo, so odbiratelji oziroma tuje *gatekeepers*. Seleksijske odločitve potekajo na več ravneh. Določanje medijskih dogodkov, oseb in tem je tradicionalno v rokah novinarjev, kar pomeni, da je novinar subjekt, ki naj bi imel nadzor nad izborom dogodkov in dejstev. Pomembno vlogo imajo tudi uredniki, ki so pogosto primarni usmerjevalci izbire dogodkov (Poler Kovačič 2005, 61–62).

Tretja faza novinarskega procesa so odločitve o tem, kako poročati. Temelj profesionalnega novinarstva je, da novinar do informacij in besedil, ki jih prejme od drugih, vzpostavlja kritično razdaljo, da informacije premisli. Oblikovanje novinarskega sporočila obsega tudi izbor žanra⁷ in jezikovnih sredstev. Stalne oblike novinarskega sporočanja ali novinarski žanri olajšajo medsebojno sporazumevanje in prepoznavo sveta (Poler Kovačič 2005, 62–63).

4.1.2 Klasične teorije o etiki v novinarstvu

V novinarstvu sta na splošno znani dve klasični teoriji, to sta teleološka in deontološka etična teorija, ki se razlikujeta v načinu pristopa k etični obveznosti. Prva izmed njiju, **teleološka teorija**, ima dve zaporedni etični teoriji – etično sebičnost in utilitarizem (Lambeth 1997, 25). Ustavili se bomo zlasti pri slednjem. Utilitarizem si prizadeva pospeševati tisto, kar je najboljše za veliko število prizadetih ali za vse prizadete. Utemeljitelj Jeremy Bentham (1784–1832) ga opisuje kot filozofijo, katere cilj je največja sreča za največje število ljudi⁸. V grobem ločimo utilitariste dejanj (ti hočejo še preden začno ukrepati, zagotovilo, da bo tisto,

⁷ Novinarski žanr je tip novinarskega diskurza, za katerega je značilna določena forma, v kateri je upovedena določena snov, ki je tipsko strukturirana in izražena z zanjo tipičnimi jezikovnimi sredstvi (Košir 1988, 31).

⁸ Čeprav ta izračun dandanes obravnavajo kot nekaj zastarelega, pa so širši obrisi Benthamove filozofije še kako živi. Ko odsevajo Benthamov količinski pristop, dokazujejo nekateri ekonomisti, da srečo do skrajnosti povečuje prosta konkurenca v gospodarstvu. Drugi pa se z Johnom Stuartom Millom zavzemajo za utilitarizem, ki bolj kot količino poudarja kakovost sreče. Pluralisti, ki bi radi do skrajnosti povečali raznolikost »koristi«, pa se oprijemajo »nehedonističnega utilitarizma« ter zavračajo pojmovanje, da si je vredno prizadevati le za ugodje.

kar bodo ukrenili, do skrajnosti povečalo korist za vse prizadete) in utilitariste pravil (večjo veljavi pripisujejo pravilom; ne sprašujejo se, kakšno dejanje bo pripeljalo do največje koristi, temveč katero je tisto pravilo, ki bi lahko zagotovilo največjo korist). A pojavi se vprašanje, kako naj človek ve, da bo imela neka posamična odločitev kar najboljše posledice za vse prizadete? Osredotočanje na posledice je lahko ovira tudi za izbiro dejstev. Poročevalce, na primer, sili v položaj, da se postavijo na stran večine proti manjšini, ter v vrednostne sodbe, ki bi bile lahko v navzkrižju z uravnoteženim in nepristranskim poročanjem.

Druga, **deontološka teorija** (Lambeth 1997, 33–34) teži k temu, da bi lahko nekaterim dejanjem že *a priori* pripisala moralnost ali nemoralnost. Eden bolj znanih mislecev deontološke teorije etike, zlasti deontologije čistega pravila, je bil **Immanuel Kant** (1724–1804). S svojo vrhunsko vero v vesoljno racionalnost nas je pripravil do tega, da se vprašamo: »Ali lahko maksima, na katero se opira to ravnanje, postane maksima za vse ljudi, povsod in za vse čase?« Ali jo je torej mogoče brez protislovnosti ali nedoslednosti narediti univerzalno. Vendar ima tudi deontologija šibke plati. Gledano z vidika novinarstva, kakšen naj bo sploh etični sistem, če se na določen način ne ukvarja tudi s posledicami? In, kaj se zgodi, če se pokaže, da so dejanja in etični ideali v navzkrižju? Kaj naj ukrene novinar, ki je zavezan govoriti resnico, če od njega zahtevajo, da se pregreši zoper zaupnost? Katero moralno pravilo naj prevlada? Kako hude naj bodo posledice ravnanja po enem pravilu, da bo prevladalo drugo pravilo?

4.2 Identiteta novinarstva oziroma kriza identitete

Ker je ideja o iskanju hermenevtičnega v novinarstvu kot tema diplomskega dela vzknila na percepciji in refleksiji zdajšnjega položaja, samodojemanja in vloge novinarstva, na kratko povzemimo precej razširjeno razlago krize novinarske identitete v zdajšnjih postmodernih nastavkih delovanja in umeščanja v družbo. A pred tem kratek oris razvitja postmoderne iz moderne skozi teorije izbranih avtorjev.

4.2.1 Iz moderne v postmoderno

Pri razumevanju postmoderne je treba izhajati iz dediščine racionalistične civilizacije, ki se je v Evropi in obeh Amerikah razvijala od konca 18. stoletja. Ta civilizacija skuša vsestransko uveljaviti ideje o človeku in njegovem mestu v univerzumu, kakršne so se izoblikovale v predhodnem poldrugem stoletju v dveh duhovnih gibanjih v Evropi – v racionalizmu in razsvetljenstvu (Prunk 2008, 9). Po Prunku bi mogli med te ideje uvrstiti vero v razum, ki naj edini ureja vse v svetu, prepričanje o človekovi svobodni naravi, prepričanje o potrebi po strpnosti do različnih človeških nazorov in prepričanje, da sta evropski način mišljenja in življenja (civilizacija) tako zelo svojevrstna, da sta zaradi njiju Evropa in Zahod bistveno razlikujeta od drugih delov sveta.

Nato pa gre svet – ravno na osnovi razsvetljenske logike – po Adornu in Horkheimerju »skozi filter kulturne industrije (2002, 139). Prispevek, ki ga je kantovski shematizem še pričakoval od subjekta, namreč da čutno raznolikost vnaprej poveže s fundamentalnimi pojmi, subjektu odvzame kulturna industrija kot standardizacija izdelkov, ki je potrebna zaradi masovne potrošnje (prav tam). Po besedah Jamesona lahko o današnji kulturi govorimo kot o kulturi *pasticcia* – ki je oponašanje posebnega oziroma edinstvenega, nošenje jezikovne maske, govornice v mrtvem jeziku. Jameson (2001, 25–26) objekte takšne kulture izenači s Platonovim konceptom simulakra, identične kopije nečesa, česar original ni nikoli obstajal. Kultura simulakra zaživi v družbi, v kateri se je menjalna vrednost generalizirala do tiste točke, kjer se je spomin na uporabno vrednost že izgubil, v družbi, o kateri, kot je dejal Guy Debord, podoba »postane končna forma reifikacije potrošnega blaga« (v Jameson 2001, 26). Po Jamesonu (2001, 49) »mutacija« današnjega sveta izvira iz nezmožnosti »dohitevanja evolucije«. Prišlo je do mutacije v objektu, ki je do zdaj še ni spremljala nobena mutacija v subjektu. »Ne posredujemo še opreme za dožemanje, ki bi ustrezala temu hiperprostoru«. Avtor rešitev vidi v iznajdbi in projekciji globalne kognitivne preslikave, tako na družbeni kot tudi na prostorski lestvici.

4.2.2 Vstop v krizo

Dediščina moderne dobe se v klasičnem pojmovanju novinarstva kaže kot zaupanje v možnost popolnega spoznanja in objektivnega posredovanja resnice. Pojem objektivnosti

predstavlja, da je mogoče ločevati dejstva in vrednote, novica je opredeljena kot nekaj zunanjega glede na novinarja in od njega neodvisnega, kot nekaj, kar je tam zunaj in čaka, da jo bo kdo odkril (Poler Kovačič v Košir 2003, 17).

Postmoderni preobrat v novinarstvu leži v spoznanju, da je »realnost družbeno konstruirana in da tekmujoče različice realnosti, ki nam jih predstavljajo novičarski mediji, niso in zares ne morejo biti njene nepristranske reprezentacije« (Iggers v Poler Kovačič 2001, 150). Ko temelj pojma resnice ne obstaja več, novinar v svojem delovanju zavrača prej trdno postavljene norme, saj se resnica »uresničuje« sproti, postane stvar njegove trenutne interpretacije. Od tod pojav etičnega nihilizma (Sruk v Kostadinović 2003, 44), po katerem merilo moralnosti ne obstaja. Posamezniki so tako hkrati oblikovalci in produkti sveta, katerega del so. »Rezultat odnosa posameznika do realnosti je skladnost z zunanjim okoljem in njegovo percepcijo letega« (Bašić 1990, 96). Sodobno postmoderno novinarstvo se s priseganjem na relativizem in pragmatizem ter zanikanjem temelja približa Warholovi sliki »*Diamond dust shoes*»⁹. Sporočanje v tržnem novinarstvu podlega »poplavi popačenih podob, ki se prenašajo na način, ki spominja na divji zahod: v spopadu zmaga tisti, ki je bolj napadalen in strelja prvi«¹⁰ (Encabo v Poler Kovačič 2005, 166). Danes lahko vsakdo izbere upodobitev oziroma podobo, ki jo želi prikazati skladno s svojimi interesi in ekonomskimi zmožnostmi. Podoba je postala pomembnejša od bistva, hlad Platonove *jame* nas obdaja bolj kot kdajkoli prej. Po Lyotardu (v Hribar Sorčan, Kreft 2005, 187) smo od druge polovice 20. stoletja priča vse večji estetizaciji realnosti: afirmaciji družbe kot spektakla in simulakra. Gre za izgubo težnje po objektivnosti in prenašanje težišča iz realnosti v virtualnost, zato je tudi vse večkrat opaziti obrat filozofije in humanistike na estetiko. Po Deleuzovi teoriji simulakrov je današnji svet

⁹ Gre za pojav nove vrste ploskovitosti oziroma brezglobinskosti, nove vrste površinskosti v najbolj dobesednem pomenu, ki bi ga, če se še enkrat obrnemo na Jamesona (2001, 14–17), lahko opisali s primerjavo dveh slik: Van Goghove slike kmečkih čevljev in slike »*Diamond dust shoes*« Andyja Warhola. Heidegger v *Der Ursprung des Kunstwerkes* o prvi pravi, da pomen dela vznikne med brezpomensko snovnostjo telesa in narave ter pomenskostjo zapuščine zgodovine in družbenega; ti kmečki čevlji počasi ustvarijo okrog sebe celotni manjkajoči predmetni svet, ki je bil nekoč njihov živeti kontekst. »Ta oprava,« pravi Heidegger (v Jameson 2001, 15), pripada *zemlji* in je varovana v *svetu* kmetice ... Van Goghova slika je razkritje, kaj ta oprava, ta par kmečkih čevljev, je v resnici. ... Ta entiteta se pokaže v neskritosti svoje biti.« Gre za hermenevitično branje, po katerem je delo v njegovi negibni, predmetni formi vzeto kot ključ oziroma kot simptom neke obsežnejše realnosti, ki jo zastopa kot svojo resnico. Warholova slika pa, kot piše Jameson (prav tam, 16), »ne govori nič. ... Nič na tej sliki ne organizira niti najmanjšega prostora za gledalca«. Na ravni vsebine imamo opraviti z nečim, kar je sedaj dosti jasneje fetiš, nikakor ni mogoče dopolniti hermenevitične geste in tem upodobljenim predmetom vrniti celotnega večjega živetega konteksta. Gre za izgubljanje afekta, emocije, pravi Jameson.

¹⁰ Lahko bi rekli, da v tržnem novinarstvu bolj kot kdaj koli prej prihaja eksplicitno do izraza pritrjevanje Glavkonovi in Adeimantovi obnovitvi Trazimahove argumentacije v zvezi z opredelitvijo pravičnosti v Platonovi *Državi* (1995). Po njunem ljudi v naravnem stanju vodi samo njihov lastni interes, zakone so sprejeli, da jih varujejo pred posledicami spopadov sebičnih interesov. S prispodobo magičnega prstana, ki nas lahko napravi nevidne, nakažeta, da imamo ljudje raje krivičnost kot pravičnost, če krivičnost prinese uspeh.

razsrediščeni kaos, v katerem ni več razvidno, kaj izvira iz zavesti oziroma nezavednega in kaj iz zunanjega sveta; ni več ne izvirmika ne posnetka, saj ni več razvidno, kaj je lažno in kaj resnično. Še več: za simulaker ni več mogoče reči, da je lažen glede na neki domnevno resnični model, ni več mogoče reči, da je videz ali utvara. Kajti videza ni več mogoče razločiti od tega, kar naj bi bilo resnično, Deleuza povzema Hribar Sorčanova (prav tam, 230).

4.2.3 Kriza kot kriza identitete

Vloga množičnih medijev se je v postmoderni torej spremenila, pri čemer teoriji ni uspelo ustvariti nove skupne opredelitve novinarstva (Splichal in Sparks 1994, 30). Poznamo zgolj domnevno strinjanje o temeljih novinarstva, ki se kaže v prevladujočih načinih govorjenja in razmišljanja o novinarstvu v učbenikih ter formaliziranih predpisih in kodeksih (Poler Kovačič 2005, 28); ti poudarjajo vlogo novinarstva kot prenosa družbeno in politično koristnih informacij, kar ustreza (Dahlgren 1993, 7) le zelo ozkemu pojmovanju novinarstva brez številnih drugih oblik novinarstva, ki so v praksi prevladujoče (infozabava, teletabloidi, infooglasila ...), vendar v teoriji množičnega sporočanja niso tipologizirane.

Kot ugotavlja R. H. Brown (1995, 2), so mediji, ki so včasih poročali o realnosti (ali jo izkrivljali), postali realnost; prav njim Gianni Vattimo (1992) naprti odgovornost za vznik postmoderne. Množični mediji množijo dogodke, nič več se resnično ne zrcali, faze odsevanja ni, saj pred seboj nimamo zrcala, temveč zaslon (Baudrillard 1996, 197), po vzoru Fukuyame (1992) se je tudi v novinarstvu pojavila grožnja konca te profesije. Halimi (2003, 147) se sprašuje, ali se novinarstvo, ki je tako močno vpeto v politični sistem, da so njegovi uporabniki tako rekoč brez upanja, sploh lahko reši pred propadom. Sodobni novinar v vseh fazah sporočanja procesa izgublja samega sebe kot postavo govora o sebi in nagovora drugega, sklicujoč se na Heideggerja ugotavlja Koširjeva (v Poler Kovačič 2005, 13); pri tem pa dodaja, da na izpraznjeno mesto subjekta sporočanja stopajo vloge in naloge nosilcev kapitala, na mesto naslovnika v tem kontekstu pa se postavlja potrošnika, ki ga upravljavci množičnih občil prodajajo oglaševalcem in ekonomsko-političnim centrom moči. Tako iz partnerskega razmerja subjekt-objekt gradijo objektne odnose za manipulacijo določanja družbenih pomenov. V tej, tako imenovani tabloidni kulturi, ki jo ustvajajo množični mediji, narativizacija mobilizira moralizacijo, obenem pa predvideva, da obstaja konsenz glede univerzalne moralne presoje (Luthar 1998, 265). Novice-zgodbe o moralnem redu in neredu v

družbi so družaben žanr – ne posredujejo informacij, temveč ponujajo moralističen užitek v tekstu. Vendar o tem več v zadnjem poglavju diplomskega dela.

Hartley (2004, 181) pravi, da je novinarstvo umetnost televizualizacije; najprej konstituira, nato pa tudi upodobi oddaljene vizije reda. Osnovna novičarska vrednota je zato nered, novinarji pa tisti, ki so osrednji akterji reprodukcije reda in, po drugi, z osmišljevanjem ustvarjajo tudi družbeni diskurz disciplinarnega pogleda (Ericson, Baranek in Chan v Hartley 2004, 182).

Dahlgren (1996, 62–63) med težnjami v razvoju novinarstva niza povečanje količine in gostote informacij, dostopnih državljanom; vse bolj zabrisano razliko med novinarstvom in nenovinarstvom v množičnih medijih; težnjo po popularizaciji novinarstva; prepustnost meja novinarstva za sorodne medijske dejavnosti; samonanašanski simbolični svet množičnih medijev, ki se oddaljuje od dejanskega izkustvenega sveta večine ljudi; upad bralne dejavnosti med medijskim občinstvom.

Poler Kovačičeva (2005, 25–55) govori o krizi identitete novinarstva. Novinarska praksa se oddaljuje od prevladujočega normativnega modela, meja med resnim in popularnim tiskom se zamegljuje, dejanski izraz stopnje novinarske etike v določenem okolju, ki jo velevajo novinarski kodeksi, pa je vprašljiv (Poler Kovačič 2005, 30). Avtorica omeni mešanje žanrov, s katerim skušajo avtorji pritegniti občinstvo. Gre za tako imenovano info zabavo, tabloidno novinarstvo, kjer se meja med informacijo in mnenjem vedno bolj briše. Vse bolj v porastu je tudi aferaštvo, novinarstvo škandalov, kvazi preiskovalno novinarstvo. Koširjeva (1996, 250) v zvezi s pojavom tako imenovanega tržnega sporočanja (oglaševanje, odnosi z javnostmi) v novinarstvu opozarja na »problematičnost spreminjanja novinarskega diskurza, ki kot da igra staro vlogo – obveščanje javnosti o dogodkih in mnenjih –, le oblačila da je posodobil (nove tehnologije, novi žanri).« Občutni delež novinarskih besedil, ki jih objavljajo agencije (McManus v Poler Kovačič 2005, 41) oziroma prek njih javnosti posredujejo mediji (Underwood in Laban v Poler Kovačič, 2005, 41–42), izhajajo iz sporočil za javnost, gradiv drugih novinarskih organizacij, rutinskih preverjanj pri policiji in službah nujne pomoči. Pasivno pridobljene informacije so torej glavna opora novinarskega pisanja (Gans v Poler Kovačič 2005, 42). Prihodnost novinarstva pa je, ugotavlja Dahlgren (1996, 60), digitalna, vse bolj se mu odpira kibernetški prostor, ki izpodriva nekatere tradicionalne vrste medijev (Oblak 2001, 59–62), samo medmrežje pa tudi vpliva na način novinarskega dela.

To je le kratek in nepopoln uvod v novinarstvo kot profesionalno dejavnost in – do neke mere, si upamo trditi – tudi življenjsko držo. Poler Kovačičeva (2005, 51–54) namreč krizo novinarske identitete pripiše krizi subjekta novinarskega sporočanja. Avtorica subjekt novinarskega sporočanja opiše z naslednjimi lastnostmi: 1. je nosilec dejanj (ki sproži in vodi sporočanje), 2. odloča o nečem, na nekaj pomembno vpliva, 3. je zavestni posameznik in usmerjevalec lastne dejavnosti, 4. je aktivna moč in sila z lastno energijo, usmerjena v delovanje, 5. je avtonomen in odgovoren.

4.3 Mesto resnice in kriza objektivnosti

Po mnenju Hartleyja (2004, 184) je dandanes presenetljivo, kako globalno-družbeni prodor novinarstva v drugi polovici 20. stoletja uporablja častljivo metodo vizionarskega pripovedovanja zgodb, da bi populariziral svoje epistemološko nasprotje: ideologijo militantnega znanstvenega modernizma 19. stoletja. »Heroični očitavec, nekje na temni celini realnosti s trdovratnim očesom hladnokrvnega opazovalca« postane »podoba poročevalcev, vizionarjev našega časa, katerih zgodbe postanejo avtentične, ker so *bili tam*, njihove pripovedi pa postanejo resnične z ... no, imitiranjem resničnosti« (Hartley 2004, 184). Po njegovem se zdi, da novinarji s tem, da razglašajo resničnost svojih vizij, obenem pa prikrivajo tako svojo lastno prezentacijsko fikcijskost, kot tudi izvorni kaos sveta, »vztrajajo pri tej ideološki dvojnosti zato, da bi ohranili in osmislili ... fikcijskosti, kot izvirnega kaosa sveta, svojo družbeno funkcijo: neprestano izrekanje glede primernih meril vedenja na vseh organiziranih področjih življenja« (Hartley 2004, 187). Tako je novinarstvo resnično le v svojem lastnem diskurzu (Kostadinović 2003, 44). Lahko bi rekli, da se s težnjo po poročanju o edinstvenem in specifičnem celo približa poskusu hermenevitičnega zaobjetja fenomenov, vendar ta težnja ne izhaja iz gole razgrnitve resničnosti na sebi, temveč je ves čas že v službi profesionalne ideologije novinarjev, da ti vedno »izberejo resnico«. Vendar pa je zaradi te ideološke binarne distinkcije med zamišljenimi dejstvi (svetimi in nedotakljivimi) in njihovimi dejanskimi tekstualnimi uresničitvami ravno ta izbira tista, ki »omeji resnico na dejstvenost in iz pojmovanja resnice izvzame prav tista sredstva, ki to resnico posredujejo javnosti« (Hartley 2004, 187).

Preletimo ob tem na kratko kodificirano pojavnost ali vsaj implikacijo na resnico. Prvi člen *Kodeksa slovenskih novinarjev* kot poglobitno novinarjevo dolžnost poudarja resnično in neponarejeno obveščanje javnosti. Novinar poroča kot očividec ali na podlagi dejstev in dokazil znanega porekla. Kot pojasni Koširjeva (2003, 97), je beseda »resnično« zapisana na prvem mestu novinarskih kodeksov, ker opredeljuje naravo novinarskega sporočanja, to, po čemer novinarski diskurz je, kar je. Prav tako, kot piše Koširjeva (prav tam), pravi 36. točka *resolucije št. 1003 Sveta Evrope* (Novinar naj bi uresničeval »temeljno človekovo pravico do resničnih informacij«) oziroma 1. točka *Münchenske deklaracije* o dolžnostih (Pravica javnosti, da je »seznanjena z resnico«). Prav po resničnosti povedanega se ta diskurz loči od npr. umetniškega, od znanstvenih ali reklamnih besedil pa se novinarska besedila ločijo zaradi navzočnosti njihovih avtorjev na kraju dogajanja oziroma navajanju »dokazil znanega porekla«. Novinarska konvencija predpostavlja, da naslovnik pozna oziroma lahko prepozna in preveri »poreklo«, ker se novinarski diskurz dogaja v skupnem referencialnem univerzumu sporočevalca in naslovnika (Košir 1988, 16–23).

Kot sklene Koširjeva (2003, 98), resnično obveščanje predpostavlja, da se navedeno ujema s tistim, kar se je zgodilo, s stvarnostjo, o kateri sporočajo dejstva in dokazila preverljivega vira informacij v osebi novinarja, uradnega vira ali drugega za prepoznavo z zadostnimi referencami opisanega informatorja.

4.3.1 Korespondenčna in pragmatična teorija resnice v novinarstvu

Sam besednjak novinarjev, ko govorijo o novici, poudarja njihovo prepričanje, da je novica »tam zunaj« in domnevno čaka, da jo bo kdo odkril, razkril ali vsaj zbral (Glasser 1992, 183). Prav to prepričanje najbolj očitno kaže na ustaljeno predstavo o obstoju ene same realnosti – realnosti empiričnih dejstev ter objektivnosti, odstiranje resnice pa je posredovanje simbolov, ki se ujemajo s to realnostjo. Gre za predstavo v okviru tako imenovane korespondenčne teorije resnice, po kateri je resnica skladna z zunanji dejstvi, preverljiva in univerzalna, po kateri je torej resnica sodbe v njeni skladnosti s tem, o čemer govori¹¹.

¹¹ Preneseno v znanost, zadeva znanosti novega veka ni več bivajoče v svoji biti, marveč znanstvena metoda (Kornel 2007, 23).

Moderna doba poudarja en razum, eno resnico in eno objektivnost. To je obče veljavna racionalnost, ki jo uteleša novoveški subjekt¹² (Rupnik 1993, 41); ta je suveren, absoluten, v popolni oblasti samega sebe. Pragmatični misleci 20. stoletja pa oporekajo razsvetljskemu pojmovanju resnice. Kot trdijo, naj bi bilo dojemanje resnice odvisno od raziskovanja in tistega, ki ga izvaja. Pragmatično stališče je, da ena sama resnična slika sveta ne obstaja (Iggers 1999, 137), resnica v pragmatizmu izgublja realnost. V okviru pragmatične teorije resnice lahko omenimo tudi konsenzno teorijo (Habermas). Ta je, kot piše (Fürst 1991, 170), odvisna od sporazuma med različnimi interesi.

Omeniti velja tudi lestvico resnic, kot jo predstavi Merrill (v Poler Kovačič 2005, 163): loči **transcendentalno resnico** (Resnica z veliko začetnico, do te ravni se novinar ne more povzpeti; je vseobsegajoča, popolna, je Resnica v svoji celotnosti); **potencialno resnico** (sestavljajo jo vidiki transcendentalne Resnice, ki so dosegljivi človeškemu dojetju in razumevanju; novinar jo lahko poišče, če je dovolj vztrajen); **izbrano resnico** (je del potencialne resnice, ki ga novinar dejansko povzame ali izbere); poročano **resnico** (del izbrane resnice, o katerem novinar dejansko poroča; je del resnice, ki ga novinar lahko nadzira); **resnico, ki jo občinstvo dojame** (novinar nima nadzora nad to ravni; član občinstva poročilo ali njegove dele dojame ali ne).

4.4 Most med novinarstvom in filozofsko hermenevtiko

Opredelitev novinarstva z vrednotami teženja k resnici in objektivnosti odseva »mit močnega in nepristranskega tiska, ki deluje v interesu družbe«, ki ga omenja Hanno Hardt (1996, 23). Vendar si fenomenološko in hermenevtično naravnani avtorji prizadevajo razložiti, da človeška bitja realnost konstruirajo. Če je torej v moderni dobi še veljalo, da je »novica isto kot resnica«, postmoderna zagotavlja, da je resnica zgolj konstrukt (Poler Kovačič 2005, 157). Prav to je zlasti zapopadlo tržno novinarstvo. Novica kot konstrukt postane namreč prodajni proizvod, spoštljiv odnos novinarskega diskurza do tako imenovane resničnosti pa blede. V

¹² Grška metafizika obravnava resnico kot resnico identičnega, zunaj katere se širi področje govoric, razširjanja mnenj, njihovega nerazrešljivega konflikta, torej področje sofistike in skepticizma, moderno relativizma in nihilizma. Antična substancialistična paradigma resnice postavi bit kot trajno prisotnost in prezenco in temu ustrezno resnico kot trajno prisotnost prisotnega (Ruggenini 2007, 194). Moderno pojmovanje razmerja med identiteto in resnico razgradi in na koncu tudi odpravi substancialistično paradigmo, ohrani pa identiteto kot instanco na ravni subjekta kot samogotovosti (Ruggenini 2007, 196).

tem, torej vse bolj prosojnem odnosu novinarskega diskurza do resničnosti, se kaže kriza novinarske etike.

Besedo hermenevtika v navezavi na novinarstvo v delu *Poetika in politika tabloidne kulture* (1998, 147) med drugim uporabi Breda Luthar. Z navezavo na tako imenovani škandal »Jimmyjev svet« (podelitev Pulitzerjeve nagrade novinarki Janet Cooke za izmišljeno zgodbo o mladem narkomanu, objavljeno septembra 1980 v Washington Postu) pokaže, da so dejstva proizvedena s pomočjo konsenza, da je novinarstvo simboličen proces poimenovanja in vrednotenja sveta in tako oblikovanje kolektivne realnosti, na katerega pa tudi že vplivajo drugi načini vzpostavljanja pomena. Novinar tako manipulira z že predinterpretirano realnostjo, ki je že vzpostavljena kot smiselna na ravni preddiskurzivnega vedenja. Kot trdi Lutharjeva, gre za tako imenovano »dvojno hermenevtiko«, saj manipulira z realnostjo drugega reda. »Dejstva« in »fikcija« kot druge kulturne oblike so rezultat družbenih in simbolnih procesov, ki priobčujejo, avtorizirajo in legitimirajo realnost družbene skupine (Eason v Luthar 1998, 145). Ob tem se velja vprašati o smiselnosti pozitivistične norme objektivnosti. Reprezentacija dogodka je namreč sama konstitutivna za dogodek; brez pristanka na interpretacijo, ki jo objektivnost izključuje (Luthar, prav tam), bi bilo razumevanje dogodka okrnjeno ali vsaj drugačno. Bennet (v Luthar 1998, 146) piše o paradoksu ideala objektivnosti v novinarstvu: »Novice niso pristranske kljub profesionalnim standardom, temveč zaradi profesionalnih standardov, ki želijo pristanskost onemogočiti.« K temu lahko dodamo tudi Gadamrovo opazko, ki znanosti v njenem nasprotovanju predsodkom očita zgodovinski predsodek (v Matheson 2009, 712).

Pozitivistično predpostavko, da mediji odražajo družbeni svet ali bi ga morali čim bolj resnicoljubno izražati, v družbeni teoriji zamenjuje stališče, da je svet (so)konstruiran glede na medijske reprezentacije, ugotavlja Lutharjeva (1998, 7). Lahko bi torej rekli, da gre pri novinarskem upovedovanju za dvojno krivljenje posredovane realnosti. Novinar, ki ima že sam preddiskurzivno ozadje, s tem, ko realnost prenese v jezik, vstopi v dialog, tako z jezikom samim kot z bralcem.

Prav tukaj pa bi lahko vzpostavili most med novinarstvom in filozofsko hermenevtiko, zlasti tisto, ki jo je razvil Hans-Georg Gadamer. Matheson (2009, 709) ugotavlja, da subjekta novinarskega sporočanja določa specifično diskurzivno ozadje, težko določljiv horizont lastnega vedenja. Prav to po njegovem pogojuje novinarsko delovanje in s tem tudi

normativno zajezitev novinarstva. Kot pravi, s tradicionalno opredelitvijo objektivnosti, kot jo pozna stroga pozitivistična epistemologija, zadanemo ob neprebojni zid določitve standardov, kaj je v diskurzivnem ozadju oziroma vedenju novinarja še objektivno (po tradicionalni dihotomiji subjektivno-objektivno) in kaj ne oziroma kako daleč in korenito lahko seže novinarska normativa. Prav tu pa se Matheson (2009, 709–710) nasloni na Gadamerja, ki je po poti filozofske hermenevtike skušal na novo opredeliti bistvo duhoslovnih (*Geisteswissenschaften*) znanosti oziroma način formiranja vedenja v njih. Sledeč svojemu učitelju Heideggerju je stanje, položaj človeka razumel kot ontološko negotovost: rodimo se z eno samo gotovostjo, to, da nas čaka smrt, konec. Prav ta negotovost je po Heideggerju način biti; Gadamer to, navezujoč se na razumevanje, interpretira kot nemožnost doseči ultimativno razumetje, temveč nujnost neprestanega preverjanja razumevanja samega. Ali kot piše Grondin: »Ves čas se trudimo dojeti, ker v osnovi nikoli ne dojamemo.« (Grondin 1999a, 224). V filozofiji Gadamerja postane razumevanje neločljivo od biti, »bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govorica« (Gadamer 2001, 384). Hermenevtični fenomen tu svojo lastno univerzalnost prenaša na bitni ustroj razumljenega, s tem ko ta ustroj v univerzalnem smislu določi kot jezik/govorico, svoj lastni odnos do bivajočega pa kot interpretacijo (prav tam). Hermenevtika kot – po njegovem – univerzalni aspekt filozofije lahko s tem postane tudi dobrodošla v novinarstvu, saj novinar »je« »v« razumevanju, ki ga ves čas bega in poganja naprej (Matheson 2009, 710). Držo novinarja namreč, tako pravi avtor, zaznamuje pretanjena občutljivost za »tukaj« in »zdaj« ter za svet, v katerem bivamo, smo.

4.5 Hermenevtični značaj novinarstva

Novinarstvo in filozofska hermenevtiko bomo skušali primerjati v več stičnih točkah, v katerih se kaže odblesk resnice.

- a) po-kazanje ali odstrtje skritosti realnosti; tudi zrealjenje realnosti
- b) hermenevtični krog novinarja-naslovnika
- c) dialektika vprašanja in odgovora
- d) jezik kot dogajanje sporazumevanja in smisla
- e) bit-v svetu novinarja

4.5.1 Pokazanje ali odstrtje realnosti; zrcaljenje realnosti

Marko Sapunar (1994, 16) novinarstvo opredeli kot teorijo in prakso posploševanja neposrednega človeškega izkustva. Novinarji kot predstavniki javnosti skušajo kot zasledovalci, analitiki in komentatorji v aktualnem dogajanju poudariti to, kar nam je kot družbi skupno, kar na globlji ravni povezuje in na ta način tudi odkriva bistvo realnosti v njeni razvidnosti. Mnogi novinarji in uredniki novice še vedno opisujejo kot »bolj ali manj točen odsev poteka dogodkov« (Hallin 1994, 113). Dogodek nam skušajo torej predstaviti v njegovi razvidnosti, na način, da se nam odstre v svojem »kako-je«. To tezo podpira tudi pojem objektivnosti (ki je skupaj z resnico uvrščena pred primarna določila kodeksov novinarske etike po vsem svetu) kot vrednote v novinarstvu, ki predpostavlja, da so novinarska sporočila ogledala, ki odsevajo stvarnost (Košir 1988, 11). Kot ugotavlja Poler Kovačičeva (2005, 160), lahko takšen pogled na novinarsko sporočanje uvrstimo v posodobljeno različico teorije odseva. Novinarska sporočila naj bi v idealu odsevala dejanja, dogodke, pri čemer naj bi bil novinar zaradi avtonomije in razuma zgolj nevtralni prenosnik (prav tam). Odsevanje pa je oznaka za bolj ali manj pasivno stanje in ne delovanje.

Prav tu bi lahko iskali prvo vzporednico s filozofsko hermenevtiko. Grška beseda za resnico *aletheia* namreč pomeni to, kar se kaže, bivajoče »v-kako-njegove-odkritosti« (Heidegger 1997, 301). Človek je tako, da je vnaprej pri stvareh v svetu. Resničnost stvari se javlja šele z izjavljanjem (Komel 2007, 25). Občevanje človeka s stvarmi v njegovem vsakdanjem svetu je že resnično v smislu odkrivajočnosti in odkritosti. Heidegger v že opisanem obratu resnice poudari, da problematika resnice ne more biti razrešena, dokler se človek dojema zgolj kot umno živeče bitje in dokler resnico dojema zgolj kot pravilnost umnega presojanja, torej dokler prebivanje v svetu ni izpostavljeno kot temeljno ustrojstvo tubiti človeka (v Komel 2007, 25). To, da je izjava resnična, poudarja Heidegger (1997, 209–300), pomeni, da odkriva bivajoče na njem samem, da torej kaže bivajoče v njegovi odkritosti. »Resničnost (resnico) izjave je treba razumeti kot biti odkrivajoče« (prav tam).

Gledano torej z novinarske perspektive, bi novinar kot odkrivajoči-realnost moral biti v resnici. To drži vodo tudi pri stališču v novinarstvu ustaljene in standardne definicije resnice v okrilju korespondenčne teorije, kjer je resnica ujemanje spoznanja s stvarjo in kjer spoznavanje poteka prek izjav – kar si za smoter vzame tudi novinarstvo (po Poler Kovačič

(2005, 158). Moderno novinarstvo prevzema pojmovanje resničnosti iz razsvetljenske filozofije, ki je razvila korespondenčno teorijo resnice. Heidegger namreč glede ujemanja izjave in stvari pravi, da je »treba pustiti-stati stvar nasproti kot predmet« (v Komel 2007, 34). Izjava ne predstavi stvari kot pred-meta kakor koli, ampak tako, kakor ona je. Izjava je v odnosu do stvari s tem, da jo pred-stavi. Vežaj jasno naznanja, da tu ni mišljeno subjektivno psihično predstavljanje, temveč pred-stavitev stvari kot predmeta (prav tam). V izjavi sami se odkriva realnost, vendar ne v tem, kako jo izjava podaja, temveč v tem, da jo podaja.

4.5.2 Hermenevtični krog novinarja-naslovnika

Hermenevtični krog je navzoč v novinarju samem kot nosilcu predsodkov, v naslovniku, ki ga prav tako zaznamujejo predsodki, o hermenevtičnem krogu lahko govorimo tudi pri razmerju novinar-naslovnik. Glede hermenevtičnega kroga antično hermenevtično pravilo pravi, da je treba celoto razumeti iz posameznega in posamezno iz celote: sluteča anticipacija celote in posamična eksplikacija, ki sledi. Kot trdi Heidegger (v Gadamer 1999, 37), kroga ne smemo ponižati v *vitiosum*, pa čeprav dopusten. V njem se skriva pozitivna možnost najizvirnejšega spoznavanja, ki je seveda pristno zajeta samo tedaj, če je razlaga razumela, kako ostaja njena prva, stalna in poslednja naloga, da si predimetja, predvidika in predpojma ne pusti podtikati po domislicah in zdravorazumskih pojmov, temveč da si z izdelavo le-teh zagotovi znanstveno temo iz stvari samih (Heidegger 1997, 215). Heidegger pa v nasprotju s formalno opredelitvijo hermenevtičnega kroga spozna, da razumetje besedila trajno določa vnaprej posegajoče gibanje predrazumetja.

Na hermenevtični krog v novinarju samem in v prepletu njegovih predrazumevanj in poročane celote kaže znana zahteva po novinarstvu *sine ira et studio*, torej objektivnemu poročanju brez vpletanja čustev in predsodkov; prav zaradi česar mnogi najprepoznavnejši novinarji kljub dolgoletni karieri ne upajo trditi, da so korak bliže objektivnemu poročanju oziroma resnici (nekdanji urednik Chicago Tribune Jack Fuller v Matheson 2009, 709) ... Išoč hermenevtični krog v novinarju se naslonimo na pojem novinarja kot subjekta. Poler-Kovačičeva (2005, 53–54) novinarski subjekt opredeli kot nosilca dejanj (tisti, ki deluje, ki vodi sporočanje dejanje); tistega, ki odloča o nečem, na nekaj pomembno vpliva; je zavestni posameznik in usmerjevalec lastne dejavnosti; je aktivna moč in sila z lastno energijo; je avtonomen in odgovoren.

Subjektna drža novinarja se odraža tudi pri rokovanju z lastnimi predsodki ali stereotipi. Naša subjektiviteta in naše identitete so konstruirane na podlagi diskurzov, ki so nam na voljo (Luthar 1998, 8). »V večini primerov ni tako, da najprej vidimo in potem določimo, ampak najprej določimo in potem vidimo, ugotavlja Lippmann (1999, 79), teoretik in analitik stereotipov, tudi sam novinar in kolumnist. »Iz tiste buhteče brenčave zmešnjave zunanjega sveta izberemo tisto, kar nam je kultura že določila, in običajno opazimo le tiste stereotipne oblike, ki nam jih je kultura utrdila« (prav tam). Ljudje, ki ustvarjajo medijske vsebine, so sami podvrženi stereotipom ali pa se v njihovi vsebini zaradi pomanjkanja prostora pojavljajo delne percepcije resnice, ki jih člani občinstva prevzamejo in jih še sami v poplavi informacij preoblikujejo.

A, kot je trdil Paracelsus (1493–1541), filozof in znameniti zdravnik: človek, ki ni šel skozi pekel svojih strasti, jih tudi premagal ni. Če povzamemo Heideggerja, kdor želi razumeti neko besedilo, vedno zasnavlja, kdor poskuša razumeti, je izpostavljen zmedi predmnenj, ki se na stvareh samih ne izkazujejo. Prav to pa naj bi bil moto novinarske objektivnosti. Ustanovitelj *Le Monda* Hubert Beuve-Mery namreč pravi, da je novinarstvo kontakt in distanca hkrati (v Halimi 2003, 19).

Drugič, hermenevtični krog obstoji tudi v naslovniku. Sporočanje obsega dve ključni osebi: *kdo* sporoča in *komu* sporoča. Tudi naslovník je namreč lahko podvržen specifičnemu predrazumetju oziroma diskurzom. Naslovníkovo branje je namreč (Luthar, 1998: 8) vedno interdiskurzivno: po eni strani tekst uporablja kode, ki spadajo h kulturni kompetenci bralca, po drugi strani pa v branje vstopajo tudi drugi diskurzi in kulturna izkustva bralcev, ki jih ti uporabljajo v svoji interpretaciji teksta. Podoba (tekst) in realnost (gledalec, bralec, dogodek) sta torej neločljivo prepletene.

Ključni ob tem pa je tretji hermenevtični krog, to je tisti med naslovníkom in novinarjem. Poler Kovačičeva (2005, 107–108) pri vlogi oziroma obravnavi naslovníka temu dodeli dve razsežnosti: **status naslovníka** (kako sporočevalec obravnava naslovníka, odgovornost sporočevalca do naslovníka ...) in **medijski vplivi na naslovníka** (kako naslovník dojema medijske vsebine, ali ima v razmerju do medijev pasivno ali aktivno vlogo, ali v vlogi naslovníka kot nosilca komunikacijskih pravic sprejema ustrezno odgovornost ...). Prvi člen slovenskega novinarskega kodeksa kot novinarjevo obveznost opredeljuje obveščanje javnosti.

Tudi podpisniki Muenchenske deklaracije se strinjajo, da ima odgovornost novinarjev do javnosti »prednost pred vsako drugo odgovornostjo«. Medijsko občinstvo ima določeno stopnjo aktivnosti. Med teorijami neposrednega uniformnega vpliva, da množični mediji manipulirajo z občinstvom (npr. teorija injekcije, po kateri množični mediji v pasivno občinstvo vbrizgavajo medijska sporočila), in teorijami, da občinstvo popolnoma nadzoruje pomene medijev (npr. teorija zadovoljevanja potreb), je vmesno stališče teoretikov, ki menijo, da se pomeni določajo »s pogajanjem med pošiljateljem in prejemnikom sporočila« (Aucoin v Poler Kovačič 2005, 113–114). Ljudje so ujetniki novic na subtilnejši način, pri katerem gre za to, kako so informacije povezane z močjo in oblastjo (prav tam), vendar nenehni boj nasprotujočih si stališč od njih zahteva, da aktivno prečistijo, urejajo in interpretirajo vsakodnevna medijska sporočila.

Hermenevtični krog poveže parcialnost novinarskega sporočila in celovitost družbenega diskurza, katerega del sta oba, novinar in naslovnik. A hkrati prav novinarsko sporočilo potrjuje družbeni diskurz, s tem ko ga kot takega legitimizira naslovnik. Eden vidnejših ameriških politikov Alexander Cockburn je tako nekoč poudaril, da je prvi zakon novinarstva: bolje je potrditi obstoječe predsodke kot pa tem kontradiktirati.

Prav ta krog pa opozarja na naslovnikovo odgovornost do ozaveščenja sebe kot subjekta. Gre za odgovornost zahtevati svoje komunikacijske pravice, izpolnjevati svoje dolžnosti, delovati medijsko osveščeno in ne pristajati na vlogo potrošnika oziroma na medijsko posiljevanje z zasebnimi interesi različnih sporočevalcev (Poler Kovačič 2005, 119).

4.5.3 Dialektika vprašanja in odgovora

Temeljna dejavnost novinarstva je spraševanje, temeljno orodje novinarjev pa vprašanje (Košir 1996, 252). Vprašanje in spraševanje sta ključni postavki normativnega pojmovanja novinarskega diskurza, kajti ravno po spraševanju mnogih, različnih in drugačnih je novinarstvo »novinarstvo«. Zlasti v preiskovalnem novinarstvu je pomembna dialektika vprašanj in odgovorov, saj novinar postavlja ista vprašanja čim več različnim virom in različna vprašanja istemu viru informacij. Komentar piše tako, da ponotranji relevantna družbena vprašanja referencialnega univerzuma sosporočajočih v skupnosti in si jih zastavlja v notranjem dialogu (Poler Kovačič 2005, 60–61).

Primat vprašanja poudarja tudi filozofska hermenevtika. Vloga vprašanja je namreč v razgrnitvi in odprtju možnosti (Gadamer 1999a, 42). V bistvu vprašanja je, da je smiselno. Smisel pa je smisel smeri. Smisel vprašanja je tako smer, iz katere edino lahko pride odgovor, če naj bo smiseln. Z vprašanjem je to, o čemer sprašujemo, potisnjeno v določen ozir. Postavitev vprašanja nekako na silo odpira bit tega, o čemer sprašujemo. Logos, ki razgrne to odprto bit, je zato vedno že dogovor. Tudi sam ima smisel le v smislu vprašanja (Gadamer 2001, 298).

Da bi lahko spraševali, moramo hoteti vedeti, vedeti torej, da ne vemo (Sokrat). Spraševati pomeni postavljati v odprtost. Gadamer omenja Platona, ki nam pokaže, v čem je težava védenja nevédenja. Zaradi moči mnenja je tako težko doseči priznanje nevédenja. Mnenje duši spraševanje. Mnenje pomembno temelji na predsodkih. S tem, ko postane predsodek vprašljiv, šele pravzaprav zares stopi v igro (Gadamer 1999a, 42), saj šele tako nanj zares »igramo«. »Le s tem, ko v igri zmaga, se z drugim tako uigra, da ga tudi drugi lahko izigra« (prav tam).

Gadamer (1999b, 6–8) ob tem poudari, da je sleherno dejansko vprašano vprašanje motivirano. Dejanska vprašanja, kakor se postavljajo, uzremo namreč kot to, kar velja razumeti. Sleherno vprašanje prejme svoj smisel iz načina svoje motivacije. Prav tu Gadamer nahaja veliko dramo filozofije, ki razodeva razmerje besede in pojma kot tistega razmerja, ki opredeljuje naše mišljenje. Če v postavitvi vprašanja in tako tudi v pojmovnosti, ki omogoča stališče spraševanja, tiči pristno obeležje smisla vprašanja, tedaj razmerje med pojmom in jezikom, sklepa (prav tam), ni le problem jezikovne kritike, temveč prav tako problem jezikovne najdbe.

Vprašanje ima torej v novinarstvu možnost dostopa do realnosti, saj ustvarja prostor vpogleda v odprtost. Sokratska rado-vednost naj bi bila lastna tudi novinarju kot posamezniku, ozaveščenemu lastne ne-vednosti in obenem vpetosti v diskurzivno družbeno shemo, ki pri svojih članih poraja predsodke. Vprašanje je torej novinarjev pomemben zaveznik. Izmika se afirmaciji, a obenem razpira in nakazuje možnost odgovora.

4.5.4 Jezik kot dogajanje sporazumevanja in smisla

Jezikovnost je našemu mišljenju tako neznansko blizu in pri izvrševanju postaja tako malo predmetna, da skriva svojo pravo bit. Vsak jezik, ki se govori, je zmeraj tu kot beseda, ki se nekomu reče, kot enotnost govora, ki med ljudmi vzpostavlja komunikacijo, gradi solidarnost (Gadamer 1999b, 5). Kot poudari Gadamer (2001, 310), je stapljanje horizontov, ki se zgodi pri razumevanju, samolastna storitev jezika. Jezik, v katerem pride kaj do besede, ni razpoložljiva posest enega ali drugega partnerja v pogovoru. Vsak pogovor predstavlja skupen jezik, ali bolje: izoblikuje skupni jezik (prav tam). Kot pravijo Grki: na sredino je tam položeno nekaj, pri čemer se partnerja v pogovoru udeležujeta in si o tem med seboj izmenjujeta. Sporazumetje o kaki stvari, ki naj bi se zgodilo v pogovoru, zato nujno pomeni, da se šele v pogovoru izdela skupni jezik. Sporazumevanje je tako, kot trdi Gadamer (prav tam), preobrazba v skupno, v katerem nismo več to, kar smo bili.

Tudi v novinarstvu je jezik nepogrešljiva osnova za vzpostavitev osnovnega razmerja novinar-naslovnik. Je tisto skupno, kjer se poraja nagovor. Kako neka stvar je, se namreč izkaže tako rekoč šele takrat, ko o njej govorimo. Kar v novinarstvu menimo z resnico, očitnostjo, neskritostjo stvari, preko jezika dobi svojo lastno časovnost in zgodovinskost. Da ima neka izjava več kot zgolj popredočanje nekega pred-loženega stanja stvari, pomeni predvsem to, da pripada celoti neke zgodovinske eksistence in je sočasna z vsem, kar je lahko v njej navzoče (Gadamer 1998, 58). Prav jezikovna indikacija oziroma stilna analiza jezika v novinarstvu pa, kot piše Kalin Golobova (2004, 70–73), nakazuje na družbeno-zgodovinsko vpetost in pogojenost novinarstva. Poročevalski jezik se spreminja – od osnutja osnovne zavesti o posebnosti, samostojnosti publicistike in njenih žanrov, do kritične naperjenosti novinarjev in dandanašnje podrejenosti medijev tržnim interesom. Z različno vlogo novinarja, kar se kot odgovor družbeno-zgodovinskim spremembam torej izrazito odraža v spreminjanju poročevalskih žanrov, se spreminja tudi nagovor in s tem iskanje resnice (torej kazanje realnosti v njeni prikritosti) v spoju horizontov.

Alain Badiou v svojem delu *20. stoletje* (2005) jezik poudari kot osrednjo stično točko treh glavnih sodobnih filozofskih tokov, to je hermenevtičnega, analitičnega in postmodernega. Filozofija 20. stoletja je postala predvsem meditacija o jeziku, ker se prav v jeziku zastavlja vprašanje pomena. Toda, če ignoriramo kategorijo resnice, trdi Badiou, če se vselej soočamo samo z dvoumnostjo pomenov (sodobna filozofija namreč pomeni prehod od filozofije,

naravnane k resnici, k filozofiji, usmerjeni k dvoumnosti, pluralnosti pomenov), potem filozofija nikoli ne bo sprejela izziva, ki ji ga postavlja sodobni svet s svojo podrejenostjo trženju denarja in informacij. Prav to lahko prenesemo na novinarstvo, kot eksplicitno »profesijo« iskanja resnice, ki je danes očitno v primežu tržne logike. Z jezikovnostilnega vidika je to zaznavno v demokratizaciji jezika, zlasti v prekomerni in nonšalantni uporabi razžalitev, v komentarjih, ki so le še soočanje stališč, in v sprevrženi rabi jezika v naslovju, kjer je še posebej očitna tržna pridobivalna funkcija medijev (Kalin Golob 2004, 73–76). Prav lingvistični relativizem nakazuje na relativizem resnice (v novinarstvu), sporočilo hermenevtike pa je tu jasno: »Jezik/govorica je sredina, v kateri se združujeta jaz in svet, v kateri se predstavljata v svoji izvorni sopripadnosti. ... Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govorica« (Gadamer 2001, 384). Človekovo razmerje do sveta je od vsega začetka jezikovno; beseda je beseda le zaradi tega, kar v njej pride do besede. V njej steče singularna vez horizontov, prav v novinarstvu je to še kako opazno. V besedi se rojevajo, poustvarjajo, potrjujejo in bojujejo družbeni diskurzi prek udeležencev dialoga kot njihovih nosilcev. V njeni podobi se izreka gadamrovski »nagovor«. Prav ta nagovor implicira singularnost, ki po Badiouju zaznamuje bistvo resnice (v Vrdlovec 2010, 21). Resnica, kot trdi, nastopi v obliki absolutno singularnega, kar lahko vidimo v znanstveni invenciji, umetniškem ustvarjanju, politični inovaciji in ljubezenskem srečanju.

4.5.5 Bit-v-svetu novinarja

Na singularnost pozicije novinarja nakazuje tudi opredelitev tega kot opazovalca, ki novice zbira, in opisovalca, ki novice pripoveduje (Chaffee, Patrick v Poler Kovačič 2005, 65), teh vlog pa seveda ne opravlja kot izolirani posameznik. Na medijskem prizorišču soobstaja z drugimi, ki delujejo v skladu s svojimi vlogami (lastniki ali menedžerji množičnih medijev, profesionalni sporočevalci, občinstvo, ekonomski podporniki medijev, profesionalni uporabniki medijev, uslužbenci – serviserji množičnih medijev) (prav tam). Novinar je v središču medijske resničnosti: najpomembnejša je prav pozornost novinarja; vir in naslovnik se lahko drug k drugemu usmerjata le prek njega (Drame 1992, 853), a vedno se mora zavedati, da je le del te medijske resničnosti, da ga ta poustvarja, da je v njej subjekt le na videz.

Ob tem velja poudariti Heideggerjevo pojmovanja človeka. Heidegger človeka opredeli kot *pastirja biti* in ne gospodarja nad lastno bitjo. To pomeni, da človek na koncu koncev ni subjekt. Človek se v svetu znajde – »v-biti«, kar je vedno tudi »so-bit« z drugimi; tako je svet že vselej ta svet, ki ga delim z drugimi. »Svet tubiti je sosvet. Bit-v je sobit z drugimi,« piše Heidegger (1997, 171). Tubit je potemtakem sobit: vsak človek se mora vedno misliti v svojem odnosu do drugih. Toda drugi niso preostanek ostalih razen mene, iz katerega se izloča jaz, ampak so ti, od katerih se sami večinoma razlikujemo, med katerimi smo. Ta drugi ni kak določen drugi, ni na primer drug človek, ampak nekaj, »kar smemo imenovati subjekt vsakdanjosti, »se«« (1997, 165). S tega pa lahko sklepamo, da je tubit kot vsakdanja *bit-z* podložna drugim, ni ona sama. »Kdo ni ne ta ne tisti, ne samo »se«, ne nekateri in niti seštevek vseh. *Kdo* je neutrum, to »se«. (1997, 181). Vsakdo je drugi in nihče on sam, človek je podrejen »se«-ju kot posebni sili, ki mu odvzema subjektivnost in ga dela neavtentičnega. Subjekt izginja: »se« je nekdo in nihče, kar pomeni, da ni subjekta in ni identitete. O tem piše tudi Poler Kovačičeva (2005).

Morda še pojasnilo. Badiouja bi lahko v zgornjem navedku razumeli kot kritičnega do sodobnih filozofskih teorij, torej tudi hermenevtične. Očita jim popustitev sodobnemu relativizmu resnice in apologetiko pluralizma pomenov. Gre za generalizirano obravnavo hermenevtike, medtem ko se v diplomskem delu nanašamo predvsem na hermenevtiko skozi branje ontološkega obrata resnice pri Heideggerju, kjer je treba resnično oziroma resnico izjave razumeti kot biti-odkrivajoče; izjava odkriva bivajoče na njem samem oziroma kaže bivajoče v njegovi odkritosti (Komel 2007, 26). Heideggerjeva filozofija, po eni strani ontološkega značaja resnice in po drugi strani brezsubjektnosti človeka, dobi nadaljevanje pri Gadamerju. Izjava torej ni mesto porajanja pluralnih pomenov posameznikov, ki so – sicer podrejeni »se«-ju – na videz podvrženi relativnosti, pač pa je pot do bivajočega na njem samem. Nanaša se torej na nekaj ontološko čvrstega. Relativnost bi ji lahko očitali le v fuziji horizontov – njihov trk je težko predvideti, s tem pa tudi način sijanja resnice.

5 HERMENEVTIČNO-ETIČNA SIMBIOZA V NOVINARSTVU

»Hermenevtična medijska etika novinarstvu nalaga, da s poročanjem sledi trajni drug(ačn)osti Drugega.« (Donald Matheson)

V tem delu diplomske naloge se bomo posvetili etičnemu vidiku novinarstva. Dokazati bomo skušali, da hermenevtika ne le olajša ali celo omogoča komunikacijo, pač pa da lahko daje tudi osnovo za iskanje in potrditev etičnega/etike v novinarstvu. Ob tem bomo med drugim izhajali iz člankov »Hermenevtične dimenzije medijske etike« Lincolna Michella in »Filozofska hermenevtika Hansa-Georga Gadamerja in raziskovanje novinarstva« Donalda Mathesona.

Novinarstvo temelji na komuniciranju oziroma sporočanju, temu pa je – v analizi njegovega hermenevtičnega značaja – temeljno razumevanje. Samo razumevanje lahko razlagamo na tradicionalni, semantično-epistemološki način, lahko pa mu dodamo tudi etično komponento. Vprašamo se namreč lahko, ali komuniciranje samo implicira kakršno koli moralno odgovornost? Ali poleg pomena nosi in poraja tudi vrednote? Trdimo, da se prav v aktu komuniciranja med drugim skriva povod za iskanje etične komponente v novinarstvu. Razlaga in razumevanje kot temeljna hermenevtična atributa novinarstva sta namreč, kot trdi Matheson, most za iskanje in potrjevanje etičnega v novinarstvu (2004, 1). Etično v novinarstvu bo v zahtevi po potrditvi izzvalo samorefleksijo novinarja po ozavestitvi hermenevtičnega kroga poročanja, v katerega je vpet, in predrazumevanja, ki ga zaznamuje.

Po drugi strani pa bomo – izhajajoč iz novinarjeve samorefleksije – etično v novinarstvu iskali tudi prek fenomena dialoga, torej razmerja jaz-ti. Človek, s katerim sem v dialogu, ni moj predmet, naloženo mi je, da z njim sodelujem, pravi Buber (1999). Pri tem bomo vpeljali koncept novinarja kot osebe, ki se uresničuje v razmerjih z drugimi ljudmi. Po Bubru subjekt ne bo ne *jaz* ne *ti*, ampak njuna *medsebojnost*.

5.1 Komunicirajoči subjekt kot etični subjekt

Ponovimo. Gadamer akt razumevanja razlaga kot bežen spoj horizontov, med katerim zasije in spregovori objekt komuniciranja v svoji biti (podobno kot lahko glas avtorja zaslutimo v dobrem literarnem prevodu). K temu po Mathesonu (2009, 715) nenazadnje v idealu teži tudi novinarstvo, ki skuša s čim širšim naborom mnenj in izkušenj vseh vpletenih strani ustvariti pogoje, da prava resnica zasije nekje vmes.

V nasprotju s Habermasom¹³, ki zagovarja pragmatizem pri iskanju javnega konsenza, torej skupne resnice, Gadamer zavrača kakršne koli tehnike in metodologije iskanja resnice. Po Grondinu (v Matheson 2009, 715) Gadamer, nasprotno, poudarja, da je kakršnokoli instrumentalno iskanje resnice že na začetku zmotno, saj mi namreč ves čas že smo v resnici. Kako resnico potemtakem najti, jo uzreti? Oporekamo lahko, da v praksi takšna pozicija brez spusta v vsaj delno metodologijo lahko predstavlja oviro. Na to pomisli tudi Gadamer. Kot navaja Matheson (prav tam), udeležence v po-govoru opomni na opreznost, poslušnost. Pravi akt razumevanja od vpletenih strani ves čas zahteva samorefleksijo predmnenj, predsodkov. Horizonti se ob medsebojnem trkanju in soočenju s svetom spreminjajo, dobivajo drugačno obliko. Kot poudarja Gadamer, lahko resnico iščemo šele z »dopustitvijo možnosti, da ima Drugi prav¹⁴« (1997, 36). Ob tem značilno uporablja besedo »prisluhniti«, kot eden izmed načinov novinarskega delovanja v vodenju dialoga. Poslušanje nas napeljuje, kot smo zapisali zgoraj, na dopuščanje legitimno pravilnega stališča Drugega, ta pazljivost, čuječnost nas prvenstveno sooča s samim samo, nas venomer sili v preverjanje naše lastne pozicije.

Gadamer omenja tudi pojem »*distanca z bližine*«. Kot piše Matheson (2004, 10), izraz opisuje tako sočasno rabo interpretativne in gole informativne novinarske zvrsti, kot tudi tanko linijo med nevtralnostjo novinarstva in njegovo subjektivno vpletenostjo v dogodek. Matheson

¹³ Jürgen Habermas (roj. 1929) uveljavlja teorijo komunikativnega delovanja, ki ustreza komunikativni racionalnosti. Komunikativno racionalno delovanje je delovanje, ki poteka v skladu s pogoji veljavnosti. «Veljavna trditve je ekvivalent ugotovitve, da so izpolnjeni pogoji veljavnosti neke izjave,» trdi Habermas (1984, 38). Iskanje obče forme pri Habermasu ne poteka v subjektivnem monologu, ampak v intersubjektivnem diskurzu. Diskurzivna etika prevzema »intersubjektivni pristop pragmatizma in obravnava praktični diskurz kot javno prakso vzajemnega prevzemanja perspektiv« (Habermas 1990, 37). Diskurzivno delovanje pojasnjuje s teorijo dokazovanja oziroma argumentacije. Postopek dokazovanja opredeljuje kot tip razpravljanja, v katerem udeleženci tematizirajo pogoje veljavnosti in poskušajo izjave zagovarjati ali kritizirati z dokazi. Trditve so veljavne, ko so izpolnjena naslednja merila: dokazljiva resničnost, pravilnost, verodostojnost, razumljivost in dobronamernost izjave.

¹⁴ Tu lahko kot kontrast navedemo »hermenevtiko dvoma, suma« še enega hermenevtičnega filozofa Paula Ricoeurja (1913–2005), kjer razlago, nasprotno, vodi kritični pristop do vsebin, ki nam jih podaja Drugi.

metaforo »*distanca z bližine*« primerja s sinaptično povezavo med dvema živčnima celicama oziroma, preneseno, povezavo med novinarjem in bodisi njegovim naslovnikom bodisi tistim, o katerem poroča. Kot poudari, ta povezava nikoli ne bo zvezna, vmes bo vedno zevala luknja, prekinitiv. Podobno, pojasni, tudi spoj med horizonti posameznikov nikoli ne bo zvezen, vedno nad njim bdi senca popolne in nedefinirane drug(ačn)osti Drugega, dimenzija, torej, do katere ne moremo dostopati. Čar novinarstva je po Mathesonovem prepričanju (v Michell 2009, 248) v tem, da ima novinar možnost seči po in dotakniti se horizonta Drugega, čeprav ga obenem spremlja tudi zavest o neminljivosti te drug(ačn)osti.

Gadamer, pojasnjuje Matheson (2009, 715), svojo teorijo še zaostri. Razumevanje kot jezikovno dejanje je vedno vpeto v »tukaj« in »zdaj«, vedno zavisi od tistega specifičnega stanja biti, v katerem se vrši. To pomeni, da ponavljanje in napredovanje po hermenevtičnem krogu še ne zagotavlja linearnega in gotovega napredovanja razumevanja, saj se poskus razumetja tako rekoč vedno znova začenja od začetka. Prav zato se Gadamer preusmeri na meje samoreflektirajočega se subjekta. Od novinarja tako zahteva refleksijo svojih predsodkov, vrednotenje svojega vedenja, ozaveščenje obkrožajoče diskurzivne scene sveta in njenega vpliva na oblikovanje mišljenja ljudi ter neprestano težnjo po zajetju objekta v-kako-njegove-biti. Kot bo opazno pozneje, gre za poskus predstavitve posebne vrste interpretativnega novinarstva.

A preden lahko v komunicirajočem aktu dokažemo in potrdimo etični moment, preglejmo tri ključne ovire, ki se temu zoperstavljajo oziroma ki nasprotujejo hermenevtično-interpretativnemu v novinarstvu (v Michell 2009, 241–243):

1) Točnost informacij na račun globlje osmiselitve besedila

Gre za trk dveh diskurzov o težnji k resnici v aktu sporočanja, v našem primeru v novinarstvu: 1. tradicionalnega epistemološkega, po katerem lahko pomen sporočila razberemo iz nanizanih dejstev oziroma faktov, samo komuniciranje/sporočanje pa je reducirano na golo prezentacijo teh faktov; in 2. etičnega, ki zagovarja, da mora akt sporočanja nujno vsebovati tudi neko moralno razmerje.

Gadamer v delu *Resnica in metoda* (2001, 358), citirajoč Humboldta, piše, da »jezikovne forme in prenesene vsebine v hermenevtičnem izkustvu ni mogoče ločiti«, jezikovni nazor je svetovni nazor, na jeziku se kaže, da ljudje sploh imajo svet. »To, kar je mišljeno kot bivajoče,

pravzaprav ni predmet izrekanj, temveč v izrekanjih pride do besede (prav tam: 361) ali, kot zapiše malo naprej, nobeno besedilo, nobena knjiga ne spregovori, če ne govori jezika tistega, ki ga želi doseči. Ta »govor« ali, bolje rečeno, »zmožnost dosega/dotika« pa ni kognitivni ali semantični pojem, temveč moralni, ali celo duhovni proces v naši medsebojni bogatitvi, poudari Mitchell (2009, 242).

2) Ogroženost neodvisnosti novinarja

Kolikor hitro novinar zapusti raven golega podajanja faktov in se v poročanje vplete sam, izzove dvom o svoji neodvisnosti in samozadostnosti. Neodvisnost novinarja, njegova drža kot objektivnega odbiratelja informacij je namreč ena od profesionalnih vlog novinarja (Kunczik, Zipfel v Poler Kovačič 2005, 64), ki po mnenju Michella (2009, 242) temelji na prednostnih zahtevah novinarstva 18. in 19. stoletja o ločenosti novinarstva od politične oblasti, vendar pa te v 20. in 21. stoletju dobijo drugačen pomen. Michell pojasni, da se zdaj temeljna nevarnost in grožnja neodvisnosti poraja v novinarstvu samem, v njegovi izhodiščni prepletenosti s kapitalizmom. Prav zato, poudari Michell, sta neodvisnost in distanca od virov moči danes za novinarstvo le kvazi-ideal predvidene poti; novinarstvo se po njegovem mora znati potopiti v strukture oblasti, tako politične kot lastniške, da jih na ta način laže prepozna. Novinar mora znati reflektirati njihov odtis v samem sebi, da s tem ozavesti morebitno lastno, diskurzivno zakrito pristranskost, obenem pa prepoznati tudi njihov odtis na ustvarjanje pomena v družbi kot celoti.

3) Pomanjkljivost normativne etike v aplikaciji na prakso

Michell (2009, 243) težavo konkretnejše podkrepitve etičnega v novinarskem poročanju opaza tudi v pomanjkljivosti aplikacije etike iz teorije v prakso; kot pojasni, se zatakne že pri terminologiji, s katero opisati etično odgovornost novinarja. Kot v praksi tržnega novinarstva ugotavlja Poler Kovačičeva (2005, 250), so kodeksi prazen temelj, ki ne zagotavlja etičnega novinarstva. V krizi po njenem ni le novinar, ampak tudi normativna utemeljitev novinarske etike v kodeksih in pravilih, saj je obzorje odgovornosti množičnih sporočevalcev širše, kot ga lahko dosežemo s kodeksi vedenja. Pravila (o svobodi, spoštovanju zasebnosti, poštenosti idr.) so po njenih besedah pogosto problematična tudi zato, ker so nenatančno opredeljena ali si celo nasprotujejo. Michell ob tem opozori, da novinarstvo po socioloških merilih ne ustreza definiciji profesije. V nasprotju z zdravniki ali odvetniki novinarji nimajo specifično odrejene skupine »klientov«, ki so jim etično zavezani. Po njegovih besedah zeva med teoretičnimi postavkami etike v novinarstvu in samo prakso luknja. Etična merila, zapisana v kodeksih,

imajo v praksi necelovit domet, obenem pa se v praksi tudi dostikrat oblikujejo neformalna pravila, ki niso kodificirana.

Kot dopolnitev pravicam in dolžnostim velja omeniti pristop, osnovan na *vrlinah*¹⁵, ki ga opisujeta Klaidman in Beauchamp (v Poler Kovačič 2005, 250). Moralne vrline – te moralni filozofi pojmujejo kot bistveno drugačne in pomembnejše od pravil – lahko opredelimo kot ustaljeno nagnjenje ravnati tako, kot je moralno ustrezno, kar sproža željo ravnati v skladu z moralnimi načeli. Za novinarja so tako ključne vrline biti *pošten*, *zanesljiv* in *vreden zaupanja*.

5.2 Skriti potenciali hermenevitično-interpretativnega novinarstva

Nekdanji generalni direktor britanske medijske korporacije BBC John Birt je medije obtožil pristranskosti v odnosu do samorazumevanja občinstva, v odnosu do njegove interpretacije družbe in sveta, v kateri živi (v Matheson 2004, 4). Poročanje je, kot je medije okrcal Birt, mnogo preveč ozkogledno naravnano in prekompleksno v podajanju politične in gospodarske slike sveta; zlasti pa medijem zaradi vztrajanja na prezentaciji golih dejstev ne uspeva pri razlagi in orisu konteksta poročanja.

¹⁵ Ob tem je zanimivo spomniti na Aristotelovo etiko, kjer so prav tako temeljne vrline, ki najzlahotneje zasijejo v zlati sredini skrajnosti. In zakaj bi nam bil lahko zanimiv tudi iz hermenevitične perspektive? Ne gre (več/še) za deontološka pravila ali teleološko natančno določen cilj, prav tako ne gre zgolj za golo preračunavanje vrlin in skrajnih možnosti ravnanja; kot tisto *tretje* se zraven odločilno postavi tudi človekov samoreflektirajoči jaz, ki v nasprotju od relativno čvrstih deontoloških in teleoloških sistemov napravi človekovo etično ravnanje za nekoliko bolj fluentno, neopredeljivo in z možnostjo pravega ravnanja na več ravneh. Aplikacija Aristotela na novinarsko etiko zanimivo zasije v njegovem pojmu »prijateljstva«, osnovanem na koristnem, prijetnem in dobrem, ki mu med drugim posveti 8. in 9. knjigo *Nikomahove etike* (1964). Aristotelov koncept prijateljstva krepko presega današnji veliko ožji pomen tega pojma. Danes po SSKJ-ju besedo »prijatelj« namreč lahko definiramo kot *nekoga, ki je s kom v naklonjenem, iskrenem, zaupnem odnosu, temelječem na sorodnosti mišljenja in čustvovanja*, šele če ga uporabljamo v formi prilastka, lahko pomeni tudi *nekoga, ki z nekom sodeluje, zlasti v gospodarstvu*. Ravno ta beseda »sodelovati« je za Aristotela in njegov koncept našega analiziranega pojma ključna. Ne glede na antično poreklo omenjeni pojem še vedno mogoče aplicirati na moderno stanje predvsem zaradi tega, ker vztraja pri golih dveh subjektivih relaciji. Pri Aristotelu sta to dva enakovredna ali pa tudi neenakovredna človeka, ki sta v nekem sorazmerju in s tem sožitju ali odgovornosti, ta struktura pa ostaja univerzalna ne glede na zgodovinske tokove, nove trende družbe. Gre pravzaprav za subjekta, katerih pozicija je relativna in ki se spreminja glede na njuno medsebojno relacijo. Res je, da kodeksi pretendirajo, aristotelovsko rečeno, vrlino novinarja in jo vzpostavljajo kot ideal, a ne glede na to, je ta vrlina zgolj enostranska, enosmerna. Posebnost analiziranega Aristotelovega koncepta je, da ta vrlina zaživi šele v relaciji z drugim, h kateremu smo usmerjeni, šele skozi njegove oči. Šele ko subjekta odnosa v drug drugem iščeta vrlino, da bi lahko dosegla svojo vrlino, lahko govorimo o aristotelovskem idealnem konceptu prijateljstva.

Prav pojem *konteksta* je pomemben hermenevitični element, njegovo upoštevanje – kot imperativ medijske etike – pa od novinarja zahteva poglobljeno razumevanje dejstev, tako s svojega vidika kot vidika občinstva. S tega stališča, povzema Michell (2009, 244), je treba novinarjevo védenje preoblikovati v nekaj bolj reflektirajočega in s tem dinamičnega. Nekaj, kar je venomer v procesu preverjanja in s tem izboljševanja. Interpretacija oziroma razlaga – s temeljnim smotrom plemenititi razumevanje občinstva – po Michellovo (prav tam) postane temelj dobrega novinarstva in etični imperativ. Med znanimi novinarji, ki so se zavzemali za tak tip poročanja, so bili na primer Martha Gellhorn¹⁶, Christine Amanpour¹⁷ in James Cameron¹⁸.

A vendar, opozarja Michell (2009, 249), ne smemo ostati zgolj pri misli, da je treba težnjo po objektivnosti dejstev nadomestiti s subjektivnim pristopom, kot morda zveni zgoraj. S tem, ko na pomoč priskoči hermenevitična, se ne odpre samo možnost drugačne subjektivnosti ali intersubjektivnosti. Če Gadamerjev poudarek razumemo samo v okviru teh dveh konceptov, smo zgrešili bistvo, pravi Michell. Srž njegove ideje se skriva v tekstualnosti. Ali, če uporabimo Ricoeurjevo misel (1981) iz razmišljanja o komplementarni metafori razumevanja: »... svet se je odprl skozi tekst«.

5.2.1 Komunitarizem kot poskus priklica hermenevitičnega v novinarstvu

Ena od značilnosti današnje multikulturene družbe je mnogost različnih interpretacij resničnosti. Ključni preplet med njimi je mogoč na osnovi socialnega dialoga, prav v njem pa mediji igrajo osrednjo vlogo. Kot pravi Michell (2009, 248), so mediji platforma, na kateri se prek dialektične igre različnih pogledov na svet oblikuje konsenz, enotnost torej nastaja skozi

¹⁶ Gellhornova (1908–1998), sicer tretja žena Ernesta Hemingwaya, je bila znana kot ameriška novinarka poročevalka z domala vseh vojnih območij 20. stoletja. V njen spomin podeljujejo nagrado Marthe Gellhorn za dosežke v novinarstvu. Med drugim je zapisala: *»Ne vem, kaj je objektivnost. Imam zgolj svoje oči in ušesa. Pogled na resničnost pred tabo ti pove le, da ne moreš preprosto vzporejati ali primerjati dobrega in slabega, pravičnega in nepravičnega. To bi bilo popolnoma neprištevno.«*

¹⁷ Leta 1958 rojena novinarka perzijskega rodu, ki je 27 let delovala na televizijski mreži CNN, zdaj pa ureja informativno oddajo *This Week* na televizijski mreži ABC, je poudarila: *»Spoznala sem, da objektivnost pomeni nuditi vsem vpletenim stranem enakopravno pozornost, poslušnost, a ne ravnati in dojemati vseh enako. Ko na primer pri poročanju z vojnih območij v Bosni in Hercegovini predstavljaš vse stani v enakovredni luči, s tem postavljaš enačaj med agresorjem in žrtvijo. Od tu pa je le kratek korak do pozicije nevtralnosti. Toda, od tu se ponuja še krajši korak, da postaneš sokriv za vso storjeno zlo.«*

¹⁸ Britanski novinar Cameron (1911–1985) velja za prominentnega novinarja hiše BBC in literata, ki je med drugim zatrdil, da lahko poroča le tako, da v novinarski izdelek delno vplete tudi sebe.

prvotno različnost, osnovo za to pa predstavlja novinarska tenkočutnost oziroma že omenjen princip »distance z bližine«.

Kot piše Poler Kovačičeva (2005, 235), nov pogled na novinarstvo ne izvira niti iz posameznika niti iz kolektiva, ampak iz osebnega odnosa oziroma občestva. Ugotovili smo, da se novinar vzpostavlja kot etični subjekt v osebnem odnosu do naslovnika. Eden od pristopov, ki skuša preseči tako individualistično kot kolektivistično opredeljenost, je komunitarizem. Če individualizem dojame le en del človeka, pa kolektivizem dojame samo človeka kot del, pravi Buber (1999, 121), do celote človeka, do človeka kot celote nobeden ne prodre. Pri prvem je človekovo obličje popačeno, pri drugem je zakrito. Temeljno dejstvo človekove eksistence je po Bubrovo (prav tam, 125) človek s človekom. Tisto, kar človeški svet posebej zaznamuje, je pred vsem drugim to, da se med bitjem in bitjem dogaja nekaj, česar nikjer v naravi ni moč najti. Jezik je samo znamenje tega in sredstvo za to.

Delno, kot smo navedli že zgoraj, se pastem individualizma in kolektivizma izmika komunitarizem, katerega osrednja trditev je, da je treba ob svobodi in enakosti, če že ne pred njima, posvetiti pozornost prav skupnosti (Kymlicka 2005, 299). Komunitarci verjamejo, da skupnost že obstaja, in sicer v obliki skupnih praks, kulturnih tradicij in skupnih družbenih dojemanj. Skupnosti ni treba zgraditi *de novo*, ampak je le treba skrbeti zanjo in jo varovati. Komunitarizma v tem primeru ne navajamo kot izbrane oblike novinarstva, saj v nasprotju z našim dozdajšnjim dokazovanjem novico obravnava kot goli narativni konstrukt, ki usposablja kulturna bitja za izpolnjevanje njihovih državljanskih nalog. Vreden poudarka je predvsem kot možnost hermenevitičnega procesa, ki v heterogenosti sveta omogoča interpretativni vpogled oziroma razumevanje. Prav zaradi tega ker komunitarizem¹⁹ v prvi vrsti zavrača moč posameznika, obenem pa oživlja ljudi kot enakovredne člane skupnosti, daje novinarstvu edinstveno možnost povezovanja in spajanja horizontov ter kreiranja družbenega konsenza.

Ključna imena na področju aplikacije komunitarizma na novinarstvo Lambeth, Anderson, Dardenne, Killenber si, kot povzema Poler Kovačičeva (2005, 235–238), prizadevajo, da bi se novinarji bolj ukvarjali z medsebojnim povezovanjem družbenih sektorjev. Spodbujajo vlogo novinarstva kot katalizatorja za javno razpravo. Njihovo mesto ni niti pri posamezniku niti pri

¹⁹ Michell (2009, 248) ob komunitarizmu omeni tudi njegovo afriško vzporednico *ubuntu*, idejo, da se kot človek dejansko oblikuješ šele skozi druge ljudi.

skupnosti, ampak v razmerju njune vzajemnosti. Politolog Glenn Tinder (prav tam) je skupnost vsaj delno opredelil kot dialoško vpraševanje. Novinarji so namreč v najširšem pomenu besede odvisni od sodelovanja drugih, meni, zato se morajo zavedati, da je novinarstvo v prvi vrsti komunitarna, občestvena dejavnost.

Ob tem pa je treba novinarstvo obvarovati, morda celo posvariti, pred funkcijo legitimiranja postavk skupnosti oziroma njenega obstoja.

5.3 Subjektno-subjektne odnos namesto subjektno-objektnega

»V razmerju novinar-dogodek ne vidim ničesar, kar bi imelo naravo objekta; kvečjemu se med novinarjem in dogodkom poraja človeška in dinamična interakcija.«

(Martin Bell v Michell 2009, 245)

Teleološka zasnova medijske etike je utemeljena hermenevitično, kot razumevanje sveta iz njega samega, kot evidenca, ki se razkriva. Gadamer, povzemajoč Heideggerja, resnico pojasni kot neskritost. Pustiti-pred-loženost neskritega, razodovanje, je smisel govora. Pred-položimo in na ta način pred-leži, drugemu ravno tako sporočeno, kakor pred-leži istemu. (Gadamer 1998, 50–51). Če še enkrat ponovimo Gadamerjevo tezo (1998, 60): resnice ne moremo izreči brez na-govora, brez od-govora in s tem brez skupnosti pridobljenih sporazumetij. Najbolj osupljivo pri tem pa je, da je nihče od udeleženi v po-govoru v svojem menjenju ne zajame resnice v njeni celoti, da pa lahko resnico poraja po-govor sam. To implicira na enakovrednost udeležencev v pogovoru, kajti nihče nima nad resnico monopola. Nasprotno, filozofska hermenevtika bo prišla do uvida, da je razumevanje mogoče le tako, da razumevajoči prinese v igro svoje lastne predpostavke. Tako je neprimerno reči, da nekdo vodi pogovor, kvečjemu pogovor vodi nas.

5.3.1 Od-governost novinarja

Novinarstvu je imanenten določen obrat k občinstvu. Temeljni vzgib dialoga je obrnitev k nekemu (Buber 1999). Razmerje med »menoj« in »bližnjim« ali med »jazom« in »tujem« ni

oskrbovalni odnos, ampak srečanje, ogovor drugega (Repar v Buber 1999, 136). Na naslovniku je nekaj, česar ni mogoče predmetno zaznati, in to je poziv k odgovornosti, povzemajoč Bubra zapiše Poler Kovačičeva (2005, 222). Novinar se v odnosu jaz-ti odpoveduje makiavelizmu, poudari Mounier (2001). Makiavelizem človeka poniža na raven sredstva oziroma ga obravnava kot odsotnega, kot orodje, prepuščeno moji milosti. Ta novinarjeva odločitev za osebni odnos zahteva torej spremenjen odnos do naslovnika, ki postane partner v razmerju in dialogu.

Upoštevati naslovnika kot subjekt pomeni priznati, da ga ne morem definirati, razvrstiti, da je neizčrpen, poln upanja in da s tem upanjem razpolaga sam (Mounier 2001). Novinarju, v katerem je prevladujoče določujoča drža jaz-ti, lahko rečemo oseba, piše Poler Kovačičeva (2005, 224). Osebe si ne moremo predstavljati kot substanco, temveč je nespremenljivo v spreminjanju (Berdjajev 1998, 21), je enotnost v mnogoterosti. Oseba je, kot doda, ustvarjalno dejanje. O njenem oblikovanju ali potrjevanju lahko govorimo v okviru dialoškega razmerja; to zahteva odpoved ambiciji po uveljavitvi novinarja kot ontološkega subjekta. O etičnem subjektu lahko govorimo samo tedaj, ko je ta v dialogu.

V dialogu ustvarjamo pomen drug drugega in s tem postajamo etično svobodni. Da pa lahko izvedemo preskok na etiko (pred tem smo to že storili na primeru akta komuniciranja kot takega) tudi na osnovi sodelujočih v komuniciranju oziroma pogovoru (in da obenem ne zapademo v zanko humovskega ontološkega mostu med bitjo in najstvom), bomo ontološko dejstvo samoevidence, če uporabimo misel Hansa Jonasa (v Ošljaj 2000, 25), izpeljali iz odgovornosti. Iz dejstva, da človek ima odgovornost in da ima ontološko sposobnost med alternativnimi dejanji izbirati z vednostjo in voljo. Odgovornost je komplementarna svobodi; če človek namreč ne bi mogel izbirati, bi bil determiniran in s tem nesvoboden. Glede na odgovornost je svoboda primarni etični pojem (Jonas v Ošljaj 2000, 26). Jonas – podobno kot Isaiah Berlin²⁰ deli svobodo na negativno in pozitivno – odgovornost deli na »odgovornost za nekaj« ter »odgovornost pred nečim«. Odgovornost pred nečim je odgovornost določeni zavezujoči instanci, ki smo ji dolžni polagati račun. Ta instanca je na primer lahko vest. A ta

²⁰ Po Berlinu »negativno pojmovanje svobode« tematizira to, da sem svoboden natanko toliko, kolikor me noben človek ali ustanova ljudi ne ovirata v moji dejavnosti. Gre torej za »svobodo-od«. Po drugi strani pa lahko govorimo tudi o »pozitivnem konceptu svobode, tako imenovani »svobodi-do«, kjer je poudarek na tem, kdo ali kaj je izvir nadzora ali vmešavanja, ki lahko nekomu določi, da počne ali da je raje to kakor ono. (Berlin 1992, 69).

možnost se po Jonasu izkaže za slepo ulico, saj se odgovornost pred nečim lahko v neskončnem regresu prenaša na vedno višje instance. Druga oblika odgovornosti, odgovornost za nekaj, trdi: to, za kar sem odgovoren, so posledice mojih dejanj. »Torej je resnični predmet moje odgovornosti bit, ki sem jo aficiral« (v Ošljaj 2000, 27).

Potrditev novinarjeve »resnične svobode, ki ima etično strukturo« torej najdemo v odnosu z drugim (Kovač 1992, 69). Novinar kot etični subjekt spoznava, da je »neskončnost njegove lastne svobode edinole v njegovi neskončni odgovornosti« (prav tam, 60). Ko novinar odgovarja na klic bližnjega, ko se odpira k njegovi neskončni odgovornosti za usodo drugega človeka, je potrjena njegova lastna svoboda. Cilj odgovornosti, piše Hribar (1995, 363), nima končnega cilja, zato se mu ne moremo približati z najstvom tradicionalne kantovske imperativne etike. Ne moremo se mu približati, kvečjemu se mu s približevanjem le še bolj oddaljujemo. Jaz je pred drugim – pred bližnjim – neskončno odgovoren.

Levinas tu stori še korak naprej. Zavrne Bubrovo simetrijo med jaz in ti. Po njegovem je asimetrija v temelju etike. »Od sebe moram vedno zahtevati več kot od drugega,« (Levinas v Poler Kovačič 2005, 229). »Od sedaj naprej pomeni biti Jaz to, da se ne morem izogibati odgovornosti« (Levinas 1997, 113). Biti novinar torej pomeni, da se ne morem izogniti odgovornosti. Novinar je za drugega odgovoren, ne da bi se posebej odločal za odgovornost (Levinas v Poler Kovačič 2005, 228). Gre za zgoraj omenjeno »odgovornost-za«, ki je po Levinasovo nihče ne more prevzeti namesto mene. V tem je enkratnost in nepreklicnost novinarjeve odgovornosti, ki ga postavlja v etični odnos.

5.3.2 Od-govornost naslovnika

Ob novinarjevi odgovornosti pa moramo podobno zahtevati tudi od naslovnika, da torej tudi sam aktivno privzame vlogo subjekta²¹. Zgolj novinarjeva pritrditev subjektivnemu pojmovanju naslovnika tega namreč še ne bo potrdila kot subjekta. Levinasova zavrnitev simetrije v razmerju jaz-ti še ne pomeni, da se lahko naslovnik potopi v funkcijo pasivnega sprejemnika.

²¹ Adorno in Horkheimer (2002, 135) že v 40. letih 20. stoletja opozorita na razkorak od telefona in radia (2002, 135). Telefon je udeležencu še liberalno dopustil vlogo subjekta, radio pa je demokratično vse spremenil v poslušalce in jih avtoritarno prepustil povsod enakim programom radijskih postaj. Nihče ni izumil naprave za repliciranje, zasebni oddajniki pa niso svobodni.

Naslovnik je namreč nosilec komunikacijskih pravic in je prav tako državljan, odgovoren za demokracijo. Prizadevati si mora za dejavno delovanje v medijskem sporočanju. Kot je zatrdil Schramm, lahko javnost doseže uveljavitev takega množičnosporočanjskega sistema, kakršnega želi, pogoj za to pa je, da tudi ve, kaj želi (v Poler Kovačič 2005, 231). Odgovorna je za to, da je a) budna in zavzeta (pozorna na objave v medijih); b) razsodna; c) nadzira spremljanje množičnih medijev; in d) svoje poglede posreduje množičnim medijem.

Prav zato je ključen poudarek na izobraževanju naslovnikov, torej na medijski vzgoji oziroma privzgojitvi tako imenovane medijske pismenosti, ki je definirana kot »zmožnost dostopa, analize, ocene in proizvodnje sporočil v najrazličnejših oblikah« (Hobbs v Košir in Ranfl 1996, 28). Koširjeva (prav tam) jo opredeljuje na dveh ravneh: na reflektivni, ki predstavlja razmišljanje o medijskih vsebinah in oblikah ter kritičnost do medijskih izdelkov, njihovih ustvarjalcev in prenosnikov, in pa na produktivni, ki obsega lastno ustvarjanje medijske produkcije. Cilj medijske pismenosti je aktiven, samozavedajoč in ustvarjalen subjekt, ki vstopa v prostor množične komunikacije (Košir in Ranfl 1996, 28–29).

Ključnega pomena je, da naslovniki ozavestijo pomen množičnih občil v današnji družbi, da se naučijo aktivno in kritično zbirati med množtvom »resnic«, ki se ponujajo. Cilj vzgoje za medije (medijska vzgoja tistih, ki se šele oblikujejo, torej otrok in mladostnikov) je »oblikovati kritični in avtonomni pogled na medijsko vsebino, sposobnost samostojnega ocenjevanja značilnosti sodobnih medijskih oblik, selekcije medijskih vsebin in odgovorov aktivnega komuniciranja v participativni demokraciji« (Erjavec 1999, 59–60).

In ker je, kot smo ugotovili zgoraj, svoboda primarni etični pojem, je ta prav tako ključna za naslovnika. Svobodo mu na institucionalni ravni zagotavljajo različni zakonodajni dokumenti. Že od 18. stoletja obstaja institucionalno oblikovana zapoved o svobodi izražanja. 11. člen Deklaracije o pravicah človeka in državljana (*La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*), ki jo je 26. avgusta 1789 sprejela francoska narodna skupščina, se namreč glasi:

Svobodna izmenjava mišljenja in mnenj je ena najdragocenejših človekovih pravic; vsak državljan sme torej govoriti, pisati, tiskati svobodno in odgovarja samo za zlorabo te svobode v primerih, ki jih določa zakon.

Deklaracija je izrazit primer pravne uresničitve idej o človekovih pravicah, kot so se postopoma oblikovale do 18. stoletja. Temu skorajda identičen je 10. člen Evropske konvencije o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin, ki pravi, »da ima vsakdo pravico do svobodnega izražanja. Ta pravica obsega svobodo mišljenja ter sprejemanja in sporočanja obvestil in idej brez vmešavanja javne oblasti in ne glede na meje«.

Razvijanje kritične zavesti naslovnikov do množičnih občil je cilj vzgoje za medije – zato, da ljudje ne bi bili več pasivni, statični, neodgovorni sužnji podob resničnosti, ki jih ustvarjajo množična občila z enosmernim novinarskim sporočanjem (Erjavec 1999, 56). Varovanje osebne svobode v spisu *O svobodi* zlasti poudari John Stuart Mill. Po njegovem civilizacija ne more napredovati, če ljudem ni prepuščeno živeti, kot si želijo, na poti, ki zadeva le njih same. V nasprotnem primeru resnica, zaradi odsotnosti prostega trga idej, ne bo prišla na dan; ne bo prostora za spontanost, izvirnost, genija, duševno energijo, moralno hrabrost. Družba se bo strla pod težo kolektivne povprečnosti. (Mill 1994, 47) Podobno meni tudi Kant v spisu *Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo?* (1987), kjer poziva »*Sapere aude!*« (Imej pogum, uporablaj svoj um!, op. p.) (Kant 1987, 9–13).

In kako lahko naslovnik – če se vnovič obrnemo k hermenevtiki – najbolj aktivno uveljavlja svojo svobodo? Prek jezika, bi rekel Ricoeur v delu *Živa metafora* (2009). V delu skuša s pomočjo metafore razložiti delovanje jezika in preko jezika prehaja na delovanje človeka. Izhajajoč iz razlike med živo in mrtvo metaforo poudari, da človek svobodo podobno kot živa metafora kreira z neposrednim delovanjem v fenomenološkem svetu. Jezik s tem ni zgolj toga struktura povezave smisla in pomena, ampak razgiban živ organizem, ki ne funkcioniira po nobenem načelu matrice. Gre za povsem organsko strukturo premene, metamorfoze in teka, z zabrisanimi mejami in ustvarjalnostjo kot vodilom. Ali kot pogosto slišimo: Jezik je živ. Človek kot govoreči, jezik uporabljajoči pa ravno preko jezika in z jezikom nakazuje in kaže svojo svobodo. Je delujoči posameznik, ustvarjajoči subjekt in ne zgolj mrtev predmet (Meserko 2010).

5.4 Tekstualnost novinarskega žanra

Kot smo zapisali zgoraj, ima beseda, jezik dostop do fenomenov. Fenomen je stvar, taka kot je, torej »samo-na-sebi-kazoče-se, razodeto« če parafraziramo Martina Heideggerja (1997,

53). Ta moč dostopa dobi še dodatno problematiko, kadar gre za posredovano besedo. Novinarstvo kot tako ključno posreduje besede, besede pa nas (po zaslugi diskurzivnega statusa novinarstva kot temeljnega podajalca resničnosti v družbeni kulturi (Hartley 2004, 184)) peljejo do fenomenov samih. A kot dejavnost, ki se je z zgodovino domala profesionalizirala, je moralo novinarstvo razviti lastno metodologijo, rodili so se žanri ter splet novinarskih norm in vrednot. Prišlo je torej do rutinizacije novinarske prakse. Tu nastopi pomembno navzkrižje: kako na instrumentalen in rutiniziran način poročati o nečem-kar-se kaže-kot-ono samo? Ali poenostavljeno, kako v nekaj odmerjenih predalov stlačiti ves pisan in širen svet? Le tako, da ta svet zvedemo na neke osnovne skupne imenovalce in ga standardiziramo. S tem pa se fenomeni kot taki razblinijo. Kako torej hkrati misliti novinarstvo kot s pomočjo žanrov in norm rutinizirano podajanje realnosti in upovedujočo realnost kot fenomen na sebi?

Vprašanje na primeru novinarstva zadeva temeljno aporijo med ontološko resnico in epistemološko metodo, kjer je Heidegger napravil ključen preskok. Heidegger se ne sprašuje več, kako lahko kaj vemo, temveč kakšen je način bivanja tega bitja, ki biva zgolj v odjemanju, zgolj v tem, da je razumevajoč. Tako govornica zanj predstavlja predvsem orodje odnosa med bitjo (Sein) in tubitjo (Dasein), v odnosu razumevanja in ne sporazumevanja. Bit, ki je lahko razumljena in se daje v razumevanje, je govornica. Zato moj osnovni odnos do besede ni njeno proizvajanje, temveč njeno sprejemanje. A po Ricoeurjevo s tem aporija še ni odpravljena. Po njegovem je treba spremeniti objekt raziskovanja, na katerem se bo gradila hermenevtika, to pa je po njegovem tekst²² (v Vodičar 1999, 24), oziroma dialektika med besedo in zapisom v njem.

Vendar, kot doda (v Vodičar 1999, 25–27), ne gre le za tekst, gre za kon-tekst. Predmet hermenevtike ni goli tekst, temveč tekst kot govor ali govor kot tekst. Žanr je tako lahko napotilo na kulturna in zgodovinska znamenja, simbole in tekste. »Razumevanje sebe sovpada z interpretacijo teh posrednikov« (Ricoeur v Vodičar 1999, 24). Bivamo namreč v pripovedovanju, izražanju in razumevanju tega pripovedovanja. Diskurz ni več samo govor o

²² Mark I. Wallace (1999, 36) ob tem navrže zanimivo vprašanje: »Je literarni tekst soba odmevov, v kateri zvoki njegovega lastnega glasu odzvanjajo v zaprti strukturi, ali pa je odprto okolje, v katerem lahko bralec sliši glas bitja«. Kot ugotavlja, je nekaj izrednega, da v obdobju, ko govorimo, da so referencialni nameni literarnega teksta iluzija, ko smo razsodili, da je estetska igra teksta sredotežna, ne pa usmerjena navzven k svetu, nekateri filozofi, kot je Paul Ricoeur, lahko rečejo, da daje tekst bralcu ontološke trditve o mogočih stanjih obstoja, o novih načinih bivanja.

kakem dogodku, ampak je diskurz sam dogodek. To lahko dokažemo na štiri različne: ustalitev ga obvaruje pred izginitvijo; združitev ga ščiti pred zgolj avtorjevim namenom; odprtje v svet ga iztrga iz omejenosti dialoškega razumevanja med sogovornikoma v pogovoru; univerzalnost brezmejnega poslušalstva preseže diskurz kot zgolj enkratni dogodek.

Novinarski žanr kot tak je podvržen določeni literarni obliki, obenem pa pridobi tudi individualno podobo svojega pisca, kar imenujemo stil. Kompozicija, pripadnost določeni zvrsti ter določen stil so po Ricoeurju značilne in razpoznavne oznake diskurza kot »dela«. Že sama beseda nam kaže, da gre za določeno *praxis* in *techne* na področju govornice, ki pa ju opravlja posameznik s svojo ustvarjalnostjo. Pojem dela je zaradi različnih zvrsti in stilistične zgradbe ter sporočila, ki ga nosi, tudi praktična povezava med »ne-razumnostjo dogodka in razumnostjo pomena v diskurzu (Vodičar 1999, 26). Sama stilizacija (v našem primeru žanrska stilizacija) je res dogodek v svoji časovni in individualni določenosti nastanka, je pa hkrati odprta v že obstoječi svet, ki daje pomen delu kot takemu. Zato nam lahko nekaj pomeni le izbrani tekst, na katerega smo se odzvali. Gre torej za občutek, ki pripelje bralca k tekstu, avtorju in določenemu svetu dela.

Prav ta svet dela nas približa Heideggerjevemu pojmu »biti v svetu«. Glede na naš primer ga lahko primerno zožimo oziroma odberemo kot svet novinarskega dela. A ključni poudarek je v tem, da s tekstom ne razumemo le določenega položaja (v našem primeru položaja novinarja in njegovega konteksta), temveč – tu se skriva etični moment – predvsem sebe. »V nasprotju s tradicijo *cogita* in namere subjekta, da bi spoznal samega sebe z neposredno intuicijo, moramo priznati, da se lahko razumemo le po znamenjih človeškosti, ki so shranjena v kulturnih delih« (Ricoeur v Vodičar 1999, 26), mednje pa spada tudi kulturno in zgodovinsko-ideološko ozadje, ki ga dokumentirajo in podajajo mediji. »Svet dela« je pred nastankom samega teksta in tudi pred samim spoznanjem sebe kot avtorja ali naslovnika teksta. Tako samega sebe konstruiram s »svetom teksta« oziroma »dela«. Sebe lahko spoznam samo z »izgubitvijo« v tekstu, v »svetu dela«, sklene Vodičar (prav tam). Ricoeurju je tako uspelo izoblikovati hermenevtiko samospoznanja prek interpretacije teksta, ki ne ostaja več zaprta v svoj *cogito*, temveč je odprta v »svet dela« za nova spoznanja, žive metafore, ki bodo spregovorile o svojskem načinu »biti v svetu«. Vse to pa odpira pot subjektu, ki je v stalnem dialogu s sabo in drugimi.

Resnica mišljenja je za Ricoeurja branje, ki v tekstu, zmožnem proizvajati nove konfiguracije smisla, odkriva pomen in s tem preoblikuje nas v svetu, v katerem smo – nas, ki smo svet sam (Kocijančič 1999, 64). Branje nam, kot smo ugotovili v prejšnjem podpoglavju, lahko posreduje novo odprtost sveta, njegovo in našo preobrazbo. Za Ricoeurja je branje miselna naloga in obljuba (prav tam). Naloga zato, ker je izhodišče njegove misli subjekt, ki je postal sam sebi radikalno vprašljiv, saj se razume kot možnost, da sebe in vse drugo postavlja pod vprašaj, in to možnost tudi udejanja z radikalnostjo, ki presega kartezijanski dvom; obljuba pa zato, ker se v branju prek zapleta intersubjektivnosti subjekt nujno razpre skrivnostni drugosti »biti«. Po njegovem prepričanju *cogito* ne zmore popolne gnoseološke samoutemeljitve, ampak je »ranjen«; njegovo samospoznanje je posredovano s tekstom sveta in svetom teksta: »Najradikalnejši način, na katerega hermenevtika postavlja pod vprašaj prvenstvo subjektivnosti, je v tem, da vzamemo za preizkusni kamen teorijo teksta: če je smisel nekega besedila dejansko postal avtonomen v odnosu do subjektivne intence njegovega avtorja, bistveno vprašanje ni več v tem, da spet najdemo – za tekstom – izgubljeno intenco, temveč da razvijemo, nekako pred tekstom, »svet«, ki ga ta odpira in odkriva« (Ricoeur v Kocijančič 1999, 65).

Zato novinarski žanr ne omejuje. Zmožnost njegovega dejanskega dometa objektivne stvarnosti oziroma zmožnost njegovega objektivnega upovedovanja ni osrednjega pomena. Nasprotno, trdi Ricoeur, ne smemo zapasti v zanko prepada med ontološko resnico in epistemološko metodo; na novinarski žanr se je treba zazreti skozi kontekst. Je tekst, ki prenaša diskurz zgodovine, kulture, novinarjevega dela in naslovnikovega branja. Ricoeur trdi (v Wallace 1999, 44), da svet teksta ni vase zaprta in neskončna igra tropov v tekstu, ki ovrže vse trditve o tem, da se nanaša na realno zunaj teksta, ampak da je tematika pred tekstom tista, ki potencialno lahko sprosti bolj počlovečeno časovnost, ki bralca pripravi na krhkost in muhavost obstoja. Zato je tekst, v našem primeru žanr, utelešenje spoja horizontov in s tem hermenevtična pot k resnici. A resnice ne bomo dosegli z metodološko virtuoznostjo, prav tako ta ne bo sama vzniknila in zasijala v spoju horizontov; zanjo se moramo, kot poudari Ricoeur, zavestno odločiti. Temu pa posvečeno zadnje podpoglavje diplomskega dela.

5.5 Nezaupnica tezi, da je mogoče resnico spoznati brez etične opredelitve

»Verjamem, da mi bit še more govoriti.«

(Paul Ricoeur, Simbolizem zla)

Resnica je, kot smo ugotovili, v novinarstvu najpogosteje predstavljena in razumljena v korespondenčnem smislu, torej kot ujemanje dejanskosti in upovedovanja te dejanskosti. Kot povzema Karmen Erjavec (1999, 37), se je resnici v njeni korespondenčni interpretaciji na normativni ravni mogoče približati z naslednjimi določili v kodeksih: zagotoviti pravico do informiranja, prost dostop do virov informacij, objektivnost, natančnost, resničnost in pravično predstavljanje dejstev ... Vpraševanje po resnici je morda zaradi svoje pomembnosti lahko tudi zavajajoče. Zavaja nas k metafizičnemu upanju, da je ena sama in absolutna Resnica ali ena sama najvišja in izvorna resnica. Prav ta novinarska »vera« v Resnico ustvarja stalen prepad v njenem poročanju. Gre za zgoraj omenjeno aporijo med ontološko resnico in epistemološko metodo dostopa do nje.

Prav zato je v kodeksih opaziti tudi drug pristop, ki ni korespondenčen, temveč poudarja etično komponento novinarja kot subjekta. Gre za težnjo k resnici, tako imenovano vrednoto resnicoljubnosti, ki jo nakazujejo naslednja kodificirana določila: odgovornost do javnosti ter njenih pravic in interesov, do naroda in države, obveznost vzdrževati se obrekovanja, neutemeljenega obtoževanja in vdora v zasebnost, integriteto in samostojnost državljana, pravica do odgovora in popravka in upoštevanje poslovne skrivnosti. Prav novinarski ideal resnicoljubnosti je hermenevtiki bližji, saj predpostavlja novinarja kot subjekta, ki odgovorno sledi nekodificiranemu, a obče znanemu in spoštovanemu vrednostnemu sistemu, v katerem ima resnica – pustimo njeno natančno opredelitev – pomembno vlogo.

Z dozdašnjo analizo smo skušali orisati očitnost hermenevtičnega kroga v novinarstvu, torej vzajemne soodnosnosti teksta in njegovega branja oziroma subjekta in sveta okrog njega ter sijanje resnice iz spojev horizontov v tem krogu. Novinar in njegov tekst sta prepletena. Tekst je sporočilo novinarja naslovniku, pri tem pa se z vsakim novim branjem hermenevtično ukrivlja in spreminja svoje bistvo. Sam akt komuniciranja, ki pri novinarstvu doseže svojo najčistejšo obliko, nas opozarja na držo odgovornosti, ki jo moramo zaradi vpetosti v »svet« povzeti tako novinarji kot naslovniki. A to nas lahko zadrži tudi zgolj na ravni še ene

metodologije. Ostati v tem hermenevtičnem krogu bi bilo z novinarskega vidika nesmiselno. Resnica bi se venomer poustvarjala, vsaka nova situacija bi dobila svojo resnico, vsako novo branje bi odstrlo drugačen diskurz. Kako s pridom uporabljati ta hermenevtični krog, a ga znati obenem tudi razpreti? Težava današnjega novinarstva je namreč šepanje prav te etične zavezanosti resnici, zanikanje predeksistentnosti etičnega in moralnega.

Tu bi si lahko sposodili imperativ Badiouja, da mora biti posameznik v danem trenutku sposoben reči, to je prav in to je narobe (v Vrdlovec 2010, 21). To Badiou izreka v današnji dobi, ko smo priče ruševin »velikih podvigov, o katerih smo nekoč mislili, da nosijo semena emancipacije in resnice«. To pomeni, da ne le filozofi, novinarji ... ampak vsakdo ve, da je, soočen z nečloveškim, primoran sam sprejeti odločitev in govoriti v lastnem imenu. To je tisto, kar se danes imenuje »nujnost vrnitve k etiki, toda po Badiouju (2005) takšna vrnitev filozofsko pomeni vrnitev brezpogojnega principa. Hermenevtika torej potrebuje etično nadgradnjo oziroma osmislitev, sicer lahko še vedno zapade nevarnosti metodologije, s katero se spopada od Dilttheyja naprej. Obdobje postmoderne s pohodom larpurlartizma in malikovanja simulakra tudi za hermenevtiko predstavlja nevarnost.

Janez Vodičar v spremni besedi k Ricoeurjevemu delu *Pripovedovani čas* zapiše, da »hermenevtični krog, ki se poslužuje poetične ustvarjalnosti posameznika, ki ne zavrača svoje pogojenosti, ampak to sprejme in posnema na svoj način, ni več zaprt« (v Ricoeur 2003, 561). Taka rešitev pa zahteva odgovor, kdo je nosilec takega hermenevtičnega procesa. Pri Ricoeurju je jasno, da gre za subjekt, ki je izhodišče in cilj tega procesa. Vendar ta ni več nezmotljivi *cogito* Descartesove tradicije in hkrati tudi ne prazni, kot ga najdemo pri Humu. Kot zapiše Vodičar, se Ricoeur strinja s Hannah Arrendt, da je najboljši odgovor na vprašanje »Kdo?« pripovedovati zgodbo življenja. Ob tem pa se znova vzpostavi vprašanje, kdo je ta, ki zmore pripovedovati svojo lastno zgodbo, kdo je ta, ki zmore za svojo zgodbo tudi stati. O tem Ricoeur obširneje piše v delu *Sam kot drugi*.

V tem delu pripiše osebni odgovornosti ključno težo. Kot trdi Anton Mlinar (2008), Ricoeur osebno odgovornost razume kot nekaj sebi lastnega, človeškega; nekaj po čemer je človek bitje, ki posluša. Pojem osebne odgovornosti se skoraj v ničemer ne pokriva s pojmom »odgovornosti za nekaj«, ki jo poznamo zlasti v najrazličnejših interpretacijah družbene odgovornosti, pravi Mlinar. S tem hoče poudariti, da je odgovornost na družbenem (političnem, ekonomskem) področju popredmetena in gluha, na kar kažeta dve ekstremni

poziciji v javnem oziroma družbenem življenju: družba po eni strani ne dovoljuje napak in svojim članom grozi s sankcijami, po drugi strani pa se občutek odgovornosti izgublja z begom v tako imenovano timsko odločanje. Ricoeur pokaže, da o javni odgovornosti govorimo takrat, kadar se človek ravna v skladu z idejo, smoter dejanja pa je opravljeno dobro; osebna odgovornost pa je tisto ravnanje, katerega predmet je človek sam, ravnanje torej, ki nima stalnih pravil, pa tudi ne pravil, ki bi jih povzemali etični kodeksi. To dvojno naravo pojma odgovornosti lahko prenesemo na področje novinarstva, kjer gre v prvem primeru za občo odgovornost novinarja javnosti, po drugi strani pa tudi za njegovo osebno etično pozo, ki je kodeksi ne morejo zaobjeti.

Ricour skuša v svojih esejih pokazati, na kakšen način je epistemologija bistveno povezana z etiko. Etičnemu in moralnemu pripisuje predeksistentnost, s tem pa izreka temeljno nezaupnico tezi, da je mogoče resnico spoznati brez etične opredelitve (Mlinar 2008). Kako pomembna je apriorna vrednost pravičnega na ravni praktične filozofije, se še okrepi v položaju nasilja in konflikta. Ricoeur trdi, da je prepletenost resničnosti s pravičnostjo oziroma etičnim in moralnim tako pomembna, da pravo spoznanje pravzaprav ni mogoče brez zavzetja etične drže. Etična drža ustvarja subjekt. Človek brez dojetja sebe in drugih kot subjektov ne more biti etičen, prav ta pozicija pa je temelj vsakršni epistemologiji. Torej: do nečesa moramo najprej vzpostaviti etičen odnos, da ga lahko spoznamo, in ne obratno (da torej dognanju na epistemološki ravni šele sledi etičen odnos). Znanstveno resnico, ki o sebi meni, da je samozadostna, ima Ricoeur za nepotreben znanstveni asketizem, ki razvrednoti vsaj tri elemente človeškega iskanja resnice: spominjanje, zgodovino in odpuščanje (Mlinar 2008). Izpostavljanje človeški (etični) način spoznanja bi bilo namreč nesmiselno, če ne bi bila to ena izmed prvih stvari, na katero človek zadene v raziskovanju resničnosti. Kot piše Mlinar (prav tam), po Ricoeurju stvarnost temelji na teleološkem redu, deontologija, različne oblike šibke normativnosti in regionalne etike pa so tako rekoč izraz nujnosti, na podlagi katere se lahko uveljavi dialektika med avtonomijo in ranljivostjo. Avtonomija je najšibkejši in najbolj ranljiv člen celotne stvarnosti. Paradoks je v tem, da šele avtonomija zagotavlja stabilnost in možnost reformulacije – prevajanje preteklih obvezujočih spoznanj in praktične modrosti.

Prav avtonomija je pomembna pri afirmaciji resnice. In po razlagi in utemeljitvi nujnosti avtonomije se zatekamo k Immanuelu Kantu. Od njega naprej nam je namreč resnica dostopna, če se zanjo svobodno odločimo, njegova etika subjektivne odločitve prerašča prepad med objektivnostjo in subjektivnostjo. Kant izhaja iz podmene, da smo svobodni in

avtonomni le takrat, ko si sami določamo pravila lastnega delovanja. Svobodni in zmožni etičnih odločitev smo, ko prevzamemo polno odgovornost za svoja dejanja in se ob tem ne sklicujemo na nikogar drugega kot le nase in na svoj razum. Avtonomni smo torej šele, ko si sami s pomočjo razuma določamo pravila, po katerih živimo. Nismo instrument zunanjih vzrokov, ampak imamo možnost, da postanemo vzrok lastnih odločitev. Etično je za Kanta delovanje po zakonu, ki smo si ga sami postavili oziroma ga s polno odgovornostjo sprejemamo kot svojega in mu sledimo iz dolžnosti. Gre za tako imenovani kategorični imperativ oziroma za to, da neka trditev za nas prevzame status splošnega etičnega zakona.

Toda zdaj stopa v igro razlog za odločitev drugačne vrste, ki lahko odloči nihanje spekulativnega uma. Zapoved, da je treba izgrajevati najvišje dobro, je utemeljena objektivno (v praktičnem umu), prav tako objektivno pa je utemeljena tudi možnost tega dobrega nasploh (v teoretičnem umu, ki temu ne ugovarja). Le o načinu, kako naj si predstavljamo to možnost, ali glede na obče naravne zakone, brez modrega Stvarnika, ki vodi naravo, ali le ob predpostavki tega Stvarnika, le o tem um ne more odločati. Tu nastopi zdaj subjektivni pogoj uma: edini zanj teoretično možen način, da misli natančno ujemanje kraljestva narave in kraljestva nravi kot pogoj za možnost najvišjega dobrega, in hkrati edini način, ki je hkrati v prid moralnosti (ki je podvržena objektivnim zakonom uma). Ker je njegovo izgrajevanje in torej predpostavka o njegovi možnosti objektivno nujna, hkrati pa je način, kako naj si ga mislimo kot možnega, stvar naše izbire, v tej izbiri pa svobodni interes čistega praktičnega uma odloča v prid predpostavke o modrem Stvarniku sveta ... To verovanje torej ni zaukazano, ampak izvira samo iz moralne naravnosti kot prostovoljna določitev naše sodbe ... (Kritika praktičnega uma 1993, 139–140).

Kantova velika filozofska revolucija v drugi polovici 18. stoletja je temeljila prav na iznajdbi oziroma odprtju novega prostora univerzalnosti, ki ni ne domena nujnih zakonitosti misli, na katerih na primer temelji logika, ne domena dejstev, ki jih s pomočjo empirične metode razkriva znanost. Kant je bil prepričan, da mu je uspelo vzpostaviti novo oporno točko, na kateri lahko vzpostavi etiko, prav v zmožnosti uma oziroma razumnega mišljenja, da pride do univerzalnih zakonitosti, ki sicer ne obstajajo neodvisno od dejavnosti razuma, vendar so vseeno univerzalne. Moralni avtonomni subjekt Kanta se vzpostavi samo skozi mišljenje. Je le produkt miselnega napora konkretnih ljudi, ki so sami del narave. Ta notranja razdvojenost

predstavlja bistvo tega, kar je odprla kantovska revolucija in k čemur se filozofija minulih 200 let neprestano vrača.

Ricoeur ta kategorični imperativ, kot smo ugotovili že prej, v svoji teoriji prevede v etični imperativ. Prav etična drža, pristajanje na moralno predeksistentnost razpira hermenevtični krog. Subjekt ima v rokah vso hermenevtično moč za približanje resnici, vrata k njej pa odpira avtonomna odločitev zanjo. Drža subjekta je tisto, s čimer Ricoeur ob pomoči Kanta torej oplemeniti hermenevtiko. Ne gre za statično in ontološko določeno pozicijo človeka, ki je nespremenljiva. Gre za učvrstitev relacije med človekom in svetom oziroma dojetja in izvrševanja te relacije, ki nam jo narekuje hermenevtika. Kar potrebujemo, da razpremo hermenevtični krog, je odločitev za resnico. Spoznanje torej, da fluidnost hermenevtičnega kroga te ne more ustvariti, brez da bi se mi tako odločili. A tu ne gre za kreacionizem naših misli, gre za potrditev relacije, naše funkcije v njej. S potrditvijo sprožimo igro.

Kot v knjigi *Resnica o resnici* (1981, 164) sklene Tine Hribar, se resnica o resnici glasi, da izza resnice ni nič. Vse je videz in razen tega nič. Ravno zato pa nič ni videz in resnica ni nič navideznega. Za filozofijo, se pravi metafiziko, je po Hribarjevo (prav tam) značilno, da videz pretvarja v navideznost in ga na tak način degradira. Glede na resnico se z navideznostjo izenačeni videz kaže potem kot nekaj manjvrednega. Toda resnica kot neskritost ali odkritost je prav videz. To pa pomeni, da videz ni istoveten z navideznostjo. Da je videz nasprotje navideznosti. Na koncu metafizike je rehabilitacija videza (fenomena) zato neizogibna. Resnica kot videz, za katerim ni nič, je odkritost pred samim seboj in pred drugim. Hribar to še stopnjuje, ko knjigo konča s stavkom: »Resnica o resnici je ta, da ni resnice o resnici in zato z resnico ne razpolaga nihče« (1981, 165).

Tako kot je treba dognati, da je videz nasprotje navideznosti in da je temeljna naloga danes rehabilitacija tega videza, je obenem treba dognati, da **relacija** človeka in sveta, ki jo ustvarja hermenevtični krog, **ni relativna**. »Izkušnja hermenevtike nas uči, da mišljenje samo zase zahteva izkustvo v mišljenju, saj drugače postane ujetnik sence, ki jo je samo vrglo«, je poudaril Komel (2002, 17). Relacija preprosto je. Šele ko je ne dojemamo več kot relativno, šele ko sprejmemo svojo pozicijo v njej, se ovemo kroga in ga na tak način tudi razpremo.

6 SKLEP

»Novinarstvo ne more biti tiho: to je njegova največja prednost in slabost obenem. Reagirati mora takoj, ko v zraku še odmevajo čudeži, ko še pojejo trobente zmage in ko groza še ni potihnila«.

(Henry Anatole Grunwald²³)

Hannah Arendt resnico definira kot tisto, česar človek ne more spremeniti; metaforično rečeno so to namreč tla, na katerih stojimo, in nebo razprostrto nad nami (2003, 110). Iz podobne misli, da pravzaprav ne iščemo resnice, temveč da v resnici smo, sta izhajala Heidegger in Gadamer. Tudi Ricoeur je izrazil upanje, »da se bo vsak odpovedal zatrjevanju, da poseduje resnico in bo namesto tega dejal, da upa, da se nahaja v resnici, in pri tem priznal, da obenem obstaja tudi druga stran resnice, onkraj njegovega pogleda« (1999, 24). »Biti v resnici« nas odteguje od metodičnega iskanja resnice in njenega podajanja; resnica ni nekaj tam onkraj, statično in enovito nespremenljivo, temveč smo mi sami, kot del resnice, resnica sama.

»Novinarstvo ne more biti tiho,« pravi Grunwald, ne more uiti svoji umeščenosti v svet, odvisnosti od sveta in odvisnosti sveta od njega. Če sprejme in izvršuje to hermenevitično poslanstvo, ga obenem opravlja z najvišjo mero etičnosti in profesionalnosti; če ga zlorabi in ne doume, poje – če parafraziramo Erazma Rotterdamskega – »hvalnico norosti«, to je neumnosti in nemoralnosti.

Težava današnjega novinarstva je predvsem napačen fokus. Ima vlogo (večjega ali manjšega) zaupanja vredne profesionalne dejavnosti zaradi domnevnega dostopa do resničnosti in vlogo (re)konstruktorja družbene realnosti. Poseblja in utrjuje kolektivne družbene percepcije, ki so v funkciji diskurza in ki ga obenem poustvarjajo. Njegovo osnovno poslanstvo je že od samega začetka zvestoba javnosti in njeni obveščeni. Prvotna vloga novinarstva torej ni predvidevala funkcije konstruiranja realnosti, kakršno je pridobilo skozi razvoj. Prav ta je oblikoval novinarja kot posrednika »resničnega« oziroma dejanskega dogajanja, kot »heroičnega očitca«, kot pravi Hartley. Osnovna zvestoba javnosti pa je ostala, formalno resda kot vrhovni ideal, neformalno pa kot izgovor za vse bolj hegemonično osvajanje

²³ Henry Anatole Grunwald (1922–2005), rojen v Avstriji, je deloval kot novinar in pozneje odgovorni urednik revije Time.

funkcije »zastopnika« resnice. Razvoj je novinarstvu podelil vse večjo moč. Vprašanje pa je, ali se je v enaki meri razvilo varovalo te moči – odgovornost?

Hermenevtika lahko novinarstvu bolj kot kdajkoli prej priskoči na pomoč v njegovi samoosmislitvi, v nujno potrebni spremembi njegovega fokusa. V njegovem fokusu bi morala zasijati tako podoba javnosti, kot tudi podoba novinarja kot subjekta, kot akterja poročanja. Teorije novinarske etike se osredotočajo predvsem na novinarjev odnos so naslovnika in možnih posledic poročanja, subjektini položaj novinarja je pri tem dostikrat potisnjen ob stran. Gre za nekakšno splošno sprejeto predstavo o novinarju kot hladnoobjektivnem očividcu, ki deluje zgolj kot medij, pretočni kanal informacije. A že sama komunikologija nas uči, da se lahko tudi v mediju pojavi šum. Novinarstvo pa danes ravno zaradi funkcije konstruktorja realnosti dokazuje, da je vse prej kot le medij.

Hermenevtični poudarek ob tem še dodatno spodnese tla ustaljeni predstavi enosmernega novinarskega poročanja. Informacija, s tem ko je izbrana, upovedena in zapisana, šele dobi krila. Takrat šele vstopi v proces »branja«. Čas in svet, v katerem je dana v branje, jo interpretira na svoj način, svoje doda tudi naslovnik.

Če se vnovič vrnem h Grunwaldu, »čudež«, »zmaga« in »groza« bodo v svojem »še« odmevali le v hermenevtičnem krogu novinarstva in javnosti. Kot taki bodo zazveneli v spoju njihovih horizontov.

A tu se ključna sprememba fokusa šele začne. Tu je potrebna novinarjeva avtonomna odločitev, da nekaj povzdige kot čudež, da ga lahko spozna kot čudež, in da nekaj obsodi kot grozo, da jo lahko prepozna kot grozo. Prav zato se mora novinar prvenstveno dojemati kot subjekt svojih dejanj.

Fokus današnjega novinarstva je danes usmerjen ravno nasprotno. Usmerjen je v golo odstiranje, golo primerjanje in sledenje tako imenovanim dejstvom ter ogibanje tako imenovanim mnenjem. Brisanje razlike med dejstvi in mnenji, nas uči Hannah Arendt (2003), pa je prevara, ki sodi k samemu bistvu moči, se pravi k bistvu političnega delovanja, iz katerega izhaja človeška svoboda. Kot piše Vrdlovec (2010, 21), se dandanes v svetu soočamo z vladavino trga, ki spodnaša misel kot upor, z vladavino komunikacij, ki so popolno nasprotje logičnega argumenta in razuma, s potrebo po tehnični specializaciji, ki onemogoča

misel v razsežnosti univerzalnosti, in z nujnostjo realističnega preračunavanja varnosti življenja, ki izključuje vsakršno tveganje, novinarstvo dobiva dodaten imperativ. Igra med dejstvi in mnenji je bolj zanimiva in mikavna kot kdajkoli prej, novinar – če se ravna po tej dihotomiji – pa s tem v toliko večji nevarnosti, da postane zgolj hlapec najrazličnejših interesov. Ta dihotomija je obenem tudi vzrok novinarske legitimacije in (re)konstrukcije družbenih percepcij.

Razmišljanje o meji med dejstvi in mnenji, o objektivnosti torej, zato danes kliče po zamenjavi. Deobjektivizacija novinarstva, o kateri se danes precej govori, bi v družbi, ki bi še vedno temeljila na dihotomiji mnenje-dejstvo, povzročila zgolj padec tako oklicane novinarske »profesionalnosti«, sama družbena ekonomska in politična stavba se najverjetneje ne bi pretirano zamajala. Ne gre torej toliko za vprašanje objektivnosti, potreben je pristop, ki stopi nad »igro-med-dvema-ognjema« dejstev in mnenj. Prav zato nas je v diplomskem delu zanimala resnica, čeprav se ta na prvi pogled zdi utopična. Vendar se v našem fokusu ni znašla njena končna in poslednja definicija – to bi bilo utopično –, temveč prej poskus približanja resnici.

Hermenevtično-fenomenološki filozofski pristop je ponujal dobro izhodišče. Hermenevtika uveljavi pojem resnice, ki prinaša nekaj novega in za človeško eksistenco smiselnega. Ob nastopu novega, se razkrene nov horizont, poraja se igra resnice. Še enkrat spomnimo na Grondina in poudarimo, da stvaritev resnice ni dejanje človeka, saj eksistira kot samoprikaz in bitni dogodek, ki ga pritegne v svojo igro. Resnica torej ni proizvod človeka, temveč nekaj, kar ga nosi. Ne moremo je torej ustvariti, v njej se lahko le najdemo.

Namesto objektivnosti oziroma dihotomije dejstva-mnenja lahko govorimo o »svetu« resnice. Novinar torej ne slalomira med dejstvi in mnenji, saj ta še vedno obstajajo zgolj v korespondenčni teoriji resnice, temveč je soudeleženec dogajanja igre resnice. Da ne zdrsne v nevarnost larpurlartizma ali skušnjavi simulakra, na kar bi lahko kdo namignil ob površni razlagi hermenevtičnega kroga, pa je obenem nujno, da v tem »svetu« deluje kot subjekt. Subjekt, ki se zaveda, da »dejstva« dojema »mnenjsko« in prav zato toliko bolj pozorno z njimi tudi operira.

A na koncu koncev, zunaj meril objektivnosti in zunaj meril hermenevtike, je, če spomnimo na Ricoeurja in Badiouja, novinar k iskanju resnice etično zavezan primarno zaradi njene

neposredne povezanosti z dobrim. Za resnico se mora odločiti in se ji pustiti presenetiti. Resnica je in mora biti novinarjevo vrhovno pravilo ravno zato, ker izhaja iz njegove avtonomne odločitve. Resnica ni posledica njegovega poročanja, resnica tudi ni stanje dejanskosti, do katere bi lahko imel dostop, resnice o resnici ni, pravi Hribar. Smo le mi in naša odločitev zanjo. Resnica lahko tako zasije predvsem zaradi novinarjeve avtonomne težnje po dobrem, ki se je je mogoče zavesti in jo udejanjiti prav v hermenevtičnem krogu posameznika in sveta, v katerem je.

Naš namen ni bil ustvarjati novega tipa novinarstva, temveč zgolj poskus pogleda nanj skozi izbrano gledišče. Gledišče, ki – vsaj po našem mnenju – novinarja kliče v njegovi edini mogoči vlogi, to je vlogi subjekta. Kliče ga na najbolj vzvišeni točki njegovega poslanstva – iskanju resnice. Ponudili smo nekatere iztočnice za nadaljnjo razpravo o možnosti interpretativnega novinarstva z drugačnim, bolj pluralističnim dojemanjem resničnosti. Novinarstvo poseduje veliko moč, to mu ponuja že sama njegova profesija kot ena elitnejših možnosti komuniciranja. Zdaj se mora tega tudi ozavestiti.

7 LITERATURA

- Arendt, Hannah. 2003. *Resnica in laž v politiki*. Ljubljana: Apokalipsa.
- Aristotel. 1964. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1996. De Interpretatione. *Phainomena* 5 (15–16).
- Aristotel. 1999. *Metafizika*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Badiou, Alain. 2005. *20. stoletje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Bašić-Hrvatina Sandra. 1990. *Konstrukcija realnosti v medijih: teoretična izhodišča za analizo jugoslovanskih časopisov*. Magistrsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Baudrillard, Jean. 1996. Transparentnost zla: Esej o ekstremnih fenomenih. *Nova revija* 15 (165/166): 185–205.
- Berdjajev, Nikolaj. 1998. *O človekovi zaslužjenosti in svobodi. Personalistični pogled na človeka*. Celje: Mohorjeva družba.
- Berlin, Isaiah. 1992. O dveh konceptih svobode. *Sodobni liberalizem*, ur. Rudi Rizman, 69–90. Ljubljana: Študentska založba.
- Brown, Richard Harvey. 1995. Postmodern Representation, Postmodern Affirmation. V *Postmodern representations: Truth, Power, and Mimesis in the Human Sciences and Public Culture*, ur. Richard Harvey Brown, 1–19. Chicago: University of Illinois Press.
- Buber, Martin. 1999. *Dialoški princip*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Changeux, Jean-Pierre in Paul Ricoeur. 1999. Religija in nasilje. *Tretji dan* 28 (2): 28–35.
- Dahlgren, Peter. 1993. Introduction. V *Journalism and Popular Culture*, ur. Peter Dahlgren in Colin Sparks, 1–23. London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publications.
- 1995. *Television and the public sphere: Citizenship, Democracy and the Media*. London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publications.
- 1996. Media Logic in Cyberspace: Repositioning of Journalism and its Public. *Javnost/The Public* 3 (3): 59–72.
- Deklaracija o pravicah človeka in državljana. 1789. Dostopno prek: <http://www.hrcr.org/docs/frenchdec.html> (12. december 2010).
- Deleuze, Gilles. 1998. *Logika smisla*. Ljubljana: Krtina.
- Dilthey, Wilhelm. 2002. *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*. Ljubljana: Nova revija.

- Drame, Ines. 1992. *Odnosno strukturirana medijska realnost kot posebna realnost*. Teorija in praksa 29 (9/10): 849–859.
- Erjavec, Karmen. 1999. Medijska pismenost. *Andragoška spoznanja* 5 (3): 55-60.
- Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin*. 1994. Dostopno prek: <http://www.varuh-rs.si/index.php?id=108#73> (12. november 2010).
- Fiske, John. 2004. *Uvod v komunikacijske študije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. London, New York idr.: Penguin Books.
- Fürst, Maria. 1991. *Filozofija*. Ljubljana: DZS.
- Gadamer, Hans-Georg. 1997. Reflections on my Philosophical Journey. V *The Philosophy of Hans Georg Gadamer*, ur. Lewis E. Hahn, 3–63. Chicago: Open Court.
- 1998. Kaj je resnica? *Phainomena* 7 (23–24): 47–60.
- 1999a. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija.
- 1999b. Pojemovna zgodovina kot filozofija. *FNM: filozofska revija za učitelje zgodovine, dijake in študente* 6 (3–4): 3–11.
- 2001. *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- 2005. Resnica in metoda. Začetek prabesedila. *Phainomena* 14 (53/54): 5–14.
- Glasser, Theodore L. 1992. Objectivity and News Bias. V *Philosophical Issues in Journalism*, ur. Elliot D. Cohen, 176–185. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Grondin, Jean. 1999a. Understanding as Dialogue: Gadamer. V *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy*, ur. Simon Glendinning. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- 1999b. K razvitju hermenevtičnega pojma resnice. *FNM: filozofska revija za učitelje zgodovine, dijake in študente* 6 (3–4): 12–18.
- Halimi, Serge. 2003. *Novi psi čuvaji*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Hallin, Daniel C. 1992. The Passing of the »High Modernism« of American Journalism. *Journal of Communication* 42 (3): 14–25.
- 1994. *We keep America on Top of the World: Television Journalism and the Public Sphere*. London, New York: Routledge.
- Hamburger, Käte. 2004. *Resnica in estetska resnica*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

- Hardt, Hanno. 1996. The End of Journalism: Media and News-work in the United States. V *Javnost/The Public* 3 (3): 21–41.
- Hartley, John. 2004. Novinarstvo in vizualizacija resnice. V *Medijska kultura – Kako brati medijske tekste*, ur. Breda Luthar, 179–192. Ljubljana: Študentska založba.
- Heidegger, Martin. 1989. *O vprašanju biti*. Maribor: Založba Obzorja.
- 1995. *Na poti do govorice*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hirsch, Walter. 1995. Platon in problem resnice. V *Phainomena* 4 (11): 20–47.
- Horkheimer, Max in Theodor W. Adorno. 2002. *Dialektika razsvetljenstva. Filozofski fragmenti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Hribar, Tine. 1981. *Resnica o resnici*. Maribor: Založba Obzorja.
- 1994. *Pastir biti*. Maribor: Založba Obzorja.
- 1995. *Fenomenologija II*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hribar Sorčan, Valentina in Lev Kreft. 2005. *Vstop v estetiko*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Hufnagel, Erwin 1993. *Uvod u hermenvtiku*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Hüni, Heinrich. 1999. Govorica v Platonovem Kratilu. *Phainomena* 8 (29/30): 141–152.
- Husserl, Edmund. 1975. *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- 2000. Ideal adekvacije. Evidenca in resnica. *Phainomena* 9 (33/34): 57–66.
- Iggers, Jeremy. 1999. *Good News, Bad News: Journalism Ethics and Public Interest*. Boulder: Westview Press.
- Jameson, Fredric. 2001. *Postmodernizem*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kalin, Golob, Monika. 2004. Novinarski jezik in stil. Kaj vemo in česa ne. V *Poti slovenskega novinarstva – Danes in jutri*, ur. Melita Poler Kovačič in Monika Kalin Golob, 69–84. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Kant, Immanuel. 2006. Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje? V *Zgodovinsko-politični spisi*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kant, Immanuel. 1993. *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kocijančič, Gorazd. 1999. Branje Bivajočega: o Ricoeurjevi »lektorski« ontologiji. *Tretji dan* 28 (2): 64–70.

Kodeks novinarjev Slovenije. 2002. Dostopno prek:
http://www.razsodisce.org/razsodisce/kodeks_ns_txt.php (29. november 2010).

Komel, Dean. 1999. Filozofska hermenevtika. *FNM: filozofska revija za učitelje zgodovine, dijake in študente* 6 (3–4): 26–33.

--- 2002. *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

--- 2003. Hermenevtični eros. *Phainomena* 12 (43–44): 63–91.

--- 2007. *Resnica in resničnost sodobnosti*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.

Kostadinović, Irena. 2003. *Pojem resnice v filozofski misli in odnos novinarskega diskurza do resničnosti*. Diplomsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Košir, Manca. 1988. *Nastavki za teorijo novinarskih vrst*. Ljubljana: DZS.

--- 1996. Javno komuniciranje kot oglaševanje. V *Slovenska država, družba in javnost: Zbornik ob 35-letnici FDV*, ur. Anton Kramberger, 247–256. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

--- 2003. *Surovi časi medijev*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Košir, Manca in Melita Poler. 1996. Utemeljitev novinarske etike in svoboda slovenskih novinarjev. V *Mediji, etika in deontologija*, ur. Marjan Sedmak, 9–26. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Košir, Manca in Rajko Ranfl. 1996. *Vzgoja za medije*. Ljubljana: DZS.

Kovač, Edvard. 1992. *Modrost o ljubezni*. Ljubljana: Založba Mihelač.

--- 1996. Moč, pero, kamera. V *Mediji, etiki in deontologija*, ur. Marjan Sedmak, 5–7. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

--- 1998. Vznemirjujoča neskončnost. V *Etika in neskončno; Čas in drugi*, ur. Immanuel Levinas, 7–19. Ljubljana: Družina.

Kymlicka, Will. 2005. *Sodobna politična filozofija*. Ljubljana: Krtina.

Lambeth, Edmund B. 1997. *Časnikarstvo kot zaveza. Poklicna etika*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Lessing, Hans Ulrich. 2005. Hermenevtika v Diltheyevi utemeljitvi duhoslovnih znanosti. *Phainomena* 14 (53/54): 25–40.

Levinas, Immanuel. 1997. Eksistenca in etika. *Apokalipsa* (16/17): 106–114.

--- 1998. *Etika in neskončno; Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.

- Lippman, Walter. 1999. *Javno mnenje*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Luthar, Breda. 1998. *Poetika in politika tabloidne kulture*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- MacIntyre Alasdair. 1993. *Kratka zgodovina etike*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Matheson, Donald. 2004. *Journalists as Interpreters: Gadamer and elements of communicative ethics in new culture*. *Ethical Space* 1(2): 37–43.
- 2009. Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics and journalism research. *Journalism studies* 10 (5): 709–718.
- Meserko, Tadej (2010): Živeti metaforično. *Delo*, (3. november).
- Michell, Lincoln. 2009. Hermeneutical dimensions of media ethic. *Communicatio* 35 (2): 240–250.
- Mill, John Stuart. 1994. *O svobodi*. Ljubljana: ŠOU.
- Mlinar, Anton. 2008. *Ricoeurjeva razmišljanja o pravičnem*. Dostopno prek: <http://www.airbeletrina.si/knjiga/e-branje-esej/1683> (5. januar 2011).
- Mounier, Emmanuel. 2001. *Personalism*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Münchenska deklaracija. 1971. Dostopno prek: <http://www.acrimed.org/article29.html> (12. december 2010).
- Nežmah, Bernard. 2002. Dialektika razsvetljenstva. Filozofski frangmenti. *Mladina* (44). Dostopno prek: <http://www.mladina.si/tehdnik/200244/clanek/knjige-01/> (15. november 2010).
- Oblak, Tanja. 2001. Novi mediji, družba, posamezniki. V *Telekomunikacije 01, Mednarodna konferenca Človeku prijazna, tehnološko popolna, informacijska družba*, 59–62. Nova Gorica: Inštitut za telekomunikacije.
- Ošljaj, Borut. 2000. *Človek in narava. Osnove diaforične etike narave*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Pihler, Borut. 1979. Hermenevtika – resnica kot metoda in metodološka resnica. *Problemi* 14 (84/86): 245–265.
- Platon. 1995. *Država*. Ljubljana: Založba Mihelač.
- Poklicna merila in načela novinarske etike v programih RTV Slovenija*. 2000. Dostopno prek: <http://www.rtv slo.si/strani/pravilnik-o-poklicnih-standardih/9> (29. november 2010).
- Poler Kovačič, Melita. 2005. *Kriza novinarske odgovornosti*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

- Poler Kovačič, Melita in Monika Kalin Golob, ur. 2004. *Poti slovenskega novinarstva – Danes in jutri. Znanstveni zbornik ob 40. obletnici študija novinarstva na Slovenskem*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Prunk, Janko. 2008. *Racionalistična civilizacija 1776–2000*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Ricoeur, Paul. 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences: essays on language, action and interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2000. Fenomenologija in hermenevtika. *Phainomena* 9 (33–34): 201–229.
- 2003. *Pripovedovani čas*. Ljubljana: Apokalipsa.
- 2009. *Živa metafora*. Ljubljana: Apokalipsa.
- Ruggenini, Mario. 2007. Resnica, identiteta, diferenca. V *Evropa, svet in humanost v 21. stoletju*, ur. Andrina Tonkli – Komel, 193–208. Ljubljana: Nova revija.
- Rupnik, Marko Ivan. 1993. Ne gre za umetnost, ampak za umetnost življenja. V *Postmoderna in živo izročilo*, ur. Milan Knep, 41–65. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Sapunar, Marko. 1994. *Osnove znanosti o novinarstvu*. Zagreb: Epoha.
- Spinoza, Baruch de. 2003. *Teološko-politična razprava*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Splichal, Slavko. 2000. Novinarji in novinarstvo. V *Vregov zbornik*, ur. Slavko Splichal, 47–56. Evropski inštitut za komuniciranje Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Splichal, Slavko in Colin Sparks. 1994. *Journalists for the 21st Century: Tendencies of Professionalization Among First Year Students in 22 Countries*. Norwood: Ablex Publishing Corporation.
- Stanfordska enciklopedija filozofije*. 1995. Dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/> (29. 11. 2010).
- Tonkli-Komel, Andrina. 1997. *Med kritiko in krizo: k Husserlovemu zasnutju filozofije kot stroge znanosti*. Ljubljana: Nova revija.
- Ule, Andrej. 2004. *Dosegljivost resnice*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Vattimo, Gianni. 1992. *The Transparent Society*. Cambridge: Polity Press.
- 1997. *Konec moderne*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- 1999. Rekonstrukcija hermenevtične racionalnosti. *FNM: filozofska revija za učitelje zgodovine, dijake in študente* 6 (3–4): 18–26.
- Vodičar, Janez. 1999. Ricoeur v kontekst. Uvod. *Tretji dan* 28 (2): 21–27.

Vrdlovec, Zdenko. 2010. *Ali je filozofija danes res bolna? Dnevnik* (2. november).

Vreg, France. 1990. *Demokratično komuniciranje*. Maribor: Založba Obzorja.

Wallace, Mark I. 1999. Ricoeur, Rorty in vprašanje razodetja. *Tretji dan* 28 (2): 36–48.