

# **VPRAŠANJE ETIKE V POSTMODERNI**

## **VATTIMOVA ŠIBITEV PRIPOVEDI IN ONTOLOŠKEGA OZADJA ETIKE V POST-METAFIZIČNI DOBI**

### **Uvod**

**215**

Etika si je skozi zgodovino nadevala različne vrednostne preobleke. Njen modus bivanja v dejanju pa je bil vedno odvisen od njene reprezentacije oz. ubeseditve v zgodovinsko in kulturno določenih vrednostnih sistemih. Zato, ko govorimo o etiki, o njej v prvi vrsti res govorimo in jo potemtakem ubesedujemo. Do nje se tako postavljamo v odnos in jo preko ubeseditve udejanjamo. Nenazadnje pa jo s tem tudi oblikujemo.

Že v samih zametkih zahodne kulture lahko zasledimo besedo ali znak,<sup>1</sup> ki je v zgodovini vse bolj prevzemal mesto resničnega. Platonov Fajdros opozarja na njegovo ambivalentost, je zdravilo in strup obenem (*pharmakon*). Božji dar znakovne reprezentacije je problematiziral razmerje med resničnim ali živo bitnostjo in samo reprezentacijo. Jezik kot znakovni sistem komunikacije zaseda skozi zgodovino osrednjo vlogo v sporazumevanju in je postal nujni sopotnik našega vsakdanjega bivanja, vendar vpletenost človeka v jezik ne sega samo do komunikacijske ravni: kot osrednji modelativni sistem je jezik zraščen z opomenjanjem našega bivanja, ravnanja in sporazumevanja s svetom in z drugim. In to razmerje med resničnim in reprezentacijo je danes postalo zapleteno do take mere, da se njunega prekrivanja in zamenljivosti največkrat sploh ne zavedamo.

---

1 Prim. Janez 1, 1: »V začetku je bila beseda in beseda je bila pri Bogu in beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je po njej nastalo in brez nje ni nič nastalo, kar je nastalega.«.

---

Meta-etične raziskave so tako usmerjene predvsem na opazovanje tistih ravni etičnih načel, ki se v vsakdanji rabi jezika kažejo na nezavedni ali avtomatizirani ravni. Jezikovni znak, ki predstavlja etično načelo, določeno v kulturi, prevzema funkcijo in obliko imperativa. V vsakodnevem jezikovnem dejanju posamični uporabnik zgodovinsko določene govorice nevede uporablja etični znak, ob tem pa vsiljuje, vodi in z njim specifično obarva ozadje govornega sporočila ter same govornikove zavesti.

Poskusi izgradnje etičnih sistemov in iskanja njenih kardinalnih vrednot so se preko vsakdanjega jezika preoblikovali v avtomatizirane in torej vsiljene ter posledično ne-svobodno izbrane sisteme dominacije. Ti sistemi kažejo na zgodovinsko določene ontološke sisteme, ki se izrisujejo znotraj veljavnih metafizičnih okvirov, tako da vsakokratna zgodovinska prevlada močnejšega jezikovno-etičnega sistema postavlja pod vprašaj celotno utemeljenost etične namere kot take.

216

Prav zato, ker živimo znotraj jezikovnih horizontov, je jezik izhodišče za vsakršno morebitno odpiranje ali približevanje drugemu. Toda hkrati se jezik kot nosilec teh sistemov izrisuje kot meja, ki je v svoji zgodovinski določenosti obenem naša pripadnost in usoda. Ostajati v primežu neizbežne zaprtosti in dominantnosti jezika, v katerem se etičnost udejanja, pa se potemtakem predstavlja kot ključna ovira v odnosu z drugim, nepoznanim.

Preverljivost etičnega sistema je omejena od sistema jezika, ki narekuje smer etičnemu delovanju. Z usmerjanjem nam 'druge' smeri ostajajo nedosegljive, zaprte, saj so izven našega jezikovnega sistema. Potrebno bo najti polje, ki bo omogočalo se izogniti tem omejitvam. Prek modeliranja v jeziku se resničnost gradi v pripovedi, ki ustvarjajo močne sisteme reprezentacije in se udejanjajo kot razlage stvarnosti. Naloga tega prispevka bo pokazati, kako lahko modelativno funkcijo jezika ohranimo, ne da bi s tem zapadli v močno ontološko podobo. Vprašanje, ki sledi, je: kako je mogoče zasnovati stvarnost kot celoto, ki uhaja nasilni drži klasičnih metafizičnih okvirov? Ali je možno preseganje logike nasilnega napredka značilne za jezik kot sistema skritih centrov moči,<sup>2</sup> ne da bi s tem zapadli v 'dinamiko ontoteleologije'? V ta namen bo Vattimova nadgradnja Nietzscheja in Heideggrove kritike ontoteleologije ponudila tisto podlago, ki nam bo služila za post-metafizično preseganje močnih sistemov reprezentacij. Cilj bo pokazati, ali lahko v dobi postmoderne, ali točneje po izkušnji moderne, uveljavimo neko meta-pripoved, ki bi se odrekla njeni nasilni matrici.

2 Pojmovanje jezika kot nosilca skritih centrov moči je značilno za Barthesovo celotno post-strukturalistično obdobje.

## Obrat od moderne k prebolevanju metafizike

Ganni Vattimo v delu *Konec moderne* označuje moderno kot dobo vladanja ideje o zgodovinskem mišljenju kot postopnem 'razsvetljevanju', ki se razvija na podlagi vedno popolnejše in vnovične prilastitve 'temeljev'. Vattimo razume pojem 'prevladovanja'<sup>3</sup> v modernem mišljenju kot razvojni tok mišljenja, ki skozi progresivni razvoj dojema 'novo' kot vrednoto, v smislu vnovičnega pridobivanja in prilastitve<sup>4</sup> (ontološkega) temelja-izvora.

Post-moderna je slovo od moderne. Želi se izogniti njeni razvojni logiki kritičnega prevladovanja v smislu novega utemeljevanja, zato jo lahko označujemo kot razkroj kategorije 'novega', kot izkustvo 'konca zgodovine'. Toda ta konec ni katastrofičen: zahteva razločevanje med zgodovino kot objektivnim procesom, v katerega smo 'vrženi', in historičnostjo kot načinom zavedanja te pripadnosti.

Pomen 'konca zgodovine' kot upravičenega in upravičujočega (*giustificato e legittimante*) toka metafizike si lahko razlagamo prek dveh pozicij: Lyotardove in Habermasove. Oba opisujeta pojav postmoderne kot izgubo 'meta-recites' (meta-pripovedi), ki so legitimirale zgodovinske pobude človeštva v smeri emancipacije; za Habermasa predstavlja postmoderno mišljenje prevlado konservativne misli, ki se odreka projektu emancipacije, za Lyotarda pa je to korak k osvoboditvi od subjektivizma in modernega humanizma. Obema postmoderna predstavlja konec historizma. Po Lyotardu so velike zgodbe izgubile na verodostojnosti in zanesljivosti ter kažejo na dokončni poraz projekta moderne, kar pomeni poraz meta-pripovedi, ki so bile samolegitimirane in so puščale vedno za seboj posledice ideološkega nasilja. Habermas, nasprotno, ne soglaša, da je neplodnost ali propad emancipacijskih projektov moderne zadosten razlog za ovržbo teoretičnih temeljev le-teh. Njegov dokaz pa meji na kazanju dejstva, da z izgubo meta-zgodbe, ki bi bila kos razkrojevalnim in demistifikacijskim težnjam historizma, sam razkroj in demistifikacija izgubita smisel. 'Kritika ideologije' ne more peljati do 'kritike kritike'. Za Habermasa je razkroj meta-zgodb smislen le v primeru, da se ena izvzame iz tega razkroja.

217

3 Samo Kutoš italijanski izraz 'superamento', ki je tudi italijanski prevod Heideggrovega izraza *Überwindung*, izmenično prevaja kot prevladanje ali preseganje – metafizike, novoveške subjektivitete ...

4 Vattimov pojem *appropriazione* prevajamo kot prilastitev, ki pa je eden izmed možnih prevodov Heideggrovega izraza *Ereignis*, 'dogodja'. V nadaljevanju Vattimo uporablja v podobnem smislu izraz *riappropriazione*, ki pomeni 'ponovno prilastitev' totalitete v smislu totalnega (neparcialnega, neideološkega) gledanja na svet, in izraz *transappropriazione* kot prelastitev.

Ali je konec meta-pripovedi še pripoved? In, kar je za to raziskavo še najbolj pomembno: ali je možno zasnovati etični sistem in ga istočasno odvzeti neki objektivizirajoči meta-pripovedi, ki bi predstavljala njegov ontološki temelj? Trditev, da so meta-pripovedi razveljavljene, pomeni postaviti neko drugo meta-pripoved, ki pa si odreka vsako legitimacijsko funkcijo in je potemtakem nesposobna usmerjati zgodovinske izbire. Postmoderna ne pomeni zgolj opustitve historizma in metafizike, temveč pomeni glede na njiju neko obnovitev, vdanost, rekonvalescenca in izkrivljanje. Konec moderne sovpada s koncem zgodovine, kolikor to pomeni, da se v ospredje vrača vprašanje zgodovine in njene legitimacijske funkcije, ne pomeni pa, da s koncem zgodovine označimo to vprašanje za preživeto, češ da je že za nami.<sup>5</sup>

218

Kategorija novosti v moderni dobi logike prevladovanja ni nič revolucionarnega, v smislu pretresljivega preloma s preteklostjo,<sup>6</sup> temveč je to, kar omogoča, da se vse enako nadaljuje. Ideal napredka se izkaže za votlega, saj je njegova končna vrednost le vzpostavljanje pogojev, v katerih je mogoč vedno nov napredek. Vattimo zahteva obrat k pozitivnim *chances*, ki je mogoč edino, če resno vzamemo izide 'destrukcije onotologije'. Dokler bosta človek in bit mišljena metafizično in platonično, v smislu ontoteleologije in metafizike prezenze, kot stabilni strukturi, ki nalagata mišljenju in eksistenci nujo po utemeljevanju, človek ne bo zmožen izkusiti post-modernega (in torej po Heideggru post-metafizično). Obrat k pozitivnemu doživljanju prave in resnične post-metafizike implicira obrat stran od stabilizacije in mitizacije struktur.

Vattimo odkriva po Nietzschejevem in Heideggrovem vzoru *chance* v dovršenem nihilizmu. Za Nietzscheja dovršeni nihilizem predstavlja 'smrt Boga' in razvrednotenje vrhovnih vrednot, za Heideggra pa redukcijo biti na vrednoto; nihilizem je potemtakem skrajna točka procesa, kjer se bit reducira na menjalno vrednost. Po Nietzscheju s tem niso izginile vrednote na splošno, temveč zgolj vrhovne vrednote, kar pomeni, da pojmu vrednote ne odvzamemo smisla (saj težnja po osmišljevanju bo vedno inherentni element našega bivanja), temveč, kakor k temu pripomni Heidegger, se ta osvobodi svoje vrtoglave potencialnosti.

Bog umre, ko vednosti ni več potrebno priti do temeljnih vzrokov, ko človek nima več potrebe, da bi se čutil kot nesmrtna duša. Samo tam, »kjer ni končne in 'prekinjajoče', blokirajoče instance vrhovne vrednote – Boga, se vrednote lahko razgrinjajo v svoji pravi naravi, nedoločeni pretvorljivosti in

5 Prim. Bednarik, 2003, str. 35–39.

6 Glede vprašanja 'novega' prim. T. S. Kuhn, 1995.

spremenljivosti-procesualnosti« (Vattimo, 1997, str. 25). Bog umre, ker ga moramo zanikati v imenu istega imperativa resnice, ki nam je vedno veljal za temeljni zakon, vendar sam imperativ izgubi smisel z njegovo smrtjo. Prehod v postmoderno pa ostaja pri Nietzscheju le oznanjen in zagnan, medtem ko se kriza oznanja kot razkritje površinskosti zavesti. Oznanilo 'smrti Boga' je torej izraz dovršene krize.<sup>7</sup>

V spisu *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu* Nietzsche kaže na povezovalno med konstitucijo 'sveta resnice' in logike ter 'nujnostjo laži' preko fiksiiranih družbenih pravil. Družbena pravila so po Nietzscheju sistem metaforizacij, ki jih posameznik in družba preko modelativnih in komunikacijskih znakovnih sistemov sprejmeta in vsilujeta za čim boljše in lažje družbeno funkcioniranje. Odkrivanje 'laži' oziroma 'sanj'<sup>8</sup> Nietzscheja ne odvrča od nadaljevanja svojih razmišljanj v smer 'nujnosti zmote'. Zanj to odkritje pomeni, da moramo še naprej sanjati, čeprav (ali predvsem ker) vemo, da so to sanje. Resničnost se razbremeni, mogoče je 'sanjati vedoč, da sanjaš', v njem se lahko življenje odvija po poteh, ki so manj dogmatične in nasilne in vse bolj dialoške, eksperimentalne in tvegane.

Pravtako opis eksistence kot interpretacije<sup>9</sup> v *Biti in času* implicira pojmovanje resnice v smislu projekta, saj je pojmovanje biti kot metafizika prisotnosti (po Derridaju) preseženo s hermenevitično strukturo 'eksistence', ki ni pojmovana kot danost, temveč kot prihodnost;<sup>10</sup> v projektnosti je opredeljeno razmerje med razumevanjem in intepretacijo, ki se lahko odpira vse do vprašanja izvora le v primeru, da ne dopušča nasilnega vpliva pred-imetega, pred-videnega in pred-pojmovnega (*Vorhabe, Vorsicht in Vorgriff*) (povzeto po Heidegger, 1997, str. 212).<sup>11</sup> Projekt tu-biti je projekt vrženosti-v-svet: določen in determiniran od 'pripadnosti' specifičnemu zgodovinskemu svetu, ki se v vsakdanjosti kaže za samoumevno ter se nadaljuje preko tradicije, saj je le-ta podedovana.

Tradicija po Heideggru pojmuje preteklost kot *Vergangen* in je način, kako preteklosti dodelimo pristno eksistenco, ki pojmuje tisto, kar je preteklo, kot

7 Prim. Nietzsche, 2005b.

8 Prim. Nietzsche, 2005b, aforizem 54 ali Nietzsche, 2005a, 1. del.

9 Interpretacija je tukaj mišljena kot utemeljena na nekem izvornem *Verstehen*, ki se veže na samo vlogo tu-biti znotraj procesualnosti.

10 Razmerje med pojmovanjem resnice v *Biti in času* ter Derridajevim pojmovanjem metafizike prezenze nazorno predstavi Gadamer v Gadamer, 1999, poglavje *Dekonstrukcija in hermenevtika*.

11 Prim. še italijanski prevod, kjer so navedeni pojmi prevedeni kot *pre-disponibilità, pre-veggenza* in *pre-cognizione* (Heidegger, 1969, str. 250).

*Gewesen* (*essente stato*, tisto preteklo), in tradicijo kot *Ueber-lieferung* (*tras-mettere*, iz-ročilo oziroma izročanje prevzetih možnosti). S tradicijo prevzemamo preteklost kot *Vergangen* in jo sporočamo kot *Gewesen*.<sup>12</sup> »Možnosti dejansko odprte eksistence niso izvedljive iz smrti (...) Tu-bit jih izvaja iz svoje vrženosti« (Vattimo, 1989, str. 115). Avtentičnost tu-bit se veže na izročilo neke možnosti, ki je bila podedovana in izbrana: izbrana, ker je bila prepoznana v svoji dokončni naravi v odnosu do eksplcitne končnosti dediča-interpret. V *Biti in času* ne moremo misliti človeka kot subjekta, saj bi s tem vnovično zasedali mesto nečesa, kar je 'preprosto prisotno'; označevanje človeka kot tu-bit pa ga veže na procesualnost, medtem ko subjekt, v nasprotju s tu-bitjo, še vedno nosi v sebi neko substancialnost.

Po Hiedeggeru metafizika ne more biti predmet premagovanja in moderne ne moremo preseči kritično, saj je ravno kritično preseganje tisto, kar jo določa. To bi pomenilo ostati znotraj njenih meja, znotraj modernega horizonta temeljev in historicističnega pogleda na realnost.

220

Za Heideggerja je *Ereignis* napoved dobe 'šibkosti' biti. *Ereignis* je »prvi preblisk dogodja« (Heidegger, 1990, str. 18), v katerem se vsaka 'lastitev' in vsako sebe-dajanje dogaja kot 'prelastitev' v vrtoglavem kroženju, v katerem človek in bit izgubita vsako metafizično določitev. Prelastitev, v kateri se udejanja *Ereignis*, je nenazadnje razkroj biti v menjalno vrednost, to pa predvsem v govorici in v tradiciji kot pre-dajanju ter interpretaciji sporočil. Emancipacija človeka v smislu te 'ošibitve' pomeni tudi, da si smisel zgodovine ponovno prilastijo tisti, ki zgodovino dejansko 'delajo', vendar je ta prilastitev mišljena kot razkroj. Vnovični padec v protiteleološkost je vezan na stalno težnjo, da živimo 'derealizacijo' v smislu vnovične prilastitve. »Smisel zgodovine je mogoče spet prisvojiti le ob spoznanju, da zgodovina nima metafizične in teološke teže in odločilnosti« (Vattimo, 1997, str. 31). Heidegger je glede premagovanja metafizike govoril kot o *Verwindung*, o 'prebolevanju', ne pa o *Überwindung* (preseganju).

12 Preteklost odpira vprašanje razmerja med preteklim, kot že minulim, in preteklim kot reprezentacijo, ki se udejanja v obliki spomina-pripovedi-znaka. Človekovo spominjanje se mora, zato da pridobi status spomina, preoblikovati skozi zavest v znak-reprezentacijo, s tem pa pridobi kvalitativne konotacije resničnosti. V ta namen Ricoeur v delu *La mémoire, l'histoire, l'oubli* povzema Platonov *Fajdros*; pripoved o božjem daru pisave (inštrumenta fiksacije reprezentacij) kot 'pharmakonu' spomina razkriva dvojni pomen le-tega: kot zdravilo proti pozabi zapečati preteklo in jo nadomesti z znakom, kot strup pa uničuje resničnost edinega prostora, kjer se spomin udejanja (živo bitnost). Naj pozitivno ali negativno označujemo 'pharmakon', ostaja dejstvo, da nas je ta ambivalentnost pripeljala do točke, kjer: »svet, ki se pojavlja v igri predstavitve, ni kot odslikava poleg dejanskega sveta, temveč je to svet sam v stopnjevanju resnici svoje biti.« (Gadamer, 2001, str. 121)

Prebolevanje pomeni prav tako preseganje, vendar se to dejanje v prvi vrsti kaže kot 'priznanje pripadanja', kot okrevanje po bolezni in prevzemanje odgovornosti. Posameznik ni več subjekt v smislu metafizike prisotnosti. Zavedajoč se svoje vrženosti kot tu-bit, se človek sooča z lastno tradicijo, s svojo vrženostjo-v-svet in posledičnimi dispozicijami, ki mu jih vrženost nalaga. S to zavestjo se prebolevanje odreka aktoma prilastitve in ponovne postavitve 'novega', značilnima za moderno. Prebolevanje metafizične pripadnosti, našega porekla, je poziv, apel, v katerem je človek pozvan, da preboli tisti humanizem, ki je ostal zasidran v nasilni logiki objektivizirane ontologije.

Postmoderno je tisto, kar izpostavi z moderno odnos *Verwindung*: jo sprejme, jo ponovno vzame nase kot celoto skupaj z njenimi sledovi ter jo nadaljuje, a na način izkrivljenja. Ta post-metafizični/post-moderni odnos se ne vrača k dojetanju metafizike kot objektivnosti ali absolutnosti, saj je metafizika v tem odnosu epohalnost biti, to je vseh epoh, ki jim je vladal določeni arche (*Grund*); ti archei so v 'postmodernem stanju' ponovno premišljeni v smislu dogodkov v zgodovini biti, ne pa v luči kakih večnih struktur.

*Andeneken* ali spominjanje je *Verwindung*: vnovično privzetje, ki zavrača vsako zahtevo archejev po absolutnosti, ne da bi nudilo druge absolutnosti, temveč le, kakor temu pravi Nietzsche, 'praznovanje spominskih slovesnosti' (*festa della memoria*).<sup>13</sup> V Heideggrovem poskusu določenja ne-fundativnega mišljenja pa je to praznovanje umišljeno kot mišljenje spominjanje v smislu prevzetja, sprejetja in izkrivljenja.

Prvi, ki je govoril o prebolevanju, čeprav te besede ni uporabljal, ni bil Heidegger, temveč Nietzsche. Nietzsche je nanj pokazal z vprašanjem epigonstva (pretirane zgodovinske zavesti, v katero je ukleščen človek 19. stoletja, tj. človek na začetku moderne), ki človeku onemogoča, da bi proizvedel pravo zgodovinsko novost. V *Človeško, prečloveško* je navzoče razkrajanje moderne z radikalizacijo njenih lastnih tendenc. Moderno lahko definiramo kot dobo preseganja, novosti, ki zastara in jo takoj zamenja novejša novost, v nezaustavljivem gibanju, ki jemlje pogum vsaki ustvarjalnosti s tem, ko jo zahteva in jo vsiljuje kot edino življensko obliko. Če hočemo prevladati moderno, potem iz nje ni izhoda, saj jo konstituirata kategoriji časovnega in kritičnega preseganja. Vera v vzvišenost resnice nad ne-resnico je zgolj vera ali vrsta metaforizacije, ki se utemeljuje na prepričanju, da lahko človek spoznava stvari 'na sebi'.

13 Prim. Nietzsche, 2005a, aforizem 223.

Bog umre, ker ga ubije religioznost, želja po resnici, in šele s tem nihilističnim sklepom lahko po Nietzscheju zapustimo moderno; z nihilizmom zapuščamo njen projekt, saj se lahko dovrši le v nasilni obliki dominacije. To je trenutek rojstva postmoderne v filozofiji, to je dogodek, tako kot smrt Boga, napovedana v 125. aforizmu *Vesele znanosti*. V *Veseli znanosti* je prav tako napovedana, morda najpomembnejša, ideja večnega vračanja enakega; konec je dobe preseganja, dobe biti mišljene v znaku novuma. Danes je 'novo' v etiki najširše sprejeta vrednota kot vrednota napredka: dobro je to, kar odpira možnost nadaljnjega razvoja osebnosti, življenja ... Navkljub spoznanju, da se danes etika na tem ne more več utemeljevati, pa vseeno ne najdemo nadomestne vrednote, dokler ne spregledamo problematičnosti nasilnega karakterja temelja samega.

222

»S polnim poznavanjem izvora narašča nepomembnost izvora!« (Nietzsche, 2004, aforizem 44). Ideja temelja se logično razkroji, izkaže se, da je vsebinsko prazna. Nietzschejeva filozofija jutra ni več usmerjena na temelj, temveč na mišljenje zmote, ves preplet blodenj, ki same sestavljajo bit resnice.<sup>14</sup> Resnični svet je postal bajka. Poziv k dejstvu, izkušnjam in situacijam nosi za seboj metafizične predpostavke, po katerih se v realnosti našega mišljenja skriva neka normativnost.<sup>15</sup> Potrebujemo neko drugo motivacijo za vračanje, naj bo to Heideggrovo spominjanje ali Nietzschejevo praznovanje spominskih slovesnosti. Tako Nietzsche v 223. aforizmu *Človeško, prečloveško* ugotavlja, s spoznanjem lažnivosti vseh sistemov vrednot, da so le-te človeške, prečloveške tvorbe, jih ne odvržemo kot laži ali zmote. Te 'laži' so vendarle vse, kar imamo na razpolago.<sup>16</sup> 'Bog je mrtev' je oblika naznanila, ki ne opisuje strukture, temveč le pripoveduje o nekem dogodku. V *Somraku malikov* se je 'pravi svet' (platonske ideje, trdna bistva) na koncu spremenil v pravljичni svet sanj. Z resničnim smo izgubili tudi svet videza, saj je izgubil svoj primerjalni in zanikovalni pol, kar ostaja pa ni svet videza, temveč zgodovina te fabulizacije. Izhod iz moderne zahteva napor, da mislimo izhod iz metafizike ne kot kritično prevladanje, temveč da do konca živimo izkustvo nujnosti zmote ali blodnjo drugače.

*Verwindung* pomeni specifično obliko prevladanja, ki ima v sebi znake sprizajznenja in poglobitve. Tradicionalne metafizike, kot ustroja močnega, absolutnega sistema, ne moremo pusiti ob strani kot mnenje, niti je ne moremo

14 Mišljenje jutra vseeno predhodi pot blodenj metafizike in morale bolj z dekonstrukcijskim namenom, kakor z namenom kritičnega razkrajanja.

15 Oziroma, da so jezikovni sistemi, kot sistemi modeliranja sveta, skrivne inkarnacije moči.

16 Podobno tudi v Nietzsche, 2005b, aforizem 222.

pustiti za sabo kot doktrino, v katero ne verjamemo več. Metafizika je nekaj, kar ostaja v nas kot ostanek bolezni. Tako tudi po Heideggrovem obratu pozaba biti, ki konstituira metafiziko, ne more biti mišljena kot človekova zmota, iz katere bi lahko odšli s samim aktom volje. Metafizika je usoda tudi v smislu pozabe biti, saj je tudi ta na nek način vpisana v samo bit, ki se daje kot zbir poslanstva in iz-ročilo. Ne more imeti (več) funkcije *Grund*, saj je treba vsako atribucijo polne prisotnosti opustiti.

Po Vattimu konec velikih zgodb v horizontu zgodovine metafizike in v horizontu njenega razkroja (torej znotraj neke paradoksalne meta-pripovedi) je dajanje-se-biti v obliki razkroja, ošibitve, smrtnosti, ne pa dekadence, saj nimamo več nobene višje, trdne, idealne strukture, glede na katero bi zgodovina lahko propadla; te logike v mišljenju ošibitve sploh ni več.

In kako pripomore to specifično dajanje-se k odnosu do drugega? Posameznik s tem, ko si naredi za temo misli drugega, torej nečesa, kar ni on sam, doživi neko razcepitev. Te misli pa vendarle lahko obvladuje, saj se s tematiziranjem na nek način nanašajo na virtualno ozadje posameznikovih izkušenj, pogledov, dispoziciji in na splošno izročila. Posameznik lahko s prilagajanjem svojih projekcij, in s posledičnimi transformacijami v lastni zavesti, izkuša tisto, česar pred interakcijo z drugim ni bilo v njegovem izkustvenem horizontu, to pa je nek tretji horizont ali vznik tretje informacije.

V interakcijo z drugim nikoli ne vstopamo nevtralni, saj nam lastni horizonti določajo specifiko naše poti v zapolnjevanju praznin,<sup>17</sup> ki nastajajo skozi to srečanje. Izročilu in pripadnosti na sploh se ne odrekamo, temveč jima v točki soočanja odvzamemo težnjo po nasilju, ki bi onemogočala širitve naših horizontov, oziroma, ki bi 'drugemu' v interakciji odvzemala zmožnost transformiranja in popačevanja. Prebolevanje kot drža poziva posameznika (tu-bit vrženo-v-svet), naj razpre svoj horizont, toda razpiranje se ne obrača k drugemu kot takemu, temveč k sami interakciji. V tem procesu se prek akta prebolevanja udejanja ne-močno zapolnjevanje, ki se ne odvija kot zapolnitev, dokončna prehoja tega srečanja, ampak ohranja procesualnost kot nenehen proces. Znotraj nenehnega procesa se transformacije in zapolnjevanja vračajo in se nanašajo predvsem na zavest tega, ki proces udejanja. Sprotne transformacije, popačenja in odstranjevanja oklepov predsodkov, nezaupanja in nestrpnosti se ne dokončno podredijo ali prevladajo, temveč so nenehno preiščljive.

17 O zapolnjevanju praznine v odnosu z drugim ali drugačnim glej Verč, 2008, poglavje 2.7. »Dva pogoja komunikacije: prazna mesta in negacije; negativnost kot konstitutivni element komunikacije«.

ne, premeščene, potujene in nenazadnje še ponovno aktualizirane v stalnem iskanju ravnotežja teh interakcij.

Interakcija, ki se odvija prek seganja in preseganja določitev virtualnega in realnega v jeziku, v izkušnjah in v naši poziciji nasploh, nam razpira vpogled v prostor, kjer se te pozicije in izkustva modelirajo. Ta prostor pa je govorica.

Po Gadamerju območje govorice kot prostora popolnega posredovanja izkustva sveta in vsakega sebe-dajanja biti ni določeno toliko z dejstvom same govorice, ampak bolj s tem, da je etično območje. Govorici ne gre toliko za to, da je vsako posameznikovo izkustvo sveta omogočeno z njegovim razpolaganjem z govorico; govorica je predvsem to, prek česar je posameznik 'govorjen'. Kot sedež konkretnega delovanja skupnega ethosa neke zgodovinske družbe govorica deluje kot totalno posredovanje doživljanja sveta, kot 'odprto svetotvorno okolje'.<sup>18</sup> Ker je vpletena v našo eksistenco, govorica zaseda eno ključnih mest v opusu konstitutivnih vprašanj etike: zavest o pripadnosti določenemu jezikovnemu sistemu govorice kot tu-bitu, kot zgodovinska bitja, vržena v določeno epoko in jezik. A bolj kot o govorici lahko govorimo o zgodovinsko določenemu jeziku, saj ravno v njem doživljamo tisti svet, ki ga imamo v lasti in si ga delimo kot pripadniki tega določenega jezika.

224

"Hermenevtični smo, ko ne razumemo, kaj se dogaja, vendar to priznamo (...) hermenevtika je diskurz o za zdaj neizmerljivih diskurzih" (Vattimo, 1997, str. 129); bit se daje kot *Zwiefalt* (*dispiego*, razbor) in Vattimo dodaja, da je mogoče celo edini način, kako se ta *Zwiefalt* dogaja, prav situacija interpretacije, sebe-dajanje drugega na splošno kot drugosti. Ontološko diferenco moramo misliti kot dialog, če nočemo biti v nevarnosti vnovičnega padca v ontično pojmovanje biti.

Primer izkustva šoka (*Stoss*; *straniamento*), ki ga doživimo v razmerju z drugostjo, je okcidentalizacija. Ta se je že zgodila. Priznanje, da je pogoj srečanja z radikalno kulturno drugačnostjo že ideološko pogojen ideal, odpira pot za nadaljnji korak diskurza, ki se ne omejuje na zavest o okcidentalizaciji kot obžalovanja vrednem dogodku, ki ga je povzročil triumf imperialističnega kapitalizma v zavezništvu z znanostjo in tehniko dobe dovršene metafizike.

Vprašanja o razmerju med drugostjo in istostjo ne moremo poenostavljeno razrešiti z osamitvijo obeh polov: enega kot začetek, drugega kot sklep dialoga. Oba pola sta radikalna drugost in pripadanje (tudi drugi nosi v sebi predsodke); ne moremo ju misliti ločeno, kot začetni in končni trenutek procesa, saj

18 Prim. Gadamer, 1999, poglavje »Človek in jezik«, ali Vattimo, 1997, poglavje »Resnica in retorika v hermenevtični ontologiji«.

sta v resnici v krožnem razmerju. Ta pripadnost je ključna za dialog v smislu srečanja, saj bi se v obratnem primeru pozabe ali odstranjenja pripadnosti to srečanje spremenilo v dejanje prevladovanja drug drugega.

Hermenevtična iluzija o srečanju z drugim mora računati na mešano resničnost, v kateri se je drugost izrabila: ne v totalno organizacijo močnega sistema, temveč v stanje difuznih kontaminacij. Potrjevanje je v horizontu ontologije dogodkovnosti in drugosti, torej hermenevtičnega dialoga, edina oblika (šibke, kontaminirane) istosti, ki se lahko priznava, ne da bi s tem zapadli v metafizično enačenje biti z bivajočim. Svet hermenevtične ontologije je svet delujočega nihilizma, kjer ima bit *chance*, da se spet avtentično daje samo z obubožanjem, v smislu revnosti nevpadljivega-marginalnega in kontaminacije, kot edinim izhodom iz metafizike sanj.

## Hermenevtična ontologija ali dovršeni nihilizem kot *chance*

Hermenevtična ontologija implicira etiko. Spominjanje podob duha preteklosti ni funkcionalno pripravljanju nečesa drugega, a ima samo po sebi emancipatorni učinek. V tem svetu postane ontologija hermenevtična ali šibka, resnica realnega in resnica realnosti<sup>19</sup> kot temelja pa izgubita svoj pomen.

225

Hermenevtična etika je možna samo znotraj nihilistične ontologije, ki se lahko utemeljuje samo kot interpretacija dogodkov. Nihilizem, kot točka kontinuitete med Nietzschejem in Heideggrom, predstavlja mišljenje biti, ki je zmožno preseči metafiziko. Bit mora dojeti kot dogodek, kot konfiguracijo realnosti, značilno za stanje epohe. Ta epoha je istočasno izvor, poreklo in kaže na pripadnost (*provenienza*) preteklim epoham.

Moderna je torej doba, za katero 'biti moderen' postane tista temeljna vrednota, na kateri se vse utemeljuje in v njej Vattimo odkriva tisto pravo možnost post-modernega, ki se nahaja po moderni, a se nanjo navezuje s prebolevanjem. Zato je tudi sama 'kritika moderne' kot taka pleonazem. Moderna že uteleša kritiko, saj je kritično že izraženo v besedi sami. Da bi bili razpoznavni in bi se tako ločili od starih ljudi, že od nekdaj so 'novi' ljudje sebe poimenovali moderne. Vprašanje, ki se nam ves čas zastavlja, pa je vprašanje naše trenutne legitimacije. Čemu bi se danes imenovali post-moderni? Po Vattimovem sklepanju ravno zaradi paradoksalnega 'napredovanja' v sami logiki napredovanja, ki se prejšnji logiki preseganja odreka v prid prebolevanju v smislu ošibitve. Šele v trenutku, ko se odpovemo vrtoglavi moči vsebin moderne dobe, lahko vzpostavimo resnični post-moderni odnos do nje same.

19 Strukturalistični pojem realnosti uporabljam v smislu reprezentacije realnega.

Podobno razmišlja Mario Ruggenini. Po njegovem je evropski nihilizem kot kriza totalizirajočih načrtovanj smisla najbrž po svoje res grožnja, vendar v tej grožnji je možnost svobode (oziroma osvobajanja) (povzeto po Ruggenini, 200, str. 165). Tudi sam se navezuje na Nietzschejevo tradicijo: »Nihilizem ima po Nietzschejevem mnenju še neosvetljeno senčno stran brez destruktivnega jedra. To misel je treba razbrati onkraj tragične volje«, in nadaljuje, »morda druga plat evropskega nihilizma prinaša prav porazgubitev metafizične subjektivnosti, ki je na vsak način hotela najti smisel sveta« (prav tam). Izkušnja nihilizma potemtakem odpira možnost, oziroma postavlja zahtevo po priznanju, da je subjektivnost metafizična in da je kot taka že izrabila svoje nadute. Priznavanje nepremostljive končnosti bivanja-v-svetu predstavlja v prvi vrsti zaton mita o popolni izključitvi predpostavk. Ta mit je skozi moderno prevladoval na predpostavki gotovosti jaza, od katere poteka analiza in postavitvev smisla v eno samo smer, od jaza na drugega, nikoli pa od drugega na jaz. Gotovost jaza je torej izguba drugih, medtem ko šele priznavanje končnosti vsake izmed teh predpostavk odpira samoizkustvo jaza k potrebi po drugih. Znotraj takega razumevanja se nam vztrajanje na ponujeni *chance* s strani nihilizma kaže kot poskus rešitve iz vrtinca slepe konfliktnosti in poskus prevzema stanja končnosti, ki ga vsako iskanje resnice razkriva.

Vattimo izhaja iz podobnega tolmačenja nihilizma. Preko tako razumljene-ga nihilizma potegne vzporednice med nihilizmom in pojavom sekularizacije kot moderne, ki obvladuje in vodi zavest kot vera v napredek. Vendar sekularizacijo lahko pozitivno označi, saj s tem, da omogoča nihilizem, omogoča *chance*, ki iz njega izvira. Prav tako Heideggrov odmik od mišljenja fundamenta (*pensiero della fondazione*) ne predstavlja nikakršne drastične odcepitve, temveč predstavlja nekakšno 'sekularizacijo' oziroma transformacijo, ki obdrži stik s tem mišljenjem, ga izkrivlja in se ga spominja kot nekaj, kar je preteklo, ter se veže nanj tako, da se od njega poslavlja.

S postavitvijo v medsebojni odnos sekularizacije, konstitutivne lastnosti moderne dobe, in ontologije šibitve »podeljujemo šibitvi in sekularizaciji pomen kritične rdeče niti z vrednostnimi implikacijami« (Vattimo, 2004, str. 27). To podeljevanje pa ne izhaja iz metafizičnih predpostavk, da bi bile 'objektivne' lastnosti biti.

Heideggrova misel o *Verwindung* je vzniknila kot reakcija na pretenzije metafizične objektivnosti, Vattimovo nadaljevanje Heideggrove misli pa izhaja iz etičnih razlogov, iz katerih je uvidel nujnost mišljenja biti izven metafizičnih okvirov. Zgodovina biti predstavlja reduciranje močnih struktur in ima potemtakem nihilistično težnjo, da se realnost biti uveljavlja preko manjšanja

mogočnosti strukturnih entitet (naj bo to politična avtoriteta, grozeči Bog ali dokončnost modernega subjekta kot porok za resničnost); kot zgodovinska bitja lahko to težnjo prepoznamo zaradi pripadnosti neki epohi, neki kulturi, skratka zato, ker smo bili vzgojeni v določeni tradiciji, ki se nam sedaj kaže v obliki šibitve. S šibitvijo ne izgubimo emancipacije kot telosa človekove produkcije meta-pripovedi, ampak je sedaj emancipacija umeščena v neko paradoksalno meta-pripoved, ki teži k emancipaciji človeka od nje same.<sup>20</sup>

V šibitvi močnih struktur Vattimo odkriva možnosti etike nenasilja, ki ni pojmovana kot logika določenega principa ravnanja, ki bi podeljevala 'objektivne' legitimnosti na podlagi določene strukturiranosti biti oziroma vrhovnega bivajočega. Formulirana je v obliki apela, klica, ki izhaja iz izročila, v katerem se tu-bit nahaja in v katerem ontologija šibitve predstavlja tvegano interpretacijo. Ta ontologija govori o biti kot o nečem, kar se nam stalno izmika, toda to izmikanje razkriva dejstvo, da misel ni več zmožna samorazumevanja sebe kot odseva objektivnih, močnih struktur, temveč se pojavlja le kot negotova interpretacija izročila, apelov in izvorov. »Beseda 'samozavedanje' (...) nakazuje, da človeku ne uspeva, da bi razumel samega sebe, in da mora preko tega neuspeha samorazumevanja in samogotovosti (...). Človek, ki se hoče razumeti s svojo bitjo, je postavljen pred nerazumljivostjo smrti« (Gadamer, 1999, str. 79–80). Zgodovina biti kaže nase kot na dejanje izčrpavanja vsakršne objektivne filozofije zgodovine in se ohranja v zavesti, ki pozorno spremlja potek, da ne bi vnovično zapadla v napake metafizike.

Heremenvtika se je odločila, da bo iz etičnih razlogov uveljavila zahtevo po zgodovinskosti kot pripadnosti, po kateri se izkustvo resnice ne dogodi v zrcaljenju objekta s strani subjekta, temveč kot členitev ali interpretacija določene tradicije, ki ji eksistenca pripada. Etičnost in zgodovinskost se tukaj prekrivata. Hermenevtika mora ostati zvesta zahtevi po zgodovinskosti: ne sme se misliti kot deskriptivna teorija (v bistvu metafizična)<sup>21</sup> konstitucije heremenevtike eksistence, temveč kot 'dogodek usode'. Hermenevtika se mora prepoznati kot misel epohe konca metafizike.

To je misel sekularizirane Evrope; Vattimo poudarja, da je recimo njena pripadnost svetu verskih vojn, protestantske reforme ali klasicističnih sanj po

20 V tem smislu lahko s premestitvijo meta-pripovedi izven metafizičnih okvirov zadostimo prej omenjeni zahtevi Habermasa, da se ena meta-pripoved 'izvzame' post-metafizičnemu razkroju.

21 Na metafizično osnovo deskriptivnega pristopa opozarja teoretik ne-kognitivne meta-etike C. L. Stevenson. Iz njegovih stališč sledi, da so deskriptivne definicije vrednostnih izrazov nepopolne. Stevenson npr. se strinja z Moorom, da izraz 'dobro' ne more delovati kot ime naravne (empirično deskriptivne) lastnosti. (Prim. MacIntyre, 1993, str. 256)

ponovnem odkritju antične umetnosti veliko bistvenejša, kot se lahko na prvi pogled zdi. Obenem je ta ista Evropa prav tako dedič krščanske in grške kulture ter francoske revolucije, kakor tudi arabske znanosti in številnih drugih marginalnih ali izobčenih skupin (npr. ženske,<sup>22</sup> muslimani, črnci, židje ...), ki so botrovale k nastajanju Evrope, kakršno si danes poskušamo zamisliti. Po Habermasu je to filozofija javnomnenjske družbe, danes mass-media, medtem ko bi heideggrovsko lahko temu rekli, da je hermenevtična misel filozofija epohe podob (*immagini*) sveta in njenih neizbežnih konfliktov. Misel sekularizirane Evrope je potemtakem tista, ki se zoprstavlja enournemu opredeljevanju temeljev 'evropskosti'. Je tista misel, ki npr. odklanja zastarelo Novalisovo poenotenje ('krščanstvo oziroma Evropa!') preko religiozne kategorije in se zavzema za iskanje enotnosti v smislu neke *creatio continua*.

228

Če heremenevtika teoretizira izkustvo resnice kot pripadnost in ne zrcaljenje, potem se mora izreči, kateri epohi ali poreklu pripada. Kaže se kot najbolj banalna in nepomembna teorija metafizike: ni resnice ali trdne, stabilne strukture biti, ki bi se zrcalila v propozicijah, so le horizonti, različni kulturni univerzumi, v katerih se dogajajo izkustva resnice kot notranje členitve in interpretacije. Če se ta banalna, šibka in na prvi pogled celo ničeva misel prepozna kot pripadajoča in se posledično ne zamaskira v metafizično deskripcijo, potem bo prepoznala lastno poreklo in usodo ter bo zmožna izbire oziroma bo zmožna dojetanja in ponotranjenja prvega pogoja razumevanja in odgovornosti, ki je smrtnost. Usoda, ki ji pripada, je nihilistična. Resnica ni v zrcaljenju nekega resničnega dejstva, ampak v odgovorjanju neki usodi. Njena usoda je tista epoha konca metafizike, v kateri 'se sveti prvi preblisk dogodka biti', kjer človek in bit izgubita karakteristike, ki jih jima je dodelila metafizika.

Vseeno mora heremenevtika kljub ostri kritiki priznati metafiziki<sup>23</sup> določen pomen; le-ta kaže, prek analize govorice, vodilne strukture, na katerih se izriše naše izkustvo sveta. V svetu šibitve mora heremenevtična misel obdržati etičen odnos do metafizike.

## O usodi interpretacije

Hermenevtična ali šibka misel se mora predstaviti kot misel konca metafizike, kot misel moderne in njene dovršitve ter ničesar več. V tem svetu, kjer se sveti *Ereignis*, v svetu, kjer obstaja *chance* premoščanja metafizike in njene

22 Vse preveč se npr. sprašujemo o očetih združene Evrope, premalo pa o materah.

23 Saj je metafizika kot najvišji izraz tradicije (*Ueber-lieferung*) tisto poreklo, h kateremu se stalno vračamo zaradi vrženosti in pripadnosti.

objektivizirane misli, sta človek in bit končno izgubila njuni metafizični oznaki subjekta in objekta. Hermenevtiko kot misel izven okvirov metafizike omogoča moderna s svojimi potezami univerzalne prevlade tehnologije in dovršitve nihilizma, ki hermenevtično misel poziva k preseganju/prebolevanju.<sup>24</sup>

Na etični ravni v takem ontološkem ozadju pa pridobi status etičnega dejanja interpretacija. Interpretacija po Vattimu pomeni »členitev razumljenega« oziroma raz-položitev (*dispiego*) védenja, v katero je bivajoči že vselej vržen, in odziv na vabilo, ki jo ponuja izvorna informacija.<sup>25</sup>

Paradoksalno dobimo ravno v etičnem dejanju interpretacije trdnejšo motivacijo za moralo. Kolikor se hermenevtična misel prepozna kot izvor, poreklo (*provenienza*) in usoda, kot misel končne epohe metafizike, tj. nihilizma, lahko najde motivacijo oziroma poziv v negativnosti, saj je kot usoda biti v nenehnem procesu razblinjenja. Takemu etičnemu dejanju se negativnost daje samo kot izvor, ne pa kot prisotnost archeja. Je tisti orientacijski princip, ki ji omogoča, da uresniči svoj izvorni etični klic, ne da bi pri tem obujala metafiziko ali pa zapadla v inertnost relativistične filozofije kulture.

Tako 'etika interpretacije' (kot tudi meta-etika)<sup>26</sup> se v post-moderni odziva na etični klic svoje vrženosti (zgodovinskosti) in sicer ne zatajita potrebe po univerzalizaciji, a se nanjo obračata na premišljen način. Univerzalizaciji v etiki preprečujeta, da bi jo določali preko metafizičnih predpostavk, ki bi za sabo privlekle dominantno držo. Obe se obračata k univerzalizaciji in k izgradnji etičnega sistema z vidika ne-nasilja oziroma z vidika onemogočenja nasilne prevlade skozi fiksacijo jezika in posledične fiksacije resničnosti.

Doslednost post-metafizičnega razmišljanja tiči v prizadevanju po neki obliki 'prepričljivosti', ki ji je odvzeta pretenzija po veljavnosti z 'univerzalnega' (to je z nobenega) gledišča; ve, da izhaja iz (in se obrača na) nekoga, ki je v procesu in zato nima nevtralnega pogleda. V soočanju oziroma na poti interakcije z drugačnim mora posameznik vedno tvegati interpretacije, s tem pa tudi svoje dispozicije in horizont, če si res želi stopiti v dinamično interakcijo z drugim. V tem soočanju se pravzaprav ne udejanja spoznavanje drugega, center te interakcije je vedno 'jaz', ki spozna samega sebe v interakciji z drugim, tako spoznanje pa ne bi bilo mogoče brez tega drugega.

24 Take teze pretežno ne zasledimo pri Heideggru, saj je samo v nekaj pasažah (npr. v Heidegger, 1990) razvidno, da mislec biti dopušča slutnjo možnosti, da se prav v nihilističnih potezah moderne dobe oznanja nova, ne več metafizična, misel.

25 Prim. Vattimo, 1989, str. 145.

26 O tem glej Verč, 2008, str. 74–77.

\* \* \*

230

V Vattimovi obravnavi postmetafizičnega razmišljanja zaseda centralno mesto ideja smrtnosti tu-bit, ki smrtnost prežema preseganja metafizike, v smislu moralne obveze in etike interpretacije, ter celotno refleksijo nihilizma in sekularizacije. »V variiranju kulturnih horizontov lahko zasledimo resnico le, kolikor obstaja smrtnost; ta resnica je, ker smrti ne moremo nadomestiti z duhom, saj ostaja v polmraku zvestega spominjanja, ki je toliko bolj moralen prav zato, ker ne črpa svojega sozvočja z resnico iz očitnosti polne prezenze, človeka, preteklosti ali biti.« (Ferraris, 1990, str. 108). Šele s pojavom smrtnosti in posledično zgodovine se lahko odgovornost in hermenevtika začeta udejanjati; morala kot odgovornost se prične šele v točki, ko se naša izbira ne more več naslanjati na 'očitnosti' in se zato poda v primerjanje z nedoločljivim. Tako lahko zavrtnemo tudi tiste napade razlagalcev, ki nihilizem tolmačijo po receptu, 'če Boga ni, je vse dovoljeno', saj je šele sedaj posamezniku dana možnost zavedanja se svoje vrženosti-v-svet z drugimi in šele sedaj je pozvan k etični presoji, ki se realno nanaša na njegov odnos do drugega, ne pa na določeno univerzalno, kar pomeni votlo in nenazadnje nasilno strukturo biti.

Nujno je, da se človek sekularizira in da 'etično' preboleva metafiziko. V zavezništvu med metafiziko prisotnosti in večnim, vseobsegajočim, živim duhom se je namreč gradila normativnost, to je tisti nasilni karakter metafizike, pojmovan kot objektivnost, oprijemljivost (*afferramento*) in prisotnost. Vztrajati moramo na točki, da mišljenje v sekularizaciji ni spekulativno mišljenje, ampak je spominjanje, ki se biti spominja znotraj svojega dogodka in ji odgovarja na njena sporočila prek interpretacij, ki se nato odpirajo novim odgovorom. Spominjanje ni le odzivanje na preteklost, je prav tako usmerjenost v bodočnost v obliki pričakovanja.

Nietzsche v *Tako je govoril Zaratustra* opisuje nihilizem v smislu streznitve, po kateri je človek zmožen uvideti karakter virtualnega pretvarjanja morale, religije in na koncu še same metafizike. Bog je neka skrajna hipoteza, ki ni več nujna za človekovo preživetje. Igra moči je bila mogoča le, kolikor se je lahko skrivala za metafizičnimi legitimacijami. Streznitev v moderni pa se odpira 'šibki' dimenziji spominjanja in razblinjenja, saj je s streznitvijo postalo vse težje ubraniti idejo napredka kot edinega možnega horizonta v filozofiji zgodovine.

S prebolevanjem pridobimo koncepcijo biti, ki je usmerjena k emancipaciji človeka (tu-bit) stran od močnih struktur, v katere jo je metafizika vklenila, in to je prvi korak na poti izgradnje etike. Ni toliko korak k drugemu, temveč je korak k našemu odpiranju drugemu.

## Literatura:

- Bednarik, J. (2003). *Smisel šibkosti*. Ljubljana: Nova revija – (Zbirka Phainomena).
- Ferraris, M. (1990). Monumento per l' esistenzialismo. Etica, estetica e ermeneutica nel pensiero di Gianni Vattimo. *Aut aut*, 237-238, 97–110.
- Gadamer, H. G. (1999). *Izbrani spisi*. Prev. M. Benedikt et al. Ljubljana: Nova revija – (Zbirka Phainomena).
- Gadamer, H. G. (2001). *Resnica in metoda*. Prev. T. Virk. Ljubljana: Zbirka Labirinti, Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Heidegger, M. (1969). *Essere e tempo*. Prev. P. Chiodi. Torino: Utet.
- Heidegger, M. (1990). *Identiteta in diferenca*. Prev. T. Hribar. Maribor: Obzorja – (Znamenja).
- Heidegger, M. (1997). *Bit in čas*. Prev. T. Hribar et al. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kuhn, T. S. (1995). *Struktura znanstvenih revolucij*. Prev. G. Jurman, S. Krek. Ljubljana: Krtina – (Knjižna zbirka Temeljna dela).
- Liotard, J. F. (2002). *Postmoderno stanje: poročilo o vednosti*. Prev. S. Perpar-Grilc. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo – (Zbirka Analecta).
- MacIntyre, A. (1993). *Kratka zgodovina etike*. Prev. M. Šimenc. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče – (Zbirka Družboslovje).
- Morala in etika. Leksikon Cankarjeve založbe*. (1986). Napisal V. Sruk. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Nietzsche, F. (1992). O resnici in laži v zunajmoralnem smislu. *Nova revija*, 11 (121-122), 618–624.
- Nietzsche, F. (1999). *Tako je govoril Zaratustra: knjiga za vse in za nikogar*. Prev. J. Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (2004). *Jutanja zarja: misli o moralnih predsodkih*. Prev. A. Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (2005a). *Človeško, prečloveško*. Prev. A. Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (2005b). *Vesela znanost*. Prev. J. Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (2006). *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom*. Prev. J. Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- Platon. (2004). *Zbrana dela* [»Apologija«, »Fajdros«, »Kriton«]. Prev. G. Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la storia, l'oblio*. Prev. D. Iannotta. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Rovatti, P. A. (2004). Učinki šibke misli. *Phainomena*, 13 (47-48), 13–24.
- Ruggenini, M. (1996). Krisis: evropski nihilizem in usoda subjekta. *Phainomena*, 5 (17-18), 153–168.
- Sveto pismo*. (1958). Maribor: Lavatinski škofijski ordinariat.
- Vattimo, G. (1983). L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea. Postilla 1983. V Gadamer, H. G. *Verità e metodo* (str. I–XXXVIII). Prev. G. Vattimo. Milano: Bompiani.

- Vattimo, G. (1989). *Etica dell' interpretazione*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Vattimo, G. (1997). *Konec moderne*. Prev. S. Kutoš. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo – (Zbirka Labirinti).
- Vattimo, G. (2004). *Mislim, da verujem: je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi?*. Prev. T. Dolgan. Ljubljana: KUD Logos.
- Viano, C. A. (1975). *Etica*. Milano: ISEDI, Istituto Editoriale Internazionale.
- Verč, J. (2008). *Literatura kot polje meta-etike. Diplomsko delo*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Virk, T. (2003). *Moderne metode literarne vede in njihove filozofsko teoretske osnove: metodologija 1*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo.