

Tomo Virk

Postmoderna in problem zgodovine (majhen esej)

Stari in moderni

Ko je Charles Perrault 17. januarja 1687 med neko sejo članov Académie Française sprožil znameniti **querelle des anciens et des modernes**, je s tem nemara prvič načel problem, ki je kasneje doživel še vrsto obravnav, takrat pa se je postavljajl približno takole: ali so »stari« zares vzpostavili nedosegljiv ideal umetnosti, ki mu prizadevanja »modernih« ne sežejo niti do kolen (večina takrat prisotnih nesmrtnikov, med njimi Racine, Boileau, Conde, Arnauld, Bossuet itd., je bila tega mnenja), ali pa »moderni« vendarle ustvarjajo neko novo, zlasti **drugačno** kvaliteto. Jedro vprašanja je bilo tam, kjer ga tedaj — pred rojstvom zgodovine zavesti — verjetno še ni bilo mogoče slutiti: ali poteka zgodovina (obča, prav tako pa tudi posebne zgodovine, na primer zgodovina umetnosti) linearno progresivno, teleološko, k nekemu cilju, ki pomeni tudi najvišjo točko njenega razvoja, ali pa gre za ciklični vzorec, ki v bistvu ustreza strukturi organizma, kjer gre za rojstvo, zrelo dobo (višek) ter propad ali smrt nekega kompleksa.

Da je šlo v bistvu res za vprašanje zgodovine, je pokazal Hans Robert Jauss, ki je debato med Friedrichom Schleglom in Schillerjem prikazal kot direktno nadaljevanje prepira v francoski Akademiji. Vendar se zdi, da je bil — konceptualno — njun spor navidežen, saj sta oba težila k ravnovesju obeh temeljnih konceptov zgodovine. To ravnovesje se pri Schillerju kaže nekako takole: »stari« so znali v umetnosti popolno utelesiti ideal in v tem je njihova veličina. »Moderna« umetnost svojega ideala ne more primerno utelesiti, vendar je njena prednost v tem, da je njen ideal višji kot ideal »starih«. Schiller tako vsaj v načelu nikomur ne daje prednosti. (Podobno ne tudi Schlegel.) Njegov tipološki koncept zgodovine pa je že usmerjen iz ahistorično-tipološke dimenzije v kontinuitetno-historično. Teorija Friedricha Schlegla je v tem smislu vendarle zgolj njeno nadaljevanje v tisti smeri, ki se je dokončno oblikovala pri Heglu.

Svojo najnovejšo ponovitev naj bi Perraultov korak doživel v diskusiji med Habermasom in Lyotardom. Toda: mar gre res tudi tu za spor med linearnim in cikličnim pojmovanjem zgodovine?

Moderni in postmoderni

S svojo knjigo *La condition postmoderne* (1979) je J. F. Lyotard, podobno kot tri stoletja pred njim F. Perrault, spraval akademike na noge. V čem je bila njegova udarnost? Lyotard je akumuliral teoretiziranje o postzgodovini, postindustriji, postkapitalizmu itd. v tezo, da je zgodovine, kakršna se je pojavljala v vsej moderni dobi (kot progresivna, teleološka, usmerjena k vedno bolj novemu, naprednemu, višjemu, v vsakem trenutku vodena s strani vsakokratne ideologije) z nastopom postmoderne konec. **Konec velikih zgodb** je postala nemara najbolj priljubljena referenca v razpravah o postmodernizmu in postmoderni v osemdesetih letih. Vendar ta misel ni bila splošno sprejeta. V imenu njenih nasprotnikov se je zoper njo dvignil predvsem Jürgen Habermas kot goreč zagovornik misli, da moderna še zdaleč ni presežena, še najmanj pa s tako postmoderno, kot jo proklamira Lyotard. Kolikor Lyotardova misel dejansko implicira kategorije preseganja, novuma, negacije prejšnjega (s čimer seveda bistveno pade pod paradigmatško moderni Heglov zgodovinski koncept, Habermasova kritika seveda drži. Konec koncev se tudi Lyotardova misel najbrž ni mogla izogniti določilom »velike zgodbe«, saj je v precejšnji meri — ne nazadnje pri svojem avtorju — postala ideologija postmodernizma. Vendar — čeprav nekoliko nespretno — Lyotard kljub vsemu opozarja na stvari, ki jih Habermas — vsaj v svoji kritiki — spregleda.

Ce Habermas in njegovi privrženci zagotavljajo, da je danes, ko smo še kako očitno sredi zgodovine, absurdno zatrjevati, da zgodovine ni in da se nam zato z njenimi problemi ni več treba ukvarjati, ima seveda prav. Res je namreč ravno nasprotno: problem zgodovine se ravno s postmodern(ističn)o razsežnostjo njenega konca ponovno zelo intenzivno in povsem relevantno vzpostavlja. (Spomnimo se Heideggrove definicije življenja kot biti-k-smrti!) Tista literarna prizadevanja, ki danes demonstrativno problematizirajo samo literarno zgodovino, zgodovino subjekta ali zgodovino ideologije in zgodovino nasplo, te zgodovine namreč — če dobro pogledamo — ne **ukinjajo**, ampak **problematizirajo**, ne **premagujejo**, ampak **prebivajo** na način Heideggrovega pojma (v nasprotju z Überwindung) **Verwindung**, kot ga je med teoretiki postmoderne reaktualiziral Gianni Vattimo, ki tako predstavlja nekakšno — konstruktivno, se zdi — sintezo obeh radikalnih skrajnosti v *querelle des modernes et des postmodernes*. In upal bi se trditi, da je odločilno besedo o postmodernizmu mogoče

izreči ravno na filozofskozgodovinskem območju. S tem seveda na videz podlegamo »modernemu« mišljenju; toda: ali je možno kar čez noč eliminirati vse njegove elemente?

Hermenevtika in zgodovina

Preden se lahko v sporu, ki seveda še traja in se iz dneva v dan intenzivira, postavimo na katerokoli stran, moramo najprej podrobno pretresti »kamen spotike«, se pravi sam problem zgodovine kot take. Vsaka teza o koncu zgodovine, ki se pojavlja sumljivo blizu konca nekega zaključnega obdobja, vzbuja v človeku dvom o njeni pristnosti. Skušnjava milenarizma je navadno dobro prikrita pod razumnimi razlogi, v preobleki katerih se pojavlja. Tudi Heideggrovo misel o koncu metafizične biti in o prihodu zgolj biti je tako mogoče razumeti apokaliptično ravno v smislu milenarizma. (Navsezadnje, do konca tisočletja je danes komaj še dobro desetletje.) Po drugi strani pa zopet ne smemo pozabiti lekcije, ki nam jo je dala ravno zgodovinska misel. Če se v postmoderni pod koncem zgodovine razume konec neke določene zgodovinske misli (ne pa npr. konec sveta ipd.) — in zdi se, da gre res za to —, se moramo spomniti, da se je ta misel dejansko pojavila v nekem določenem času, da torej ni že od nekđaj prisotna in da bo tako v nekem določenem času tudi izginila. S tem pa trčimo ob problem hermenevtike. Da bi sploh lahko postala relevanten predmet obravnave, je treba zgodovino preliminarно hermenevtično okarakterizirati.

Hans Georg Gadamer opozarja v hermenevtičnem kontekstu na dva možna načina zgodovinskosti. Prvega je koncipiral Schleiermacher, povzela pa sta ga Hegel in Dilthey; njegovo bistvo je v tem, da je npr. neko umetniško delo mogoče razumeti samo tedaj, če se uživimo v epoho in kraj njegovega nastanka. Sam Gadamer pa ima v mislih drugačno zgodovinskost umetniškega dela: zgodovinskost je po njegovem mnenju v delu samem (filozofska podlaga tega je seveda v Heideggrovi filozofiji *Biti in časa*, kjer pa si je Heidegger precej pomagal tudi z Diltheyevimi izsledki) in vsaka doba ga sebi primerno razume. To je ravno nasprotno Schleiermacherjevemu konceptu, kjer gre za uživanje v duha časa, za nek določen, zaustavljen zgodovinski trenutek, za razumevanje časa iz njega samega — kar je enako hermenevtični nalogi razumevanja teksta iz njega samega. S tem pa ta način mišljenja zapade zmoti, ki spregleduje, da je v procesu razumevanja vedno produktivno vključen duh tistega, ki razumeva, njegov horizont. Zato je tudi razumevanje nekega umetniškega dela vedno drugačno.

Filozofske predpostavke takega Gadamerjevega mišljenja so, mišlim, na dlani. Prvič gre za spoznavanje, da o neki absolutni, nadčasovni veljavnosti kateregakoli zgodovinskega pogleda pravzaprav ni

mogoče govoriti. To bi bilo možno le ob teleološki koncepciji zgodovine, ki pa je v svoji radikalni obliki filozofsko nevzdržna. Če namreč temelji na projekciji v prihodnost, se taka projekcija vedno izkaže za ideološko. In če razglša konec zgodovine, se navsezadnje tudi to razglasanje pokaže kot tipična zgodovinska ideologija.

Ker torej neke abstraktne, idealne celote zgodovine v strogem smislu ni mogoče zajeti (enostavno zato ne, ker še ni dopolnjena), ostaja — če se spomnimo instance hermenevtičnega kroga — tudi interpretacija vsakega njenega posameznega dela negotova. Ob radikalizaciji take misli bi navsezadnje prišli do domneve, da neka objektivna zgodovinska misel ni mogoča. Vendar pa v splošnem kljub vsemu vlada prepričanje, da je vsaj za preteklost možno določiti relativno objektivno podobo zgodovine. Prej omenjeni izostanek instance hermenevtičnega kroga tako objektivnost relativizira že v smislu, da je pogojna, omejena na zorni kot opazovalca, na njegov horizont. Zoper tako ugotovitev pravzaprav ni nobenega pravega ugovora, vendar pa ni nujno, da iz nje potegnemo zgolj destruktivne konsekvence. Glede na to, da nobena »objektivnost« ni absolutna, namreč izhaja, da je pravzaprav vsaka »objektivnost« za svoj zorni kot oz. za svoj čas dejansko objektivna. Ali če to povemo nekoliko drugače: zgodovinski pogled je vedno del našega horizonta, torej del našega bistva in zgodovinske resnice, ki je za nas EDINA resnica. Tak pogled pa seveda pred(po)stavlja dinamično koncepcijo objektivnosti, ki presega vsak idealen (pa naj bo materialističen ali idealističen) konstrukt. Taki koncepciji navsezadnje tudi ne bi bilo mogoče očitati, da je relativistična, dokler ji ne bi bil zoperstavljen nek splošno sprejemljiv absoluten koncept.

Sodobna filozofska hermenevtika vprašanja zgodovine tako ne razreši dokončno, pač pa ga dejansko šele odpira. Ravno s tem odpiranjem pa navsezadnje vendarle na nek način legitimira zgodovinski pogled in zgodovinskost, kar končno tudi sovпада z golo empirijo: danes nedvomno še ni čutiti neke empirične gotovosti, da naj bi bila zgodovina že presežena.

Dva filozofskozgodovinska koncepta

Filozofsko-hermenevtični vidik nam tako kaže na videz paradoksalno relevantnost obojnega gledanja na zgodovino: Lyotardovega in Habermasovega. Oba pogleda namreč v hermenevtičnem kontekstu predstavljata dva skrajna pola zgodovinske problematike. Ta polarnost se je — čeprav na drugi ravni — pojavljala že v sami historiografiji oz. v tem, kar danes lahko pojmuje pod tem pojmom. V splošnem obstajata dva filozofskozgodovinska koncepta: linearni in ciklični. Linearni koncept je tisti, ki je danes — vsaj v zahodni civilizaciji — najbolj splošno sprejet kot dejanski koncept zgodovine.

Njegovo konceptualno rojstvo je verjetno treba videti v nekaterih razsvetljenskih idejah napredka, razvoja k najvišjemu cilju, razumu itd. Ta zgodovinski model je navsezadnje odločujoč za Habermasovo pojmovanje zgodovine, filozofsko-spekulativno utemeljitev pa je doživel pri Heglu.

Zgodovina je pri njem koncipirana že v znamenitih tezah *Fenomenologije duha*. Duh je hkrati substanca in subjekt in se preko svoje drugobiti razvija k svojemu na sebi in za sebe bivajočemu bistvu. Ali enostavneje rečeno: duh se razvija k svojemu pojmu. Na eni strani gre za razvoj duha kot *Bildung* prek njegovih osnovnih stopenj samozavednosti in zavesti do uma, duha, religije. Za problem zgodovine pa je merodajnejši drugi način razvoja duha, ki ga karakterizira izjava: »razvoj duha k svojemu lastnemu pojmu«. Splošna ideja je končno taka: duh se (skozi zgodovino) razvija k svojemu lastnemu pojmu. Vsaka stopnja razvoja vsebuje zametek naslednje in spomin (*Erinnerung*) na prejšnjo stopnjo. Ko duh tako doživi določen progresivni razvoj (prikazan v *Filozofiji zgodovine*, *Estetiki*, *Filozofiji religije*, *Zgodovini filozofije*), pride do svojega pojma, ki hkrati pomeni konec zgodovine. Ta konec je vsebovan že v samem izhodišču duha in njegova razvojna pot je bistveno teleološka. Šele ko je duh dosegel svojo končno točko, svoj pojem, ko je torej prehodil vse razvojne stopnje, je možna znanost o duhu, ki je identična z zgodovino duha. Glede na to, da je pojem duha pri Heglu vseobsegajoč, je zgodovina duha identična s svetovno zgodovino. Takšen linearno-progresiven model je kasneje od Hegla prevzela (kljub kritiki) historična šola (Ranke, Burckhardt, Droysen...), v bistvu pa tudi Marx, s to spremembo seveda, da je konec zgodovine kronološko projektiran v prihodnost, čeprav je konceptualno prisoten že zdaj.

Hkrati ob tej se je razvijala tudi ciklična koncepcija zgodovine, katere začetek nekateri vidijo že v magijskih skupnostih, namreč v ciklizmu tedna, meseca, leta itd. V filozofskozgodovinskem pogledu jo je v zahodnem svetu verjetno prvi razvil Vico, po njem pa najizraziteje Danilevski in Spengler. Praviloma gre tu za bolj ali manj obsežne organske kronološke sklope, ki jih redno zaznamuje doba rasti, vrha in padca oz. sosledje civilizacije in kulture. Nepriznavanje kontinuitete med posameznimi cikli in druge spekulativne težave so verjetno razlog, da se je bolj od radikalne oblike uveljavila nekakšna sinteza linearnega in cikličnega pogleda, ki so jo gojili Berdjajev, Croce, Dilthey, Sorokin, Toynbee itd. in ki je morda najbolj ilustrativno izražena v aforizmu slednjega: Voz gre naprej, čeprav kolesa delajo kroge.

Razlike med Lyotardom in Habermasom verjetno ni mogoče zvesti na razliko med linearnim in cikličnim pojmovanjem zgodovine, saj je dovolj očitno, da oba mislita znotraj istega filozofskozgodovinskega koncepta, namreč linearnega. S svojo idejo postzgodovine se Lyotard

pravzaprav postavlja neposredno na Heglovo mesto, tj. na mesto konca absolutne vednosti. Konec zgodovine sledi spoznanju bistva zgodovinskosti oz. razkritju »velikih zgodb« kot tega bistva. Hkrati pa ta misel očitno spregleduje dejstvo, da je njena pozicija, zaznamovana s tem globalnim uvidom, dejansko še vedno *ravno* pozicija tistih velikih »recits«, ki jih ima za presežene. Kljub — zlasti v literaturi — številnim signalom dogajanja, ki daje tradicionalnemu pojmovanju zgodovine dejansko neko drugačno podobo, se ravno Lyotardova misel zgodovini ne odtegne: ostaja bistveno **zeitgeistovska** in s tem zgodovinska.

Podobno nezadosten je nespodbitnemu pojavu postmoderne Habermasov koncept, ki dogmatsko vztraja na pozicijah danes menda že dovolj argumentirano problematizirane metafizike moči. Ta sodba se bo morda zdela nekoliko ostra in pretirana, vendar je treba napasti tudi Habermasovo (seveda samo teoretsko) dvoličnost: ob tem, ko brani stare, v prisposobi bi skorajda lahko rekli »konzervativne« filozofsko-zgodovinske pozicije (teleološkost je pri Habermasu skrita v projekciji), označi za konzervativce svoje nasprotnike.

Prebolevanje zgodovine

Če tako radikalna kontinuiteta kot radikalna diskontinuiteta zgodovine danes očitno zgrešita svoj cilj, katera koncepcija je primernejša? Med tema dvema skrajnostma se pojavlja vsaj še ena možnost, ki je bila zasnovana že pri Heideggru. Heidegger je občutil tisto prelomnost epohe, o kateri govori Lyotard kot o koncu velikih zgodb. Obdobje »velikih zgodb« poimenuje Heidegger obdobje evropske metafizike, ki jo skuša preseči, pri čemer pa opozarja na poseben pomen sintagme »Überwindung der Metaphysik«. To premagovanje je namreč vedno bistveno premagovanje **metafizike**. Premagovanje samo torej ni transcendenčna dejavnost v najčistejšem pomenu, ampak je odločilno zaznamovano s tistim, kar premaguje in kar se v tem premagovanju kasneje pojavlja kot senca, sled te metafizike. In ravno zaradi tega netranscendentnega značaja »preloma« nadomesti Heidegger pojem »premagovanje« s pojmom »prebolevanje«, ki hkrati implicira tudi bolezen samo oz. njeno sled. V tem smislu je tudi treba razumeti misel o mehčanju subjekta: to mehčanje namreč ni desubjektivizacija v smislu strukturalizma, temveč zgolj ukinjanje trdega subjekta, subjekta akcije (npr. pri Dušanu Pirjevcu). Literatura je to novo senzibiliteto — za razliko od metafizične racionalnosti — neprisiljeno utelesila na način nostalgije.

Heideggru gre torej za neko novo dimenzijo v pojmovanju zgodovine, predvsem za novo dimenzijo v našem odnosu do nje; nikakor pa mu ne gre za njeno eliminacijo (kar bi bilo seveda v protislovju z empirijo). Glavna karakteristika tega novega odnosa bi najbrž lahko

bila neobremenjenost z zgodovino in njenimi velikimi idejami (to je tisto, kar se npr. v literaturi kaže kot citatologija postmodernizma; postmodernizmu ob citatu ni treba navajati, da gre za citat; gre enostavno za segment literarne zgodovine, ki ga postmodernist uporablja tako neprisiljeno, kot uporablja vsak pisec prejšnjih obdobj dogodka in dejstva iz vsakodnevne realnosti, ki vedno uteleša nek določen trenutek zgodovine nasploh), kar vzpostavlja neko novo senzibiliteto, nov pomen primarnih, etičnih vrednot, tudi tistih, ki so bile doslej zgolj izkoriščane v korist ideologij. To je navsezadnje vidno tudi pri Pirjevcu, katerega ravno misel o koncu zgodovine privede do problema ljubezni za nič in Boga.

Govorjenje o novi senzibiliteti utegne seveda biti problematično, če ne zaznamo, da pri tem stare forme dobivajo novo vsebino, ampak mislimo, da se dogaja obratno: da namreč stare vsebine dobivajo novo obliko. Problem je potem nekako tak: kako ločiti novo senzibiliteto v njeni etični razsežnosti npr. od iracionalističnih masovnopsiholoških ekscesov nacizma, kjer gre na videz tudi za neko novo senzibiliteto, dejansko pa — recimo — za ideološko manipulacijo s čredo. Vendar: ta razlika je ravno tisto, kar bi lahko imenovali novi **duh časa** (zgodovina, vidimo, torej s prebolevanjem nikakor še ni ukinjena, znebi se le svojega travmatičnega ogrinjala), nova zavest, nova odprtost do stvari kot takih, kakršne so same na sebi (brez ideologije na primer), seveda tudi do zgodovine. Razlika torej, ki je na zunaj ni tako lahko pokazati (razen z banalnim sklicevanjem na efekt enega ali drugega »koncepta«), saj je njeno jedro bistveno **znotraj**. Kaj nam lahko pri tem razumevanju pomaga? Nič drugega kot: berite literaturo, ki se počasi kanonizira kot postmodernistična.

Pirjavec in postmoderna?

Postmodernemu filozofskozgodovinskemu konceptu torej verjetno še najbolj ustreza tista misel, ki jo je iz Heideggrove filozofije — zlasti iz njegovega pojma *Verwindung* — izpeljal Gianni Vattimo. Pri tem pa ne bi smeli spregledati opusa še enega misleca, ki ga je prav tako bistveno inspiriral Heidegger: Dušana Pirjevca. Pirjavec prevzema Heideggrov filozofskozgodovinski koncept in z njim seveda tudi težnjo po preseganju oz. prebolevanju metafizike. Kako zelo se s tem približa sodobnim trendom po preseganju zgodovine, je nemara najjasneje razvidno iz njegovih interpretacij evropskega romana. Roman je po Pirjevcu temeljno mesto razkrivanja bistva oz. smisla, se pravi metafizične biti. Junak je subjekt v novoveškem, tj. **modernem** smislu: je trdi subjekt, subjekt akcije, nosilec (metafizične) ideje, skratka tipičen junak »velike zgodbe«. S tem ko je ta subjekt nosilec akcije, je seveda tudi bistveni nosilec zgodovinskega dogajanja. Vendar se že v prejšnjem stoletju prično dogajati določeni premiki. V filozof-

skem smislu napade filozofijo trdega heglovskega subjekta Kierkegaard, na ravni romana pa se ta razkroj po Pirjevcu prične z Dostojevskim, kjer se nesmisel akcije že pokaže v vseh svojih razsežnostih, prednost pa dobita »zgolj-bit« in »ljubezen-za-nič«. Trdi subjekt akcije se »mehča« posebno izrazito v delih Franza Kafke in Robbe-Grilleta, kjer Pirjevec opozarja na konec akcije (ki je bistveni nosilec moderne, tj. novoveškega pojmovanja zgodovine) ter na prehod v razkrievanje in dožemanje nemetafizične biti. Ali torej smemo imeti za naključje, da navaja Pirjevec za primer avtorja, ki ju številni misleci postmoderne že razglashajo za postmodernista ali vsaj predhodnika postmodernizma? In če ne, ali so bile Pirjevčeve težnje v bistvu že postmodernistične?

Postmoderna: da ali ne?

In končno še vprašanje, ki ostaja: je zgodovine konec ali ne? Vprašanje, ki je — kot vidimo — nekoliko naivno. Zgodovine seveda ni kar tako konec. Tudi Heidegger je videl, da metafizike ni mogoče kar tako preseči, zato si je izmišljeval nove in nove zvižaje, kako bi se temu vsaj približal. Ob koncu svoje misli se je — tako kot nova francoska filozofija, ki ga sicer kritizira — približal čisti percepciji. To je vsekakor perspektiva, ki postaja vse bolj aktualna. Po drugi strani pa je postmoderna — če s tem merimo nanjo — seveda še bistveno odvisna od moderne: saj se celo imenuje **postmoderna**. Ena od sledi, ki se vleče za njo, je tudi še vedno eksistentna potreba po vsaj minimalni racionalizaciji argumentov, čeprav na konsenz ne prisega več.

Tudi Vattimova interpretacija Nietzscheja in Heidegggra ni onkrajmetafizična. Taka tudi ne more biti. In ne more biti postmodernizma brez sledi modernizma. Ni radikalnih prelomov. Nikoli ne bi smeli pozabiti, da so taki prelomi ravno logika tiste moderne, ki bi jo želeli preseči. Tako tudi problematizacija zgodovine oz. govorjenje o koncu velikih zgodb ne pomeni, da je zgodovine ali metafizike v resnici že kar konec. Gre za nov odnos do zgodovine. In v tem zunanjem dejstvu se postmoderna od moderne ne razlikuje prav bistveno. Tisto temeljno razliko bi bilo treba misliti na način, ki je bil že omenjen. Če so velike metafizične ideje — tudi zgodovino lahko pojmuje kot eno od njih — doslej iz dobe v dobo zgolj menjale svojo obleko, torej obliko, potem naj bi šlo postmoderni za drugačnost vsebine. Ta drugačnost je predvsem perceptivna. S primerom bi jo bilo mogoče prikazati nekako takole: zgodovina sama ni več polje ideoloških bojov oz. manipulacij, temveč enakovreden del realnosti, katere del smo. Kot taka nas prizadeva ali pa tudi ne. Lahko bistveno živimo iz nje ali pa tudi popolnoma mimo nje. Vseeno je. In oboje je za duh časa tipično.

To, se mi zdi, bi lahko bilo postmoderno.