



ČEMU  
8.16/17  
OŽUJAK  
2009.

Umberto Eco (rođen 1932.) profesor je semiotike na Sveučilištu u Bolonji. Osim što je svjetski poznati romanopisac, objavio je značajna djela iz područja teorije znakova, teorije interpretacije, komunikacijske teorije, filozofije jezika, estetike i mnogih drugih teorijskih područja humanističkih i društvenih znanosti. Neka od njih su *Otvoreno djelo* (1962.), *Diario minimo* (1963.), *Kultura, informacija, komunikacija* (1968.), *Trattato di semiotica generale* (1975.), *Lector in fabula* (1979.), *Granice tumačenja* (1990.), *Šest šetnji pripovjednim šumama* (1994.), *Kant e l'ornitorinco* (1997.), *Povijest ljepote* (2006.) i *Istorija ružnoće* (2007.).

# UMBERTO ECO

## O bitku<sup>1\*</sup>

S talijanskog preveo Željko Kezić

### SEMIOTIKA I NEŠTO

Zašto bi se semiotika trebali baviti ovim nešto? Zato što je jedan od njezinih problema (također i sigurno) koristimo li i kako koristimo znakove da bi se referirali na nešto, a o tome je napisano mnogo. Ali ne mislim da semiotika može izbjeći jedan drugi problem: što je onaj nešto što nas navodi da proizvodimo znakove?

Svaka filozofija jezika suočava se ne samo s *terminus ad quem* nego također i s *terminus a quo*. Ne mora se samo pitati "na što se referiramo kada govorimo i s kojom vjerodostojnošću?" (problem svakako vrijedan razmatranja), nego također: "Što nam omogućuje da govorimo?"

To je, gledano filogenetski, bio najzad problem – koji je modernitet zabranio – porijekla jezika, barem od Epikura nadalje. Ali ako ga se može izbjeći u filogenetskoj (navodeći nedostatak arheoloških nalaza), ne može ga se ignorirati u ontogenetskoj perspektivi. Naše vlastito svakidašnje iskustvo može nam osigurati elemente, možda neprecizne, ali u određenom smislu opipljive, pomoću kojih ćemo odgovoriti na pitanje: "Ali zašto sam ikada bio naveden da kažem nešto?"

Strukturalna lingvistika nikada nije dotakla taj problem (s iznimkom Hjelmsleva, kao što ćemo vidjeti): različiti jezici promatrani su kao već ustrojeni sistemi (i koji se mogu sinkronijski analizirati) u trenutku u kojem se govornici izražavaju, u kojem tvrde, pokazuju, pitaju, zapovijedaju. Ostatak pripada proizvodnji riječi, ali razlozi zbog kojih se govori su psihološki, a ne lingvistički. Analitička se filozofija zadovoljila vlastitim konceptom istine (koji se ne odnosi na stvari kako uistinu jesu, nego na to što se treba zaključiti ako je propozicija shvaćena kao istinita), ali nije problematizirala naš predlingvistički odnos prema stvarima. Drugim riječima, afirmacija *snijeg je bijel* jest istinita ako je snijeg bijel, ali kako shvaćamo (i sigurni smo) da je snijeg bijel, povjereno je teoriji

<sup>1</sup> \* "O bitku" je prvo poglavlje Ecove knjige *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano, 1997. U ovom prijevodu donosimo potpoglavlja 1.1. La semiotica e il Qualcosa, 1.4. Come si parla dell'essere, 1.6. La duplicazione dell'essere i 1.9. Di un possibile dileguamento dell'essere. (nap. ur.)

percepcije ili optici.

Jedini koji je od ovog problema učinio samu osnovu svoje teorije, semiotičke, kognitivne i metafizičke, sve u isto vrijeme, bez sumnje bio je Peirce. Dinamični Objekt nas potakne da proizvedemo *reprezentamen*, to u tobožnjem duhu (quasi-mente) proizvede Neposredni Objekt, koji je naposljetku prevodiv u potencijalno beskonačnu seriju interpretanata i ponekad se, preko navike stečene tijekom interpretativnog procesa, vratimo nazad Dinamičnom Objektu i napravimo nešto od toga. Naravno, od trenutka u kojem trebamo ponovo govoriti o Dinamičnom Objektu, kojem smo se vratili, ponovno smo u početnom situaciji te ga trebamo ponovno imenovati preko jednog drugog *reprezentamena*, pa u jednom određenom smislu Dinamični Objekt ostaje uvijek kao Stvar po Sebi, uvijek prisutan, ali neuhvatljiv, ako ne upravo preko semioze.

Pa ipak Dinamični objekt je ono što nas navodi da proizvodimo semiozu. Proizvodimo znakove zato što postoji nešto što zahtjeva da bude rečeno. Rečeno ne baš filozofskim, ali uspješim izrazom, Dinamični Objekt je Nešto-što-nas-neugodno-udara<sup>2</sup> i kaže nam "govori!" – ili "govori o meni!" ili još "razmatraj me!".

Između načina proizvodnje znakova poznajemo indeksne znakove, ovo ili ono u usmenom jeziku, upereni kažiprst, strijelju u jeziku gesta ili slika (usp. Eco 1975, 3.6); ali ima jedan fenomen koji moramo shvatiti kao predsemiotički, ili protosemiotički (u smislu da tvori signal koji pokreće, utemeljujući ga, proces semioze) i kojeg ćemo zvati *primarna indeksičnost ili pozornost* (Peirce je govorio o *pozornosti*, kao sposobnosti usmjerenja uma prema objektu, zadržavanju pozornosti na jednom elementu ignorirajući drugi).<sup>3</sup> Primarnu indeksičnost imamo kada u materiji gustoj senzacijama koje nas bombardiraju iznenada selekcioniramo nešto što izdvajamo nasuprot toj općoj pozadini, odlučivši da želimo o tome pričati (kada, drugim riječima, dok živimo okruženi bliješućim, termičkim, taktilnim, presretačkim senzacijama, od kojih samo jedna privlači našu pozornost, i *samo poslije toga* ćemo reći da je hladno, ili da nas boli stopalo); imamo primarnu indeksičnost kada privlačimo nečiju pozornost, ne nužno da bismo razgovarali s njim, nego također samo da bismo mu pokazali nešto što će trebati postati znakom, primjerom, i vučemo ga za jaknu, okrećemo-mu-glavu-prema.

U najelementarnijem od odnosa semioze, radikalnom prevođenju koji je

<sup>2</sup> Nadam se da će jednoga dana taj izraz biti preveden na njemački; tako će, barem u Italiji, biti prihvaćen kao filozofski ozbiljan.

<sup>3</sup> "On a new list of categories", 1867 (WR 2).

rasvijetlio Quine (1960: 2), prije nego što saznamo koji naziv domorodac pridaje zecu koji prolazi (ili bilo kojoj stvari koju on vidi tamo gdje ja vidim i razabirem zeca koji prolazi), prije nego ga ja upitam “što je ono?” – s jednom začuđenom i upitnom gestom dok, na način moguće njemu nerazumljiv, upirem prst prema prostorno-vremenskom događaju koji me zanima – kako bih osigurao da mi on odgovori s proslavljenim i enigmatičnim *gavagai*, ima jedan trenutak u kojem ja privlačim njegovu pozornost na taj prostorno-vremenski događaj. Ispustit ću urlik, zgrabit ću ga za ramena, u slučaju da je on okrenut na drugu stranu, učinit ću nešto kako bi on primijetio ono što sam ja odlučio primijetiti. To fiksiranje moje i pozornosti drugih na nešto jest stanje svake semioze koja će doći, prethodi čak onom činu pozornosti (već semioznom, već rezultatu mišljenja) zbog kojeg ću odlučiti da je nešto pertinentno, zanimljivo, intrigantno i da mora biti objašnjeno preko hipoteze. Dolazi također prije znatiželje, također prije percepcije objekta kao objekta. Još je slijeпа odluka kojom, u magmi iskustva, izdvajam nešto s čime se trebam suočiti.

I poslije, jedanput elaborirana teorija spoznaje, ovo nešto postaje Dinamični Objekt, noumenon, još neizglučana materija jedne intuicije još nerasvijetljene kategorijalnim aparatom, sve to dolazi poslije. Na početku postoji nešto, čak i ako je to samo moja nanovo probuđena pozornost; ali niti je to moja pozornost dok spava, vreba, dok je u polusnu. Nije primarni čin pozornosti onaj koji definira nešto, nešto je ono što budi pozornost, štoviše sama vrebajuća pozornost čini već dio (i svjedočanstvo) tog nešto.

Evo razloga zbog kojih semiotika ne može ne reflektirati o tom nešto što (kako bi se povezali s onima koji su se stoljećima mučili s njim) odlučujemo imenovati Bitak.

## KAKO SE GOVORI O BITKU

Bitak je i prije nego što se o njemu govori. Ali možemo ga pretvoriti iz neugušive manifestnosti u problem (koji očekuje odgovor) samo ukoliko o njemu govorimo. Prvo otvaranje prema bitku jest jedna vrsta ekstatičnog iskustva, čak i u najmaterijalističkijem smislu pojma, ali sve dok ostajemo pri toj primarnoj manifestnosti, koja je nijema, bitak nije filozofski problem, kao što ribi filozofski problem nije voda koja je sadrži. Ali u trenutku kada o bitku govorimo, ne govorimo još o njemu u njegovoj sveobuhvatnoj formi, zato što je, to smo već rekli, problem bitka (najprirodnije i najneposrednije iskustvo)

najmanje prirodan od svih problema, onaj koji si *sensus communis* nikad ne postavlja: mi započinjemo opipavati naš put u bitku izdvajajući bića i gradeći malo po malo Svijet.

Dakle, budući da je *sensus communis* nesposoban misliti bitak prije nego li ga je organizirao u sistem, ili u neuređeni niz bića, ona su način na koji nam bitak dolazi ususret i od tamo treba početi.

I dolazimo tada do centralnog pitanja Aristotelove *Metafizike*. To pitanje se postavlja u formi konstatacije od koje Aristotel ne počinje, ali gotovo dolazi do nje u idućim koracima – spotaknuvši se o nju, tako reći, dok postepeno prelazi od prve do četvrte knjige gdje, nakon što je rekao da postoji jedna znanost koja se bavi bićem kao bićem, tamo gdje bi se očekivala prva probna definicija objekta te znanosti, Aristotel ponavlja kao jedinu moguću definiciju ono što se u prvoj knjizi (992b 19) pojavljuje samo kao naknadna opservacija: biće se pojavljuje (*leghetai men pollachōs*) – po mnogim značenjima (1002a 33).

Ono što za Tomu Akvinskog intelekt *percipit quasi notissimum*, horizont našeg mišljenja i govorenja, za Aristotela je (ali Toma je odobravao) po prirodi (kada bi imalo prirodu, ali mi znamo da nije ni rod ni vrsta) dvosmisleno, polisemično.

Za neke autore ova tvrdnja izručuje problem bića jednoj fundamentalnoj aporiji, koju je postaristotelovska tradicija samo pokušala reducirati, a da joj nije uništila dramatski potencijal. Praktički je Aristotel prvi koji je pokušava reducirati na prihvatljive dimenzije, i to čini igrajući se pridjevom “po mnogim načinima”.

Mnogi načini mogu biti reducirani na četiri i moguće ih je kontrolirati. Biće se pojavljuje (i) kao akcidentalno biće (to je biće izrečeno kopulom, zbog čega se kaže da je čovjek bijel ili na nogama); (ii) kao istinito, zbog čega može biti istinito ili neistinito da je onaj čovjek bijel ili da je čovjek životinja; (iii) kao potencija i aktualnost, pa ako nije istinito da je ovaj zdravi čovjek trenutačno bolestan, znači da bi se mogao razboljeti, i danas ćemo reći da se može misliti na jedan mogući svijet u kojem je istina da je ovaj čovjek bolestan; (iv) naposljetku, biće se pojavljuje kao *ens per se*, tj. kao *supstancija*. Za Aristotela polisemija bića opada u onoj mjeri u kojoj, kako god se pričalo o biću, mi to kažemo “odnoseći se na jedan jedini princip” (10003b 5-6), tj. na supstancije. Supstancije su individualna i egzistirajuća bića i o njima imamo perceptivno svjedočanstvo. Aristotel nije nikada sumnjao da postoje individualne supstancije (Aristotel nije nikad sumnjao u realnost svijeta koji

nam se pojavljuje u svakidašnjem iskustvu), supstancije u kojima i samo u kojima se aktualiziraju same platoničke forme, a da ne mogu postojati prije ili poslije u kakvom nejasnom svijetu onkraj nebesa, i ta sigurnost mu dopušta da gospodari mnogopojavnošću bića. "Prvo značenje bića je bit koja znači (*sēmainei*) supstanciju (*ousia*)" (1028a 4-6).

Ali drama aristotelovskog bića ne leži u *pollachōs*, nego u *leghetai*. Bilo rečeno na jedan ili mnoge načine, biće je nešto što se kaže. Bit će također horizont svakog drugog dokaza, ali postaje filozofski problem samo u trenutku kada se govori o njemu. Štoviše upravo je činjenica da se o njemu govori ona koja ga čini dvosmislenim i mnogopojavnim. Činjenica da mnogopojavnost može biti reducirana ne mijenja da ga shvaćamo samo preko *kazivanja*. Biće, ukoliko je mislivo, ukazuje nam se od početka kao *proizvod jezika*.

U trenutku u kojem se pojavljuje ispred nas biće izaziva interpretaciju; u trenutku u kojem možemo govoriti o njemu ono je već interpretirano. Nema druge. Tom krugu nije uspijevao pobjeći ni Parmenid, koji je još definirao *onomata* kao nepouzdana. Ali *onomata* su bila prijevarna imena koje smo donijeli, prije filozofske refleksije, za ono što postaje: ali Parmenid je bio prvi koji je izrazio *riječima* poziv za prepoznavanjem (i interpretacijom) mnogih znakova (*sēmata*) preko kojih biće izaziva naš diskurs. I da biće jest, jednako je potrebno reći kao i misliti (DK 6).

Još važnije, za Aristotela bez riječi biće niti jest, niti nije: stoji tamo, mi smo unutar njega, ali ne *mislimo* da jesmo. Aristotelova ontologija, o tome smo govorili naširoko, ima glagolske korijene. U *Metafizici* svako spominjanje bića, svako pitanje i odgovor o biću jest u kontekstu jednog *verbum dicendi* (bio to *leghein*, *sēmainein* ili neki drugi). Kada (1005b 25-26) se čita da "je bilo kome nemoguće povjerovati da ista stvar jest i nije", pojavljuje se glagol *ypolambanein*, koji je uistinu "vjerovati", "shvatiti umom", ali – vidjevši da je um *logos* – znači također "uzeti riječ".

Moglo bi se prigovoriti da kazujemo bez kontradikcije o onome što pripada supstanciji, a supstancija je neovisna o našem kazivanju o njoj. Ali do koje točke? Kako govorimo o supstanciji? Kako možemo reći bez kontradikcije da je čovjek racionalna životinja, dok reći da je bijel i da trči iskazuje o njemu samo prolaznu akcenciju, što dakle ne može biti objekt znanosti. U perceptivnom činu aktivni intelekt apstrahira bit od sinteze materije i forme koja konstruira individualnu konkretnu supstanciju i zatim izgleda da u spoznajnom trenutku mi zahvaćamo neposredno i bez napora *to ti ēn einai* (1028b 33.36), to što je biće bilo, i dakle postojano jest. Ali što možemo reći o biti? Možemo je samo

definirati: "Definicija se rađa jer ona mora nešto označiti. Definicija je pojam (*logos*) čije je ime (*onoma*) znak (*sēmeion*)" (1012a 22.24).

Jao! Mi imamo nepobitan dokaz egzistencije individuuma, ali o njima ne možemo reći ništa, osim ako ih ne imenujemo po njihovoj biti, tj. po rodu i specifičnoj razlici (ne dakle "ovaj čovjek", nego "čovjek"). Čim se ulazi u svemir biti ulazi se u svemir definicija, tj. u svemir jezika koji definira.<sup>4</sup>

Mi imamo malo imena i malo definicija za beskrajnost pojedinačnih stvari. Dakle, pribjegavanje univerzalnom nije snaga misli, nego *slabost diskursa*. Drama leži u tome da čovjek govori uvijek općenito dok su stvari pojedinačne. Jezik imenuje zatamnjujući nepobitan dokaz egzistirajuće individue. I svi su pokušaji bezuspješni, *reflexio ad phantasmata*, sužavajući koncept na *flatus vocis* u odnosu na individuu kao jedinu intuitivnu pretpostavku, ušavljajući se oko indeksa, oko vlastitih imena i rigidnih oznaka... kao lijekova za sve bolesti. Osim u nekim slučajevima (u kojima se i ne mora govoriti, nego uperiti prst, zazviždati, zgrabiti za ruku – ali u tim slučajevima mi naprosto jesmo, ne raspravlja se o biću) već smo smješteni u univerzalnom kada govorimo.

I zato sidrište supstancija, koje bi trebalo opskrbiti mnogopojavnost bića, proizašlo iz jezika koji ih govori, nanovo nas vodi jeziku kao stanju onoga što znamo o samim supstancijama. Kako smo pokazali (Eco 1984, 2.4), za definiciju je potrebno konstruirati stablo predikabilija, rodova, vrsta i razlika; a Aristotel, koji upravo sugerirajući takvo stablo Porfiriju, ne uspijeva ga nikad (u djelima o prirodi u kojima želi uistinu definirati biti) primijeniti na homogen i dosljedni način (usporedi Eco 1990: 4.2.1.1).

ČEMU  
8.16/17  
OŽUJAK  
2009.

## UDVOSTRUČENJE BITKA

Kada se Heidegger, u *Što je metafizika?*, pita "Zašto postoji biće radije nego ništa?", on koristi *Seiende*, a ne *Sein*. Za Heideggera je problem metafizike da se ona uvijek bavila bićem, ali ne njegovim temeljem, tj. bitkom, i istinom bitka.

<sup>4</sup> Problem je sljedeći: izvlačim li definiciju iz dokaza koji mi daje senzacija (i susljednu apstrakciju iz priviđenja) ili je predznanje definicije ono koje mi dopušta apstrahiranje biti? Ako aktivni intelekt nije skladište prethodnih formi, nego običan mehanizam koji mi dopušta individuaciju formi u odvijanju u sintezi forme i materije koja sačinjava individualnu konkretnu supstanciju, što je ta sposobnost? Lako je pasti u arapsku herezu i reći da postoji jedan jedini za sve; također u tom slučaju tvrditi da postoji jedan jedini ne želi reći da je nepromjenjiv i univerzalan; mogao bi biti jedan aktivni kulturni intelekt, mogao bi biti sposobnost individuacije i izrezivanja formi sadržaja. U kojem bi slučaju kôd, opskrbljen od segmentacije uzrokovane aktivnim intelektom, determinirao prirodu i egzaktnost referiranja! U *Poetici* 1456b 7 (podcrtava Aubenque) se kaže: "Što bi trebao činiti diskurs ako bi se stvari već pojavljivale same i ne bi potrebovale diskurs?". Aubenque (1962: 116) citira jednu stranicu iz djela *O sofističkim pobijanjima*. Budući da se ne mogu dovesti do diskusije stvari same, nego se moramo koristiti njihovim imenima kao simbolima, mi pretpostavljamo da se to što se događa s imenima također događa i sa stvarima, kao u slučaju kamenčića koji se koriste za zbrajanje. Ali između imena i stvari ne postoji potpuna sličnost, imena su ograničena u broju, a tako i množina definicija, dok su stvari beskrajne u broju (i beskrajne su njihove akcidentalne forme).

Ispitujući biće kao biće, metafizika je izbjegla okrenuti se bitku kao bitku. Ona se nikada nije posvetila vlastitom temelju: dio njezine sudbine bio je taj da joj je bitak izmicao. Referirala se na biće u njegovoj ukupnosti vjerujući da govori o bitku kao takvom, bavila se bićem kao bićem dok se bitak manifestira samo *Daseinu* i za *Dasein*. I mi dakle ne možemo govoriti o bitku ako se ne referiramo na sebe ukoliko smo bačeni u svijet. Misliti bitak kao bitak (misliti na istinu bitka kao temelj metafizike) znači napustiti metafiziku. Problem bitka i njegova otkrivanja nije problem metafizike kao znanosti o biću, nego centralni problem egzistencije.

Tako na scenu ulazi ideja Ništa, što "ide zajedno" s idejom bića. Rađa se u osjećaju tjeskobe. Tjeskoba čini da se osjećamo otuđenima od bića i "oduzima nam riječ". Bez riječi nema više bića: u izmicanju bića izvire ne-biće, tj. ništa. Tjeskoba nam otkriva ništa. Ali to se ništa poistovjećuje s bitkom (*Sein*), kao bitak bića, njegov temelj i istina, i u tom smislu Heidegger može potvrditi Hegelovu misao prema kojoj su čisti bitak i čisto ništa jedno te isto. Iz tog iskustva ničega izvire potreba za promatranjem bitka kao biti temelja bića.

Ipak, *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*, posebno pojmovi tako prvobitni kao biće, bitak i ništa. Teško je razdvojiti Heideggerovu misao od jezika u kojem se izražava, i on sam je to znao: vatren kakav je bio u vezi filozofske prirode vlastitog njemačkog, što bi bio trebao pomisliti da je bio rođen u Oklahomi, raspoložujući s jednim nejasnim *to be* i sa samo jednim *Being* za *Seiende* i *Sein*? Kada bi još bilo potrebno ponoviti da nam se bitak samo pojavljuje kao rezultat jezika, bio bi dovoljan način na koji ove dvije riječi (*Seiende* i *Sein*) hipostaziraju u dva Nešto. Dva se pojma stvaraju zato što postoji jedan jezik i održavaju se samo ako se do kraja ne prihvati aporija bitka opisana kod Aristotela.

Ako hajdegerovsko biće odgovara supstancijama, u postojanje kojih Aristotel nije sumnjao (u njihovo postojanje ne sumnja ni Heidegger koji, unatoč bajkama napričanim o Ničemu, kao Aristotel i Kant nikada nije doveo u pitanje da stvari jesu i da se spontano nadaju našoj čulnoj intuiciji), sigurno bi moglo postojati nešto nejasnije i izvornije koje ostaje s druge strane naše iluzije da supstancije možemo imenovati jednoznačno. Ali sve do ove točke još bismo bili na Parmenidovoj sumnji prema *onoma*. Dovoljno bi bilo reći da način na koji smo do sada segmentirali Nešto koje nas okružuje uopće ne objašnjava to Nešto, ne objašnjava ga zbog njegova neistraživog bogatstva, ili apsolutne jednostavnosti, ili nezadovoljavajuće zbrkanosti. Ako se bitak kaže uistinu na mnogo načina, *Sein* bio bi još uvijek ljepljiva ukupnost bića, prije nego su se



ona nanovo podijelila preko jezika koji ih imenuje.

Ali onda bi problem *Daseina*, u onoj mjeri u kojoj je jedinstven između svih bića zbog mogućnosti postavljanja pitanja o bitku, bio upravo ovo: osvijestiti njegov kružni odnos s bićima koja imenuje – dovoljno osvještavanje za izazivanje tjeskobe i osjećaja nepripadnosti, ali koje ne bi u nikakvom smislu učinilo da izađemo iz kruga u kojem se tubitak ponovno nalazi bačen.

Reći da postoji nešto što metafizika još nije objasnila, drugim riječima da interpretacija još nije segmentirala, ukazuje da je onaj nešto već objekt segmentacije, ukoliko je definiran kao ukupnost onoga što još nije segmentirano. Ako je tubitak biće koje prepoznaje u potpunosti semioznu prirodu svojeg odnosa s bićima, nije potrebno udvostručiti *Seiende* i *Sein*.

Nije potrebno reći da nam je metafizički diskurs stvorio svijet bića u kojem živimo na neautentičan način. To bi nas u najbolju ruku navelo da preformuliram taj zavodljivi diskurs. Ali to bi se uvijek moglo napraviti kretanjem od tog horizonta bića u koji smo bačeni. Ako se ukupnost bića ne poistovjećuje samo s ukupnošću upotrebljivih objekata, nego uključuje i ideje i emocije, onda su tjeskoba i osjećaj bezmjesnosti konstitutivni dio tog ontičkog svemira koji bi oni trebali raspršiti. Osviještenost o bitku za smrt, tjeskobu, osjećaj onoga ništa ne otvara nas ničemu što već nije horizont u koji smo bačeni. Bića koja nam dolaze ususret nisu samo “uporabljivi” objekti: također su klavijatura strasti koje dobro poznajemo, zato što su način na koji su nas drugi upoznali u našem bivanju u svijetu. Osjećaji za koje se čini da nas otvaraju *Seinu* čine već dio nepreglednog teritorija bića. Opet, kada bi Ništa bilo ukazivanje tamne sile koja se suprotstavlja bićima, u toj neizrecivoj ontološkoj “crnoj rupi” mogli bismo možda susresti putnika negativnim svemirom, *das Sein*. Ali ne, Heidegger nije toliko naivan da bi hipostazirao jedan mehanizam mišljenja (negaciju) ili osjećaj da se stvarnost koleba i pretvorio ga u ontološku “stvarnost” onoga Ništa. On vrlo dobro zna, zajedno s mudracom iz Eleje, da bitak jest, a nebitak nije. Što bi mogao napraviti od termina koji ne samo da nije intenzivan nego ne posjeduje ni ekstenzivnost? Osjećaj onoga ništa neće biti jednostavan tonalitet strasti, kontingentna i slučajna depresija, vrsta raspoloženja, nego je uvijek “fundamentalna emocionalna situacija” (Heidegger 1973: 204). Ne Ukazivanje jednog drugog Nešto, nego strast.

I što onda bezmjesnost potiče, ako ne svjesnost da se naš Tubitak sastoji u potrebi pričanja (brbljanja) o biću? Razveden od bića o kojem pričamo, bitak izmiče. Ali ovo nije ontološka ili metafizička tvrdnja, nego leksičko isticanje: toj riječi, *das Sein*, ukoliko joj je suprotstavljena riječi *das Seiende*, ne odgovara

nijedno značenje. Oba termina imaju istu ekstenziju (neograničenu) i istu intenziju (nikakvu). "Biće nam je poznato – ali bitak? Kada pokušavamo odrediti, ili također samo razumjeti takav pojam, zar nas ne hvata vrtoglavica?" (Heidegger 1973: 195). To je točno ista ona vrtoglavica koja nas hvata kada želimo reći što je biće kao biće. Termini iste intenzije i ekstenzije (jedini primjer apsolutne sinonimnosti) *Seiende* i *Sein* ukazuju oboje na isto Nešto.

*Sein* se u hajdegerijanskom diskursu uvijek pojavljuje kao uljez, supstantivirana hipostaza glagolske uporabe tipične za uobičajeni diskurs. Tubitak se ponovo nalazi, postaje svjestan sebe ukoliko je upućen biću i tamo otkriva svoju istinsku bit (koja nije supstancija, nego *odluka*) kao bitak za smrt. To je jedna vrsta transcendentalne apercepcije bez "ja" i bez "mislim", u kojoj se tubitak otkriva kao misao, emocija, želja i tjelesnost (inače ne bi mogao morati umrijeti). "U odnošenju s bićem koje on nije, čovjek se već nalazi ispred bića kao onog koje ga sadrži, onog kojemu je upućen, onog kojim, sa svom svojom kulturom i tehnikom, on ne bi mogao nikada, u potpunosti, vladati" (Heidegger 1973: 196). U tom horizontu *Dasein* se prepoznaje kao takav: "U svakom duševnom raspoloženju, zbog kojeg 'je' svatko od nas u ovom ili onom stanju, naš je tubitak manifestan". Slažem se. Ali zašto onda tekst nastavlja: "Mi dakle shvaćamo bitak, ali nam ipak nedostaje pojam o njemu" (Heidegger 1973: 196)? Zašto se u takvom duševnom raspoloženju ili stanju otkriva *Sein*? Normalno je da nam o njemu nedostaje pojam, ako je njegova intenzija nula, kao u slučaju bića kao bića. Ali zašto imamo potrebu za tim konceptom?

Tjeskoba tvori otvaranje tubitka svojoj egzistenciji kao bačenosti njegovu vlastitom kraju (Heidegger 1923); istina i subjekt (gramatički) te bačenosti jest *Dasein*. Ali zašto se onda odmah poslije kaže "bitak za nju (tjeskobu) se otvara tubitku" i "bitak tubitka je u potpunosti u opasnosti"? Bitak tubitka je obična tautologija. Tubitak se ne može ustrojiti na nečemu, s obzirom na to da da je "bačen" (zašto? *zato što jest*). Odakle dolazi taj *das Sein* koji se otvara tubitku, ako je tubitak koji se otvara jedno biće među bićima?

Kada Heidegger kaže da problem utemeljenja metafizike nalazi svoj korijen u čovjekovu ispitivanju bitka, ili bolje u njegovu najintimnijem fundamentu, "shvaćanju bitka kao uistinu postojeće konačnosti" (Heidegger 1973: 198), *Sein* nije ništa drugo doli egzistencijalno shvaćanje našeg konačnog načina stanja upućenosti horizontu bića. *Sein* nije ništa, osim našeg shvaćanja da smo konačna bića.

I tako možemo reći da je iskustvo bitka tubitka, u najboljem slučaju, uspješna metafora za označavanje nejasnog područja gdje se stvara etička odluka:

autentično prihvatiti svoju sudbinu bitka za smrt, i u toj točki žrtvovati u tišini ono što bi metafizika razvučeno rekla o legiji bića nad kojima je uspostavila svoju iluzornu prevlast.

Ali stiže (filozofski utjecajan Događaj) Obrat (*die Kehre*). I u Obratu taj tako intenzivno bježeći bitak postaje masivan subjekt, premda u obliku nejasnog kruljenja koje gmiže ispod kože bića. Želi govoriti i *skinuti masku*. Ako govori, govorit će preko nas, vidjevši da, kao *Sein*, izvire samo u svojoj vezi s *Daseinom*. Potrebno je, dakle, kao što je bio slučaj s udvostručenjem ontičko/ontološko, rastaviti bitak od njega samog, kao i jezik. S jedne će strane metafizički jezik biti već na zalazu, ostario u svojem tvrdoglavom zaboravu bitka, željan bavljenjem objektima, i s druge strane jezik sposoban – rekli bismo – “*donner un sens plus pur aux mots de la tribus*”. Takav koji, umjesto sakrivanja bitka, otkriva bitak.

Onda se povjerava beskrajna moć jeziku i tvrdi se da postoji toliko moćan oblik jezika, toliko konspupstancijalan samom fundamentu bitka, da nam “pokazuje” bitak (preko nerazdvojnog pleksusa bitak-jezik) tako da ne ostavlja rezidue – tako da se u jeziku ostvaruje samootkrivanje bitka. To izvrsno oprimjeruje zadnji stih Hölderlinova *Andenken*a: “Ali ono što preostaje intuiraju pjesnici”.

ČEMU  
8.16/17  
OŽUJAK  
2009.

## O JEDNOM MOGUĆEM IZMICANJU BITKA

Napustimo sada svoj model jer se pretvorio u prikaz (realistični) naše bačenosti u bivanje i potvrdio nam je da bitak ne može biti drugo nego ono što se kaže na mnoge načine. Shvatili smo da, kako god bilo sa stvarima (čak i sama ideja da stvari jesu na neki se način može dovesti u sumnju), svaka propozicija o tome što postoji i o tome što bi moglo biti, implicira izbor, perspektivu, točku gledanja. Svaki pokušaj da se nešto kaže o tome što postoji bio bi podvrgnut reviziji, novim domišljanjima o prikladnosti korištenja ove ili one slike, ili sheme. Mnoge od naših zahtijevanih reprezentacija bit će možda inkompatibilne između sebe, ali bi svaka od njih mogla reći jednu svoju istinu.

Ne bismo trebali reći da ne možemo imati nikakvo istinito znanje, eventualno bismo mogli reći da istinitih znanja posjedujemo mnogo. Neki su spremni prigovoriti da između toga da se kaže da ne postoji nijedna istina i da se kaže kako postoje mnoge (bila to čak jedna jako jednostavna dvostruka istina) ne postoji razlika. Ali bismo mogli jednako tako prigovoriti da je to obilje istina prolazno, rezultat našeg glavinjanja, da pokazuje granicu između pokušaja

i pogrešaka preko koje bi se te različite perspektive (sve djelomično istinite) mogle jednog dana sistematizirati; i da na kraju krajeva naše neprestano preispitivanje istine ovisi upravo o ovom obilju...

Moguće je da u našem jeziku postoji preobilje bitka. Možda znanstvenik, kada kaže da hipoteze ne bivaju verificirane, nego prije svega falsificirane, hoće reći da je za znanje potrebna redukcija obilja bitka koje jezik može tvrditi.

U svakom slučaju, bila bi jako prihvatljiva ideja da su deskripcije svijeta koje činimo uvijek u perspektivi povezane s načinom na koji smo biološki, etnički, psihološki i kulturno ukorijenjeni u horizontu bitka. Te karakteristike ne bi spriječile naše diskurse da korespondiraju svijetu, barem s jedne točke gledišta, a da se zbog toga ne osjećamo zadovoljeni stupnjem postignutog korespondiranja, tako da u konačnici nikada ne bismo tvrdili da naši odgovori, također kada u osnovi izgledaju "dobri", moraju biti smatrani konačnima.

Ali problem nije kako se prilagoditi činjenici da se o bitku može govoriti na mnogo načina. I da se, kada se jedanput prepozna duboki mehanizam množine odgovora, stiže do krajnjeg pitanja, koje je postalo središnje u tzv. postmodernom svijetu: ako su perspektive o bitku beskonačne, ili barem astronomski neodređene, znači li to da je jedna ravna drugoj, da su sve jednakovrijedne, da svaka tvrdnja o tome što postoji kaže nešto istinito, ili da – kao što je rekao Feyerabend za znanstvene teorije – *anything goes*?

To bi značilo da se konačna istina nalazi izvan granica logocentričnog zapadnog modela, da izmiče principima identiteta, proturječnosti i isključenja trećeg, da se bitak upravo podudara s kaleidoskopom istine koji formuliramo pokušavajući ga imenovati, da ne postoji transcendentno značenje, da je bitak sâm proces neprekidne dekonstrukcije u kojoj, govoreći o bitku, činimo bitak svaki put sve fluidnijim, gipkijim, bježećim ili – kako je jedanput rekao Gianni Vattimo uspjelim pijemontskim izrazom – "camolato", tj. izjedajućim i zdrobljivim; ili gomoljastim, u nizu točaka koje se mogu otvarati u beskraj ovisno o različitim opcijama, labirint. Ali nema potrebe doći do Feyerabenda, ili do gubitka transcendentnog značenja, ili do slabe misli. Poslušajmo Nietzschea, kada još nije bio navršio trideset godina, u *O istini i laži u izvanmoralnom smislu* (Nietzsche 1873: 355-372). Budući da je priroda odbacila ključ, intelekt igra na kartu fikcijâ koje zove istinom ili sistemom pojmova utemeljenim na jezičnoj legislativi. Prva je Nietzscheova reakcija, rekao bih, gotovo hjumovska, druga puno odrješitije skeptična (zašto određujemo stvari na bazi arbitrarnih izbora kvaliteta?), treća prethodi Sapir-Whorfovoj hipotezi (različiti jezici organiziraju iskustvo na različiti način), četvrta kantovska (stvar po sebi je neshvatljiva

onima koji grade jezik): mi vjerujemo da govorimo o, i poznajemo, stabla, boje, snijeg i cvijeće, ali to su metafore koje ne odgovaraju izvornim bitima. Svaka riječ postaje pojam izbljeđujući u svojoj slabašnoj univerzalnosti razlike između fundamentalno nejednakih stvari: tako mislimo da nasuprot množini individualnih listova postoji jedan primordijalni "list" "na čiju bi sliku bili istkani, skicirani, omeđeni, obojani, smežurani, naslikani – ali nevještim rukama – svi listovi, na takav način da nijedan otisak ne bi ispao točan i pouzdan u ulozi vjerne kopije originalnog oblika" (ib.: 360). Teško nam je prihvatiti da ptica ili insekt percipiraju svijet na način drukčiji od našeg, i nema smisla ni reći koja od percepcija je ona najispravnija, zato što bi bio potreban onaj kriterij "točne percepcije" koji ne postoji (ib.: 365), zato što "priroda međutim ne poznaje nijednu formu i nijedan pojam, i dakle niti jedan rod, nego samo jedan x, za nas nedohvatan i nedefinirljiv" (ib.: 361). Dakle jedan kantizam, ali bez transcendentalnog utemeljenja i također bez kritike suđenja. U najboljem slučaju, nakon što je utvrdio da je naša antiteza između individualnog i općeg samo posljedica antropomorfizma i ne izbija iz biti stvari, ispravak, skeptičniji od skepticizma koji želi ispraviti, kaže: "ne usuđujemo se reći da takva antiteza odgovara takvoj biti. Ovo bi međutim bila dogmatična tvrdnja, i kao takva isto tako nedokaziva kao njoj suprotna tvrdnja" (ib.: 361).

Treba se onda odlučiti što je to istina. I to rade, metaforički, sigurno, ali oni koji nam upravo govore da se nešto zna samo zbog slobodne i domišljate metafore. Istina je upravo "pokretna vojska metafora, metonimijska, antropomorfizama" elaboriranih u poetičnom duhu koji su se poslije ukrutili u znanju, "iluzija čija se iluzorna priroda zaboravila", kovanice čije su se površinske slike istrošile i koje se uzimaju u obzir samo kao metal, tako da se navikavamo lagati prema konvenciji, stilom obvezujućim za sve, stavljajući svoje djelovanje pod kontrolu apstrakcija nakon što smo suzili metafore u *sheme* i *pojmove*. I odande piramidalni poredak kasta i stupnjeva, zakona i ograničenja, u potpunosti stvoren od jezika, ogroman "rimski golubinjak", groblje intuicija.

Neporecivo je da je to izvrstan portret jezične zgrade koja disciplinira pejzaž bića. Ali izostavljena su, također iz odlomaka koji slijede, dva pitanja: uspijeva li se, prilagođavajući se prinudama tog golubinjaka, na neki način suočiti sa svijetom (što ne bi bila nevažna opservacija); i zar se ne događa s vremena na vrijeme da nas svijet prisiljava da restrukturiramo taj golubinjak ili da naprosto izaberemo alternativnu formu golubinjaku (što je, zatim, problem revolucije spoznajnih paradigmi). Nietzsche, koji nam na kraju osigurava sliku *jednog* načina shvaćanja svijeta koji sam opisao u prethodnom paragrafu, ne

čini se da se pita postoje li mnoge moguće forme svijeta. Njegov je portret portret holističkog sistema gdje nijedan novi sud o stvarnosti ne može utjecati na stabilnost sistema.

Drugim riječima, da bismo rekli istinu (vjernu tekstu), on primjećuje postojanje prirodnih prinuda i poznaje način promjene. Prinude mu izgledaju kao "strašne sile" koje nas neprekidno pritišću, suprotstavljajući "znanstvenim" istinama druge istine različite prirode; ali evidentno ih odbija prepoznati upojmljujući ih, s obzirom na to da nastoji od njih pobjeći, njih koje smo konstruirali za obranu kao pojmovno naoružanje.

Promjena je moguća, ali ne kao restrukturiranje, nego kao permanentna poetska revolucija: "Kad bi svatko od nas, pojedinačno imao drukčiju senzaciju, kad bismo sami mogli percipirati sada kao ptice, sada kao crvi, sada kao biljke, ili kad bi netko od nas vidio isti podražaj kao crveni, a netko drugi kao nebeskoplavi, kad bi netko treći čuo takav podražaj ni više ni manje nego kao zvuk, nitko ne bi onda mogao pričati o jednoj takvoj pravilnosti prirode" (ib.: 366-367). Lijepa je koincidencija što su ti redovi napisani dvije godine nakon što je Rimbaud u pismu za Demeny bio proglasio da "le Poète se fait voyant par un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens" i u istom periodu vidio "A noir, corset velu de mouches éclatantes" i "O suprême Clairon plein des strideurs étranges".

Tako, međutim, umjetnost za Nietzschea (i s njom mit) "kontinuirano pomućuje rubrike i odjeljke pojmova, predstavljajući nove transpozicije, metafore, metonimije; kontinuirano otkriva želju za davanjem samegzistirajućem svijetu budnog čovjeka, figuru tako šaroliku, neregularnu, lišenu posljedica, nekoherentnu, uzbudljivu i u potpunosti novu, koja je pribavljena svijetom snova" (ib.: 369). San u kojem stabla skrivaju nimfe i u kojem bogovi u obliku bika otimaju djevice.

Ali ovdje nedostaje konačna odluka. Ili ćemo prihvatiti da je u onom što nas okružuje, i način na koji smo ga pokušali organizirati, nemoguće živjeti, i odbijamo ga izabirući san kao bijeg od stvarnosti, i ovdje odzvanja Pascal, za kojega je, da bismo bili sretni, bilo dovoljno uistinu sanjati cijele noći da smo kraljevi, ali sam Nietzsche će priznati (ib.: 370) da bi to bila varka, iako strašno ugodna, ali koja ne donosi štetu; i to bi bila prevlast umjetnosti nad životom. Kako bilo, i to je ono što su Nietzscheovi sljedbenici prihvatili kao pravu lekciju, umjetnost može reći ono što kaže zato što je ona sâm bitak, u svojoj iznemogloj slabosti i darežljivosti, koji prihvaća također ovu definiciju i uživa dok vidi da ga gledaju kao promjenjivog, sanjara, iscrpljujuće jakog i

pobjeđujuće slabog. Ali u isto vrijeme ne više kao “punoću, prisutnost, temelj, nego međutim mišljen kao fraktura, izostanak temelja, u konačnici muka i bol” (Vattimo 1980: 84). O bitku se onda može govoriti samo ako je u padu, ako se ne nameće nego izmiče. Dolazimo onda do “ontologije podržane ‘slabim’ kategorijama” (Vattimo 1980: 9). Ničeansko proglašenje smrti Boga neće biti drugo negoli tvrdnja o kraju postojane strukture bitka (Vattimo 1983: 21). Bitak se nadaže samo “kao odlaganje i kao izmicanje” (Vattimo 1994: 18). Drugim riječima: jedanput prihvaćen princip da se o bitku govori samo na mnogo načina, što je to što nam onemogućuje da vjerujemo da su sve perspektive dobre, i da ne samo da nam se bitak pojavljuje kao rezultat jezika, nego da je on u potpunosti i ništa drugo doli rezultat jezika, i posebno onog oblika jezika koji si može dopustiti najveće neposlušnosti, jezika mita ili jezika poezije? Bitak onda, osim što bi bio “camolato”, gibak, slab, bio bi običan *flatus vocis*. Na ovoj bi točki on uistinu bio rad Pjesnika, shvaćenih kao sanjara, lažljivaca, imitatora ničega, sposobnih neodgovorno staviti konjsku glavu na ljudsko tijelo i od svakog bića načiniti Himeru. Po ničemu konfrontirajuća odluka, vidjevši da se, jedanput izravnati računi s bitkom, zatičemo u potrebi izravnavanju računa sa subjektom koji emitira taj *flatus vocis* (koji je nadalje granica svakog magičnog idealizma). I to nije sve. Ako je hermeneutički princip da ne postoje činjenice nego samo interpretacije, to ne isključuje da se može pitati ima li možda “zlih” interpretacija. Zato što reći da ne postoje činjenice nego samo interpretacije sigurno znači reći da je ono što nam se pojavljuje kao činjenica rezultat interpretacije, ali ne da svaka moguća interpretacija proizvodi nešto na što smo, u svjetlu sukcesivnih interpretacija, dužni gledati kao da se radi o činjenici. Drugim riječima, reći da je svaka pobjednička karta u pokeru konstruirana izborom (možda obeshrabljenog slučajem) igrača ne znači reći da je svaka karta koju igrač baci pobjednička. Bilo bi dovoljno da mojem trisu aseva drugi igrač suprotstavi kraljevsku skalnu i moja bi se oklada pokazala blefom. Ima li u našoj igri s bitkom trenutaka u kojima Nešto na naš trisu aseva odgovara s kraljevskom skalnom?

Pravi problem svake “dekonstrukcijske” argumentacije klasičnog pojma istine nije u pokazivanju da bi paradigma prema kojoj rasuđujemo mogla biti pogrešna. Čini se da se za sada svi slažu u vezi s tim. Svijet koji si predstavljamo rezultat je interpretacije. Prije je problem u tome koje su garancije koje nas autoriziraju da iskušamo novu paradigmu koju drugi ne smiju prepoznati kao delirij, obično zamišljanje nemogućeg. Koji je kriterij koji nam dopušta razlikovanje između sna, poetske invencije, *tripa* halucigenom

ČEMU  
8.16/17  
OŽUJAK  
2009.

drogom (jer također postoje osobe koje se nakon konzumacije bacaju kroz prozor uvjereni da mogu letjeti pa se razmrskaju po tlu – i napominjemo – u suprotnosti s vlastitim nadama i željama) i prihvatljive tvrdnje o stvarima fizičkog i povijesnog svijeta koji nas okružuje?

Postulirajmo također, s Vattimom (1994: 100), razliku između epistemologije, koja je “konstrukcija rigoroznih tijela znanja i rješenje problema u svjetlu paradigmi koje diktiraju pravila za verifikaciju propozicija” (i to se čini odgovara načinu na koji Nietzsche portretira pojmovni svemir određene kulture) i hermeneutike kao “djelovanju koje se razvija u susretu s različitim paradigmatiskim horizontima, koji ne dopuštaju da ih se vrednuje na bazi nekakvog suglasja (pravila ili, kao posljednje, stvari), ali se nadaju kao ‘poetski’ prijedlozi drugih svjetova, ustanovljenja novih pravila”. Koje novo pravilo Zajednica treba preferirati i koje drugo osuditi kao ludost? Ima, i uvijek će biti, onih koji žele pokazati da je Zemlja kvadrat, ili da živimo ne izvan nego unutar njezine kore, ili da kipovi plaču, ili da se mogu savijati vilice na televiziji, ili da majmuni potječu od čovjeka – i da bi bili fleksibilno iskreni i nedogmatični potrebno je također pronaći opći kriterij pomoću kojeg bi sudili jesu njihove ideje na neki način prihvatljive.

U jednoj raspravi koja se odigrala 1990. g. (sada u Eco 1992), koja se ticala esencije ili manje kriterija tekstualne interpretacije, Richard Rorty – proširujući raspravu na kriterije interpretacije stvari koje su u svijetu – osporavao je da je upotreba odvijača za zavijanje vijaka zadana objektom samim, dok je njegova upotreba za otvaranje paketa zadana našom subjektivnošću (on je raspravljao o mojoj distinkciji između *interpretacije* i *korištenja* nekog testa; vidi Eco 1979).

U usmenoj raspravi Rorty je također aludirao na pravo koje bismo imali da interpretiramo odvijač kao nešto korisno za češanje po uhu. To objašnjava moj odgovor, koji je također ostao u tiskanoj verziji rasprave, a da nisam znao da je u Rortyjevoj intervenciji poslanoj izdavaču nestala aluzija na češanje uha. Evidentno je da ju je Rorty shvatio kao jednostavnu *boutade*, improviziranu primjedbu tokom razgovora i zato se suzdržavam da mu pripišem taj primjer koji više nije dokumentiran. Ali ako ne on, netko drugi bi ga mogao koristiti (s prolaskom vremena) i dakle moja protuprimjedba ostaje važeća. Štoviše, nanovo je potvrđujem u svjetlu onog pojma pertinencije, perceptivnih *affordances* o kojima govorim u 3.4.7. Odvijač može poslužiti također za otvaranje paketa (s obzirom na to da je alat s oštrim vrškom, vrlo lako upotrebljiv za primjenu sile nad nečim rezistentnim); ali nije preporučljivo



za prekapanje po uhu upravo zato što je oštar i previše dugačak da bi ruka mogla kontrolirati djelovanje potrebno za jednu tako delikatnu operaciju zbog čega će biti bolje koristiti lagani štapić koji na vrhu ima zamotuljak pamuka. Dovoljno je zamisliti jedan mogući svijet u kojem postoje samo jedna ruka, jedan odvijač, jedno uho (i najviše jedan paket i jedan vijak), i evo kako argument stječe sve svoje ontologijsko važenje: ima nešto u strukturi kako mojeg tijela kako vjika što mi ne dopušta da interpretiram ovaj posljednji hirovito. Sada, da bismo izišli iz ovog klupka: postoji li *tvrda jezgra bitka*, takva da neke stvari koje kažemo o njemu i za njega ne mogu i ne smiju biti uzete kao dobre (i ako su ih izrekli Pjesnici, neka budu uzete kao dobre samo ukoliko se odnose na jedan mogući svijet, a ne na svijet realnih činjenica)?

ČEMU  
8.16/17  
OŽUJAK  
2009.

## BIBLIOGRAFIJA UZ POTPOGLAVLJA

ECO, UMBERTO (1975). *Trattato di semiotica generale*. Milano: Bompiani.

ECO, UMBERTO (1979). *Lector in fabula*. Milano: Bompiani.

ECO, UMBERTO (1984). *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Torino: Einaudi.

ECO, UMBERTO (1990). *I limiti dell'interpretazione*. Milano: Bompiani.

ECO, UMBERTO (1992). *Interpretation and overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press [talijanski prijevod: *Interpretazione e sovrainterpretazione*. Milano: Bompiani.]

HEIDEGGER, MARTIN (1929). *Was ist Metaphysik?*. Bonn: Cohen [talijanski prijevod: "Che cos'è la metafisica?". U: *Segnavia*. Milano: Adelphi: 59-78].

HEIDEGGER, MARTIN (1973). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/M.: Klostermann, 4. izdanje [talijanski prijevod: *Kant e il problema della metafisica*, Bari: Laterza 1981].

NIETZSCHE, FRIEDRICH (1873). "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne". U: *Grossoktav-Ausgabe*. Leipzig 1895 [talijanski prijevod: "Su verità e menzogna in senso extra mortale". U: *Opere*, III, 2. Milano: Adelphi 1973].

QUINE, WILLARD V. O. (1960). *Word and Object*. Cambridge: M.I.T. Press [talijanski prijevod: *Parola e oggetto*. Milano: Saggiatore 1970].

VATTIMO, GIANNI (1980). *Le avventure della differenza*. Milano: Garzanti, 1980: 84.

VATTIMO, GIANNI (1983). "Dialettica, differenza, pensiero debole". U: Vattimo, G. i Rovatti, P.A. (eds.) *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli 1983.

VATTIMO, GIANNI (1994). *Oltre l'interpretazione*. Bari: Laterza.