

## RAZUM IN SUBJEKTIVITETA PO POSTMODERNI

K hermenevtiki moderne kot neskončnega načrta<sup>1</sup>

Oris

275

Izhodišče sledečih raziskav je potreba po novi opredelitvi in po kritičnem pregledu zmožnosti razuma v nasprotju z njegovim kritičnim odstranjevanjem, kot ga izvaja postmoderna. S tem je povezana tudi potreba po ponovnem in tudi tokrat kritičnem privzemanju lika subjekta, ki ga sicer postmoderna prav tako ne mara, a ki naj bi nudil možnost nedogmatičnega preosnovanja umnosti. Iz teh dveh potreb izhaja dvojje možnih teoretičnih predlogov: a) na eni strani preverjanje pogojev in možnosti *rehabilitacije razuma*; b) na drugi strani ustvarjanje pogojev za odstopanje od postmodernega stališča, se pravi za preseganje njegove interpretacije razuma in subjektivitete.

Možen zaključek te poti je opredelitev teoretičnega prostora, ki bi mu lahko rekli *post-postmoderna*. Na tem področju naj bi prišlo do preнове moderne umnosti, ki naj bi bila sposobna ogniti se nevarnostim, ki so povezane z absolutizmom razuma in s terjanjem subjektovega absolutnega gospostva, ne da bi

<sup>1</sup> Pričujoči sestavek je bil prvič objavljen v zborniku *Razón y Subjetividad. Después del Postmodernismo*, ur. R. Cristin, Almagesto, Buenos Aires, 1998, str. 185–228, v katerem se J. Dotti, J. V. Iribarne, R. Maliandi, E. de Olaso, M. Presas, Q. Racionero, B. Waldenfels in R. Walton spopadajo z vprašanjem postmoderne.

---

pri tem segla po samovoljni in nepotrebni ukinitvi subjekta in razuma. Možno izhodišče je kritika postmodernizma, speljana iz njegove notranjosti, se pravi nujnost, da se ponovno postavita v vprašanje razum in subjekt, a da se pri tem vendar zavrnejo predlogi, ki se nagibajo k priznavanju njune »smrti«. Šlo naj bi torej za novo definicijo teh pojmov, združeno s preseganjem omejenosti postmoderne kritike, predvsem pa s preseganjem postmoderne s sredstvi, ki jih sama uporablja. Teoretični prostor post-postmodernizma torej ne zaznamuje zgodovinske ponovitve historične novoveškosti, niti vračanja k moderni, marveč kritiko moderne, ki se poda tako daleč, da pokaže tudi teoretske meje postmodernega. Predpona post- tu nima časovnega smisla, marveč pomeni nekakšen »čez«, »onstran«, kot opis nadaljnjega prostora, prostora drugosti, ki se lahko pokaže samo s preseganjem meja postmoderne.<sup>2</sup> Ta prostor sicer ostaja bistveno *znotrajmoderen*, saj se razteza znotraj moderne, ki bi si jo lahko husserlovsko predstavljali kot *neskončen načrt* ali kot zasnutje življenja človeštva. V tem smislu se strinjam z antipostmodernistično tezo Blasa Matamora, češ da se »častitljiva Weber in Simmel obračata v grobu, vsakokrat ko zaslišita izraz *postmoderna*. Človek, pa naj se tega zaveda ali ne, je vselej *moderen* (...) in bolj natančno: *človeški*«. <sup>3</sup>

276

## I. Vprašanje

Ko se je Kant vprašal: »Kaj je razsvetljenstvo?«, je vedel, da s to besedo povzema sicer zelo kompleksno in razčlenjeno miselno gibanje, ki pa je zvedljivo na nekaj teoretskih opisljivih teoretskih postavk (Kant 1784). Če se danes vprašamo, kaj je postmoderna, se tudi najdemo prav tako pred kompleksnim pojavom. Pa vendar smo tudi mi v stanju navesti nekaj temeljnih teoretičnih predpostavk, ki opredeljujejo točno določeno kulturno smernico, ki je sama sebe poimenovala »postmoderno gibanje«. Leta 1979 J.-F. Lyotard objavi knjigo *Postmoderno stanje*, v kateri opredeli kot »postmoderno« današnje dobo, se pravi, dobo »najrazvitejših družb«, dobo »postindustrijske družbe«

<sup>2</sup> S tem v zvezi bi rad opozoril na delo A. Steffensa (ur.), *Nach der Postmoderne*, Bollmann Verlag, Wien 1992, v katerem predlog »nach« moramo razumeti bodisi v časovnem bodisi v prostorskem smislu (po/proti), kar ohranja neko plodno dvoumje, ter na delo H. W. Simonsa in M. Billiga (ur.), *After Postmodernism*, Sage Press, London 1994, ki si prizadeva za prenovo teoretičnosti in racionalnosti po izzivu in »propadu« postmoderne.

<sup>3</sup> B. Matamoro, *Apostillas a Georg Simmel*, v: »Cuadernos Hispanoamericanos«, 539–540, 1995, str. 248.

(Lyotard 1979, str. 5 sled.). Današnji *Zeitgeist* naj bi bil torej »postmoderna«. Njegova »avra« naj bi zaobjemala ves svet (Prim. Newman 1985). Dva nosilna stebra družbenokulturne strukture razvitih družb sta razum (tudi v obliki racionalnosti, racionalizacije itd.) in subjekt (tudi v obliki jaza, posameznika itd.). Ta dva kulturna temelja sta proizvod velikih novoveških preobratov in sta se začela jasno izrisovati v obdobju med drugo polovico osemnajstega stoletja in začetkom dvajsetega stoletja, v osrčju tiste dobe, ki ji navadno pravimo »moderna«. Razvidno je torej, da kdor želi kritizirati sodobno družbo, mora kritizirati preostanke moderne, ki so še prisotni v njej, saj – tako kot pravilno ugotavlja Lyotard – postindustrijska družba nima več za svoj temelj »novoveških« pojmov razuma in subjekta. Tu je Lyotardovo sklepanje pravilno: res je, da se je s tema pojmomoma nekaj zgodilo, tako kot pač s skoraj vsemi pojmi, ki so pripadali kategorialni zakladnici zahodnih družb. Kaj pa se je res zgodilo? In kako naj to razumemo? Katera so najprimernejša teoretična sredstva za razumevanje današnjega sveta in za delovanje v njem? Postmoderna filozofska rešitev v vseh svojih različicah od Lyotarda do Baudrillarda, od Derridaja do Rortyja, uporablja kategorije, teorične oblike, pojmovne interpretativne strukture, v katerih sta pojem razuma in subjekta emarginirana. Odvzeta sta jima pojmovna sila in hermenevtična moč, češ da sta ta pojma preveč obrabljena, da bi z njima lahko še vedno razumevali svet. Tega legitimnega stališča ni mogoče preprosto ovreči, niti ga ni mogoče jemati akritično. Teoretična legitimnost postmodernega stališča ni postavljena v vprašanje, pa vendar se lahko pojavijo dvomi na njen račun, ko se lotimo analize njenega pojmovnega delovanja, na primer s teoriziranjem »konca moderne«.<sup>4</sup>

V postindustrijski dobi naj bi se razum in subjektiviteta *dejansko* preobrazila. Postmoderna teoretična refleksija naj bi celo ukinila ali preseгла ti dve grožnji, ki izhajata iz novoveške kulture, oziroma ta dva kužna odpadka moderne. Tovrstna analitična pot pa skriva v sebi, tako pač menim, nekakšno prisilno argumentiranje, v katerem je več gole delegitimacije kot argumentativne kritike. Takšno argumentiranje, ki ima mogoče stvarno, mogoče le prividno podlago, nudi izhodišče možne kritike postmodernizma. Gre za tako kritiko, ki lahko vodi v preseganje postmodernizma oziroma v njegovo opuščanje v kor-

---

<sup>4</sup> Tezo o »koncu moderne« kritizira Gadamer, ki izbere nekakšno sredinsko stališče med modernizmom in postmodernizmom in ga opredeli kot hermenevtično izkustvo: prim. Gadamer 1992. Po Marquardovem mnenju je »izjava o smrti moderne« »močno pretiravanje«: prim. Marquard 1986a, str. 45. Na področju umetnostne teorije tudi T. Maldonado kritizira pojem konca moderne: prim. Maldonado 1987.

ist različnega in alternativnega prostora. Ricardo Mailandi se ne meni za razširjene modne trende in pogumno predlaga, naj »zapustimo postmoderno« (Maliandi 1993). Če sprejmemo ta predlog in ga obarvamo nekoliko drugače, bi lahko dejali: *izseliti se iz postmoderne* na drug kraj, na drugo področje naše *neskončne moderne*, ki bi mu lahko rekli teoretični prostor *post-postmoderne*.

Odločilni korak, da se približamo temu možnemu prostoru, je v tem, da moderne ne mislimo kot kategorijo ali kot množico kategorij, niti kot obdobje, marveč kot oznako za raznovrsten sklop problemov, kot smerokaz nekega kraja, nekega problemskega prostora. Gre za probleme, ki so že od vsega začetka prisotni v zahodnem mišljenju in so ostali v bistvu nespremenjeni. V zgodovini zahoda se vprašanja, ki si jih človek zastavlja, njegovo razumevanje sveta in predstave, ki iz tega izhajajo, nenehno spreminjajo, pa vendar vselej odgovarjajo na nekatere temeljne potrebe. S tem nočem reči, da štiri Kantova vprašanja (»Kaj morem vedeti?«, »Kaj moram storiti?«, »Kaj smem upati?«, »Kaj je človek?«) podajajo celotno možno obzorje človeškega mišljenja, marveč menim, da tvorijo njegovo nosilno ogrodje. Moderno bi potemtakem razumeli kot strukturo, kot zasnovo (prim. Boeder 1988), celo kot konvencionalno, fikcijsko oznako, ki pa označuje nekaj konkretnega. Izraz »moderna« ali »novoveškost« je torej oznaka, a se nanaša na in kaže zadevo samo – pravzaprav same zadeve vodijo do te oznake.

**278**

Zato pa govoriti o koncu ali o preseganju moderne pomeni tudi govoriti o preseganju njenih problemov. So ti problemi res preseženi in celo presegljivi? Če je tako, bi nova doba potemtakem morala predstavljati rešitev vseh vprašanj človeškega mišljenja ali vsaj dokončni odgovor na ta vprašanja. Tu pa se poraja težava: če je današnja družba postmoderna epoha, smo prišli do točke preseganja moderne, ki ne potrebuje dodatnih analiz. Postmoderna torej, kot doba absolutnega duha, ki je ne moremo prekoračiti? Govori se, da postmodernizem nanovo proučuje vprašanja moderne in se spopada z novimi vprašanji. Pa vendar: kateri prostor se lahko razpira onkraj postmodernega gledišča? Postmoderno stališče priznava samo en odgovor: takega prostora ni. Če je tako, se ne moremo zlahka znebiti vtisa, da se nam postmoderna predstavi kot nekakšna absolutna doba.

Če se želimo podati v iskanje novega prostora, v katerem naj bi prerazporedili teme zahoda in moderne, pri tem pa nočemo zapasti v golo *reprodukcijo* prizorišča moderne, najbrž moramo: a) ponovno pretehtati moderno, upoštevajoč

dejstvo, da »težnja h globalizaciji« potiska »načrt moderne« čez družbeno-kulturne meje zahoda, kot trdi Anthony Giddens (Giddens 1993, str. 174 in sled.); b) razumeti postmoderno kot gubo na površju moderne;<sup>5</sup> in c) ne razmišljati v smeri epohalnega ali kategorialnega preseganja, marveč v okviru razlikovanj in turbulenc znotraj moderne, oziroma znotraj zgodovine zahodnega mišljenja, njegove razvejenosti in stikov z drugimi tradicijami.

Če bi sedaj poskušali aplicirati to prvo in začasno argumentativno izhodišče na sredinska pojma, ki smo ju navedli zgoraj in smo ju izbrali za simbola in prostor možnega kritičnega soočenja s postmoderno, namreč na pojem subjekta in na pojem razuma, bi spoznali, da ju je pravzaprav težko preseči in da ju je vendar treba preseči in premestiti. Njuna preobrazba lahko celo predstavlja prvi korak v smeri odkrivanja novega miselnega prostora, ki bi lahko podal notranjo *pluralnost* moderne in *mnoštveno gibanje*, ki jo oživlja in ohranja odprto. V zvezi z »novoveškima« pojmom subjektivitete in razuma je Bernhard Waldenfels naznačil *Doppelspiel* moderne, tisto »dvojno igro« ali »igro v dvojici«, v kateri je »tisto, kar je lastno subjektu, povezano s celoto umnosti«: »Začenja se pri cogitu, pristane pa pri univerzalnem razumu« (Waldenfels 1995, str. 18).

**279**

Želim torej preveriti sledečo domnevo: na eni strani preveriti pogoje in možnost *rehabilitacije razuma* in subjektivitete; na drugi strani ustvariti pogoje za preseganje postmodernega stališča – v tem primeru vsaj v zvezi s pojmovnima figurama, s katerima se tu ukvarjamo. Ta pot lahko vodi do opredelitve *teoretičnega prostora*, ki smo mu nadeli ime *post-postmoderne*. V tem prostoru naj bi prišlo do prenove novoveške umnosti, ki bi se znala ogniti tveganjem, ki so povezana z absolutizmom razuma in s pretendiranjem na vsemogočnost subjekta, ne da bi se pri tem zatekla k samovoljni in nepotrebni ukinitvi subjekta in razuma.

Cilj je prenova teh dveh likov, ki si prizadeva doseči njun prerod, novo – in seveda drugačno – obliko njune biti. To je pot, ki naj bi, začeni s kritično refleksijo, shodila proti novemu življenju razuma, ne pa proti njegovi smrti.<sup>6</sup> Nova opredelitev teh dveh pojmov ne pomeni le ponovno akritično predlagati

---

<sup>5</sup> Prim. zaobrnitev tega stališča v: Welsch 1988.

<sup>6</sup> *Smrt subjekta* je naslov knjige, ki povzema današnje stanje subjekta: prim. Nagl-Docekal, Vetter 1987. Za analizo postmodernistične kritike pojma subjekta prim. Bruder 1993; Gamm 1992; Cristin 1991; Konersmann 1992.

novoveškost, marveč, nasprotno, uporabiti nekatere pozitivne elemente postmoderne, ne da bi pri tem sprejeli njene zaključke. Vse to se pravi sprožiti soočenje glede teh vprašanj. Plodno soočenje je možno samo s tistim, kar je živo, ne pa z mrtvo stvarnostjo ali, natančneje, samo s tistim, kar želimo ohraniti pri življenju, ne pa s tistim, česar se želimo znebiti.

Ta zelena prenova modernega pojmovanja racionalnosti in subjektivitete vključuje po mojem tudi priznanje, da moderna (v vseh smislih, od filozofskega prek političnega do umetnostnega in estetskega, itn.) ni niti spodletel načrt (kot zagovarjajo postmodernisti), niti »nedokončan« načrt (kakor trdi Habermas), pa čeprav se s slednjim v marsikaterem pogledu strinjam (prim. Habermas 1981), marveč prej *neskončen oziroma neizčrpen načrt*, to je, da njegovih problemov ni mogoče izčrpati ne z dogmatičnimi odgovori (absolutizacijo rešitev, ki so na sebi zgodovinsko relativne) niti z njihovim izbrisovanjem, češ da gre za lažne, obrabljene ali tendenciozne probleme. Pred sabo nimam niti apologetike moderne niti demonizacije postmoderne. Ne strinjam se na primer s Habermasovo kritiko, da je postmoderna »iracionalna« (Habermas 1985), temveč trdim, da le *postanek* v moderni omogoča globinski premislek njenih – naših – dilem.<sup>7</sup> Moje stališče je podobno Giddensovemu, ki postmodernističnemu pojmovanju postavlja nasproti pojem »radikalizirane moderne« (Giddens 1993, str. 149). Prispodoba neizčrpnosti modernega bi rada podala sliko moderne kot neskončne teleologije, kot teleološkega, vendar asimptotičnega razvoja človekovega mišljenja in njegovih oblik. Govorim o neskončni teleologiji, da bi s tem pokazal bodisi na to, da se proces mišljenja ne more zaključiti, bodisi na to, da je nemogoče zaobjeti ta proces pod shematičnimi oznakami. Seveda niti sama oznaka »moderna«, v smislu »novega veka«, se pravi natančno določenega obdobja, ni zadovoljiva in primerna. Predlagal bi, da jo sprejemamo le kot oris določenih vprašanj. Izraz *neskončnost moderne* označuje to, da so v novoveškost z vsemi svojimi prelomi, padci, popravki in dograditvami prešla vsa izvorna vprašanja, ki begajo človeška bitja (Prim. Blumenberg 1966, 1974). V tem smislu so tudi Parmenides, Heraklit in Platon pravzaprav »modernejši« misleci (prim. Vitiello 1991). Pri tem je treba biti seveda toliko previden, da te paradoksnosti ne sprevržemo v zgodovinsko hermenevitično pravilo. Skrbeti moramo, da podoba neskončnosti moderne ostane teoretični paradoks, filozofski izziv, ki meri na temeljit in čedalje korenitejši premislek oblik človeškega samorazumevanja. Če pa nasprotno prekoračimo

<sup>7</sup> Premislek in izkustvo dimenzij moderne nudi Berman 1982; Meier 1990.

to mejo in jemljemo paradoks za resnico, s tem ne izgubimo le zgodovinsko-relativističnega pogleda (ki je osnovnega pomena pri razumevanju vselej spreminjajočega se položaja in vselej različne produkcije zgodovinskega človeka v svetu), marveč tudi kritično sposobnost (ki je sredinskega pomena pri razumevanju arhetipov, motivacij, bistvenih struktur, ki tvorijo podlago zgodovinsko-človeške relativnosti). Gre za to, da se zadržimo znotraj paradoksa, da ga jemljemo kot izraz napetosti, teleološkega načrtovanja, ki nima vnaprej določenih rezultatov in pravzaprav niti konca. Tako kot vsa pravila, ima tudi to številne omejitve (semantične, pomenske, pojmovne, teoretične) in ga moramo zato prej sprejeti kot pomanjkljivo. Zdaj pa je že čas, da si ogledamo doseg in meje oznake, kakršna je »postmoderna«.

## II. Meje postmoderne

Izraz »postmoderna« zaobjema več področij in različne stroke, ki sicer ne dopuščajo uporabljanja povsem homogene oznake, pa vendar so med sabo povezani zaradi nekaterih temeljnih teoretičnih predpostavk. Izraz »postmoderna« sega nazaj do debate na področju literature in umetniške produkcije, ki se je razvila v ZDA na koncu petdesetih let.<sup>8</sup> Pojem je postal zelo odmeven proti koncu sedemdesetih let v okviru umetnostnih razprav, predvsem v zvezi z arhitekturo, nato pa je prešel v interesna področja strok, kot so sociologija, politična znanost in filozofija.<sup>9</sup> Naj opozorim, da se tu nanašam na filozofsko področje in da bom zato uporabljal nekatere pojme in ideje, ki pripadajo temu sektorju in ki bi jim lahko rekli »filozofski postmodernizem« – ta se je dejansko pojavil na Francoskem na začetku sedemdesetih (Prim. Waldenfels 1983). Še eno pojasnilo: tudi tu imamo precej različnih število stališč, ki otežkočajo rabo homogenih in občeveljavnih opredelitev. Pa vendar je kljub vsem razlikam mogoče naštetati nekatere skupne predpostavke vseh diskurzov, ki sodijo v filozofski postmodernizem.<sup>10</sup>

281

<sup>8</sup> Izraz so pravzaprav sicer poredko uporabljali tudi pred tem. Pod besedo »post-modern« angleški slikar R. Chapman leta 1870 razume napredno kritiko impresionističnega slikarstva. Leta 1934 literarni zgodovinar F. de Onís z izrazom »postmodernizem« označuje obdobje španskega in latinskoameriškega pesništva od leta 1905 do leta 1914. To obdobje nastopi po modernizmu (1896–1905) in pred »ultrmodernizmom« (1914–1932). V zvezi s stavbarstvom prim. Jencks 1977; Klotz 1984; v zvezi z literaturo prim. Hempffer 1992; Bürger, Bürger 1993.

<sup>9</sup> Kar zadeva vpliv na politične in družboslovne vede, prim. Beyme 1991; Heller, Feher 1989; Kondylis 1991; Van Reijen 1992; Weiss 1993; Georg-Lauer 1992.

<sup>10</sup> Prim. literaturo, ki jo navaja Welsch 1988, str. 275–315. Analizo tega pojma in njegovih implikacij

---

Preden bi se lotil tega krajšega seznama teoretskih osnov postmoderne, bi rad poudaril dva značilna aspekta tega miselnega gibanja, ki sta mogoče samo-umevna, pa zaradi tega ne postranska.

1) Teoretiki postmoderne kažejo ambicijo, a je morda ne priznavajo, da pod oznako »postmoderna« zaobjamejo celotno zgodovinsko obdobje, se pravi, ne omejujejo uporabe imena postmodernizem na lastno teoretično gibanje, marveč izražajo zelo široke teritorialne zahteve, pretendirajo skoraj na univerzalnost. Govori se, da je postmoderna »posebno zgodovinsko-zemljepisno stanje« (Harvey 1989, str. 327–328), s tem pa pride do jezikovne zlorabe, namreč do zasaditve lastnega teoretičnega prapora na mnogo širšem predmetnem področju, ki ima za cilj legitimirati pravico, da se spregovori v imenu celotnega obdobja. Hegel je razumel filozofijo kot »lastno dobo, dojeto prek mišljenja«, v primeru postmodernizma pa gre nasprotno za to, da bi celotno obdobje poimenovali po nekem mišljenju, ki se pojavlja v njem. Razvidno je, da tu izzivam in navajam ekstremne posledice, to početje pa je vendarle upravičeno, kolikor imamo opraviti z vsiljevanjem predstave, da je naš čas postmoderna doba. Po mnenju Giannija Vattima naj bi se ta doba začela z Nietzschejem, se pravi, z natančno določenim časovnim »začetkom«. Z druge strani se na Lyotardovi sledi tudi Vattimo želi izogniti izrazu »preseganje moderne prek postmoderne«, češ da je sam pojem preseganja tipično novoveški koncept, ki je potemtakem neprimeren ne le za obrazložitev, marveč tudi za predstavitev postmoderne (Vattimo 1985, str. 15 in sled.) Vprašanje se torej glasi: Ali ima postmoderna kak začetek? (Zdi se, da ga ima: Nietzsche.) Če ima začetek, se na tem začetku konča moderna. Zamisel, da sta moderna in postmoderna v dialektičnem razmerju, se ne more izogniti epohalni razločitvi teh obdobj. Razumna kritika, ki jo Derrida usmerja na »patos post-ov« razodeva nekakšno aporetičnost, saj jo spremlja teorizacija nekega začetka (postmoderne) in nekega konca (moderne) (prim. Derrida 1983). Zato pa je treba sprejeti dejstvo, da se postmoderna, pa naj nam to leži ali ne, predstavlja kot doba, ki nasledí neko drugo dobo. Ne zavračam kot nelegitimne oznake naše dobe samega izraza »postmoderna«, saj bi bilo treba v tem primeru delegitimirati tudi oznako »postindustrijska doba«, ki jo med drugimi navajata A. Touraine in D. Bell (Touraine 1969; Bell 1973), sploh pa sleherni poskus opredeljevanja zgodovinskih obdobj. Trdim le, da nam ta opredelitev ne zadostuje za razumevanje



velikih tem moderne, ki so – to pa je povsem gotovo – vir problemov »postmoderne«.

Četudi priznavamo, da je postmoderna refleksija dejansko prispevala k razumevanju nekaterih problemov našega časa, po mojem mnenju vsekakor še vedno ostaja vtis, da imamo opraviti z nekakšno željo pa nadvladi nad današnjim kulturnofilozofskim snovanjem. Prav tako imam vtis, da je kljub vsem svojim togim teoretičnim temeljem moderna bila bolj odprta, kazala je več špranj in odprtih, kamor so lahko pronikale novosti, spremembe, ekscentričnosti – mar ni nastanek postmoderne tak primer? –, kot pa neosvojljiva teoretična struktura postmodernistov, ki je sposobna brez vsakega (navideznega) protislovja hkrati kritizirati novoveško racionalnost in zaščititi lastne postavke pred sleherni kritiko. Človek dobi vtis, da gre le za nadomestitev domnevnega monolitizma z drugim monolitizmom, ki je genetsko močnejši in torej imun pred vsako kritiko. Pa vendar, ali je mišljenje, ki je immuno pred kritiko, svobodomiselnost mišljenje? Mar ni mogoče kljub vsem svojim zaježitvam in protislovjem moderna pravzaprav bolj svobodomiselnost? Vprašanje svobodomiselnosti ni postransko, ko gre za primerjalno vrednotenje moderne in postmoderne. Ali je dovolj razglašati lastno svobodomiselnost, da si tudi zares tak? Na primer, oglejmo si sledeče vprašanje: Mar je bolj svobodomiselnost navidezno permisiven in tolerant postmodernizem ali navidezno toga in nepopustljiva moderna? Ali je bolj odprt demokratično-masovni postmodernist ali liberal-konservativni modernist? Mar videz ali samorazglaševanje štejeta, ko gre za svobodo? Toda zaenkrat pustimo ob strani te precej neformalne in komaj naznačene etično-politične premisleke, h katerim se bomo spet vrnili v sklepnih besedi.

2) Namen, preseči moderno kot dobo racionalnosti, temelji na prepričanju, da je brodolom novoveškosti bil odvisen predvsem od uporabe razuma, ko je šlo za vprašanja človeškega bivanja. V drugih besedah: če je z Descartesom, Leibnizem, Kantom, Heglom in nemškimi idealizmom razum postal simbol mišljenja novoveškosti, postmoderna kritika negira razum, ta negacija pa hoče biti simbol današnje dobe. Aplikacija racionalističnega načina mišljenja na probleme in dogodke človekovega življenja je dojeta kot prisila, ki jo je treba odstraniti, ravno zato, da bi presegli načrt moderne. Tudi v tem primeru prej kot za logično izpeljano argumentiranje gre za razglas: moderna naj bi se zaključila oziroma pravzaprav izčrpala skupaj z odrabo svojih temeljnih pojmov. Kritika, s katero se postmoderni diskurz loti aporij modernega razuma, ni

---

dialektičnega in odprtega značaja, marveč gola teoretična substitucija: prej »polno razviti razum« (kot bi rekel Vico), nato pa njegova popolna negacija. Enostranskost je postavljena nasproti enostranskosti brez resnične želje po dialogu, marveč z edinim in jasnim namenom, da bi se polastili vladajočega teoretičnega položaja v sodobnosti.

To stremljenje je prisotno tudi pri nekaterih skrajnih zagovornikih moderne, ki prav gotovo prej škodujejo kot pa koristijo njeni obrambi, saj nehote pripomorejo k skrivenčenju in izmaličevanju podobe tistega, čemur pravimo »moderno«. Mogoče pa je le mogoče najti neko srednjo pot – in to je moja domneva –, ki je sposobna povrniti dostojanstvo razumu z odkrivanjem in popravljanjem njegovih pomanjkljivosti oziroma z raziskovanjem novih poti.<sup>11</sup>

Raziskovanje zgodovine filozofije je jasno pokazalo, da novoveškost ni enoten pojem, vsaj do take mere ne, da bi opravičeval edninsko rabo izrazov, kot so »razum«, »subjekt«, »znanost«, itd. Prav tako dokazano je tudi, da pri pojmu razuma ne moremo mimo pluralnosti oblik, v katerih se ta pojem pojavlja v novem veku.<sup>12</sup> Pojem razuma je deležen iste *antinomije* kot moderna: njena kultura je *ena*, obenem pa je *pomnožena* v množstvo oblik. Govoriti torej o »novoveškem razumu« in mu prisojati močno enotne značilnosti, pomeni izvesti ne le zgodovinskofilozofsko, marveč tudi teoretično poenostavitev: pomeni ne samo zavračati ali puščati ob strani veliko različnost oblik racionalnosti zadnjih štirih stoletij, ampak tudi zreducirati kompleksno vprašanje mišljenja v goli nastavek neke formule. Ne gre le za zgodovinskofilozofsko netočnost, če menimo, da je novi vek obdobje »totalizirajočih razlag sveta«, v katerem je vladala »vera v neskončno moč človeka« in v katerem smo mislili, da »razpolagamo s ključem« za obrazložitev najvišjih ciljev človeštva (Vattimo 1985, str. 48 in sled.). Takšne opredelitve predstavljajo tudi poenostavljeno teoretično vizijo problema modernega razuma, kot da bi res šlo za »veliko spekulativno iluzijo, ki prikazuje neposredno dostopnost emancipacije« (Lyotard 1979, str. 75 in sled.), ne pa za poskus negovanja množstva mišljenja v konkretnosti njegovih izraznih oblik. To je seveda poskus s pomanjkljivostmi, se pravi poskus, ki ga torej smemo vedno kritizirati in izboljševati, vsekakor pa poskus, ki izraža množstvo različnih filozofskih, znanstvenih in kulturnih

<sup>11</sup> V sodobni filozofski debati si polagoma utira pot poskus ponovne uveljavitve razuma, ki ne zapada v ekstrem zavračanja ali enostranskega zagovora. Prim. Gellner 1992; Menke, Seel 1993; Kamper, Van Reijen 1987; Berti 1989; Richter 1992.

<sup>12</sup> Prim. npr. Rossi 1989; Berti 1987.

napetosti, ki prežemajo novi vek. Teorije, ki opisujejo moderno kot dobo, v kateri moč (močno enotnega) razuma izgrajuje totalizirajoče obrazložitvene modele sveta in slepo zaupa v lastno samoižpopolnjujoče se samorazvijanje, so, kot je dejal zgodovinar filozofskega mišljenja Paolo Rossi, »težko sprejemljive celo v zgodovinskem delu turističnih vodičev«, saj je učbeniško podobo novega veka kot »dobe moči razuma sesula več kot polovica stoletja študij« (Rossi 1989, str. 15 in 47). S tem da zaobide kompleksnost in množtenost moderne – to pa predstavlja njeno produktivno *antinomijo* – se postmodernizem samo trenutno ogne čerem, ki se bodo spet nepričakovano in z uničujočimi posledicami pojavile pred njim. Na teh zanemarjenih in neraziskanih čerih se namreč lahko dovrši brodolom postmodernega poskusa in mrk postmoderne.

Taka poenostavljanja so možna le zaradi prevelike površnosti ali pa zaradi tega, ker je v njih preveč instrumentalnosti: zaobiti vsako oviro, ker šteje le to, da prideš do cilja. Prav tako instrumentalno je tudi postmodernistično vodenje evidence mislecev iz prejšnjih stoletij: Descartes je moderen, Montaigne je postmoderen, Hegel je moderen, Herder je postmoderen. Kaj pa Vico? Ali je Vico moderen ali postmoderen? Še enkrat bi rad pripomnil, da se takemu instrumentalnemu pogledu ne ognejo niti številni akritični branilci moderne, ko poskušajo oblikovati povsem pozitivno in celo idilično sliko novoveške misli. Kritični pogled pa se ne more ogniti niti protislovjem in aporijam novoveškosti niti postmodernim poenostavitvam.

**285**

Čas je, da preidemo na krajši seznam temeljnih potez tega gibanja, ki jih tu navajam v njihovi razdiralni valenci (*destruens*) kot izraze kritike teoretične celote moderne: emarginacija pojma individualnega subjekta v njegovi gno-seološki vrednosti; izključitev pojma smisla, ki naj bi potrjeval nesporazum subjektivitete, se pravi prisotnosti subjekta, ki osmišlja dejanja in dogodke; zavračanje razuma kot pravila, ki je sposobno regulacije človekovega delovanja; kritika metafizike kot strukture, ki temelji na racionalnosti in na subjektiviteti; kritika dogmatičnosti in metafizičnega utemeljevalnega pristopa; kritika zahteve po prvenstvu in univerzalnosti filozofije; sekularizacija vrednot.

Te bistvene poteze izhajajo iz interpretacije moderne kot dobe, ki ji vladajo: prvenstvo znanstveno-metafizičnega razuma; ustvarjanje totalitarno naravnanih obrazložitev sveta na podlagi dogmatičnih predpostavk (ideja filozofskega »sistema«, ideja »velike pripovedi«); linearno pojmovanje časa, ki temelji na pojmu »preseganja«; zaupanje v postopno izboljševanje človeštva na podlagi

---

razvoja znanosti in tehnike. Če izvzamemo vprašanje resničnosti in pravilnosti njegove interpretacije moderne, smemo reči, da se postmodernizem predstavlja kot antagonist moderne in se opisuje kot obdobje, za katero so značilni: izvotlenost razuma; proliferacija modelov racionalnosti; negacija subjekta in njegovih zavestnih operacij (razumevanje sveta in prisojanje smisla) na račun anonimne dekonstrukcije ontološko-tekstovnih struktur, ki oblikujejo svet; antimodernizem kot nasprotje znanosti in tehnike; konec zgodovine kot konec novoveškosti. Postmoderna razume sama sebe kot nadomestilo »čvrste« racionalnosti in subjektivitete ter kot »razkrajanje kategorije novega, kot izkustvo 'konca zgodovine'«. (Vattimo 1985, str. 12).

286

Mogoče res drži, kot je nekdo rekel, da postmoderno gibanje nima kake sredinske zamisli in da je le gola *zlepljenka* heterogenih in nepovezanih elementov,<sup>13</sup> mogoče je res, da se njegova kritika moderne razreši v »pavšalne« in poceni sodbe (Baumgartner 1991, str. 34–35). Toda po mojem mnenju so nekatere njegove predpostavke in cilji sprejemljivi, na primer: kritika metafizično-dogmatičnih filozofskih sistemov, nujnost sekularizacije, nujnost, da se filozofija odpre interdisciplinarnemu izkustvu in širšim obzorjem. Prav tako sprejemljiv je tudi poskus opuščanja filozofskih »konvencij«, ki so se prepogosto uveljavile kot kamuflaža dogmatičnosti. Gre torej za to, da začeni pri teh sprejemljivih in pozitivno ocenljivih postavkah, ki jih izpostavlja postmoderna, kritiziramo postmoderno z njenim lastnim orožjem, s kritiko njene notranje doslednosti. Cilj nam je izoblikovati interpretacijo moderne kot še razprte, življenjske in živahne dimenzije.

### III. Hermenevtika moderne

Moj predlog izpeljave *hermenevtike razmerja med moderno in postmoderno* je na podlagi prejšnjega razmišljanja razčlenjen na tri momente. A) Trdim, da je probleme postmoderne postavila in različno razvijala tradicija novoveškosti (za primer jemljem pojem razuma); B) zato bi se nagibal k temu, da s spojenim izrazom postmoderno opredelim kot »del moderne« (Marquard 1986a, str. 50), četudi ne verjamem, tako kot Marquard in drugi, da obstaja kaka dialektika med moderno in postmoderno (Prim. Wellmer 1985; Kamper, Van Reijen 1987; Turner 1990; Welsch 1988; Viano 1984; Mari 1987). Da

<sup>13</sup> Prim Nacci 1987; prim. tudi kritični prikaz v: Volpi 1986.

bi dokazal neobstojnost te dialektike, jemljem za zgled Husserlovo fenomenologijo in njen pojem subjektivitete; C) na tej podlagi slednjič opredeljujem moderno kot *neskončni ali neizčrpan načrt* (s tem se sicer delno razmejujem od Habermasa, ki razume moderno kot »nezaključen načrt«).

A) Kar zadeva interpretacijo razuma, dejstvo je, da je racionalistično mišljenje vklopilo proces ustanovnokulturnega urejevanja zahodne družbe, znotraj katerega so se polagoma vzpostavila vsa teoretično-praktična sredstva za usmerjanje človeškega življenja v smeri nekaterih temeljnih ciljev: masovna produkcija, tržna ekspanzija in posledična rast prihodkov, centralizirano nadziranje odločitev (ali vsaj politično-trgovsko nadziranje), rastoča racionalizacija življenjskih standardov (v blagovni produkciji, v izvajanju družbenih del, v političnih in ekonomskih izbirah, v odnosih med oblastmi in državljani itd.). To so nekateri značilni pojavi, z vsemi svojimi negativnimi in pozitivnimi lastnostmi, same novoveške dobe (zlasti pa industrijske dobe). Globlja in temeljitejša analiza bi zahtevala kritiko moderne in sodobne družbe, ki je tu ni mogoče niti začeti. Omejujemo se torej na to, da jih imamo za sestavne dele moderne umnosti in torej filozofskega in političnega mišljenja moderne, katerega ključni pojem je »modernizacija« (Cf. Van der Loo, Van Reijen 1992).

**287**

Potrebno pa je pripomniti, da so se določene kritične postavke za pretres take težnje k racionalizaciji pojavile že v času nemške romantike, če se ne spuščamo še bolj nazaj v čas. Seveda smo si vsi edini v trditvi, da romantični motivi ne samo vznikajo iz novoveške tradicije, marveč so tudi njen sestavni del. Če pa se romantika že predstavlja kot gibanje, ki se v svojem temeljnem orisu razlikuje od osnovne racionalistične smernice moderne, lahko najdemo različne faktorje in plodne anomalije tudi v razsvetljenem gibanju, ki je na videz enotno, enoznačno in usklajeno s to smernico. Kot primer bi lahko navedli Huma, misleca, ki izoblikuje neko pojmovanje razuma, ki bi ga lahko označili za »probabilistično«, odprto okoliščinam in variacijam, naključjem, ki izhajajo iz gibanja, ki je zelo podobno starodavnemu Lukrečevemu *climamenu*. Razum, je zapisal Hume, »ni drugo kot čudovit in nerazumljiv nagon naših duš, ki nas vodi skozi skupine idej, te pa bogati s posebnimi lastnostmi glede na posamezne okoliščine in razmerja.«<sup>14</sup>

Oscilacije razuma ne dopuščajo niti logično rigoroznega opisa niti toge utemeljevalno naravnane interpretacije: »nedojemljivi« razum se zdi daleč bolj

---

<sup>14</sup> Hume 1739–40, I. knjiga, III.del, XVI. pogl. Opiram se na Rossija 1985, str. 46–47.

povezan z napetostmi človeškega bivanja kot pa s pravili pravilnega razmišljanja. Kako je mogoče torej zagovarjati, da ta razum podaja celotno obrazložitev sveta? »Naš um,« nadaljuje Hume, »moramo imeti za nekakšen vzrok, resnico pa za njegovo naravno posledico: pa vendar delno zaradi nastopa drugih vzrokov, delno zaradi nevzdržljivosti naših umskih sposobnosti ta posledica ne nastopi vedno. Na ta način spoznanje postane možnost, ta pa je lahko večja ali manjša, glede na večjo ali manjšo resničnost oziroma lažnost našega uma, ki smo jo izkusili.« (Hume 1739–40, I., IV. knjiga, I. razdelek). Če prenesemo trditev, da se vsaka »racionalna zavest razreši v možnost«, z gnoseološkega ali epistemološkega na splošnejšo teoretično raven, smemo priznati, da tako stališče kaže neko odprtost, zaradi katere je povsem brezvezna uporaba oznak, kot sta »močni« ali »sistematični« razum. Razen če seveda ne izjavimo, da Hume ni »moderen«.

288

Če je pri Humu še mogoče ugovarjati, češ da gre za skeptičnega Škota, ki je odrinjen od glavnine razsvetljenstva, lahko postrežemo s primerom neusklajenosti, ki nedvomno pripada izvornemu in resničnemu jedru modernega racionalizma. Nanašamo se na Leibniza, ki se ga splošno priznava za enega od očetov novoveške umnosti, čeprav se v njem zbirajo napetosti, ki razpirajo množstvo različnih prizorišč, za katera so značilni protislovni odtenki, fuge in anomalije, ki niso ukleščeni v sistem, marveč zaupani prostemu razmnoževanju.<sup>15</sup> Po Leibnizu pri umu gre za stopnje popolnosti, za subtilne razlike, za neulovljive in včasih celo nerazumljive temelje. V razumu nikakor ni videl absolutne oblike, marveč ga je imel za najboljšo med možnimi oblikami človeškega mišljenja. Seveda, terjal je obrazložitev celotnega vesolja na podlagi nekaterih predpostavk, zaupal je v napredek znanosti, aplicirane na tehnologijo, predstavljal si je povezavo koristnega in dobrega. Bil je torej »moderen«, ni pa zarisal sveta, v katerem naj bi bila subjektiviteta neovirana kraljica, nasprotno: pa naj se zdi še kako čudno, njegova filozofija se je začejala pri najnižjih plasteh stvarnosti, saj ji je šlo za izražanje narave stvari: »Ta filozofija ja slednjič najpreprostejša in tudi najbogatejša v svojih pojavih, saj narava lahko variira v neskončnost, tako kot tudi dejansko počenja s tolikšnim bogastvom, redom in urejenostjo, kolikor si je mogoče misliti. Menim, da zato ni duha, pa čeprav še kako vzvišenega, ki nima nad sabo neskončno število

<sup>15</sup> Tega ne priznavajo samo najbolj tankočutni raziskovalci Leibnizove misli, marveč tudi misleci, ki zagotovo niso kaki zvesti podaniki moderne, npr. M. Serres in G. Deleuze. Prim. Serres 1968, Deleuze 1988.

drugih duhov« (Leibniz 1703–04, IV. knjiga, XXVII. poglavje.) Za razliko od Descartesa Leibniz zariše premične in tanke meje med razumom in domišljijo, med razumom in blaznostjo, med razumom in čustvom. Ravno premičnost teh meja otežkoča enotno dojetanje Leibnizeve misli. Tudi njegov pojem subjekta čuti vpliv teh oscilacij: v monadološkem univerzumu subjekt presega meje kartezijskega cogita in se izpostavlja empatiji s svetom, ki ga določa, omejujoč njegovo avtonomnost in moč. Glede na Descartesa je Leibnizev subjekt povsem »depotenciran«. <sup>16</sup> Če drži, da je Leibniz »moderen«, kako bi lahko opredelili vselej plodne in nikoli jalovo protislovne napetosti, ki prepredajo njegovo misel, predvsem pojem razuma in subjekta? Rešitev, ki jo je za analogne primere predlagal W. Welsch – moderno je v teh primerih postmoderno – se mi zdi preprosto nevzdržna (Cfr. Welsch 1988).

Obstaja še en primer, ki lahko še bolj kot Leibniz vnaša zmedo v postmoderne gotovosti, namreč Vico. Pri Vicu se predstavljajo in križajo ter medsebojno oplajajo razsvetljenski in antiracionalistični, subjektivistični in antisubjektivistični, relativistični in previdnostni motivi. Vicova misel se razvija na začetku 18. stoletja, med prvim razcvetom novoveškega znanstvenega mišljenja in naznanjanjem razsvetljenskega duha, v sebi pa nosi povsem heterogene elemente, kot so med drugimi dogmatične premene protireformacije in intelektualne geometrije kartezijsanstva, seganje po absolutnem temelju in relativistična zavest, ki izhaja iz razumevanja zgodovine, vera v božjo Previdnost in gotovost, da človek gradi lastno zgodovino. Pri kakem drugem mislecu bi se te napetosti izrodile v nasprotje in bi ga utišale. Pri Vicu pa se ubrano zlivajo in obrodavajo eno najbolj genialnih miselnih tvorb novega veka.

Za Vica razum ni absolutna resnica, marveč relativna vrednota, podvržena premenam zgodovine. »Tok« zgodovine kaže, da »ljudje stvari najprej zaznavajo, nato jih začutijo z zmedenim in ganjenim duhom, slednjič pa razmišljajo s čistim umom« (Vico 1744, aksiom št. LIII), s tem pa razodeva plemenitost razuma. Toda razum ne nastaja iz nič in ne prihaja k ljudem po božji emanaciji, marveč se oblikuje skozi kulturnozgodovinski proces, ki ga sproži pesniško občutje (ki mu Vico pravi »domišljijске univerzalije«). Slednje ni razum, pa vendar se steka v razum. Mišljenje je pojmovano kot proizvod fantazije, njeno dostojanstvo pa ni manjše od dostojanstva razuma. Z razširitvijo

---

<sup>16</sup> Nihanje pomenskega spektra tega pojma raziskuje v zvezi z japonskim pojmovanjem subjekta Sakai 1994.

racionalnega na področji domišljjskega in zgodovine Vico ponovno seže po dimenzijah, ki so pogosto izobčene iz racionalnega, kot so mit, imaginacija, domišljija, pesništvo, vse to pa utemeljuje na podlagi stroge, ne pa zaradi tega dogmatične filozofske metode: »Red idej mora slediti redu stvari«; »Vsak nauk mora začeti tam, kjer se začne snov, o kateri razpravlja«; potrebno je odstraniti predsodke in razviti »novo kritiško večino«, ki je dosegljiva tako, »da se delamo, kot da na svetu ni knjig«. Z osvobajanjem domišljije od okovov dogmatičnega racionalizma Vico seže onkraj meja lastne dobe, obenem pa pripomore k samorazumevanju moderne. Potemtakem bi se morali vprašati: Ali je Vico moderen? Je protimoderen? Je mogoče proto-postmoderen? Ali bi mu kdo rekel kar – postmoderen? Mogoče ni niti več smiselno, da še naprej uporabljamo te oznake in jih pripisujemo temu ali onemu avtorju. Prav gotovo pa je to početje nesmiselno pri Vicu, ki ga jemljem kot primer iz dveh razlogov: z ene strani, da bi pokazal nezadostnost teh določil, z druge pa, da bi sesul tipično prisvajalno shemo postmodernizma tako, da se mu tako rekoč izmaknejo tla pod nogami.

290

Kako pa naj ocenimo »modernega« Husserla, vojvodo subjektivizma in eidetske in stroge filozofije, ko ta izrecno izjavi, da se je treba znebiti dogmatičnih tančic in razviti »novo zrenje«? To ne pomeni izvajati *fenomenološko kritiko razuma*, ki naj bi omejevala njegove absolutistične zahteve in razvijala potencialnost intuicije: »Čim manj uma in čim več čiste intuicije« (Husserl 1950, str. 62). Celo Husserl, veliki teoretik subjektivitete 20. stoletja, lahko ponuja kopico nepričakovanih vidikov in še naknadno otežuje določevanje »modernega« razuma in subjektivitete.<sup>17</sup>

Pri tem sicer ne smemo zamolčati pojma »transverzalnega razuma«, ki ga omenja Lyotard (Lyotard 1983, str. 283 in sled.) in ki mogoče predstavlja implicitno samokritiko postmoderne, poskus rešiti lastno čast pred nezaobidljivimi zgodovinskofilozofskimi razvidnostmi, obenem pa prizadevanje, da ne bi prišlo do popolnega izrinjenja postmodernega diskurza iz okvira aktualne filozofske refleksije, kot bi nujno zahtevalo radikalno odklanjanje razuma in subjektivitete. Poskus odpreti se razumu je nedvomno pozitiven, taka pa ni njegova umestitev, že spet v duhu prehoda k postmodernej dobi. Če »transverzalni razum« razpira polje diskusije o oblikah razuma, pot k iskanju novih oblik seveda ostaja odprta, če pa naj bi pomenil golo preseganje in torej opušcanje novoveške umnosti, se ta pot nujno zapre.

<sup>17</sup> Analizo dvoumnosti novoveškega pojma subjektivitete je izpeljal Ruggenini 1990.



Z zgoraj navedenimi primeri imam namen zagovarjati tezo, da postavke, ki bi jih Marquard razumel kot »kompenzacijo« za racionalizacijo, za prevlado razuma in za idejo subjekta, niso nastale znotraj smernice, ki bi bila izrecno nasprotna modernemu racionalizmu, še manj pa z razmišljanjem postmodernistov, marveč so del tistega, čemur bi lahko s Habermasom rekli »filozofski diskurz moderne« (Habermas 1985). Gre za to, da sledimo hermenevtični niti množstva, saj se z razodevanjem multipolarnosti tega »diskurza« jasno pokažejo tudi meje postmodernizma. Ne samo to: z vztrajanjem pri taki notranji množstvenosti pridemo celo do oblikovanja nove podobe novoveškega, ki je bolj ustrezna njegovi dejanski kompleksnosti. Kakor ugotavlja Giddens, »moderna ne preseneča samo zaradi krožnosti uma, marveč je skrivnostna ravno zaradi narave te krožnosti«.<sup>18</sup>

Marquard meni, da postmoderno ni »nasprotje modernega«, ampak da skupaj s temeljnim jedrom moderne (racionalizacijo) tvori kompleksno celoto novoveškosti (Marquard 1986a, 1986b). Osebnostno menim, da to stališče ima pozitiven in negativen aspekt. Pozitivno – in tudi najpomembnejše – je, da ne ustvarja umetnih prelomnic med teoretičnimi nagnjenji, ki so sicer med sabo različna, a vendar medsebojno povezana: na primer, antiracionalizem in racionalizacija ne nastajata na popolnoma heterogenih območjih, marveč prav v medsebojni razliki pripadata območju zahodnega filozofskega mišljenja. Negativno – pa tudi zanemarljivo – je, da so z upravičevanjem dialektičnega razmerja med moderno in postmoderno slednji pač pripisane teoretične stvaritve, ki so dejansko že pripadale novoveškosti. Problem seveda ni natančno določevanje očetovstva, marveč je osnovnega pomena za to diskusijo, da določimo mesta, načine, oblike in učinke številnih temnih ali premalo raziskanih področij, v katerih se pojavljajo motivi, ki niso v sozvočju z vladajočo smernico v moderni (ta pa, ponavljam, ni v sebi enotna, marveč izraža pluralnost glasov).<sup>19</sup> Navsezadnje smemo reči, da je postmodernizem le še en »-izem«, bolj kot določilo neke dobe je proizvod nekaterih zamisli, ki so se razvile v nekaterih nam bližnjih fazah novoveškosti.

B) Postmoderna torej kot del moderne? Skušajmo proučiti to hipotezo s pomočjo nekega primerčka, se pravi sledeče Rortyjeve izjave: »Oblika filozofije, ki izhaja iz Rusella in Fregeja, je prav tako kot Husserlova fenomenologija

---

<sup>18</sup> Giddens 1993, str. 49. V zvezi s pluralnostjo razuma in kritiko postmodernizma prim. Volpi 1990.

<sup>19</sup> Pregled številnih teoretičnih smernic, ki so prisotne v novoveškosti, nudi Galli 1990.

preprosto še en poskus ohranjanja filozofije na mestu, kamor jo je želel Kant postaviti: namreč kot sodnika drugih področij kulture na podlagi njenega posebnega spoznanja temeljev teh področij« (Rorty 1979, str. 7).

V tej izjavi je po mojem mnenju nametan dobršen del postmoderne ne-  
292 sporazuma. Kot prvo, v njej odkrivam usodno netočnost, ki ustvarja velike nesporazume. Tu prihaja do istovetenja klasične logicistične in analitične filozofije s Husserlovo fenomenologijo, tema različnima smernicama pa je pripisana ista zahteva po utemeljevanju. Gre za perspektivistično napako, ki jemlje sapo tisti refleksiji, ki naj bi se ravno iz te postavke razvila. Drugič, v Rortyjevi izjavi vidim nesporazum bolj splošnega značaja, ki neposredno izhaja iz nakazanega zgrešenega razumevanja fenomenologije: Rorty izraža prepričanje, da so vse filozofije utemeljevalne, kolikor priznavajo prednost filozofskega področja kot domnevnega ključa do razumevanja sveta. To pa ni točno, saj privilegiranje filozofske poti še ne pomeni avtomatičnega vzpostavljanja metafizike z dogmatičnimi temelji. Tretjič, Rorty izraža prepričanje, da je fenomenologija utemeljevalno mišljenje, ki naj bi opravičevalo superiornost filozofije. S tem pa se ne zaveda treh odločilnih potez fenomenologije: a) fenomenologija se skuša ravno znebiti vsakršnega utemeljevalno naravnane pred sodka, kolikor skuša podvreči kritiki sleherno znanstveno-metafizično tezo, in b) da dosledno in radikalno razvijanje fenomenološke *epoché* zavrača vsakršen temelj in ohranja edinole tisto subjektivno transcendentalno plast, ki onstran vsakega temelja predstavlja nujen pogoj človekovega bivanja.

Ortega y Gasset, ki je prav gotovo nasprotnik utemeljitvene naravnosti metafizike (z drugih vidikov je zelo kritičen tudi do racionalistične težnje in do racionaliziranja sodobnega znanstvenega mišljenja), je v sledi drugega misleca nad vsakim sumom, namreč Diltheyja, pokazal, da je možno in potrebno relativizirati vse, kar je človeško, razen samega *dejstva* človekovega bivanja (v fenomenološkem besedišču, *dejstva* transcendentalne subjektivitete).<sup>20</sup> Slednjič se Rortyjeva kritika ne zaveda, da prioriteta, ki jo Husserl pripisuje filozofiji, implicira *odgovornost* (in torej dejanje ponižnosti), ki jo filozof-fenomenolog prevzema do sveta.

V zvezi s postmodernizmom je treba poudariti dve lastnosti, ki sta značilni za Rortyjevo stališče.

<sup>20</sup> Za interpretacijo Diltheyjevega položaja glede na postmodernistične diskurze prim. Fellmann 1991, str. 26; str. 92 in sled.

I) Rorty se ne strinja z Baudrillardom, po katerem je postmoderna doba primerljiva s »stanjem po orgiji«, ko so vse odrešitvene strategije naše kulture dosegle vrh. Rorty ne priznava niti ene od posledic tega stališča, namreč ukinitve subjekta. Za Baudrillarda ne obstaja več odgovorni subjekt, marveč obstaja le gola »simulacija«, simulaker brez orientacije (Baudrillard 1981). To pretiravanje je posledica dolgoletnih teoretskih prizadevanj, ki so bila v nekaterih pogledih – to je treba priznati – izredno pomembna. Tudi sam Rorty je bil pri tem soudeležen, eden od njihovih pomembnejših zagovornikov pa je bil Foucault. »Zapuščanje subjekta«, kot ga teorizira Foucault, predstavlja tipično postmoderno pojav: »izobčenje človeka iz diskurza« pomeni zavračanje tistega, kar je sam označil kot tradicionalne epistemske prakse oblasti in kar je impliciralo tudi postopno ukinjanje subjekta kot (etičnega in gnoseološkega) mesta odgovornosti (Foucault 1966). Pri številnih postmodernistih (npr. Baudrillardu, Lyotardu, Derridaju) je bila ta posledica tudi izpeljana. Tu se ni več mogoče vrniti nazaj. Pri drugih pa, recimo pri Rortyju (in tudi v nekaterih Derridajevih stališčih), diskurz ni tako izključujoč, bolj je odprt za dialog in argumentacijo. Tudi zaradi svoje analitično-pragmatistične izobrazbe Rorty priznava pojem subjektivitete (formalni subjekt prava, praktični subjekt morale, konkretni subjekt družbe itd.) in ga prediskutira v zvezi z družbenokulturnimi ustanovami. Ameriška debata o liberalizmu (Rawls, Dworkin, sam Rorty itn.) namreč ne dopušča obračunavanja s subjektom po hitrem postopku.

II) Rorty je torej najprej zagovorjal besedo »postmoderna« in njene teoretične implikacije, pred kratkim pa je izjavil, da je bil ta izraz »prepogosto rabljen in je dvignil več prahu, kot bi bilo potrebno. Najbolje je, da v Heideggru in Derridaju vidimo le postničejanca in jima dodelimo mesto v pogovoru, ki gre od Descartesa preko Kanta in Hegla do Nietzscheja in še čez, kot pa da v njiju vidimo misleca, ki razpirata novo pot in prinašata temeljne novosti« (Rorty 1991, str. 1–2). Rortyjevo stališče je jasno: postmodernizem tvega, da se sprvrže v prikazen samega sebe in tistega, kar je hotel doseči (diskontinuiteta glede na moderno), zato se je treba distancirati od tega gibanja. Rorty se zaradi oznake postmoderna čuti utesnjenega, preveč vezanega in omejenega: želi biti Rorty in nič drugega. Pa vendar ni dvoma, da Rorty poudarja diskontinuiteto glede na moderno, prelom s prejšnjimi filozofskimi oblikami, tudi s tistimi iz 20. stoletja, ki se ne navdihujejo pri enakem proti-modernem načrtu. V tem pogledu še vedno ostaja postmodernist. Njegov pozitivni in značilni prispevek je raziskovanje prednosti in pomanjkljivosti postmoderne. Primer za to je poskus ohraniti neko stališče, ki niha med zagovorom moderne (Habermas) in apologijo postmoderne (Lyotard).<sup>21</sup>

---

294 Če se sedaj vrnemo k »površnosti«, ki jo je Rorty zagrešil na škodo fenomenologije, je treba pripomniti, da je osvoboditev od predsodkov sicer res eno od temeljnih prizadevanj razsvetljenskega načrta, fenomenologija pa pride do tega le delno po razsvetljensko-racionalistični poti: potencial, ki omogoča razkrinkavanje in razkrivanje dogem, ki omejujejo svobodno presojo, namreč nastaja znotraj intuicionističnega načina mišljenja. Jasno je, da ni dopustna interpretacija, ki bi v fenomenološki metodi ugledala dogmatične temelje, pa vendar, interpretirati to metodo kot obliko racionalizma pomeni izneveriti se Husserlovemu izvornemu namenu. Pri Husserlu je treba namreč natančno razlikovati med horizonti deskripcije in jedrom metode. Ko Husserl trdi, da »zamiselnost univerzalne znanosti, ki bi bila sposobna vključiti v lastno neskončnost vsako možno spoznanje, [...] ta drzna zamisel, postane merodajna zamisel novoveškosti« (Husserl 1954, § 33), sicer odobrava ponovno seganje po izgubljenem razumu, vendar bi si nikoli ne drznil spremeniti epohé – se pravi destrukcijo predsodkov – v racionalistično orodje. Pred sabo ima predvsem neko *preново kritičnega* razuma, ki bi omogočila novo *kritiko* razuma, primerno stvarnosti našega časa, ki je pravzaprav različna od tiste z začetkov novoveškosti in tudi tiste iz prvih desetletij 20. stoletja, različna z zgodovinskega, družbenega, političnega, eksistencialnega in celo fizično-biološkega vidika. Če so podobe sveta pravzaprav interpretacije našega sveta, ko se svet spremeni – se pravi, ko se svet preoblikuje, ker se je spremenilo tisto, kar o njem vemo – , tedaj se mora najbrž spremeniti tudi filozofska interpretacija sveta. Zato se zdi, da je *metoda* najbolj zanesljiv pripomoček za orientacijo v svetu, celo bolj zanesljiva in fleksibilna je od zaupanja v rabo razuma. Zaradi te prioritete metode – ki v fenomenološkem smislu nastaja iz narave zadev samih – smemo opredeliti Husserlov pojem razuma z oznako *problematična umnost* ali tudi »razširjena umnost« (prim. Merleau-Ponty 1960, str. 145). Gre za *fenomenološki* razum, ki daleč presega svoje tradicionalne meje, ne na valu racionalističnega imperializma, marveč iz želje, da bi se razum odprl raznim načinom in izkustvom mišljenja. Tudi *odgovornost* postane pozitivna poteza razuma, če jo dojamemo kot poziv k stalnemu in sprotnemu preverjanju nalog in možnosti razuma. Fenomenologija vodi do utelešenja abstraktne ideje v etično-praktičnih, individualnih in intersubjektivnih oblikah, s tem pa preobrazi razum v svet življenja: na tej točki bo pridobila novo razsežnost.

<sup>21</sup> Prim. Rorty 1984. K Rortyjevememu mestu v postmodernem gibanju in sodobni filozofiji sploh prim. Hottos, Weyemberg 1994.

Husserlov primer izpričuje, da je Rortyjeva interpretacijska površnost do fenomenologije samo simptom bolj splošne – in preveč nestrpne – likvidacije racionalnosti in subjektivitete. Tu nimam namena orisati nekaterih Rortyjevih (sploh pa postmodernih) nesporazumov, marveč bi rad pokazal na to, da so nekatere temeljne motive postmodernizma že izoblikovali misleci, ki mimo medsebojnih zgodovinskih in vsebinskih razlik pripadajo tradiciji novoveškosti. Zauzavil sem se pri Husserlovem primeru, saj je Husserl predstavnik neke misli, ki jo mora postmodernizem na lastno škodo zavračati, pravzaprav zato, ker si je ne more prisvojiti. V »modernem« Husserlu namreč zasledimo motive, ki jih postmodernizem tematizira tako ali drugače, s to razliko, da Husserl ponuja drugačne rešitve, v katerih ključni vlogi razuma in subjekta nista nikdar odpisani.

Strinjam se z Marquardom, ko ta opredeljuje postmoderno kot »del moderne«, kot teoretično pot, ki ni, če smemo temu tako reči, »post-«, marveč »intra-moderna«. Nagibal bi se torej k umestitvi postmodernističnega diskurza med gube modernega, ne spuščal pa bi se v odobravanje dialektike moderno/post-moderno, ki bi z ene strani bila preveč shematična, z druge pa bi implicirala priznanje, da je postmodernizem epohalen dogodek. Dialektika seveda obstaja, vendar ostaja nekaj notranjega sami moderni.

C) Filozofska doba je torej moderna. Problemi so problemi moderne; rešitve nihajo znotraj meja moderne. Torej ni problemov? Ne, problemi so, vprašanja obstajajo, ostajajo odprta in pričakujejo rešitve, ki s svoje strani spreminjajo same probleme, in tako naprej.

Vprašanje ni kak umišljen ali formalen sprehod izven meja moderne; vprašanja so sami problemi, kolikor so temeljne dileme človekovega življenja, s katerimi se filozofija sooča, a jih ne omejuje na sebe. Ne govorim o »nedokončanem« načrtu, ker po mojem mnenju moderna ne predstavlja pojmovne in pragmatične strukture tradicionalnega teleološkega tipa, ki bi se torej lahko dovršila in ki se po Habermasovem mnenju ni docela uresničila in ostala tako »nedokončana«. Interpretiral bi jo kot teleološko strukturo paradoksalne vrste in brez nekega konca, kot strukturo, ki jo oživlja neprenehna in samoustvarjalna zgodovinskost. Prav tako paradoksalna je teza – ki je diametralno nasprotna moji tezi po obliki, a ji je bistveno sorodna po vsebini – Bruna Latoura, po kateri moderna ni nikoli obstajala. Latour uvaja novo teorijo odnosa med naravo in kulturo, pri tem pa kritizira tako moderno kot postmoderno (prim. Latour 1994). Govorim

---

torej o neskončnem in neizčrpnem načrtu, saj dejstvo, da ni nekega možnega zaključka, pomeni, da je treba probleme moderne vselej na novo prediskutirati in prenavljati v sklopu nenehnega toka sprememb. Naj navedemo samo en primer: Kako je mogoče reči, da je vprašanje subjekta izčrpano oziroma zaključeno? Ali da lahko razum spravimo stran? Dileme subjekta in razuma najdevajo vselej različne in vedno nove rešitve, zaradi tega pa se kot problemi ne izčrpajo.

Primer napetosti v moderni je tisto, čemur bi smeli reči *primer Heidegger*. Heidegger je nedvoumno nezaupljiv do novoveške misli in mogoče celo očitno nasproten nosilnemu teoretičnemu ogrođju novoveške misli, se pravi racionalnemu mišljenju, ki ga sam imenuje »računajoče mišljenje«. Marsikje omenja prestajanje (*Überwindung*) moderne kot pogoj in hkrati kot izid nove miselne drže. V *Prispevkih k filozofiji (Beiträge zur Philosophie)* izrecno navaja »konec novoveškosti« (*Ende der Neuzeit*), ki ga lahko dosežemo s sproščanjem »novega mišljenja«, iz katerega bi lahko izšel »drugi začetek« (Heidegger 1989, str. 134). Iz tega pa nikakor ni mogoče sklepati, tako kot nekateri njegovi razlagalci, da je Heidegger eden od utemeljiteljev postmoderne. Njegov odnos do novoveškosti je kritičen, pa vendar v njegovi misli skoraj ni elementov, ki bi jih bilo mogoče organsko vključiti v teoretične okvirje postmoderne. Heideggerja lahko tudi prikažemo kot postmodernista, pa vendar ta izjava še ni dokaz. Kvečjemu je Heidegger »antimoderen«, to pa še ne pomeni, da je postmoderen. Antimoderna je njegova kritika tehnoznanosti, prav tako kot je antimoderna tudi konzervativna drža določene kulturne kritike na prehodu iz devetnajstega v dvajseto stoletje. Zdi se mi, da ju ne smemo opredeliti kot postmoderni držji (glede tehnoznanosti in postmoderne prim. Zimmerli 1988). Postmoderniziranje Heideggrove misli nedvoumno izpričuje visoko interpretativno veščino, pa tudi pomanjkanje teorične korektnosti – ne nanašam se na filološko natančnost, marveč na odgovarjanje stvari sami, tako kot jo je sam mislec zahteval. Heideggrov antimodernizem je poleg tega tudi oblika njegove kritike tradicije. Po Heideggro je treba preseči *celotno* filozofsko tradicijo. Smeli bi tudi reči, da je po njegovem mnenju vsa tradicija »novoveška«. Čeprav ločuje epohe, Heidegger ne razlikuje med tradicijo in novoveškostjo, kolikor sta obe zaznamovani s pozabo biti. Njegovo napadanje tradicije je tako korenito in vsestransko, da bi lahko prizadelo tako moderno kot postmoderno. S Heideggrovega vidika postmoderne nikakor ni mogoče opredeliti kot »mišljenje biti« v ožjem smislu. S Heideggrovega stališča postmoderna ni drugo kot oblika tradicije (mar postmodernisti pravzaprav ne razglašajo, da gre za uporabo

nekaterih posameznih elementov, ki so nekako nametani po izročilu?). Zato pa smemo sklepati, da je bil Heidegger zanesljivo antimoderen, danes pa bi prav tako dobro mogel biti anti-postmoderen (prim. Ferry, Renaut 1988). Navsezadnje ga izvornost njegovega mišljenja biti (*Seinsdenken*) postavlja onkraj moderne in postmoderne, pa tudi onkraj njune morebitne dialektike ter kvečjemu razodeva neko bližino s fenomenološko miselno naravnostjo in s Husserlovo interpretacijo moderne (prim. Held 1985).

Za zaključek bi rad navedel primer neskončne in neizčrpane dinamike moderne s pomočjo proučevanja pojma *odgovornosti subjekta*. Derrida in drugi zagovarjajo, da je eden od zastarelih vidikov novoveške tradicije in Husserlove misli sredinska vloga filozofije in Husserlova predstava filozofa kot »funkcionarja človeštva«. Govori se – kot zagovarja Lyotard in kot bi morda zagovarjal tudi Rorty –, da filozofov-funkcionarjev človeštva ne potrebujemo več, saj so filozofi izumrli, človeštvo pa je le prazen pojem. Zoper to trditev in v prid ponovnemu odstrtju filozofove vloge v *človeštvu in za človeštvo*, bi predlagal ponovni premislek pojma odgovornosti v obzoru etike, ki bi prenovila subjektivistične predpostavke tradicije moderne in jih dopolnjevala z resničnim razumevanjem drugega in drugosti, kakršnega pravzaprav v novem veku ni bilo. Fenomenološka misel utira pot k pojmovanju filozofije kot prevzemanja odgovornosti. Ta predlog naj ne bi odseval piramidalne hierarhične sheme z vrhom v filozofiji kot stroki. Fenomenološka metoda ne daje prednosti filozofiji kot taki, marveč postavlja filozofsko razmišljanje v službo teleološkega ideala odgovornosti in medčloveškega ter medkulturnega sporazumevanja (Prim. Husserl 1924; 1954).

Pojem odgovornosti implicira hierarhijo. Ta pa ne izhaja iz samorazglaševanja ali iz sposobnosti prevladati nad drugimi, marveč iz intersubjektivne vrednosti sodelovanja. Ni vsa filozofija sposobna prevzemanja te naloge, filozofiranje ni zadosten pogoj odgovornosti. Zaradi svojega odnosa do drugosti se fenomenologija predstavlja kot filozofska misel z visoko stopnjo odgovornosti. Filozofiranje ni isto kot branje dobre knjige ali poslušanje dobre glasbe: bivanjska soudeležnost, ki se sprošča v filozofiji, mora doseči okrožje individualne odgovornosti in se mora preoblikovati v intersubjektivno prakso, v *vajo v odgovornosti*. Menim, da se je mogoče strinjati z Rortyjem in z drugimi, ki zagovarjajo, da filozofija ne sme zahtevati nič onkraj same sebe in da zatorej ne sme stremeti po določevanju prakse družbenopolitičnega življenja. Ko se tega loti, tvega katastrofo. Fenomenološke podmene pa ni mogoče opredeliti s

---

temi kategorijami: Husserlov uvid destrukturira tradicionalne hierarhije (ki temeljijo na enačbi: več racionalnosti = več moči) in razpira nove prostore mišljenja v moderni.

Ista fenomenološka napetost, ki oživlja filozofsko refleksijo, se lahko razvije v politično obravnavo. Politični postmodernizem je pokazal določeno nezaupljivost do novoliberalističnih političnih sistemov, ki jih je obsodil kot gole naslednike zastarelega novoveškega ideala liberalizma. Zelo na kratko: presežek racionalnosti, ki ga srečujemo v novoveških teorijah demokracije, naj bi se zrcalil v prekomerni racionalizaciji današnjih novoliberalnih demokracij. Ker je sodobni liberalizem bil enakovreden ali poistoveten s kolonializmom, če ne celo z imperializmom, se zdi, da je preoblikovanje liberalizma v smeri demokracije množice ena od središčnih točk političnih implikacij postmodernizma. Obstaja pa tudi sredinska točka srečevanja med moderno in postmoderno, se pravi obramba svobode. Kje pa domuje svoboda? Ima svoboda svoj dom? V primeru, da bi hoteli odgovoriti pritrdilno, kje naj ga iščemo? »Bodočnost svobode«, tema, o kateri se je pred kakim letom izprašal Arno Baruzzi (prim. Baruzzi 1994), je možna samo v obliki, ki bi sprejela in predelala etično-politični navdih moderne – *v tem smislu pa so sprejemljivi tudi postmodernistični vzgibi*. Svoboda lahko ima bodočnost, samo če je utemeljena na zahodnem liberalizmu in na interkulturalnosti, se pravi na pravicah kultur, ki lahko nastajajo in se razvijajo samo v okviru kulture pravic. V tem prostoru se razlike med moderno in postmoderno začenjajo brisati, saj je obramba svobode skupna skrb. O bodočnosti ne vemo nič zanesljivega, to pa ne pomeni, da si je ne smemo predstavljati, še manj pa, da nam je dovoljeno prezirati sedanost.<sup>22</sup>

298

V tem smislu bi spet poudaril pomembnost predloga, ki ga Ricardo Maliandi navaja v svoji bogati in izzivalni knjigi, namreč »opustiti postmoderno« v prid komunikacijske etike, utemeljene na tradiciji novoveške svobode (Maliandi 1993, str. 173 in sled., str. 199 in sled.). Tudi na podlagi tega predloga lahko pridemo do razprtja prostora, ki sem ga na začetku pričujočega sestavka poimenoval »post-postmoderen« in ki bi ga na koncu lahko imenovali tudi »in-tramoderen«. Pri tem se moramo vedno spomniti, da so to le oznake oziroma poimenovanja konkretnih problemov. Vsekakor ne smemo pozabiti, da ne gre

<sup>22</sup> Kar zadeva razmerje med postmoderno in politiko prim. Baumann 1991; Dubiel 1985; Giddens 1993; Habermas 1985; Kondylis 1991; Tenbruck 1989 (slednji razume moderno kot kulturno socializacijo). Predstavniki marksistično nastrojene kritike je Callinicos 1989.



za časovne predpone (post-, intra-), marveč zgolj za prostorske oznake (prim. Simons, Billig 1994; Steffens 1992).

Moj predlog torej noče zavračati filozofskega postmodernizma, marveč si želi soočenja z njegovimi tezami in pokazati, da je njihovo »moderno« izhodišče tudi njihovo stečišče. Šibke točke postmodernizma niso toliko v njegovi kritiki moderne, marveč v nepriznavanju, da so to kritiko pred njim že razvile številne toretične dinamike znotraj moderne. Pa vendar, tudi »po« postmodernizmu je soočenje glede vprašanj razuma in subjektivitete še vedno odprto. Na tem mestu bi bilo primerno navesti zaključke in sestaviti povzetke. Pa vendar, da bi se moj nastop ne zdel preveč asertoričen, bi skušal *ne podati zaključka* in s tem dopustil možne odgovore in možnost odgovoriti na te odgovore. Poskusil bi torej pustiti odprto razpravo in s tem pripraviti prostor za razprto in neskončno hermenevntiko moderne, umeščeno v bistveno končnost, ki zaznamuje naše človeško življenje.

*Prevedel Jan Bednarik*

## LITERATURA

- Baruzzi, A., *Die Zukunft der Freiheit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994.
- Baudrillard, J., *Simulacres et simulations*, Ed. Galilée, Paris, 1981.
- Baumann, Z., *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, London-Oxford 1991.
- Baumgartner, H. M., *Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst*, Bouvier, Bonn, 1991.
- Bell, D., *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, 1973.
- Berman, M., *The Experience of Modernity*, Simon & Schuster, New York, 1982.
- Berti, E., *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna, 1987.
- Beyme, K. von, *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert: von der Moderne zur Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
- Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966.
- Blumenberg, H., *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.
- Boeder, H., *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Alber, Freiburg-München, 1988.
- Bruder, K.-J., *Subjektivität und Postmoderne: der Diskurs der Psychologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.
- Bürger, Ch., Bürger, P. (Hg.), *Postmoderne: Alltag, Allegorie und Avantgarde*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.
- Callinicos, A., *Against Postmodernism. A Marxist Critique*, Polity Press, London-Oxford 1989.
- Casullo, N. (a cura di), *El debate modernidad posmodernidad*, Puntosur, Buenos Aires, 1989.
- Cristin, R., »Recenti pubblicazioni sul tema della soggettività«, v: *aut aut*, 245, 1991, str. 133–145.
- Cristin, R. (ur.), *Razón y Subjetividad. Después del Postmodernismo*, Almagesto, Buenos Aires, 1998.
-

- Deleuze, G., *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Editions de Minuit, Paris, 1988.
- Derrida, J., *D'un ton apocaliptique adopté naguère en philosophie*, Ed. Galilée, Paris, 1983.
- Dubiel, H., *Was ist Neokonservatismus?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.
- Eifler, G., Saame, O. (Hg.), *Postmoderne – Anbruch einer neuen Epoche. Eine interdisziplinäre Erörterung*, Passagen Verlag, Wien, 1990.
- Fellmann, F., *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1991.
- Ferry, L., Renaut, A., *Heidegger et les modernes*, Grasset, Paris, 1988.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.
- Gadamer, H.-G., *Postmoderne und das Ende der Neuzeit?*, Audiokassette, Carl Auer, Heidelberg 1992.
- Galli, C. (ur.), *Logiche e crisi della modernità*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- Gamm, G., »Das metaphorische Selbst«, v: Georg-Lauer 1992.
- Gellner, E., *Reason and Culture. The historic Role of Rationality and Rationalism*, Blackwell, Oxford, 1992.
- Georg-Lauer, J. (Hg.), *Postmoderne und Politik*, Ed. Diskord, Tübingen, 1992.
- Giddens, A., *The Consequences of Modernity*, Polity Press, London-Oxford 1993.
- Habermas, J., »Die Moderne – ein unvollendetes Projekt«, in *Kleine Politische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, str. 444–464.
- Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.
- Habermas, J., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.
- Harvey, D., *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford, 1989.
- Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 65, Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.
- Held, K., »La diagnosi fenomenologica dell' epoca presente in Husserl e in Heidegger«, v: Signore, M. (ur.), *Husserl. La »Crisi delle scienze europee« e la responsabilità storica dell' Europa*, Angeli, Milano, 1985, str. 125–142.
- Heller, A., Feher, F., *The Postmodern Political Condition*, Polity Press, Oxford, 1989.
- Hempfer, K. W. (Hg.), *Poststrukturalismus – Dekonstruktion – Postmoderne*, Steiner, Stuttgart, 1992.
- Hotois, G., Weyembergh, M. (éd.), *Richard Rorty. Ambiguïtés et limites du postmodernisme*, Vrin, Paris, 1994.
- Hume, D., *Treatise of Human Nature*, Edinburgh, 1739–40.
- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, Husserliana Bd. VI, Nijhoff, Den Haag, 1954.
- Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, Husserliana Bd. II, Nijhoff, Den Haag, 1950.
- Husserl, E., »Erneuerung als individuelle ethisches Problem« in *The Kaizo* (1924), rist. in E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp, Husserliana Bd. XXVII, Kluwer, Dordrecht, 1989, pp. 24–42.
- Huyssen, A., »Mapping the Postmodern«, v: *New German Critique*, 33, 1984, pp. 5–52.
- Huyssen, A., Scherpe, K. (Hg.), *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1986.
- Kamper, D., van Reijen, W., *Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- Kant, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), v: I. Kant, *Werke*, hrsg. von W. Weischedel, 12 Bde., Insel, Frankfurt am Main, 1964, Bd. XI, p. 52–61.

- Kemper, P. (Hg.), »Postmoderne« oder der Kampf um die Zukunft, Fischer, Frankfurt am Main 1991.
- Klotz, H., *Moderne und Postmoderne. Architektur der Gegenwart 1960–1980*, Braunschweig-Wiesbaden, 1984.
- Kondylis, P., *Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*, Akademie Verlag, Berlin 1991.
- Konersmann, R., »Vom Risiko der Positivität. Philosophieren nach dem Tod des Subjekts«, v: *Philosophische Rundschau*, 3, 1992, p. 214–235.
- Koslowski, P., Spaemann, R., Löw, R. (Hg.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, VCH, Weinheim, 1986.
- Jencks, Ch., *The Language of Post-Modern Architecture*, Academy Editions, London, 1977.
- Latour, B., *Wir sind nie modern gewesen*, Akademie Verlag, Berlin 1994.
- Leibniz, G. W., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1703–04 (Amsterdam 1765).
- Liotard, J.-F., *La condition postmoderne*, Editions de Minuit, Paris, 1979.
- Liotard, J.-F., *Le Différend*, Editions de Minuit, Paris, 1983.
- Maldonado, T., *Il futuro della modernità*, Feltrinelli, Milano, 1987.
- Maliandi, R., *Dejar la posmodernidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993.
- Mari, G. (a cura di), *Moderno-postmoderno: soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, Feltrinelli, Milano, 1987.
- Marquard, O., »Nach der Moderne«, v: KOSLOWSKI, SPAEMANN, LÖW (Hg.) 1986, str. 45–54.
- Marquard, O., *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Stuttgart, 1986a.
- Matamoros, B., »Apostillas a Georg Simmel«, v: *Cuadernos Hispanoamericanos*, 539–540, 1995, str. 246–250.
- Meier, H. (Hg.), *Zur Diagnose der Moderne*, Piper, München-Zürich 1990.
- Menke, Ch., Seel, M., *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.
- Merleau-Ponty, M., *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.
- NACCI, M., »Quelli che vengono dopo gli ultimi«, v: *I viaggi di Erodoto*, 1, 1987, str. 126–139.
- Nagl-Docekal, H., Vetter, H. (Hg.), *Tod des Subjekts?*, Oldenbourg, Wien, 1987.
- Newman, Ch., *The Post-Modern Aura*, Indiana University Press, Evanston, 1985.
- Richter, E., *Der Zerfall der Welteinheit. Vernunft und Globalisierung in der Moderne*, Campus, Frankfurt am Main 1992.
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton (N.J.), 1979.
- Rorty, R., »Habermas, Lyotard et la postmodernité«, v: *Critique*, 442, 1984, str. 173–198.
- Rorty, R., *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), 1991.
- Rossi, P., *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bologna, 1989.
- Ruggenini, M., »Ambivalenza del moderno. Il principio di soggettività tra crisi e conciliazione«, v: *Paradigmi*, 22, 1990, pp. 101–134.
- Sakai, K., »Der Subjektbegriff in Ost und West. Eine Reflexion im Ausgang von Leibniz«, v: Cristin, R. (Hg.), *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität*, Steiner, Stuttgart, 1994, str. 63–82.
- Sarlo, B., *Figuras de la vida posmoderna*, Ariel, Buenos Aires 1992.
- Serres, M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, P.U.F., Paris, 1968.
- Simons, H. W., Billig, M. (eds.), *After Postmodernism*, Sage Press, London 1994.
- Steffens, A. (Hg.), *Nach der Postmoderne*, Bollmann Verlag, Wien 1992.

- Tenbruck, F., *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1989.
- Touraine, A., *La société post-industrielle*, Paris, 1969.
- Turner, B. S. (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage Press, London 1990.
- Van der Loo, H., Van Reijen, W., *Modernisierung (Projekt und Paradox)*, DTV, München 1992.
- VAN REIJEN, W., »Moderne versus postmoderne politische Philosophie. Habermas und Lyotard«, v: Marotzky W., Süinker, H. (Hg.), *Kritische Erziehungswissenschaft*, VCH, Weinheim 1992.
- Vattimo, G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.
- Viano, C. A., »La crisi del concetto di modernità e la fine dell'età moderna«, v: *Intersezioni*, IV, 1, 1984, str. 25–39.
- Vico, G. B., *Principi di Scienza Nuova*, Venezia, 1744.
- Vitiello, V., *Topologia del moderno*, Marietti, Genova, 1992.
- Volpi, F., »Nuova intrasparenza e paradigmi di razionalità nella dialettica di moderno e postmoderno«, v: Barbieri, G., Vidali, P. (ur.), *Metamorfosi: dalla verità al senso della verità*, Laterza, Bari, 1986, str. 160–190.
- Volpi, F., »La ragione o le ragioni? Aristotele e il problema della razionalità filosofica nel dibattito tedesco sul 'postmoderno'«, v: *Paradigmi*, 22, 1990, pp. 135–146.
- Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983.
- Waldenfels, B., »Schatten der Aufklärung. Motive der französischen Philosophie im 20. Jahrhundert«, v: *Information-Philosophie*, 1, 1995, str. 18–27.
- Weiss, J., *Vernunft und Vernichtung. Zur Philosophie und Soziologie der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1993.
- Wellmer, A., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.
- Welsch, W., *Unsere postmoderne Moderne*, VCH, Weinheim 1988.
- Welsch, W., *Wege aus der Moderne*, VCH, Weinheim 1988.
- Zimmerli, W. Ch. (Hg.), *Technologische Zeitalter oder Postmoderne?*, Fink, München 1988.