

GIANNI VATTIMO



Gianni Vattimo

*Dogodivščine razlike**

Dediščina kakega misleca, prav Heidegger nas je to naučil s svojimi raziskovanji zgodovine filozofije, je tisto jedro za-misliti, ki nam ga ta mislec prinaša. Ne doseženi sklepi, temveč poti, po katerih se mišljenje čuti poklicano, da se jih spet in znova loti. Ali ontološka diferenca, ki jo je Heidegger gotovo postavil v središče svoje misli, pomeni tako jedro? Na videz, zlasti če se sklicujemo na to, kar je bilo poimenovano "mišljenje razlike" in kar se je razvijalo zlasti v francoski filozofski kulturi (od Derridaja naprej), bi lahko rekli, da je ontološka diferenca v sodobnem mišljenju šla po paraboli, ki je prispela do zatona; ne samo na banalni ravni kronike in sociologije kulture, kjer priljubljenost teme razlike, ki so jo obdelovali avtorji, kot so Derrida, Deleuze, Foucault, doživlja nekakšno zatemnitev

* Prevedeno je poglavje iz Vattimove knjige *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1979, str. 151-171.

(verjetno v povezavi z zatonom mode strukturalizma, s katerim ima, čeprav omejene, podobnosti); zdi se, da je na sami ravni teoretske obdelave, na to lahko sklepamo iz različnih znamenj, pojem razlike prehodil celoten lok svojih možnosti ter se tako razkrojil in zašel na druga miselna stališča. Pariško predavanje (1968) o *La différance*¹ Jacquesa Derridaja, za katero se je tedaj zdelo, da je pravi pravcat manifest mišljenja razlike, se danes kaže predvsem kot nekakšen epitaf in komemoracija. Ta diskurz je bil v trenutku, ko je bil izrečen, in morda je tudi to svojevrstna usoda razlike, "učinek razlike", simptom in vzetje na znanje zatona razlike. Če spet prehodimo teoretsko pot mislecev, kot sta Derrida in Deleuze, se zdi ta zaton neizogiben; vendar to, kar bom skušal pokazati, ne pomeni zatona in izrabe Heideggrovega pojma ontološke difference, ki nasprotno prav prek teh dogodivščin in razkroja mišljenja razlike znova najde svoje še neizrabljeno jedro, ki pomeni avtentično prihodnost mišljenja.

Derridajevo predavanje iz leta 1968 se je končalo z distanciranjem od Heideggra, ki pa lahko po pazljivi analizi pokaže hkrati razloge tako zatona razlike (in Derridajeve "razlike") kot tudi "vztrajanja" Heideggrove ontološke difference. Potem ko je Derrida pokazal igro med dvema pomenoma izraza razlika, glede katerega je predlagal zapis *différance*, in tako je hotel pokazati, da razlikujoči element, ki konstituira znak, ni tudi sam nekaj, kar bi lahko zgrabili kot "različno" – ne pozabimo, da je izgovarjava izraza v francoščini enaka, če ga pišemo z *e* ali z *a* – in potem ko je pokazal, kako sta tadv pomena (razlikovati se kot biti različen in ločiti se ter razlikovati se kot preložiti v času) na odločilnem mestu pri nekaterih velikih mislecih razlike (Nietzscheju, Freudu; Lévinasu; in zlasti Heideggru), se sprašuje, ali se tako pojmovanje razlike lahko kako spelje na to, kar Heidegger imenuje ontološka diferenca, razlika med bitjo in bivajočim.

¹ Zdaj v *Marges de la philosophie*. [J. Derrida: *Izbrani spisi*. Prevedla Tine Hribar in Uroš Grilc. ŠOU, Ljubljana 1994 (knjižna zbirka Krt). Besedilo "Razlika" v prevodu Tineta Hribarja je na straneh 3-27. – V skladu z uveljavljenimi prevajalskimi rešitvami prevajam *différance* oz. *différanza* z "razlika", *différenza* z "razlika", razen pri "ontološki diferenci", ki je že ustaljen termin.]

No, čeprav je med pojmom velika povezava, se Derridaju zdi, da je ontološka diferenca, mišljena kot razlika med bitjo in bivajočim, še vedno ujeta v horizont metafizike ali vsaj nostalgije po metafiziki. To nostalgijo potrjuje na primer to, da Heidegger v tekstu o Anaksimandru iz *Holzwege*, iz katerega Derrida komentira nekaj stavkov, mišljenju postavlja nalogo, pa čeprav je jasno, da neizpolnljivo, "najti neko edinstveno, edino besedo", "da bi lahko imenoval bistvo biti", in sicer odnos med prisostvovanjem in bivajočim-prisotnim.² Misliti na možnost, da se najde edina beseda za imenovanje bistva biti, je še vedno misliti na polno prisotnost. No, za Derridaja pomeni mišljenje razlike prav predvsem priznati, "da ni nikoli bilo, da nikoli ne bo edinstvene besede, *maître-nom*",³ ker je razlika pred vsem. "Na začetku je bila sled," bi lahko rekli in v enem stavku povzeli Derridajevo stališče. Sled, torej, in nikoli prisotnost, na katero bi se nanašala sled; razlike, ki strukturirajo polje človeškega izkustva, že izvirajo iz razlike, ki je hkrati različnost in nedoločeno razlikovanje, v katerem se vedno že daje [si da: se dogaja] sled in nikoli izvirnik. Tak izvirnik pa bi morala imenovati edina beseda, vrhovni lastni in ne metaforični izraz. Znan je niz posledic, ki jih Derrida izpeljuje iz tega pojemanja koncepta razlike, predvsem polemika proti fenomenologiji kot mišljenju, ki privilegira prisotnost, sebe-dajanje bistev v mesu in krvi, ki daje prednost *phoné* pred *grammé*. Zdi se, da prisotnost povzema vse "avtoritarne" značilnosti metafizike kot (zatrjevanje) vednosti o prvih počelih. Derrida želi, s tem da prisotnosti postavlja nasproti razliko, pretresti avtoritativnost *archai*. Prav zato se razlika ne more predstavljati kot drugo ime za označevanje izvora; in govor o razlikah, postavitev le-teh v središče konstelacije drugačnih pojmov, se ne more legitimirati z nanašanjem na ta izvor, tako kot to dela metafizični diskurz, ki svojo veljavnost črpa iz tega, da izreka načela. Govorjenje o razliki je lahko zgolj povsem arbitrarna odločitev, "met kock", ki ustreza, kot pravi Derrida, "strategiji brez smotrnosti", "slepi taktiki",

² Cfr. *Marges de la philosophie*, str. 29. [Izbrani spisi, str. 27, kjer stoji, da bi beseda poimenovala "bitnostno biti".] Heideggrovo besedilo je v *Holzwege*, str. 342.

³ *Marges*, str. 28. [Izbrani spisi, str. 26.]

in ki se lahko spelje zgolj na igro. Kljub temu pa je poudarek na izbiri razlike kot čiste igre v nasprotju s trditvijo na istih straneh o "odnosu" razlike do trenutnega stanja mišljenja: pojem razlike se zdi "najprimernejši za premislek, če že ne za obvladovanje ... najbolj ireduktibilnega naše 'epohe'".⁴ Je to "mala kontradikcija", če hočemo, guba in rob Derridajevega besedila, ki pa pokriva ne več ne manj kot odstranitev vprašanja, ki ne bi smelo biti obrobno: kdo in kaj razlikuje [fa la differenza]? Vso Heideggrovo misel o razliki na primer lahko beremo tudi kot obdelavo problema, pri katerem se Derrida sploh ne ustavi, o tem, zakaj se lahko razlika kaže kot najprimernejši izraz za to, da mislimo našo epoho. To se določa z nanašanjem na metafizično pozabo biti in torej na oddaljevanje mišljenja od *Frühe*, v kateri taka pozaba še ni okostenela v obliki dopolnjene metafizike, in z nanašanjem na možnost, da tako definirani metafiziki sledi druga epoha, drugačen odnos človeka do razmerja med prisotnostjo in bivaječim-prisotnim. Vse to so aspekti tega, kar Heidegger imenuje tudi *dogodkovni* karakter biti, in v Derridajevi interpretaciji pojma razlike izginjejo.

Vse razlike znotraj razmerja-razlike med bitjo in bivaječim in tudi sama ta razlika, ontološka diferenca, po Derridaju imenuje nekaj, kar ne more imeti imena. "Razlika, starejša od same biti, nima nobenega imena v našem jeziku." Vendar ne gre za pomanjkljivost ali napako jezika; v resnici "za to ni imena, niti ime bistva ali biti ne, tudi 'razlike' ne, ki ni ime, ki ni čista nominalna enota, marveč se nezadržno razpršuje znotraj verige razlikujočih substitucij".⁵ Razlika takoj potem, ko je izražena, izgine, zatone s tem, da se enači z dejanskimi razlikami, ki konstituirajo uverženje označevalca. Izreči razliko ne pomeni drugega kot odpreti sistem razlik, ki konstituirajo simbolno v njegovi dejanski diferencialni strukturi; razkrije razlike kot razliko, torej v njihovi naravi *simulakra*. Razlika, proizvedena z metom kock, ki izbere, da izrečemo razliko, je relevantna in nepomembna hkrati: pokaže naravo razlik kot zgolj razlik, torej kot *sledi*, katerim ni

⁴ *Marges*, str. 7. [Izbrani spisi, str. 7; v Vattimovem prevodu je beseda "epoha" brez navednic.]

⁵ *Marges*, str. 28. [Izbrani spisi, str. 26.]

nikoli ustrezala kaka prisotnost – torej kot simulakre. Vendar izreči razliko na ta način ne naredi nobene razlike, kolikor se diferenčno strukturo, ki je značilna za simbolno, pusti táka, kakršna je bila od vedno; kot celota pa je simbolno razkrita kot čisti sistem simulakrov, sledi brez izvirnika, in s tem podvrženo nekakšni *epoché*, razpustitvi metafizičnega soglasja, ki so ga *archai* vedno zahtevale znotraj predstavljajoče miselnosti. Če razlika nima imena, pa se zdi – tako v Derridajevih teoretskih izjavah kot predvsem v njegovi miselni praksi, da ima načine sebe-dajanja, premestitve, ki niso povsem enakovredne drugim: "sled kot vedno različna ni nikoli kot taka v samopredstavitvi. Izničuje se s pojavljanjem, onemi z odzvanjanjem ... Vedno je možno odkriti napovedujočo in rezervirano sled v metafizičnem diskurzu, zlasti v sodobnem diskurzu, ki izreka zaporo ontologije"⁶ (na primer pri Nietzscheju, Freudu, Lévinasu in zlasti Heideggru). V tekstu metafizike – torej v vsakem tekstu, za katerega sta značilna sled in izgin sledi – so gube, robovi, območja, v katerih se laže zasluti sled tega gibanja izginjanja. Mišljenje razlike kot mišljenje izsleditve (odkrivanje sledi in tudi redukcija vsega na sled) obdeluje tekste tako, da v njih išče to, kar Derrida drugje imenuje *neodločljivi*: termini, pojmi, koncepti-simulakri, kot so na primer: farmakos, dopolnilo, himen, znamenje-rod in seveda različka – ki razlikujejo, ne da bi bili sami koncepti, ki bi jih lahko razlikovali, od-ločali in razlikovali od drugih.⁷ Obdelovati neodločljive, tako kot to dela Derrida, pomeni dekonstruirati tekst metafizike s tem, da se pokaže, da so nasprotja, znotraj katerih se artikulira, samo razlike; hkrati več in manj kot nasprotja: manj, kolikor se nasprotujoči termini dajejo *ne* v skladu z razlomljeno izvorno strukturo, temveč samo zaradi od-ločitve, meta kock, ki jih konstituira brez temelja kot nasprotujoče si; vendar ta od-ločitev ni mesto možne sprave, kajti ona je ne-mesto, sama na sebi čista razlika izvirnika, ki se ne daje in se ne more dajati; v tem smislu neodločljivo razkrije nasprotje kot več od nasprotja, ker pokaže, da je nepresegljivo. Dvojnost, nespeljiva na enost, je tako okužena z delirijem, ki jo množi

⁶ *Marges*, str. 6.

⁷ O teh konceptih glej lepi uvod G. Sertolija v citirani italijanski prevod J. Derrida: *Posizioni* in dodatek L. Finasa v isti knjigi.

v procesu brez konca. Ne glede na ta delirij pa ostanejo neodločljivi nekakšna privilegirana mesta, v katerih se zasluti gibanje razlike kot razlike.

Tako se izrisujeta dve značilni točki Derridajevega mišljenja razlike: a) razlika je kot taka neizgovorljiva in se kaže samo z gibanjem, v katerem zatone v neskončno odprto verigo razlik, simulakrov, ki konstituirajo zgodovino zahodne kulture (a tudi vsake kulture, kajti če odstranimo Heideggrove artikulacije bitne zgodovine, ne moremo več govoriti o epohi metafizike ali značilnih momentih znotraj nje); b) "izreči" razliko, tudi v izjemno omejenem smislu, s tem da obdelujemo neodločljive, je možno, in "razlikuje", razlikuje Derridajevo pisavo od pisave tistih metafizičnih besedil, katerih dekonstrukcije se je lotila. Vendar je zaradi (a) možno imenovati razliko prav samo z ostajanjem znotraj metafizike, ki naj ji erodira robove, ali bolje, ki naj znova napiše tekst metafizike na *parodičen* način. Mišljenje razlike ima svojevrstno kontemplativno značilnost; razgrinja se prav kot čista parodična podvojitev metafizike, prav zato ker se ne more načeloma znebiti statusa simulakra, ki je značilen za vsak metafizični tekst, navsezadnje pa za vsak tekst. To, kar bo razlikovalo misel dekonstrukcije, bo zgolj različna drža v izvajanju igre simulakrov; torej različno stališče zavesti, produkcija simulakrov ali metafor, ki se zavedajo, da so zgolj to. To je izraženo in morda poenostavljeno do skrajnosti pri Derridajevih učencih, ki so se posvetili interpretaciji Nietzschejevega dela⁸; Nietzsche se z njihovega stališča kaže kot začetnik te prakse vnovičnega parodičnega napisanja metafizičnega teksta. Parodija je edini način, da se "razlikuje" v situaciji, v kateri je vsako razlikovanje zmeraj zgolj proces podvajanja sledi, v katerem je torej absolutizacija razlike odvzela vsako možnost razlikovanja. Parodija pa se definira samo s stališčem zavesti, to pa je klasičen element orožarne metafizike in mišljenja prisotnosti. Ta vrnitev zavesti ustreza zgolj "vrnitvi" drugega klasičnega elementa mišljenja prisotnosti, pojma strukture. V eseju iz leta 1963 *Moč in pomen* Derrida na strani, ki se nanaša na Nietzschejeva lika Apolona in Dioniza, piše,

⁸ Na primer v razpravah, kot je *Nietzsche et la métaphore* S. Kofman; o njej cfr. mojo *Nietzsche heute?* v "Philosophische Rundschau" 1977, str. 67-91.

da različnost med Apolonom in Dionizom, ali še bolje, notranja razlika, ki muči Dioniza kot različnost med zagonom in strukturo, "ni v zgodovini. Tudi sama je, v nenavadnem smislu, izvorna struktura ..." ⁹ Tudi Derridajevo prednostno sklicevanje na strukturalno lingvistiko (zelo eksplicitno prav v spisu o *La différance*) in na Lacanovo psihoanalizo gre v smeri metafizične okostenitve pojma razlike; četudi na nenavaden način, je ta občeveljavna pra-struktura, ki se diametralno nasprotuje od Heideggrove ontološke difference kot aspekta dogodkovnosti in torej tudi zgodovinskosti biti; razlika kot prastruktura ni v zgodovini, se nikoli ne zgodi, a tedaj tudi s tega aspekta izvede vrnitev k najbolj klasični značilnosti metafizične biti, k večnosti (da je potem to večnost sledi, nehomogena večnost ali večnost, zaznamovana z neizpolnljivo praznino, ne pomeni elementa, ki bi bil alternativnen metafiziki).

Pri Derridaju se, kot se zdi, razkroj razlike zgodi zaradi njene absolutizacije, ki teži k temu, da bi ji spet podelila vse značilnosti metafizične biti, Gilles Deleuze pa začenja z istimi predpostavkami kot Derrida, vendar v smeri, ki hoče odpraviti vsako možnost sumljive vrnitve k strukturam in metafiziki.

Deleuze izmed polov, med katerima se giblje Derridajeva razlika, torej prastrukturo in simulakrom, izolira le-tega. Ponovitev ni ponovitev izvirne razlike, prve sledi, ampak sama povzroči edino razliko, in sicer vedno različne razlike med simulakri. Na začetku ima razlika za Deleuza isti smisel kot za Derridaja: pomeni namreč, da je vsaka zatrjevana neposrednost vedno že podvajanje, in sicer podvajanje izvirnika, ki ga ni. "Obrniti platonizem," piše Deleuze, "pomeni: zanikati prvenstvo izvirnika pred kopijo, modela pred podobo. Slaviti kraljestvo simulakrov in odsevov." ¹⁰ To je tudi pomen, ki ga Derrida pripisuje svojemu pojmu pra-sledi. Kljub temu pri njem ta pojem nima samo tega pomena. Derridajevo

⁹ Cfr. *Pisava in razlika*.

¹⁰ *Razlika in ponavljanje*, ital. prev. G. Guglielmi, Il Mulino, Bologna 1971, str. 113.

vztrajanje na neodločljivih, na tistih področjih teksta metafizike, kjer se gibanje prikazovanja-izginjanja razlike pojavlja na prednostni način, pomeni, da ima ta misel tudi drugačen pomen razen preprostega zanikanja kakršnega koli načina prisotnosti izvora. Če se hoče namreč dekonstrukcijsko mišljenje razlikovati od čisto enostavnega metafizičnega mišljenja (in torej tudi od mišljenja razlike), se mora nujno nanašati na arhi-strukturo; tudi tedaj, ko se to nanašanje uresniči samo kot vnovično parodičen zapis metafizičnega teksta, se stališče zavesti, ki konstituira parodijo, zgodi samo, kolikor nasproti neozavedenim razlikam postavlja nekakšno prvo razliko. Če pa se na drugi strani zatrjuje razlika kot univerzalnost simulakra, podvajanja brez modela, je vsako razlikovanje med simulakri, vsaka hierarhija sledi arbitrarna, in če se ne spozna kot taka, obnavlja metafizične mitologije. Na tej podlagi Deleuze v knjigi *Anti-Ojdip*, napisani v sodelovanju z Guattarijem,¹¹ radikalno kritizira "rekodifikacije", ki jih izvajata tudi Marx in Freud, pa čeprav sta položila temelje razgrinjanja realnega kot simulakra (ideologije, sublimacije), s tem da določata prednostna mesta njegovega vzpostavljanja: ekonomija proizvodnih odnosov, ekonomija družinskih odnosov. Sam Lacan, ki je po Deleuzovem mnenju napravil odločilni korak, ko je Freudovo rekodifikacijo osvobodil njenih mitoloških okraskov (Ojdip), razvezal funkcijo Očeta od realnega očeta, Falus od penisa, je vseeno obdržal togo strukturo simbolnih funkcij.¹² Tudi Deleuzova polemika proti psihoanalizi in marksizmu je torej variacija interpretacije razlike kot očiščevanja simulakra od vsakršnega nanašanja na strukture.

Kaj je tu z razliko? Ali se filozofija simulakra, ta slavi podvajanje, ki ga giblje libido brez usmeritve in kodeksov na "telesu brez organov", lahko pravzaprav še vedno imenuje filozofija razlike? Morda lahko, vendar zgolj pod pogojem, da je razlika zgolj še čisto energetski pojem, ki se lahko enači z višinsko razliko sil, ki omogoča pretok, menjalne procese življenja. To je dejansko izid Deleuzovega mišljenja, v katerem opažamo vnovičen prevzem Bergsonovega vitalizma, ki je bil vedno eden izmed navdihovalcev

¹¹ Minuit, Pariz; ital. prev. A. Fontana, Einaudi, Torino 1975.

¹² Cfr. *Anti-Ojdip*, cit. prev., str. 92.

njegovega dela. Razlika se povsem spelje nazaj na to, da kaže na višinske razlike, ki omogočajo vsako gibanje življenja, povsem netematizirana pa ostane druga razlika, razlika med vzpostavljanjem kodeksov in njihovim raz-stavljanjem: vitalizem ima tu ta pomen, da se izmenjavanje kodifikacij in de-teritorializacij, kanalizirajočih otditev in sprostitev tokov spelje zgolj na življenje in njegove ritme brez dejanske problematizacije.

Tako razkroj razlike, ki ga srečamo pri Derridaju, kot tisti, ki ga srečamo pri Deleuzu, se sklicujeta, upravičeno, na bistvene aspekte Nietzschejeve filozofije večnega vračanja. Razlika kot pra-struktura neskončnega procesa ponavljanja je večno vračanje, razumljeno kot zakon biti, usoda, zanikanje hebrejsko-krščanske linearne zgodovinskosti v prid krožnosti grškega tipa; razlika kot povečevanje simulakra pa je ples in smeh Zaratusstre, vrnitev kot nedolžnost postajanja, *Wille zur Macht*.¹³ Vendar sta to prav tista aspekta večnega vračanja, ki ju Zaratustra ožigosa kot parcialno in površinsko interpretacijo te ideje. Zaratustra svojim živalim, ki izrekajo idejo vračanja v obliki nenehno vračajočega se plesa vseh stvari, odgovarja: "O vedve pavlihi in lajni! ...Vedve sta iz tega že napravili lajnarsko pesem?" To, kar so živali spremenile v pesem, je trpljenje, ki ga je Zaratustra moral prenesti, da bi odgriznil glavo kači, ki mu je zdrsnila v čeljusti.¹⁴ Ta kača se pojavi v "Prikazni in uganki", v istem, tretjem delu Zaratusstre; tudi tam se mora pastir, ki mu je kača zlezla v čeljusti, osvoboditi tako, da ji odgrizne glavo. Ta ugriz je trenutek vzpostavitve večnega vračanja; in prav to je v interpretaciji večnega vračanja, ki ga podaja mišljenje razlike, odstranjeno in izgine. Tega ugriza in tega, kar Nietzsche verjetno misli s to podobo, namreč ne moremo enačiti ne z enostavnim parodičnim vnovičnim napisanjem metafizike, ki navsezadnje kanonizira prastrukturo razlike s tem, da iz nje naredi objekt stališča zavesti Spinozovega tipa; ne s povečevanjem simulakra, v katerem je tudi zadnji razlikujoči

¹³ O tem glej *Nietzsche in filozofija* G. Deleuza, it. prev. S. Tassinari, Colportage, Firenze 1978, in moj uvod v to knjigo.

¹⁴ Gl. *Tako je govoril Zaratustra*, III. del: "Zdraveči se". [Slov. prev. J. Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 253.]

element Derridajeve razlike – razločevanje pra-strukture – zatrt v prid čisto enostavne prakse razlike kot nedoločnega ponavljanja. Od-ločilnega pomena Nietzschejeve parabole, čeprav nikakor v psihološkem in voluntarističnem pomenu, pa verjetno ni odstranilo Heideggrovo pojmovanje ontološke difference in to po mojem mnenju razlikuje Heideggra od mišljenja (razkroja) razlike. Razlikujoča točka je prav tista, na katero kaže Derrida v že citiranem sklepu *Différance*: Heideggra in njegov napor, da bi mislil ontološko diferenco, giblje nostalgija po odnosu z bitjo, ki bi se razlikoval od pozabe, značilne za metafizično mišljenje. Gotovo ne gre za nostalgijo po pojavljanju biti v dimenziji prisotnosti: bistvo biti, ki bi ga morala imenovati beseda, o kateri govori esej o Anaksimandru, je *Wesen*, ki je vedno že *Ereignis* vzpostavitve razmerja med bitjo in bivajočim. Imenovati razliko ali, kot pravi drugje Heidegger, "misliti razliko kot razliko" (ID, 37), ne pomeni ozavestiti kake strukture. Skrb, da je imenovanje razlike kot ontološke difference že vnovičen padec v horizont metafizike, privede do izpraznitve razlike od vsake vsebine in navsezadnje do tega, da se ji odvzame vsakršna relevantnost: če ni razlika med bitjo in bivajočim tista, o kateri je govor, smo pred čisto enostavno – metafizično – trditvijo o nehomogenosti tega, kar metafizika imenuje realno, eno, bit. Ta nehomogenost je – se razlikuje, se dogaja, se razgrinja – od vedno in za vedno. Edina stvar, ki se lahko spremeni, je odnos zavesti do nje; namesto, da bi domnevali, da je bit homogena, gre za to, da jo dekonstruiramo. Vendar dekonstrukcija ni del razlike, ki je kot prastruktura vedno že razgrnjena in razpoložljiva; temveč je v spekulativnem, predstavljačem odnosu, ki ga je metafizika vedno vzpostavljala med bitjo in mišljenjem. Heideggru pa to, da je razlika ontološka, da zadeva bit v njenem odnosu do bivajočega, pomeni tudi, da tak odnos in torej bit sama vsebujeta tudi in zlasti način odnosa med tubitjo in razliko. Razlika je zgodovina biti, dogodek: kot taka vpleta človeka, ga zadeva v *Brauch*, v tem "vzdrževanju" ["mantenimento"], s katerim Heidegger prevaja Anaksimandrov *chreon*.

* Heideggrova *Brauch* se sicer v slovenščino prevaja kot "raba".

Kaj lahko pomeni za človeka in njegovo zgodovino ter za zgodovino biti kot dogodek biti (in ne kot ponavljanje nespremenljive pra-strukture) misliti razliko kot razliko? Izraz, ki ga Heidegger najbolj ustaljeno uporablja za označitev tega tipa mišljenja, je *An-denken*. *An-denken* pomeni predvsem spomin, spominjanje, vnovično spominjanje. *An-denken* je mišljenje, ki se, kolikor se spominja razlike, spominja biti. Vendar ne gre za vnovično spominjanje, ki bi poprisotilo ne-več-prisotno, ki je nekoč bilo prisotno, ni "minljivo poprisotenje preteklosti" (WD, 159). Ne moremo se spominjati biti v smislu, da bi jo znova-naredili-prisotno, ker ni bila nikoli prisotna; spominjati se biti je bliže poslavljanju od nje (*Verabscheiden*) (WD, 158-9). Do tod se zdi, da je mišljenje razlike kot mišljenje sledi zvesto Heideggrovemu nauku. Vendar to, kar zanima Heideggro pri pojmu *An-denken*, vseka-kor ni samo afirmacija izvirne odsotnosti, ki bi konstituirala bit s tem, da bi jo de-stituirala. Če se vrnemo k motivom, ki že v *Biti in času* polagajo temelje za nadaljnji razvoj meditacije o razliki, bomo videli, kot je razjasnil Gadamer na nekaterih straneh *Wahrheit und Methode*,¹⁵ da Heideggro skrbi predvsem umestitev Husserlove problematike konstituiranja v območje, ki bi dokončno preseglo transcendentalizem; to, kar se v prisotnosti pojavlja vedočemu subjektu, se pojavlja v horizontu, ki ni horizont transcendentalnega jaza, temveč je zgodovinsko konstituiran, vržen in končni horizont. Mesto, kjer se pri Heideggro prvič napoveduje ontološka diferenca, je neujemanje med horizontom prisotnosti in bivajočim kot bivajočim-prisotnim; to neujemanje je temelj odnosa, ki ga je Heidegger določil med bitjo in časom. To bo odmevalo v naslednjih Heideggrovih spisih, kjer bo govoril o nujnosti, da se *Anwesen* misli kot *An-wesen-lassen* (cfr. ZSD, 5). To, kar metafizična misel pozablja ob tem, da bit potlači na bivajoče, ni toliko razlika kot struktura konstitutivne – in de-stitutivne – odsotnosti vsake prisotnosti, temveč narediti-prisotno, ki drži in omogoča vsakršno določeno prisotnost. S tega stališča se ontološka diferenca ujema s samo končnostjo in zgodovinsko vrženostjo tubiti: pomen, ki ga ima hermenevtika že v *Sein und Zeit* in ki postaja vse večji v nadaljnjih delih, kaže z zadostno jasnostjo,

¹⁵ Hans Georg Gadamer: *Resnica in metoda*, ital. prev. G. Vattimo *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, str. 287 ss.

v katerem smislu se razvija Heideggrovo iskanje mišljenja ki bi se "spominjalo" biti in razlike: če se bit daje in se dogaja kot vzpostavitev zgodovinskih horizontov, v katerih tubit srečuje bivajoče in se tako razgrinja kot časovnost, pomeni spominjajoča se misel biti predvsem uvrstitev tega, kar je prisotno, nazaj v horizonte, ki ga vzdržujejo v njegovem biti-prisoten. Ta umestitev (*Er-örterung*) je spominjajoče se mišljenje, ki lahko zamenja metafiziko in njeno zahtevo, da enkrat za vselej definira strukture biti. Hermenevtična *Er-örterung* je mišljenje, ki od-govarja biti kot *dogodku*.

Vendar: na kaj meri *Andenken*? Zakaj bi morali misliti *An-wesen* kot *An-wesen-lassen*, namesto da bi stlačili prisotnost na bivajoče-prisotno? Heideggera v *Sein und Zeit* še vedno globinsko giblje potreba po doumetju tega, kar je *ursprünglich* v vsakem fenomenu, in to "izvorno" se pojavi samo, ko se dojame totalnost preučevanega fenomena (tako se na primer vpelje tema biti-za-smrt). Iskanje totalitete strukture fenomena, zlasti tubiti, pa ima dvojni pomen, ki bi ga lahko povzeli z opozorilom na dva pomena izraza *smisel* [*senso*]. Heidegger poskuša doumeti smisel vsakega fenomena, zlasti smisel biti kot horizonta, v katerem se pojavljajo strukture, konstitutivne za bivajoče, torej kot totalitete, s katerimi lahko razpolaga vednost, tako pa odkrije smisel biti kot *smer* [*direzione*], v katero je tubit gnana stran od vsakega središča, v razlastitev – bit kot smer [*senso*], v katero se tubit giblje brez možnosti, da bi našla trdno točko. Prvi pomen iskanja smisla biti je očiten iz pomena, ki ga imajo v *Sein und Zeit* pojmi, kot sta avtentičnost in odločitev; gre namreč za doseganje vzdržujočega horizonta zato, da ne bi bili več pasivno "postavljeni" vanj, da predvsem ne bi bili izigrani v nekritičnem prevzemu anonimnega "man". Spominjati se razlike med bitjo in bivajočim pomeni v prvem približku prilastiti se horizonta, v katerega smo vrženi. Ta prilastitev seveda nikoli ni popolna, vendar je smer, v kateri se giblje *Sein und Zeit* – z iskanjem izvornih struktur, totalitete, odločnosti in avtentičnosti –, tudi in zlasti taka. S tega stališča je jasno, da je izid meditacije o ontološki diferenci hermenevtično mišljenje kot trud vzpostaviti smisel tega, kar je sedanje, tako, da ga povežemo z njegovo preteklostjo in prihodnostjo. A to, kar omogoča tubiti, da se konstituira kot totaliteta tako posamezne eksistence kot kontinuiteta te eksistence z drugimi eksistencami – je njena konstitutivna možnost umreti.

Najbolj lastna možnost tubiti, umanjkanje vsake druge možnosti, konstituira tudi različne možnosti, ki se pojavljajo tostran nje, v njihovi naravi kot možnosti, in s tem podeljuje eksistenci zmožnost, da prehaja od ene do druge v nekem *discursus*, ki jo omogoča kot enotno tkivo-tekst. Možnosti, ki se predstavljajo tubiti v *continuumu* njene posamezne eksistence, so vedno tudi same povezane s tem, kar se banalno imenuje zgodovina (to so na primer okoliščine, spretnosti, dela, govornice, ki imajo svoje posebne kontekste, razvoje, usode), in to vedno zaradi zgodovinskosti tubiti, odprte svoji biti za smrt. Hermenevtika, ki interpretira vse te komponente dejanskosti, je zelo daleč od dekonstrukcije metafizičnega teksta, ki se ji posveča mišljenje razlike, s tem da nenehno ponovno prehaja temeljno strukturo odsotnosti; ni pa niti delirična proizvodnja vedno novih simulakrov brez korenin in brez vsakršne "odgovornosti". V Heideggrovi hermenevtiki ostaja povezava z duhovnimi vedami in problematiko njihove metode kljub vsemu odločilna, čeprav je metodološko področje preseženo. Razlika prav zato, ker je mišljena kot ontološka diferenca, torej kot razlika med bitjo in bivajočim, med *Lichtung*, torej horizontom, in bivajočim-prisotnim, povzroča ne zgolj ponavljanje vedno enakih struktur, ampak se razgrinja kot vsakokrat znova zgodovinsko določeno razhajanje med do-ločujočim, *be-stimmend* horizontom, med posamezno zgodovinsko dobo in tem, kar se znotraj nje daje kot prisotno.

Vendar je smisel biti smisel tudi v drugem pomenu, za katerega se nam je zdelo, da ga lahko pokažemo; smisel kot smer, v katero tubit v procesu odnašanja in razlastitve, ki razpusti ves kontekst eksistence kot konteksta pomenov, kot konteksta utemeljujočega-utemeljenega, vleče do temeljne diskontinuitete. Tubit se namreč konstituira kot celota z odločenim predhajanjem svoje lastne smrti, torej z odnosom do svojega lastnega izničenja. Tako je hermenevtična meditacija, kot refleksija o fenomenu interpretacije kot učinkovitem izvrševanju rekonstrukcije-zgodovinsko-kulturnih horizontov, navsezadnje izpostavljena instanci raztemeljevanja. Vendar ne gre zgolj za to, da je totaliteta pomena, ki se konstruira s hermenevtiko, *navsezadnje* razpuščena zaradi te raztemeljujoče instance, ki jo razpusti v njeni dokončnosti; tudi znotraj območja hermenevtike kot čistega napora *Er-örterung*, torej primarno integracije prisotnosti v horizont

narediti-prisotnega, se že napoveduje instanca raztemeljevanja, ki razpusti dokončanost "recollection du sens" (če uporabimo Ricoeurov termin) in giblje tubit v odnašanje, ki se ne pusti zajeziti in obvladati. Tudi zgolj na nivoju rekonstrukcije smisla, torej integracije sedanjega v horizont preteklega in prihodnjega, iz katerega je ponujen, je nekaj, kar se upira integraciji in jo onemogoča: to je *drugi*, druga tubit, ki vedno zaznamuje s seboj "elemente" – pomene, dela, dogodke, institucije –, ki jih je treba integrirati v horizont. Čeprav Gadamer v *Resnici in metodi* malo govori o ontološki diferenci (in to je dejstvo, o katerem se je treba tako ali tako spraševati), se mi zdi, da osrednji pomen, ki ga ima za gadamerjevsko hermenevtiko *dialog*, izpričuje, da v njej vztraja ta temeljni element Heideggrove misli. Prisotnost pluralnosti tubiti je tista, ki onemogoča misliti hermenevtično integracijo v horizont prisotnosti kot dialektično *Aufhebung*. Upiranje drugega integraciji, zaradi katerega je *Horizontverschmelzung* vedno samo začasna, ni zgodovinska nezgoda, ki bi jo, če bi kot idealen model vzeli temeljito integrirano družbo, morali upravičiti in razložiti (kot misli Habermas v diskusiji o Gadamerjevi hermenevtiki v *Logiki družbenih znanosti*).¹⁶ Nasprotno, kot je pokazal Schleiermacher,¹⁷ je *Missverstehen* naravno stanje, s katerim se začenja vsaka interpretacija; in ostane vsaj v nekem smislu tudi njena končna postaja, kolikor se drugi nikoli ne pusti posrkati v horizont interpreta; bolje: zlitje horizontov se zgodi toliko, kolikor vsak sogovornik "opusti" svoj horizont; ne opusti tega, da bi imel horizont, temveč opusti to, da bi ga upravljal kot svojega, da bi razpolagal z njim. Načini, v katerih se v družbi dejansko dogaja integracija individualnih horizontov v nadosebne anonimne horizonte, ki so sicer podlaga za konstituiranje individualnih horizontov, načini, ki jih je Gadamer učinkovito opisal s pojmom *igre*, razumljene zlasti v pomenu *razlastitve*, izpričujejo fenomen trajnega "opuščanja". Vsa družbena komunikacija je prostor razgrinjanja ontološke difference, kolikor se v njej uresničuje dvojna igra integriranja in raztemeljevanja, ki je igra *Anwesen* in *Anwesen-lassen*, igra, na katero

¹⁶ Cfr. J. Habermas, *Logika družbenih znanosti*, str. 218 ss.

¹⁷ Cfr. *Hermeneutik*, ur. Kimmerle, Winter, Heidelberg 1959, str. 86.

je *Andenken* pozorna in se samo tako napotuje k temu, da bi znova avtentično mislila bit.

Četudi potrebuje vez ontološka diferenca–družbeni dialog–raztemeljevanje nadaljnjo obdelavo, se mi zdi, da smemo že zdaj reči, da nam lahko Heideggrova ontološka diferenca pokaže pot za radikalen vnovičen premislek hermenevtike, ki naj jo razvija predvsem kot "ontološko" teorijo družbene komunikacije: tu mislim na korake, ki jih je v tej smeri storil Karl Otto Apel, pri katerem je osrednjega pomena pojem komunikacije, pa tudi na sodobnejše poskuse, da bi pojem razlike integrirali v filozofijo komunikacije, ki bi uporabljala tudi teorijo sistemov (na primer Wilden v *System and Structure*¹⁸).

Vendar obstaja tudi druga smer, v katero po mojem mnenju danes kaže Heideggrov pojem ontološke difference, če jo beremo tako, da smo pozorni na njegove izvirne namene in implikacije. Rekli smo, da je drugi in bolj temeljni pomen, po katerem ontološka diferenca ne pomeni integracije horizonta prisotnosti, ampak raztemeljevanje, njena povezava z bitjo-za-smrt. Razlika je izvirno tista, ki razlikuje *Anwesenlassen*, časovno artikuliran horizont, od bivajočega-prisotnega. Da bi tubiti sploh lahko prisotno bivajoče umestila v horizont in se tako osvobodila prevlade preproste prisotnosti, se mora konstituirati kot zgodovinska kontinuiteta, obdarjena s smislom, in to zaradi predhodne odločitve za svojo lastno smrt, ki kot avtentična možnost (in avtentično kot možnost) omogoča, da postanejo druge možnosti tubiti razpoložljive za to, da se uredijo v kontekst. Če pa bit-za-smrt deluje predvsem kot konstituiranje zgodovinskosti biti kot kontinuuma in torej kot *An-denken*, ki se spominja razlike med *Anwesen* in *Anwesenlassen*, kaže tudi to, da je zgodovinska kontinuiteta tubiti v temelju ogrožena od diskontinuitete, ker je utemeljena na (možnem) izničenju tubiti. Na ta raztemeljujoči pomen smrti namigujejo po mojem mnenju nekatere strani iz zadnjega dela *Satz vom Grund*, kjer se sklicuje na *lösende Bindung* – osvobajajočo vez – ki nas povezuje s tradicijo mišljenja – in sicer integracija

¹⁸ A. Wilden: *System and Structure*, Tavistock, London 1972.

sedanjega v hermenevitični horizont, ki ga vzdržuje – zato, da bi "opravičila" skok, ki hoče, sklicujoč se na Heraklitovo podobo *aiona* kot božanskega otroka, ki se igra, misliti vez med bitjo in *Grund*, bitjo in *Ab-grund* tako, da začne z *igro*, h kateri "smo nagnjeni kot smrtniki, kot tisti, ki smo to, kar smo, zgolj kolikor domujemo v bližini smrti ..." (SvG, 186) Čeprav tu ne moremo detajlno analizirati tega teksta iz *Satz vom Grund*, se mi zdi, da lahko rečemo, da v pozivu načela razloga, ki kliče h konstruiranju tkiva-teksta izkustva kot utemeljenega uverženja, odzvanja tudi izvirnejši poziv k temu, da pripoznamo, da je ves ta kontekst obešen na stanje "*ab-gründlich*", stanje brez temelja; *aion* je deček, ki se igra; vendar mi temu pozivu *Ab-grund*, smrtne igre, odgovarjamo samo kot smrtniki: poprejšnja odločitev za smrt, ki ima v *Sein und Zeit* funkcijo, da vzpostavlja eksistenco kot zgodovinsko kontinuiteto, funkcionira tudi kot razpustitev kontinuitete eksistence v brezdanji igri. Vprašanje, za katero menimo, da ga je treba postaviti, da bi lahko začeli hoditi po tisti poti, ki je skupaj z radikalizacijo hermenevtike v splošno teorijo komunikacije in posplošene komunikacije morda druga pot, ki jo ontološka diferenca kaže mišljenju danes, se glasi: Ali je tako očitno, da je treba Heideggrovo bit-za-smrt brati po strogo ontološkem ključu, in sicer brez kakršnega koli odnosa z *ontično* resničnostjo umiranja in torej z naravnimi, biološkimi, živalskimi dimenzijami tubiti kot živega bitja? Ali ne bo raztemeljitev eksistence v smeri *Ab-grund* pomenila – če se nočemo izgubiti v igrah razlike-ponavljanja, v katerih se je izgubilo "mišljenje razlike" –, da se kontinuiteta zgodovinsko-hermenevitičnega konteksta obstajanja utemeljuje-raztemeljuje na naravnosti, na živalskosti, tudi, če hočemo, na tišini, ki ni samo tišina v odmorih med besedami in ki omogoča igro razlik označevalca, temveč je prava *živalska tišina*, iz katere pri-haja beseda k človeku in h kateri se, v smislu, ki ga moramo še raziskati, vrača?

Razvoju ontološke difference v smislu teorije posplošene komunikacije (ki bi uporabljala prispevke psihologije, teorije informacij, raziskovanj pragmatike komunikacije, teorije sistemov) bi se tako moral postaviti ob bok vnovičen premislek ontološke difference kot uveljavljanja narave, ki je naravni temelj-ozadje-raztemeljitev kulture. Pa tudi sicer se hermenevtika, ki se že razvija v smeri teorije posplošene komunikacije, srečuje z genetiko,

biologijo, etologijo. Gre za odpiranja, ki zahtevajo, da bi se lahko utemeljila s stališča razlike, potrpežljivo vnovično prebiranje Heideggrovega pojma biti-za-smrt, kot se je razvijal od *Sein und Zeit* do sodobnejših del. Samo tako bo moč reči, ali ima ta prevzem biti-za-smrt kot take, ki kaže na biološko-naravno utemeljevanje kulture, smisel s heideggrovskega stališča. Tudi sicer se zdi, da v tej smeri, ne glede na to, kakšni bodo izidi raziskave, ontološka diferenca morda še lahko pomeni možno dogodivščino mišljenja.

Prevedel **Samo Kutoš**