

SAMIR ARNAUTOVIĆ

GRANICE ISKUSTVA U FENOMENOLOGIJI
BERNHARDA WALDENFELSA

U iskustvu kao načinu prihvatanja životnog svijeta, gdje se kao bitno određenje ukupne odnošajnosti formira *iskustvo stranog*, formira se i sam svijet percipijenta zbilje. Iskustvo u tom smislu nije samoreferencijalno mjesto spoznajnih moći, niti put dosezanja spšoznaje i scijentifikacije životnih odnosa, nego temeljni način dnošenja i razumijevanja svijeta. Fenomenologija, odatle, jeste filozofija iskustva ili nije ništa (*Waldenfels*). Drugačije rečeno, predmet filozofijskog interesa jeste svijet života kao područje cjelokupne događajnosti, ali i jedna regija zasnivanja smisla i formiranja percepcije u kojoj se taj smisao određuje.

Iskustvo, dakle, nije spoznajni faktor, ono nije tek element spoznaje, nego centralno mjesto životne odnošajnosti. Ovdje se pokazuje “kako sadržaj stvari i vrsta puta nistu rastavljivi jedno od drugog” (*Waldenfels*), te da je način našeg odnošenja prema stvarima proistekao iz ukupnosti iskustva koje imamo i svega onoga što određuje naš individualni svijet. Tradicija u tom smislu nije drugo do naše iskustvo, koje imamo u jednom općem značenju i iz kojeg diferenciramo posebna značenja sasvim konkretno određena životnim okolnostima u kojima se nalazimo. Ovdje se granice iskustva postavljaju kao granice životnog svijeta, a samo iskustvo se ne razumijeva, niti se smije razumijevati samo kao neposredna odnošajnost spram zbilje, ili neposredno doživljavanje realnog svijeta. Iskustvo se pojavljuje kao odlučno važno područje konstituiranja naše zbiljnosti i uspostavljanja realnog smisla.

Iskustvo se na toj ravni temeljno treba razumijevati u kulturi, kao općoj razini ljudske odnošajnosti i duha kao bitka te egzistencije. Temeljno razumijevanje zbilje, kao zadaća filozofije, time se postavlja izvan pozitivističkog i scijentističkog diskursa, u kojima se zbilja reducira na logocentrične strukture. Istovremeno, informatika kao nova metafizika gubi značenje temeljne discipline i virtualna zbilja kao supstitucija za realitet može biti dovedena u pitanje. Kao filozofija iskustva, fenomenologija mora imati socijalnu dimenziju, ona mora biti upućena na rješavanje filozofijskih problema u kontekstu socijalnog realiteta. Ona pritom ni na koji način ne smije postati sociologijom, niti sociologiju privesti pod svoje okrilje. Filozofija bez dovođenja u pitanje sociologije mora biti upućena na razumijevanje socijalnih fenomena i rješavanje problema koji u ovom kontekstu karakteriziraju modernu. Na ovom pravcu fenomenologija jeste najodlučnija kritika moderne.

Naravno, ovo znači da *Waldenfelsovo* određenje iskustva nije orijentirano niti empirističkim niti racionalističkim

značenjem, ali ni onim odrednicama koje daje njemački idealizam. Mada *Hegelovo* iščitavanje *Phänomenlogie* kao zasnivanje socijalne epistemologije u potpunosti daje mogućnost povezivanja *Waldenfelsove* fenomenologije i filozofije njemačkog dealizma. Iskustvo nije jednoznačno određeno umom, kao što nije isključivo određeno ni tjelesnošću, jednako kao što nije ni jedinstvo ovih dvaju polova. Ono se iskazuje kao mreža isprepletena aktivnim odnosima u životnom svijetu, na osnovu koje se gradi određeni poredak, sređenost i uređenost u percepciji životnog svijeta.

Na ovom se pravcu razumijevanja, strano pojavljuje kao graničnost sopstva određena iskušavanjem svijeta. Strano se, u izvjesnom smislu, postavlja i kao prva granica prevladavanja neposrednog, usko određenog značenja iskustva. Sticanje novog skustva ovdje se pojavljuje u značenjima prevladavanja stranog, neovisno o tome u kojoj se formi ovo srano daje. Proces sticanja iskustva u tom smislu je, na koncu konca, nedovršiv, jednako kao što je konačnost sopstva nedostižna u smislu zatvaranja iskustvom jednog individualnog svijeta. Ovdje problem spoznajne teorije biva viđen u značenju otvorenog diskursa razumijevanja životnog svijeta, gdje i samo filozofijsko mišljenje, na pravcu orijentiranom fenomenološkim pristupom u istraživanju, dobija jedan novi oblik jedinstva.

Ovdje na neki način jedno posebno mjesto ima *Cornelius Castoriadis*, koji je svoje razmatranje društva, razumijevanje njegovih konstitutivnih polazišta i viđenja, postavio, kako *Waldenfels* kaže, iz jednog *ništa*, iz nečega što nije stvarni fakat, ali ima potpuni zbiljski značaj. Zadaća fenomenologije nalazi se upravo u njegovom razumijevanju, nalazi se u razmatranju ovih pretpostavki i njihovom iznošenju na svjetlo dana. Tada i pitanje iskustva postaje pitanjem stvarnih mogućnosti ne samo spoznavanja, nego i djelovanja. U

konačnom, o tome šta zbilja uopće može biti, moguće je govoriti i kroz razmatranje mogućnosti iskustva.

Razumijevanje moderne u značenju njene postranjenosti, koje *Waldenfels* na izvijestan način sažima u *Verfremdung der Moderne* (*Postranjenje moderne*), on ovdje otkriva u značenjima koja nam iskustvo nameće u cjelovitom uvidu u njene tokove. U jednom smislu on želi pokazati da filozofija ukoliko se ne bavi iskustvom koje nam nameće moderna, iskustvom kao što je iskustvo “bosanskog djeteta” (vidi S. 63) koje je postalo predmet postranjenja u surovom ratu, i koje zbog prisutnosti u času smrti oca, više ne može podnijeti crvene igrache, ne može ni imati životno opravdanje. Ali ovo, istodobno, ne znači da filozofija može ili treba postati politička, društvena ili, u krajnjem, psiho-medicinska disciplina. Njeni zahtjevi i zadaće ostaju nepromijenjeni i usmjereni su ka kritičkom razumijevanju biti svijeta, i to onakvog svijeta kakav zatićemo i kakav nas okružuje. Ne, dakle, nekog apstraktnog, dovedenog na najvišu potenciju ili svedenog na njegovo posebno značenje. Tu je za *Waldenfelsa* odlučni značaj fenomenologije, koja sumirajući prije svega iskustvo filozofijskog mišljenja, ima mogućnost sumiranja cjelokupnog iskustva moderne.

“Die Phänomenologie, von der in diesem Zusammenhang die Rede ist, gipfelt in der Annahme, daß Sinn, Rationalität und Ordnung in der Erfahrung entstehen.”¹ Prioritetni problem filozofijskog mišljenja, odatle, jeste razumijevanje ovog iskustva i, u krajnjem, njegovo otvaranje kao ‘aktivnog’ odnošenja spram zbilje. Zadaća filozofije jeste razumijevanje stvarnog svijeta, njegovo mišljenje iz iskustva zbilje i, sa ovog osnova, otvaranje mogućnosti za njegovo preobraženje koje će odgovarati zahtjevima života. “Die Phänomenologie lehrt uns,

¹ Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995, S. 20.

daß jede Perspektive situational, d. H. An subjektive Kontexte und Horizonte gebunden zu verstehen ist, die sich mit der Zeit und im Bezug auf neue Ereignisse modifizieren. Eben deshalb kann sich auch die Distanz des Ego im Zuge der Wandlung seines Hotiyontes in weitere oder engere Nähe zum anderen verwandeln.”¹

Pitanje iskustva je tako postavljeno u horizont razumijevanja realiteta zbilje i mogućnosti konstituiranja novih odnosa. Značenja koja je moguće zasnovati u jednoj vakvoj epistemologiji, jesu određujuća za transformacije realnosti koja čini zbiljski svijet. Time, naravno, epistemologija nije nikakva kontrolna tačka uspostavljanja realiteta, nego forma njegovog razumijevanja, koja je temeljno određena fenomenološkim pristupom. I u ovom kontekstu je moguće govoriti o paralelama koje postoje sa *Hegelovom* fenomenologijom i zadaćom filozofije kod *Hegela*. U tom smislu, za *Waldenfelsa* ni “Tradition ist nichts, *worauf* unsere kollektiven Erfahrungen und Vorstellungen ruhen wie auf einem sicheren Fundament, sie ist vielmehr etwas, *wovon* Neuanfang abweicht”.² Aktivitet tradicije dolazi iz njene prisutnosti u zbilji, iz njene realne sadržanosti u svakom novom sada, kao i nekom ‘budućem’ koje je sadržano u ovom. Filozofijsko razumijevanje životnog svijeta određeno je razumijevanjem realiteta iz kojih dolazi svaka projekcija budućeg, odnosno, mora biti okrenuto razmatranju perspektiva koje se iz ovog realiteta oslikavaju u značenju *stvarnosti budućeg*.

Upravo imajući u vidu tradiciju filozofijskog mišljenja, samjeravajući je sa njenim konzekvencama u moderni, i

¹ Renato Cristin, *Vertikalität des Horizonts. Die phänomenologische Erfahrung zwischen Ego und Mannigfaltigkeit*, in: Matthias Fischer; Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch, *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt am Main 2001, S. 213.

² Bernhard Waldenfels, *Ibid.*, S. 25.

polazeći od ne-linearnog razumijevanja povijesti filozofije, *Waldenfels* govori o *lomnim crtama* iskustva, o nepredvidivosti budućeg mišljenja koja dolazi iz nepredvidivog kretanja iskustva, iz jedne vrste više-mogućnosti koja ga uvijek prati. Ono što karakterizira mišljenje – protivnost – karakteristika je i glavno obilježje kretanja iskustva. U tom smislu, u njegovoj konačnici, iskustvo je uvijek određeno stranim i stranošću kao dijelom sopstva.

Postranjenje moderne (*Verfremdung der Moderne*) jeste stoga njeno bitno obilježje, ali nije i jedina bitnost ili stožer od kojeg ovise sve druge mogućnosti. Iskustvo, kao iskustvo stranog i mjesto na kojem se zasniva spremnost na antagonizam spram *tudeg* koje dolazi iz *drugog*, zapravo je primarno mjesto stupanja u odnose unutar životnog svijeta. Fenomenologija kao filozofija iskustva time na jedan novi način tematizira životna značenja, ovdje više ne izrazito historijski prihvaćena, nego više razumljena u smislu jedne genealogije.

Waldenfels smatra da filozofija mora govoriti o svakodnevlju, ali ne smije sama postati svakodnevljem. Kriza metafizike dolazi upravo iz njene nemogućnosti da se suoči sa svakodnevljem, iz njene nespremnosti da o svakodnevlju govori na način koji je prihvatljiv za sam predmet rasprave. U ovoj nespremnosti, metafizika je cijelu regiju u kojoj se odvija život zanemarivala, stavljala izvan važnosti za pažnju teorijskog, pa nerijetko i prezirala.

Otvaranjem ovog problema, koji već u sebi nosi kritičke naznake spram filozofijskog nasljeđa, fenomenologija na izvjestan način preuzima ulogu mišljenja koje nastoji otvoriti perspektivu jedne dija/logike, svojevrsnog pluraliziranja racionalnosti. *Waldenfelsova* se filozofija u ovom kontekstu pojavljuje kao svojevrsno zaoštavanje zahtjeva *Husserlove* transcendentalne fenomenologije, i to u značenju misli

životnog svijeta. Pitanje stranog, odatle, nije teorijski problem, poput pitanja drugog u dijalektičkoj filozofiji, ali i mišljenju negativne dijalektike. Ovdje se, prije svega, radi o jednoj sasvim drugoj ulozi i karakteru teorije, nečemu sasvim drugom što se misli pod teorijom, pa tako i značenje problematike koja se u ovoj teoriji razmatra ima, prije svega, značenje djelatnog smisla.

“Die Aufgabe des Philosophen verbindet sich nicht mehr mit dem Amt des Herrschers, der eine Ordnung einführt oder erhält, sondern mit dem des Richters, der die Ordnung wiederherstellt. Wiederum handelt es sich um Grenzziehungen, mit denen die Philosophie nicht nur Erkenntnisse und Handlungen ermöglicht, sondern auch sich selbst, und ausdrücklicher noch als bei Platon ermöglicht die Philosophie sich, indem sie sich selbst beschränkt.”¹ Filozofija treba istrajati na putu povratka polazišnim nastojanjima mišljenja. Ona je nakon duge povijesti, na jedan poseban način, ponovno na početku, ponovno pred potrebama i zahtjevima da se otvori za jedan novi način razumijevanja zbilje, u kojem će dijalogička forma mišljenja biti rasuta u transformativnim nastojanjima.

Ovo se rasipanje, naravno, ne dešava samo od sebe. Ono je posljedica neodrživosti *tiranije logosa* (Nietzsche), u kojoj filozofija sve više postaje znanost i na koncu prestaje biti ono što je stoljećima bila. To nije samo iznevjeravanje principa, za *Waldenfelsa* je ovo, u strogom značenju mišljenja, put ukidanja filozofije i njenog prerastanja u surogat. Zato kritika metafizike, koja se odvija kao kritika moderne, jeste od nenadomjestivog značaja ne samo za budućnost filozofije, nego i svijeta života u cijelosti.

¹ Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995, S. 429-430.

U tom smislu je potrebno otvoriti pitanja graničnog, onoga što se do sada nije pojavljivalo u fokusu filozofijskog mišljenja, onoga što je ostajalo *zaboravljeno*. Pitanje zaborava za *Waldenfelsa* nije pitanje naprosto nečega što smo izgubili i što sada treba ponovno naći. To je problem onoga što je prisutno u životnom svijetu, što ga i neposredno određuje, a što ne vidimo kao dio pojavnog. “Ono što je zaboravljeno, nije pohranjeno negdje u predsooblju, nego se gnijezdi u naborima iskustva, čije potpuno razvijanje nije dopušteno. Zaboraviti znači živjeti sa prošlim. Prošlost kao ‘tjelesna odsutnost’ pripada onome što označavamo kao stranost.”¹ Zadaću fenomenologije *Waldenfels* vidi u razumijevanju onoga što je u odsutnosti prisutno, i to prisutno na način na koji ima neizostavan utjecaj na realitet zbilje.

U izvjesnom smislu može se govoriti o tome da se u ovoj optici pokušava naći način na koji će biti efikasno parirano modernom znanstvenom mišljenju, čija je kriza prešla same granice znanosti i već se očitava kao kriza životnog svijeta, što nas ponovno podsjeća na *Husserla* i njegovo razumijevanje krize znanosti. Odatle za *Waldenfelsa* dolazi značaj *izvanrednog*, čije očuvanje jeste uvjet života, a što nikako nije moguće postići ne samo u modernoj znanstvenoj projekciji svijeta, nego i u njenoj racionalnoj osnovi u kojoj se metafizika pojavljuje kao čuvar skrivene i jedine istine.

To je kontekst koji *Waldenfels* stavlja pred filozofiju kao njenu novu mogućnost još od *In den Netzen der Lebenswelt*, ali koji se zaoštava sa *Antwortregister* i istraživanjima povijesti filozofije s obzirom na odgovore koje filozofija nudi u različitim periodima i različnim okolnostima. Povijest filozofije se, zapravo, shvaća kao horizont iskustva, ali i iskušavanja u

¹ Bernhard Waldenfels, *Die erscheinende Welt*, in: *Philosophische Schriften*, Bnd. 49, Festschrift für Klaus Held (Heinrich Hüni und Peter Trawny Hrsg.), Berlin 2002, S. 20.

kojem se neprekidno dovode u pitanje značenja koja ovaj horizont u svojoj cjelosti nudi.

Sve to u konačnom ima značaj u kojem se pitanje o filozofiji postavlja iz perspektive pitanja o zbilji, i gdje je njena tradicija razumljena u zbiljskom kontekstu. Ovdje, međutim, kontekstualnost nije jednom data i jednom određena, ona se neprekidno preispituje i neprekidno ponovno stavlja pred skeptička propitivanja o važnosti i održivosti jedne teorije u jednom vremenu. *Waldenfels* ovim slijedi *Nietzscheov* pravac razumijevanja povijesti filozofije i same mogućnosti mišljenja zbilje. Razmatranje o tehnici, koja se nalazi na samom kraju knjige, i gdje se tehnika interpretira ne više kao jedna čista eksplikacija metafizike, nego kao konzekvenca postranjenja u iskustvu, kao konzekvenca postranjenja u mišljenju i shvatanju zbilje, ne samo da nudi uvid u osobeno značenje koje *Waldenfelsova* fenomenologija danas ima, nego otvara poznati region propitivanja na jedan novi način, u jednom kontekstu u kojem više nije dovoljno govoriti o projektiranosti nekog mišljenja, nego upravo o njegovoj ne-projiciranoj pripadnosti jednoj tradiciji.

Pitanje iskustva je, na neki način, za *Waldenfelsa* otvoreno pitanje životnosti, ili otvoreno pitanje o životnom svijetu i višeznačnim mogućnostima njegovog razumijevanja. Ovdje se, naprosto, ne radi samo o spoznaji, nego o nama samima, i to onakvim kakvi smo određeni životnim tokovima. Shvatajući djelovanje u njegovoj iskustvenoj određenosti, *Waldenfels* filozofiju, kao uostalom i teoriju u cjelosti, razmatra s obzirom na djelatne konzekvence koje one proizvode, odnosno s obzirom na stvarne utjecaje u kojima se mišljenje potvrđuje i valorizira. Problem stranog, u tom smislu, u jednom od značenja, može biti shvaćen i kao problem ove valorizacije.

U *Bruchlinien der Erfahrung Waldenfels* pokazuje na koji način pitanje o otvorenosti mišljenja već jeste otvoreno

mišljenje. On ovdje pokazuje budućnosnu odgovornost filozofije, ali se, kao i u svojim prethodnim knjigama, ne zadovoljava konstatiranjem stvari i postavljanjem pitanja, nego, shodno vlastitim polazištima u razmatranju tradicije filozofijskog mišljenja, nudi i otvara mogućnosti odgovora, pokazujući ovo ne samo kao odlučnost filozofije, nego i kao svojevrstan imperativni način legitimiranja u svijetu života.

Na taj način se filozofijsko mišljenje otvara u, kako *Waldenfels* kaže, koncepciji preplitanja. Fenomenologija ima zadatak da ovu koncepciju učini mišljenjem realiteta zbilje. Put koji pritom prelazi, jeste određen mišljenjem tradicije i odgovorom na pitanja vremena u kojem se nalazi. "Die Konzeption der Verlechtung als eines asymmetrischen Ineinanders, in dem eines auf das andere, den anderen oder die andere übergreift, schließt einem *Holismus* ebensosehr aus wie einen *Atomismus*."¹ Fenomenologija svoja nastojanja može opravdati jedino ukoliko je u stanju da pruži *odgovore* na pitanja koja se stavljaju pred nju. Njena zadaća ostaje uvid u cijelost, razumijevanje svijeta života u njegovim općim određenjima, i istodobno sposobnost da se razumiju konkretni, pojedinačni fenomeni, da se odgovori na konkretna pitanja u onoj mjeri koliko je to u određenim uvjetima moguće.

Na taj način *Waldenfels* razumijeva i povijesne tokove filozofijskog mišljenja. Univerzalizirajući diskurs na kojem je filozofija stoljećima radila, nije posljedica proizvoljnosti, nego sasvim konkretnih povijesnih utjecaja koji su određeni realnim potrebama i okolnostima. Mišljenje bića-u-cjelini, koje karakterizira metafizički kontekst razumijevanja zbilje, nije jednostavno poopćenje principa vlastitosti, nego pokušaj širenja i produžavanja vlastitog svijeta, u kojem je *sopstvo* samo jedan element njegove strukture.

¹ Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995, S. 364.

Ovdje je strano, o kojem je u mišljenju uvijek riječ, i koje, uostalom, stoji kao njegov poticaj, jasno prezentirano u određenju samorazumijevanja i, na jedan bitan način, pripadnosti sopstvu. Filozofija se stoga, na izvijestan način, bavi otvaranjem značenja, ali njihovim otvaranjem u određenosti konkretnim i razumijevanjem koje smjera na demistifikaciju metafizičke slike svijeta, u kojoj se nalaze paradigme moderne. Drugim riječima, govoriti o mitu, ovdje znači moći ga predstaviti i razumjeti u njegovim zbiljskim odrednicama.

Naravno, *Waldenfels* ovim nije ništa radikalno novo otkrio, nije otvorio nikakvo 'novo poglavlje' u povijesti filozofije, ali jeste upozorio da su sva slična nastojanja do sada u filozofiji bila iznevjerena, te da je sa *Husserlovim* fenomenološkim konceptom otvoren jedan novi pristup u filozofiji, koji je prije svega okrenut drugačijem razumijevanju filozofijske tradicije. Već je to dovoljno da se mišljenje filozofije konotira u sasvim drugim relacijama i da ima sasvim drugo značenje od onog novovjekovnog, koje tek u novim interpretativnim kontekstima i sa izrazito kritičkim tendencijama, nije potrošeno i izgubilo na važnosti. *Waldenfelsovo* razumijevanje fenomenologije, stoga, treba promatrati u kontekstu fenomenoloških tendencija 20. stoljeća, nikako kao izoliranu teoriju. Uostalom, kroz interpretacije *Husserla*, *Merleau-Pontyja*, *Levinasa*, *Ricceura*, *Lyiotarda*, *Castoriadis* i *Nietzschea*, on to i sam podvlači.

Waldenfelsova fenomenologija, u kontekstu mišljenja ovih problema, jeste otvarajuće mišljenje, koje se iskazuje kao ishodišna točka moderne filozofije. "*Waldenfels besteht auf der Unterscheidung zwischen einerseits dem «Rationalen», bei dem sich etwas in «Bezug» zu einem Anderen selbst bestimmt, und andererseits dem «Relativen», das nur für mich oder für*

uns ist.”¹ Mišljenje racionalnosti, u jednom novom kontekstu i sa otvorenim značenjem, nema karakter novog teorijskog pristupa problemu, u krajnjem gradnji jedne nove teorije, nego jeste diskurs otvaranja novih mogućnosti, koje ne samo da se reflektiraju, nego se direktno tiču životnog svijeta.

Pitanje iskustva i redefiniranje njegovog značenja u novim odnosima životnog svijeta, ovdje je istovremeno uspostavljeno i kao kritika scijentizma i pozitivizma i kao kritika metafizike. Uspostavljanje granica iskustva, određivanje toga što iskustvo uopće može biti, imajući u vidu njegovu temeljnu pripadnost *mišljenju*, na svojevrsan način je već i ponovno vraćanje na ranije postavke znanosti, u kojima je jedna logička struktura sključivala mogućnosti drugačijeg struktuiranja i postavljanja. Granice iskustva, kao granice životnog svijeta, postavljene su *vremenom* kojim je određeno i mišljenje. Fenomenologija u tom smislu jeste filozofija iskustva.

LITERATURA

- Robert Bernasconi, *Die Andersheit des Fremden und die Fremderfahrung*, in: Matthias Fischer; Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch (Hrsg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt am Main, 2001.

¹ Robert Bernasconi, *Die Andersheit des Fremden und die Fremderfahrung*, in: Matthias Fischer; Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch (Hrsg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden*, S. 42.

- Renato Cristin, *Vertikalität des Horizonts. Die phänomenologische Erfahrung zwischen Ego und Mannigfaltigkeit*, in: Matthias Fischer; Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch, *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt am Main, 2001.
- Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main, 1995.
- Bernhard Waldenfels, *Die erscheinende Welt*, in: *Philosophische Schriften*, Bnd. 49, Festschrift für Klaus Held (Heinrich Hüni und Peter Trawny Hrsg.), Berlin, 2002.

JURE ZOVKO

PROBLEMI METODOLOGIJE U INTERPRETACIJI UMJETNIČKOG DJELA

Jedno od temeljnih pitanja estetike kao filozofijske discipline koja proučava i vrednuje ontološki status umjetničkoga djela jest metoda i metodologija. Nakon što je njemački filozof Hans-Georg Gadamer uvjerljivo pokazao da je razumijevanje u području humanističkih znanosti (*humaniora*) blisko iskustvu istine u umjetničkom djelu, hermeneutika se zbog svoga obilježja univerzalnosti nametnula kao ključna i neizostavna u razumijevanju i prosudbi umjetničkoga djela.

Gadamer tvrdi u svome glavnom djelu *Istini i metodi* (*Wahrheit und Methode*, 1960.) da bi se filozofijska hermeneutika u objašnjenju svoje interpretacijske djelatnosti trebala ravnati prema iskustvu istine u umjetničkome djelu. Time zadobiva »hermeneutička svijest« jednu opsežnu širinu koja dobrano nadmašuje opseg tradicionalne estetičke refleksije. Gadamer tvrdi da se

»estetika mora otvoriti u umjetnosti. To nije samo iskaz koji zahvaća opseg problema, nego on vrijedi zapravo i sadržajno. Naprotiv, hermeneutika mora naime biti u cjelini tako određena da primjereno procijeni iskustvo umjetnosti. Razumijevanje mora biti mišljeno kao dio događanja smisla u kojemu se oblikuje i ispunjava smisao svih iskaza, onih o umjetnosti kao i onih o svakoj drugoj predaji.«¹

U kontekstu ovakoga ovakog shvaćanja hermeneutike kao teorije razumijevanja opravdano se nameće pitanje koliko je izraz »filozofija umjetnosti« prikladniji od termina »estetika« u pogledu onoga što ćemo referirati u ovome semestru. Estetika je kao filozofijska disciplina, odnosno kao disciplina humanističkih znanosti, prisutna u hermeneutičkom diskursu tek nakon Baumgartena, dok filozofiju umjetnosti susrećemo već u Platonovim spisima. U tom smislu razumljivo je da ćemo u ovim predavanjima preferirati izraz »filozofija umjetnosti«.

Osnovna je nakana Gadamerove *Istine i metode* argumentirano pokazati kako se iskustvo i razumijevanje istine u duhovnim znanostima bitno razlikuju od metode i metodologije prirodnih i tehničkih znanosti. Razumijevanje u

¹Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 4. Aufl. Tübingen 1975, str. 157.

humanističkim znanostima slično je iskustvu prepoznavanja i govora istine u umjetničkome djelu, te kao takvo nikada ne smije podleći izazovu imperativa egzaktnosti, mjerljivosti, provjerljivosti i metodološke strogosti. Predmet izučavanja i istraživanja u humanističkim znanostima po Gadamerovu shvaćanju nije nešto apstraktno i nama strano, nego ono čemu mi kao biće koje stvara kulturu nužno pripadamo. Riječ je o kulturi i misaonoj tradiciji kao plodu ostvarenja ljudskoga duha s kojim u procesu razumijevanja stupamo u dijalog. Humanističke znanosti, *humaniora*, imaju za zadaću razumijevati, njegovati i dalje tradirati ono što nazivamo *humanitas* i *humanum*. Gadamer na primjeru obrazovanja (*Bildung*) objašnjava u čemu se humanističke znanosti supstancijalno razlikuju od prirodnih i tehničkih znanosti. Gadamerovim konceptom obrazovanja ili onoga što sadržajno misli pod pojmom »Bildung« bio je posebno impresioniran američki filozof John McDowell. McDowell koristi pojam »Bildung« da pokaže kako je naš odnos prema svijetu u kojem živimo, koji proučavamo i objašnjavamo, uvjetovan našom edukacijom i obrazovanjem (*Bildung*).¹ Riječ je o složenom procesu usvajanja misaonih i kulturnih sadržaja koji formiraju naš identitet ako postaju dio razumijevajućega procesa u objašnjavanju svijeta u kojemu živimo. Obrazujući se mi osobno upoznajemo i studiramo baštinjene kulturne sadržaje. Prepoznajući njihovu vrijednost izgrađujemo vlastitu osobnost, a svjesnim prihvaćanjem kulturnih sadržaja sami postajemo dio tradicije koja u nama nastavlja dalje živjeti. Baštinjena kultura živi jedino u razumijevanju, a umijeće razumijevanja pridonosi konstituiranju procesa stvaranja kulture.

¹ Usp. John McDowell, *Mind and World*. London 1994, str., 87 sl; 115 sl.

Primarna je svrha i zadaća hermeneutike ostvariti pouzdanu i odgovornu interpretaciju u području svih oblika stvaralaštva ljudskoga duha, posebice u umjetnosti i kulturi. Hermeneutičko pitanje nije fokusirano samo na interpretaciju i objašnjenje postojećih objektivizacija ljudskoga duha, nego također razmatra i vrednuje mogućnosti novih oblika umjetničko-kulturnoga stvaralaštva, tražeći osmišljene odgovore na izazove današnjega vremena, kao i prihvatljiva rješenja složenih problema modernoga društva. U traganju za razumijevanjem različitih oblika očitovanja smisla u raznolikim povijesnim i kulturnim epohama hermeneutička refleksija stječe jedno neobično iskustvo u razumijevanju i prosudbi konkretne situacije, odnosno u procesu aplikacije univerzalnoga na pojedinačne slučajeve i to iskustvo koristi u promišljanju temeljnih pitanja današnjice s kojima se neprestano suočavamo. Univerzalno obilježje razumijevanja koje je određeno po uzoru na iskustvo istine u umjetničkom djelu jedan je od glavnih razloga da je hermeneutička filozofija potkraj prošloga stoljeća dosegla status »*prima philosophiae*«. ¹ Hermeneutička refleksija, kako kaže Hans-Georg Gadamer, postavlja pitanja, koja se odnose »na cjelinu ljudskoga iskustva svijeta i životne prakse. Ona pita, kantovski rečeno, kako je moguće razumijevanje«. ²

Jedan je od gorućih problema i glavnih nedostataka Gadamerove hermeneutike da je pitanje ispravnosti interpretacije potisnula u drugi plan. Posebno je problematična

¹Usp. Hendrik Birus (Hg.) *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher-Dilthey. Heidegger Gadamer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982, str. 8.

²Gadamer (1975), str., XVII.

Gadamerova definicija istine: »Pristupanje događanju predaje u kojemu se prošlost i sadašnjost neprestano posreduju«. ¹ Ovakav koncept istine podrazumijeva odbacivanje svakoga zahtjeva za metodološkom čistoćom i provjeravanjem ponuđenih mogućnosti interpretacija. Štoviše, Gadamer smatra da se mi već nalazimo u procesu razumijevanja i da takav oblik pitanja uvijek dolazi prekasno: »Kao oni koji razumijevamo mi smo uključeni u događanje istine i uvijek stižemo prekasno želimo li znati, ono što trebamo vjerovati«. ²

Sve češći su prigovori da je »filozofijska hermeneutika« u obliku kako se etablirala kod H.-G. Gadamera i njegovih pristaša, zapravo iznevjerila prvotnu intenciju teorije interpretacije kojoj je primarni cilj bio postići pouzdanu, suvislu i prihvatljivu interpretaciju djela. U pogledu zahtjevnih interpretacija i eksplikacija kompleksnih umjetničkih djela gotovo i nije moguće započeti nešto ozbiljno s interpretativnim pristupom filozofijske hermeneutike, kako je izložen u Gadamerovim djelima, u području humanističkih i društvenih znanosti. Na udaru kritike posebno se našlo Gadamerovo relativističko gledište da u razumijevanju i izlaganju mi neminovno nužno razumijevamo djelo drugačije nego što ga je autor razumio. Takvim stavom ozbiljno je dovedena u pitanje hermeneutička rekonstrukcija izvorne intencije autora.

Gadamerovo načelo »drugačijega razumijevanja« uvjetovalo je u posljednjih 40-ak godina bogatu recepciju

¹ Gadamer (1975) str., 275: »Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln«.

² Gadamer (1975), str., 465: »Wir sind als Verstehende in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen«, str., 465.

pluralizma postmodernističkih interpretacija gdje se pitanje ispravnosti interpretacije smatralo znakom antidemokratskoga dogmatizma i akademske netolerantnosti. Postmodernistički teoretičari interpretacije nastoje pokazati kako svako djelo, a posebice umjetničko, u sebi može, neovisno o izvornoj intenciji autora, sadržavati različite perspektive i višestruke dimenzije veritativne izražajnosti. Što više interpretacijskih mogućnosti nudi određeno djelo, to je impresivniji i moćniji status njegove originalnosti, odnosno više dolazi do izražaja njegovo obilježje klasičnosti. Postmodernisti se uglavnom ravnaju prema hermeneutičkom naputku koji je svojedobno postavio potkraj 18. stoljeća Friedrich Schlegel da je jedna stvar u prosudbi djela intencija autora, a druga pak mogućnosti interpretacije djela: »Pitanje što hoće autor dade se okončati, ali pitanje što je djelo, ne može se okončati«.¹ Slično tvrdi Schlegel u recenziji Goetheova spisa *Wilhelm Meisters Lehrjahre* da svako vrsno djelo »znade više nego što kaže«.² Stoga primarna zadaća interpretira nije rekonstrukcija intencije autora, nego objasniti koje su mogućnosti interpretacije sadržane u umjetničkome djelu i koja je njegova estetička relevantnost. Ovu Schlegelovu tezu o različitosti intencije autora i intencije djela posebno su radikalizirali francuski poststrukturalisti i postmodernisti Roland Barthes i Michel Foucault tezom o »smrti autora« na koju se nadovezao Umberto Eco idejom »otvorenoga djela« (*Opera aperta*) koje poziva na interpretaciju. Umjesto mrtvoga autora na scenu stupa interpret, ali ne kao »transcendentni jamac smisla« nego skriptor koji otvara nove mogućnosti narativnosti i interpretativnosti. Teorija interpretacije ne bi

¹ Friedrich Schlegel, KFSa 18, str., 318, fr. 1515: »Die Frage was der Verfasser will, läßt sich beendigen, die, was das Werk sei, nicht«.

² Friedrich Schlegel, KFSa 2, str, 140.

smjela biti hagiografija velikih autora nego refleksija o tome što u današnjem vremenu može ponuditi »djelo«. Dekonstrukcijom autora, što je zapravo nastavak kritike subjekta, otvara se mogućnost slušati govor jezika, razumjeti inspirativni govor umjetničkoga djela. Ovo je jedan od glavnih razloga da je postmodernistička praksa interpretacije postala veoma atraktivnom u zadnjih 30-ak godina, posebice u Europi i Sjedinjenim Američkim Državama.

Suvremene pristaše pluralizma interpretacija u humanističkim znanostima uglavnom se pozivaju na Nietzschea i njegovu kopernikansku tvrdnju da ne postoje činjenice nego samo interpretacije činjenica.¹ »Volja za moć« kao temeljni životni i društveni princip u pravilu odlučuje koja od interpretacija će se nametnuti kao »istinita« i zavladati kao mjerodavna koncepcija. Nietzsche ostaje dosljedan u svome relativističkom perspektivizmu da nije moguće ponuditi niti dosegnuti univerzalno objašnjenje svijeta, nego samo perspektivističko tumačenje i izlaganje (*Weltdeutung*). Pozivanje na istinu u takvim okolnostima predstavlja ostatke neprihvatljivoga dogmatizma.

Za razliku od Nietzschea koji se zauzima za sukob i borbu među interpretacijama, postmodernisti promiču toleranciju među različitim tumačenjima. Zbog toga stupanj klasičnosti određenoga djela odmjeravaju prema broju različitih interpretacija. Nietzscheovo načelo »sve je interpretacija«

¹ Usp. Nietzsche, Werke. *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York 1967 ff, VIII 7 [60]. Usp. J. Figl: *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin/New York 1982, str., 81-93.

povezuje se s kulturno-civilizacijskim dostignućima o promicanju pluralističko-demokratskih gledišta prema kojima je prijeko potrebno uspostaviti koegzistenciju i toleranciju među divergentnim interpretacijama. Hermeneutika kao interpretacija trebala bi se dosljedno osloboditi robovanja epistemološko-scijentističkom konceptu istine i prepustiti se kreativnosti i maštovitosti interpretativnoga ludizma. Hermeneutika ne bi više smjela kao u protekla dva stoljeća poslušno slijediti diktat prosvjetiteljskoga zahtjeva za stringentnom i univerzalnom interpretacijom na temelju čega je potkraj 19. stoljeća etablirana kao sveopća duhovna znanost o razumijevanju.

Hermeneutika bi se prema mišljenju postmodernista trebala osloboditi zahtjeva za singularnošću smisla i sukladno Aristotelovoj teoriji o raznolikim mogućnostima interpretacije bitka (*to on legetai pollachos*), kao što je ustvrdio Gianni Vattimo, ponuditi široku lepezu mogućnosti tumačenja teksta i umjetničkoga djela.¹ Hermeneutika bi trebala prijeći u dekonstrukciju i kao takva prestati tragati za univerzalnim, općevažećim principima te umjesto toga rješenje tražiti u pluralnosti svjetonazora, odnosno pokušati uspostaviti »konsenzus kontingentnosti«, kao što je tvrdio američki filozof Richard Rorty.

Brojni su se teoretičari interpretacije usprotivili postmodernističkom relativističkom indiferentizmu u pogledu izlaganja »interpretanduma«. Kao primjer navest ćemo neke od odlučnih protivnika postmodernističkoga voluntarističkog

¹ Usp. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma: Laterza & Figli 1989., str., 51 sl.

relativizma. Oštru polemiku protiv postmodernističkog interpretativnoga »vandalizma« pokrenuli su američki filozof Nicholas Rescher, zagovornik teorije koherentizma u filozofiji, francusko-američki fizičar Alan Sokal, njemački platoničar Hans Krämer te jedan od vodećih njemačkih germanista Peter Tepe. Tepe je oformio »hermeneutički krug« znanstvenika iz područja humanističkih znanosti koji primarno zagovaraju odgovornost u interpretaciji i naglašavaju kognitivnu dimenziju hermeneutike.

Knjige Hansa Krämera *Kritik der Hermeneutik: Interpretationsphilosophie und Realismus* [Kritika hermeneutike: Filozofija interpretacije i realizam], te Petera Tepea, *Kognitive Hermeneutik: Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich* [Kognitivna hermeneutika: Interpretacija teksta je moguća kao iskustvena znanost] ističu negativno obilježje Gadamerove hermeneutike i nesagledive posljedice interpretacijskoga relativizma u humanističkim znanostima.¹ Za razliku od Gadamera i njegovih sljedbenika, H. Krämer i P. Tepe zagovaraju primjenu načela objektivizma u interpretaciji, zalažu se za povratak izvornom obliku klasične hermeneutike i njezine metodologije. Teorija filozofskoga realizma, za koju se zalažu spomenuti autori, polazi od pretpostavke da postoje fenomeni, odnosno predmeti neovisno o našoj svijesti i procesu spoznavanja te da je njihovo postojanje moguće konstatirati. Posebno je značajan za

¹ Usp. Hans Krämer, *Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus*. München: Beck 2007; Peter Tepe, *Kognitive Hermeneutik. Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007; Nicholas Rescher, *Objectivity. The Obligations of Impersonal Reason*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1997.

hermeneutiku tzv. »semantički realizam« koji zastupa Michael Dummett u pogledu primjene temeljnih filozofijskih pojmova kao što su iskustvo, realnost, znanje i argument. Inzistirajući na hermeneutičkom realizmu zagovornici teorije objektivne interpretacije polaze od pretpostavke da postoji primarna intencija autora, tzv. *interpretandum*, koji predstavlja temeljni i izvorni cilj interpretacije, neovisno o tome jesmo li mi sposobni ostvariti ga, odnosno rekonstruirati ga ili ne. U heurističkom procesu mi zapravo primjenjujemo u prvom planu korespondencijsku teoriju istine sa svrhom da rekonstruiramo izvornu intenciju autora. Teorija korespondentnosti polazi od pretpostavke da je moguće činjenično stanje stvari adekvatno prenijeti, o njemu korektno i točno izvijestiti. Intencija autora za hermeneutičara predstavlja realnost koja egzistira neosporno i neovisno o našem interpretiranju i heurističkom procesu rekonstrukcije. Zadaća kritičara Gadamerove teorije interpretacije je hermeneutički provjeriti adekvatnost ponuđenih interpretacija u kojoj mjeri one odgovaraju izvornoj intenciji autora. S tim u svezi Hans Krämer odbacuje Gadamerovo načelo »drugačijega razumijevanja« koje je u stanovitom smislu korektura izvornoga hermeneutičkoga načela »boljeg razumijevanja« teksta nego što je autor razumio samoga sebe, što su ga u svojim teorijama hermeneutike zagovarali Friedrich Schlegel, Friedrich Schleiermacher i Wilhelm Dilthey. Načelo »drugačijega razumijevanja« uvjetovano je našom temporalnošću, duhom vremena u kojemu živimo i našim hermeneutičkim očekivanjima koja se u pravilu razlikuju od onih u kojima je živio autor djela koje interpretiramo. Načelo razlike uvijek je uvjetovano našim parcijalnim interesom za tekst ili umjetničko djelo koje studiramo, proučavamo i

interpretiramo. Nepredvidivost recepcije u procesu razumijevanja posebno je bitan segment koji Gadamer ne želi ispustiti iz vida. Gadamerov antirealistički koncept razumijevanja posebice dolazi do izražaja u načinu kako se odvija tzv. povijest djelovanja (*Wirkungsgeschichte*) procesa razumijevanja: neminovno je da interpret recipira i razumijeva autora iz svoga vlastitoga horizonta razumijevanja u kojemu je oblikovao i educirao svoju osobnost. S tim u svezi Krämer prigovora Gadameru da se u njegovoj hermeneutici smisao oblikuje uvijek iznova drugačije i različito upravo zbog nepredvidivosti povijesti djelovanja razumijevanja (*Wirkungsgeschichte*). Na primjeru velikih mislitelja možemo konstatirati da su u različitim epohama tumačeni sukladno duhu svoga vremena, međutim to još uvijek ne znači kako nije moguće rekonstruirati izvornu intenciju svakoga od klasika u području humanističkih znanosti.

Slično čini Nicholas Rescher u interpretaciji djela (filozofskog, književnoga, umjetničkoga i sl.) zagovarajući primjenu načela hermeneutičke optimizacije kako bi se sačuvala izvorna intencija autora. Rescher se posebice kritički osvrće na postmodernistička gledišta o interpretaciji kako ih zagovara Jacques Derrida. Rescher ističe potrebu respektiranja konteksta koji nas obvezuje na odgovornu interpretaciju. Derrida i dekonstruktivisti polaze od stava da je moguće postići mnoštvo različitih interpretacija, od kojih je svaka legitimna, jer nudi jedan drugi i drugačiji pogled na djelo. Rescher osporava legitimnost takve »anarhističke pozicije« u kojoj se interpret ponaša kao Baudelaireov *flaneur* koji se divi i sa zapanjenošću motri u zrcalnoj dvorani pluralizam interpretacija. U tom kontekstu Rescher navodi anegdotu o

rabinu koji obara studenta na kolegiju egzegeze Tore, svete židovske knjige. Student prosvjeduje jer je rabin u predavanjima tvrdio da je, iako je riječ Božja, u egzegezi Tore moguće pronaći 49 različitih interpretacija. Rabin obara studenta na ispitu s obrazloženjem da nije naveo nijednu od 49 mogućih interpretacija.

Nicholas Rescher u svojim kritičkim raspravama s Derridaom tvrdi kako svrha i zadaća interpretacije nije u tome da se tekst nastoji razumjeti i interpretirati što različitije, nego stringentno i suvislo, kao što to od nas zahtijeva i kako nam nalaže njegov širi kontekst. Zato ostaje neprihvatljivo za teoriju razumijevanja gledište koje zastupaju Derrida i dekonstruktivisti polazeći od pretpostavke da svaki tekst u sebi sadrži nebrojene mogućnosti različitih interpretacija od kojih bi svaka trebala biti ravnopravna i adekvatna. Rescher ironično primjećuje da moramo ograničiti mogućnosti variranja interpretacija pa makar to bilo kao u talmudskoj tradiciji. Rescher tvrdi da svaka hermeneutička teorija interpretacije mora biti normativna, sa strogo određenim standardima i kriterijima evaluacije u pogledu istinitosti i neistinitosti, odgovornoga i neodgovornog tumačenja teksta. Legitimna je samo ona interpretacija koja je provedena u skladu s intencijom autora i kriterijima koherentnosti:

»glavno sredstvo interpretacije teksta predstavlja princip *hermeneutičke optimizacije* prema standardu vrijednosti koji zadaje koherencija predložene interpretacije teksta s njegovim cjelokupnim kontekstom. Ona interpretacija koja se najbolje slaže s cjelokupnim kontekstom teksta jest ipso facto superiorna interpretacija koja zbog toga ima veća prava na naše prihvaćanje. Zbog takvih kontekstualnih

razloga, interpretacije teksta naglašeno nisu stvorene jednake.«¹

Za razliku od postmodernista koji promiču relativistički pluralizam interpretacija i teoriju disensa u pogledu interpretativnoga objašnjenja, Rescher naglašava potrebu iznalaženja optimalnoga rješenja u procesu interpretacije:

Konačni cilj interpretacijskog pothvata jest *optimizacija*. Njezin cilj nije samo ispitati moguće interpretacije, već i procijeniti njihove pojedinačne vrijednosti i poglavito kad god je to moguće, odrediti koja je najbolja.«²

Umjetničko djelo ne bi smjelo poslužiti, metaforički rečeno, kao odskočna daska za pluralizam jednakopravnih, različitih interpretacija, nego je prijeko potrebno sukladno tradicionalnoj hermeneutičkoj praksi razumjeti i vrednovati ga sukladno njegovu imanentnom smislu odnosno procijeniti vrijednost ponuđenih interpretativnih rješenja.

Američki fizičar francuskoga podrijetla, Alan Sokal u svome parodistički napisanom eseju, »Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity« koji je objavio u uglednom postmodernističkom, američkom časopisu *Social Text*,³ razotkrio je sav apsurd postmodernističkoga relativističkog poigravanja s tekstom i umjetničkim djelom. Postmodernistički su interpreti, tvrdi Sokal, uglavnom opsjednuti progresivnom idejom prekoračivanja granica i osporavanja svakog oblika

¹ Usp. *Klasici hermeneutike*, str., 351.

² Isto, str., 352.

³ *Social Text* 46/47 (1996) str., 217-252.

suvislosti i argumentiranoga obrazlaganja u humanističkim znanostima:

»The content and methodology of postmodern science thus provide powerful intellectual support for the progressive political project, understood in its broadest sense: the transgressing of boundaries, the breaking down of barriers, the radical democratization of all aspects of social, economic, political and cultural life.«¹

Umjesto konsenzusa u interpretaciji dekonstruktivisti zagovaraju teoriju »disensa«, pluralizam različitih mišljenja i gledišta, multikulturalizam jednakosti kultura, a sve je prožeto afektivnim gnjevom protiv svakog oblika diskurzivnog univerzalizma.

Sokal govori o zabrinjavajućem koketiranju postmodernista s univerzalnošću besmisla i monokulture odricanja svakog oblika diskurzivnosti. Pri kritici postmodernističkoga dekonstruktivizma Sokal ističe važnost humanističkih znanosti (*humaniora*) za oblikovanje individualnoga identiteta svake osobe i za kultiviranje društva u cjelini.

François Lyotard, jedan od najutjecajnijih francuskih postmodernista, ističe kako postmoderna polazi od pretpostavke da je u filozofiji i teoriji interpretacije prošlo vrijeme »velikih priča« i metanaracija (*métarécits*), te da više ne možemo govoriti čak ni o nekom zajedničkom »metajeziku« i filozofijskom »metadiskursu«. Lyotard polazi od Wittgensteinova koncepta pluralizma jezičnih igara koje

¹ Isto.

artikuliraju različite životne forme. Stoga je nedopustivo u filozofiji ili u teoriji interpretacije polaziti od konstrukta kao što je univerzalni jezik, univerzalni argument, što je odraz logocentrizma u zapadnjačkoj kulturi.

LITERATURA

- Hendrik Birus (Hg.) *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher-Dilthey. Heidegger Gadamer.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982.
- J. Figl: *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß,* Berlin/New York 1982.
- Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* 4. Aufl. Tübingen 1975.
- Hans Krämer, *Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus.* München: Beck 2007.
- John McDowell, *Mind and World.* London 1994.
- F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe,* hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York 1967.
- Nicholas Rescher, *Objectivity. The Obligations of Impersonal Reason.* Notre Dame: University of Notre Dame Press 1997.

- Alan Sokal, »Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity«, *Social Text* 46/47 (1996), str., 217-252.
- Peter Tepe, *Kognitive Hermeneutik. Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.
- G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma: Laterza & Figli 1989.