

gi pripovedi jih je čez trideset, na koncu pa še devet dodatnih. Kazalka so seveda nujne in potrebne, toda še tako bogata mreža kazalk ne more odtehtati doslednejše in bolj radikalne razdelave nevralgičnih točk konceptualizacije. Ker jih je preveč, celo zamegljujejo taksonomično koherenco, ki naj bi podpirala abecedno razpršenost terminov. Morda je nekoliko presenetljivo, da v primerjavi z njegovo prejšnjo knjigo (*Narratology*, 1982) vseeno ni opaziti velikih razlik. Večina definicij se ujema, opaznejše novosti pa so omejene na dokaj mehanično vključitev prej povsem zapostavljene nemške terminologije in povzetke nove strokovne literature. Lahko bi torej rekli, da slovarju zaenkrat ni uspelo napraviti večjega, važnejšega koraka k izpopolnitvi naratološkega instrumentarija; na olajšanje, da so krizni časi discipline že mimo, bo torej treba še počakati.

Alenka Koron

Gianni Vattimo JENSEITS VOM SUBJEKT

*Edition Passagen,
Graz, Wien-Böhlau, 1986*

Pod gornjim naslovom (v izvirniku *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 1985) je izšel prvi integralni prevod kakega Vattimovega dela v nemškem jeziku, zanj pa so poskrbeli pri mladi založbi, ki je doslej izdajala predvsem dela predstavnikov sodobne francoske misli (Lyotard, Blanchot, Levinas, Derrida).

Vattimo je po nekaterih svojih razpravah znan tudi pri nas (gl. Primerjalna književnost 11, 1988, št. 1, str. 69–70; št. 2, str. 59) kot eden od utemeljiteljev t. i. »pensiero debole« ali »šibkega« mišljenja. »Šibko« mišljenje skuša tra-

dicijo evropske metafizike ponovno premisliti onkraj »močnih« kategorij metafizike (npr. kategorije subjekta, predvsem pa biti kot »prisotnosti«, »ousie«). Ta premislek se ujema s problematizacijo sveta »postmoderne«, ki ga označuje razpad »velikih zgodb«, nemožnost novega projekta, partikularnost, izguba celovitosti sveta. S tem se »šibko mišljenje« postavlja v razmerje z Lyotardovim konceptom »postmoderne« in tudi z njegovo kritiko (Habermas), glede »premišljevanja« zgodovine metafizike pa z Derridajevim pojmovanjem »dekonstrukcije«. Po Vattimu manjka vsem konceptom o postmoderni predvsem ontološki temelj, ki ga poskuša izdelati s svojo »ontologijo razpada« (*Ontologie des Verfalls*).

Pričujoče delo poleg Vattimovega intervjuja s časnikom »Lotta continua« prinaša še štiri njegove razprave: o subjektu pri Nietzscheju, koncept »ontologije razpada«, obravnavo Heideggerjevega dela *O izvoru umetnine* in kritiko semiotične transformacije filozofije pri Karlu Ottu Apla.

Zdi se, da Vattimo v prvi razpravi na začetku sledi Deleuzovi interpretaciji Nietzschejeve destrukcije metafizičnih pojmov. Za Nietzscheja so vse kategorije metafizike zgolj metafore, »prevodi« (npr. kategorija sile je »zajezljiva« le v njenih učinkih, »prevodih«, sama sila kot metafizični pojem pa je »metafora« za vse svoje posamične manifestacije). Vendar Nietzschejeve destrukcije metafizike ne smemo razumeti kot kritiko »ideologije«, ki bi nepravilno biti postavljala nasproti »močno« pravo bit. To je tudi mesto moderne ga človeka, ki ga označuje »hibris« kot nasilje, nepravilnost do klasičnih vrednot, kar velja retroaktivno za celotno zgodovino človeštva, ki se kaže kot »hibriden« proces, kot nasilje, s tem pa je svetovnost sveta zgolj fikcija,

»zgodba«, saj je svet dostopen le prek produciranja hibrisa kot razkrivanja in ponovnega kreiranja laži. V tem momentu pa se kaže nevarnost, ki ji po Vattimu podleže Deleuze – da Nietzschejev koncept razumemo kot eksplozijo svobodne metaforizirajoče dejavnosti, kot absolutnost »videza«. S tem seveda dobi akt volje vsa »močna« metafizična določila, npr. »svobodno kreativnost«, čeprav ni več nobenega trdnega nadsistema, ki bi določal to metafiziko. Vattimo pa proces hibrisa kot »nasilnega« interpretiranja razume kot odpiranje horizonta smisla, v katerem se na določen način odpira znotrajsvetno bivažiče; »bistvo« stvari je rezultat eksperimenta. Hkrati pa ta akt ni samovoljna dejavnost subjekta (takšna je tudi Heideggerjeva interpretacija – hbris kot totalna kontrola in manipuliranje realnosti), saj je vanj potegnjen tudi subjekt sam; ta nima več izvorne, temeljne konstitucije (npr. želje, neomejene kreativnosti), ki bi jo moral emancipirati, temveč je sam dejavnost postajanja, prenavljanja, v kateri mora vedno znova transcendirati sebe, svoj horizont smisla (kar je tudi kriterij »pravilnosti« nove interpretacije že »interpretiranega« korpusa zgodovine). Gre za hkratno konstitucijo in destrukcijo subjekta, kritika tradicionalnih pojmov pa je »šibka«, saj jih le preinterpretira v kompleksni igri nalažanja novih pomenov na že znane oziroma odpiranja novih pomenov v že danih pomenih tradicije. Nietzschejev odnos do zgodovine je »sproščujoč« v smislu Vattimovega razumevanja »Verwindung« kot ponovnega de-konstruiranja tradicionalne metafizike, napotovanja vanjo po sledih »šibke« koncepcije biti.

V drugi razpravi skuša Vattimo nakazati možnost nove ontologije »razpada« (Verfall – kar lahko po-

meni tudi: dospelosti) s pomočjo Heideggerjeve analitike biti in njegovega bitnozgodovinskega mišljenja. Ontologija kot vprašanje o smislu biti je možna šele znotraj obzorja nihilizma (vendar tu ne razumljenega v Heideggerjevem pomenu totalne »pozabe biti«, temveč kot razpad vseh »močnih« metafizičnih kategorij). Vattimo to najprej nakaže v interpretaciji umevanja biti tubiti, ki ji je njena bit dana kot zasnavljanje njenih lastnih možnosti (možna-bit prek eksplikacije biti-za-smrt kot najbolj »dejan-ske« možnosti), v katerem se šele razpre »tu« tubiti. To zasnavljanje ni niti akt subjektivitete – tubit si prihaja »šele naproti« iz ekstatične vrženosti vnaprej, od katere se vrača k znotrajsvetno bivažičemu – niti ni bit dana kot temelj, ampak zgolj kot napotilo, napotovanje na..., ki odpira nov horizont smisla biti. Bit je temelj kot ukinjanje temelja, eksplikacija biti tubiti je nekaj breztemeljnega, v njej gre za dvojno gibanje: po eni strani se tubiti razklene bit (in svet), po drugi strani pa se šele prek tega zasnavljanja »artikulira« bit sama – oziroma, kot to tematizira pozni Heidegger – gre za Er-eignis, v katerem si vzajemno sovpadata bit in človek. Tak Er-eignis je Ge-stell (postavje) kot pogoj možnosti razkristosti v dobi tehnike, kot totalno planiranje, v katerem stvari in človek izgubijo vsa metafizična določila zaradi vseobče manipulacije. Vendar Vattimo tega območja razkristosti biti ne opredeljuje le negativno, saj lahko prav v njem izkusimo bit onkraj vseh metafizičnih določil. Ge-stell kot tak ni zmožen novega zgodovinskega zasnavljanja, hkrati pa se s tem retroaktivno ne more utemeljiti (v metafizičnem pomenu) v nobenem preteklem izvoru, preteklost ni več »auctoritas« sodobnosti, kar omo-goča svoboden, »nemetafizičen«

odnos do tradicije, kot se kaže v hermenevtičnem zasnavljanju biti tubiti in pri interpretaciji Nietzscheja.

S stališča literarne vede se zdi predvsem zanimiva razprava o *Pesnitvi kot zatonu jezika*. V Heideggerjevem razumevanju pesništva kot »zasnavljanja«, odpiranja sveta in resnice, ki se sama postavlja v pesniško delo, vidi Vattimo možnost estetike »onkraj imperializma označevalca«, kakršen je značilen za francoski poststrukturalizem, ki Heideggerjevo problematizacijo odnosa med jezikom in bitjo razume redukcionistično (v smislu izključevalnega Lacanovega »vel« – mislim ali sem – če mislim, nimam neposrednega odnosa do biti, če imam neposreden odnos do biti, nisem v sferi »kulture«). Vse se artikulira v simbolnem, znotraj mreže označevalcev, ki napotujejo drug na drugega. Za teorijo označevalca je meja med kulturo in naravo nekaj neodpravljlivega, jezik je zgolj mreža razlik, v kateri je bit neodpravljlivo odsotna, dana zgolj kot »sled«, ali pa je »znamenje« odsotnosti popolna osvoboditev »simulakruma« od slehernega odnosa do kakršnegakoli originala oziroma izvora. Heidegger sicer pristaja na tezo, da je edini pristop k biti možen skozi jezik, vendar je v ta odnos hkrati vpeta tudi sama razlika med bitjo in jezikom, odnos jezika do izvora je mišljen prav skozi njuno razliko, ki je na delu v jeziku samem. Jezik, skozi katerega se odpira bivajoče, namreč ni transcendentni apriori, možnost odpiranja bivajočega v jeziku je v tem, da se v njem hkrati že stalno odpira (kaže) preseganje posamično bivajočega, odprtost sama, ki šele omogoča odprtost bivajočega. To tudi omogoča poseben status pesništva (kot »snovanja«) v razmerju do jezika kot posredovanja (odslikavanja) znotrajsvetno bivajočega. To pa

ne pomeni negativne definicije umetnosti (pesništvo kot »drugo« običajnega jezika, kot »drugo« tradicije – na tem sloni skoraj sleherni sodoben poskus definiranja umetnosti od formalizma naprej, torej na produciranju razlik znotraj jezikovnega), niti seveda potrditve klasične »mimetične« definicije umetnosti kot odslikavanja realnosti, saj je ta definicija možna šele znotraj horizonta pesništva kot »snovanja«, ki na novo razpira svet, tako da v samo razpiranje vključi njegovo mejo – tišino, nesimbolno, kar Heidegger imenuje fizis oziroma »zemlja«. Svet rabi zemljo kot »neobvladljivo«, da se na njej lahko postavi, zemlja pa se tudi prikaže šele skozi razkritost sveta samega. Svet in zemlja s svojim pogojevanjem odpirata odprto in sta skozi odprto šele tu kot vsakokratna zgodovinska artikulacija odprtosti bivajočega. Pri tem je zemlja (tišina) hkrati meja, na kateri artikulirana beseda sloni – se iz nje kot odprtosti poraja in vanjo spet pada, podobno kot to velja za »biti-za-smrt«, ki je hkrati možnost in nemožnost vseh drugih možnosti tubiti in jih vzpostavlja kot res »odprte« možnosti, tubit konstituirati kot končno in v njeni utemeljenosti breztemeljno. Seveda je to horizont, v katerem nam je sploh možen odnos do umetnine – zgodovinsko se nam pesništvo razkriva kot »zaton jezika«. Po Vattimu omogoča ta koncept ontološko utemeljitev pojavov v sodobni literaturi, morda pa se v njej nakazuje tudi nova možnost razumevanja umetnosti onkraj estetike »negativnosti« (ta problem je v svojih tekstih obravnaval tudi H. R. Jauss).

Zadnja razprava se navezuje na Aplovo semiotično transformacijo filozofije kot poskus nadgradnje Gadamerjeve hermenevtike. Gadamer se v *Resnici in metodi* sprašuje, ali je možno še kakšno izku-

stvo resnice onkraj identifikacije resnice z metodo, kot jo aplicirajo pozitivne znanosti. Hermenevitično izkustvo resnice se pokaže kot »resnično izkustvo«, ker postavi pod vprašaj in tudi preobrazi celoten horizont smisla sveta ter totalno premesti in spremeni zavest izkušajočega – to odpira spet nov horizont smisla. Pri Gadamerju se spet kaže končnost, breztemeljnost hermenevitičnega izkustva, to izkustvo je končno in principialno odprto za novo izkustvo.

Apel in Habermas pa ta koncept kritizirata – Apel s svojo semiotično transformacijo kantovstva – apriorne možnosti izkustva se kažejo kot jezikovna dejstva, ne pa kot transcendentalne kategorije. Jezikovnost je torej postavljena kot transcendentalna možnost izkustva, kateri zapade tudi Gadamerjeva hermenevtika. Pri tem pa Gadamer jezika ne reflektira kot transcendentalni pogoj možnosti, ne sprašuje se po tem, zakaj se v prenašanju izročilo tradicije ne kaže kot čisto, ampak kot sosledje nesporazumov. Apel in Habermas zato zahtevata vzpostavitev apriorne neomejene komunikacijske skupnosti, jezikovni horizonti so namreč vedno tudi komunikacijski horizonti (jezikovne igre), komunikacija pa je možna le, če upoštevamo apriorna pravila igre, ki veljajo za vse udeležence enako. S tega stališča je Habermas seveda po krivem obsojen, da skuša uvesti nekak meta-diskurz, ta »diskurz« je le apriornost, ki med udeleženci jezikovne igre šele omogoča komunikacijo – ne glede na to, ali gre za neomejeno ali pa za omejeno (partikularno) komunikacijsko skupnost, končno gre lahko celo za diskurz posameznika, ki pa je še vedno jezikovna igra. V bistvu gre za nekakšno reaktualizacijo Kantovih regulativnih idealov (npr. ideala bralnega občinstva, pred katerim govori učenjak, čeprav tega občin-

stva »realno« sploh ni), ki šele konstituirajo »javnost« in s tem na neki način komunikacijo na sploh.

Možna kritika tega koncepta bi bila končnost in breztemeljnost jezikovnega izkustva, kar tematizira Vattimo: horizont smisla je vedno horizont, ki se konstituira skozi posredovanje in izročilo konkretnih jezikovnih sporočil – ne pa jezikovni apriori. »Nesporazum« hermenevitičnega izkustva je temu izkustvu imanenten. Bistvena pa je še ena poteza, na katero opozarja Vattimo: pri Habermasu in Apelu ima zgodovina le funkcijo produciranja »motenj« v komunikaciji, ki se razrešijo šele znotraj apriornosti neomejene komunikacijske skupnosti, ta pa pravzaprav tudi ni več v ničemer utemeljena – njena utemeljenost je lahko le pragmatični interes (možnost sporazumevanja). S tega stališča je zanimiv le še formalni element jezikovnih sporočil – od kod in kako kdo govori – hermenevitično izkustvo pa je izkustvo zgodovinsko končnih jezikovnih sporočil in njih vsebine, ki napotuje vedno naprej, na nove vsebine, kar Vattimo ponazori z metodologijo »etimologiziranja« »dana« jezikovnega materiala pri Heideggerju v nasprotju z metodologijo kakšne transformativne gramatike.

Vattimo s svojo reaktualizacijo končnega hermenevitičnega izkustva in s poskusom »ontologije razpada« nedvomno išče nove rešitve in odpira nove horizonte v sodobni debati o koncu »velikih diskurzov«. Zanimivo pa je to, kar verjetno izvira iz kompleksnosti njegove naloge, a je hkrati imanentno njegovi metodi, da lahko – podobno kot Heidegger – rešitve, ki seveda niso več rešitve, ampak odprt tok pre-interpretacij, le nakazuje, ne pa podrobno izdela.

Samo Krušič