

## Habermasas ir Lyotardas apie postmodernybę\*

Knygoje *Žinojimas ir žmogiškieji interesai* Habermasas žymiai išsamiau teoriškai apibendrina tai, ką jau nuveikė Marxas ir Freudas, grįsdami savuosius “demaskacijos” (*unmasking*) projektus. Šiuolaikinės prancūzų minties kryptis, kurią pastaraisiais metais dažnai kritikavo Habermasas, remiasi Marxo ir Freudo įtartinumu – pačių įtarimo meistrų ir pačios “demaskacijos” įtarimu. Lyotardas, pavyzdžiui, tvirtina, kad jis

vartos “modernybės” sąvoką kaip žyminčią tokį mokslą, kuris pats save įteisina, nurodydamas į tokio pobūdžio diskursą (t.y. “į savo paties statuso įteisinimo diskursą, diskursą, kuris vadinamas filosofija”), ir remiasi koku nors didelio masto pasakojimu, kaip antai, Dvasios dialektika, prasmės hermeneutika, racionalaus ar dirbančiojo subjekto emancipacija, arba gerovės kūrimas<sup>1</sup>.

Toliau jis apibūdina “postmodernybę” kaip “nepasitikėjimą metanaratyvais” ir klausia: “Kur, pasibaigus metanaratyvų metui, gali būti įteisinimas (*legitimacy*)?”<sup>2</sup>. Lyotardo manymu, Habermasas siūlo tik dar vieną metanaratyvą – dar bendresnio ir abstraktesnio pobūdžio “emancipacijos naratyvą” už Freudo ir Marxo metanaratyvus.

Habermasas mano, kad “nepasitikėjimo metanaratyvais” problema tokia: “demaskacija” turės prasmę tik tuomet, kai mes “išlaikysime bent vieną standartą, paaiškinantį *visų kitų* pamanomų standartų nuokrypį”<sup>3</sup>. Jeigu tokio išvengiančio “totalizuojančios, save pačią nurodančios kritikos” standarto nebus, tuomet negalios skirtumas tarp užmaskuoto ir apnuoginto, arba tarp ideologijos ir teorijos. O jeigu mes negalėsime šių dalykų atskirti, tuomet būsime priversti atsakyti Švietimo sampratos apie “racionalią esančių institucijų kritiką” – juk nebeliks paties “racionalumo”. Nėra jokios abejonės, kad vis dar galėsime kritikuoti, tačiau kritika bus tokia, kokią pats Habermasas priskiria Horkheimeriui ir Adorno: “jie atsisakė bet kokios teorinės žiūros ir praktikavo vien tik *ad hoc* apibrėžiantįjį neigimą <...>. Neigimo praktika tėra tai, kas lieka iš ‘nenumaldomos kritikos dvasios’”<sup>4</sup>. Visa tai, ką Habermasas manys išlaikančiu “teorinę žiūrą”, nepatikusis Lyotardas telaiko “metanaratyvu”. Visa, kas nesilaiko tokios žiūros, Habermasas laikys daugiau ar mažiau iracionaliu, kadangi čia atsisakoma sampratų, įteisinančių nužyminčias Vakarų demokratijų istoriją reformas po Švietimo (amžiaus), o tokios sampratos yra tebevertojamos kritikuojant tiek laisvojo, tiek ir komunistinio pasaulio socioekonominės institucijas. Atsisakyti požiūrio, kuris, kad ir nebūdamas transcendentaliu, yra bent jau “universalistinis”, – tai, Habermaso manymu, visuomeninės vilties, išreiškiančios liberaliosios politikos esmę, išdavystė.

Taigi matome, kad prancūziškoji Habermaso kritika pasirengusi atsakyti liberaliosios politikos, kad išvengtų universalistinės filosofijos, o pats Habermasas, norėdamas apginti liberalią politiką, stengiasi remtis universalistine filosofija, nepaisydamas visų jos problemų. Kitaip sakant, ši opozicija tokia: Habermaso kritikuojami prancūzų rašytojai pasirengę atmesti “teisingo sutarimo” ir “klaidingo sutarimo” priešpriešą arba “pagrįstumo” (*validity*) ir “galios” (*power*) skirtumą, kad išvengtų metanaratyvo, paaiškinančio tai, kas yra “teisinga” arba “pagrįsta”. Tačiau Habermasas mano, kad atsakydami “geresnio argumento” kaip priešingo “argumentui, kuris tam tikru metu įtikina tam tikrą auditoriją” sampratos, mes turėsime tenkintis vien tik “priklausoma nuo konteksto” socialine kritika. Jis mano, kad pasikliudami tokio pobūdžio kriticizmu mes išduosime “moderniosios kultūros proto

\* Versta iš: Rorty R. *Essays on Heidegger and others*, vol. 2, CUP, 1991, p. 164 – 177.

elementus, slypinčius <...> buržuaziniuose idealuose”, pavyzdžiui, “vidinę teorinę dinamiką, kuri priverčia mokslą, taip pat ir mokslų savivoką, *peržengti* vien tik technologiškai paaiškinamos žinijos kūrimo ribas”<sup>5</sup>.

Lyotardas į tai atsakytų, kad Habermasas klaidingai supranta moderniojo mokslo pobūdį. “Mokslo pragmatikos” aptarimu, esančiu *Postmoderniame būvyje* (žr.: Lyotard J.-F. *Postmodernus būvis*. Vilnius: baltos lankos, 1993. – *Vert. past.*), siekiama, kad būtų sugriautas “tikėjimas, kuris vis dar įkvepia Habermaso tyrinėjimus, tikėjimas, kad žmonija, kaip kolektyvinis (universalus) subjektas, ieško savo bendrojo išsilaisvinimo, normalizuodama ‘ėjimus’, kurie leistini visuose kalbiniuose žaidimuose, ir kad bet kokio pasakymo legitimuotumas priklauso nuo jo indėlio į šį išsilaisvinimą”. Lyotardas tvirtina parodęs, kad “konsensusas yra tiktai diskusijos etapas, o ne jos pabaiga. Netgi priešingai – diskusija baigiasi paralogija”<sup>6</sup>. Dalis argumento, paremiančio šį keistą teiginį, yra tokia: “Postmodernus mokslas, sutelkdamas dėmesį į neišsprendžiamus dalykus, į valdymo preciziškumo ribas, kvantus, dėl neišsamios informacijos kilusius konfliktus, fraktalus, katastrofas, pragmatinius paradoksus, savo paties evoliucijos teoriją grindžia netolydumo, katastrofiškumo, nepataisomumo, paradoksalumo sąvokomis”<sup>7</sup>.

Aš nemanau, kad tokie šiuolaikinių mokslinių interesų pavyzdžiai turi ką nors bendra su tezės, kad “konsensusas yra tiktai diskusijos etapas, o ne jos pabaiga” įrodymu. Įrodinėdamas šiuolaikinių įvairių mokslinių disciplinų interesų nepagrįstumą (*invalidity*), Lyotardas iš to padaro išvadą, kad mokslas kažkoku būdu veikia privalęs siekti nenutrūkstamos revoliucijos, o ne tos normalumo ir revoliucingumo kaitos, kuri mums žinoma Kuhno dėka. Pasakymas, kad “mokslo siekis” yra užgriauti paralogiją ant paralogijos, panašus į tvirtinimą, kad “politikos siekis” yra užgriauti revoliuciją ant revoliucijos. Joks šiuolaikinio mokslo ir šiuolaikinės politikos užsibrėžimų tyrimas nieko panašaus atskleisti negali. Daugiausia, kas gali būti tokiu tyrimu parodyta, tėra tai, kad nei vieno, nei kito kalbėjimas apie tikslus nėra ypatingai naudingas.

Kita vertus, Lyotardas pasako kai ką reikšmingo, o būtent – reikšminga jo, kartu su Mary Hesse, Dilthey’aus išvelgto skirtumo tarp gamtos mokslų ir hermeneutinio tyrimo Habermaso traktuotės kritika. Hesse mano, kad “buvo pakankamai akivaizdžiai įrodyta (čia ji turi galvoje “poempiricistinę” anglų ir amerikiečių mokslo filosofiją), kad teorinio mokslo kalba yra neredukuojamai metaforiška ir negali būti iki galo formalizuota, o mokslo logika yra tik uždaro rato pobūdžio interpretacija, reinterpretacija, kai duomenis patikslina teorija, o teorijos save tikslina duomenimis”<sup>8</sup>. Lyotardas mielai pritaria tokio pobūdžio empiricistinės filosofijos griovimui. Deja, jis ją traktuoja ne kaip klaidingo mokslo supratimo pavyzdį, o kaip neseniai įvykusio paties mokslo pobūdžio pasikeitimo požymį. Jis galvoja, kad mokslas ir yra tai, kuo jį laikė esant empiristai. Tai jam ir leidžia apkaltinti Habermasą pažiūrų nešiuolaikiškumu.

Jeigu mes nepaisysime šios neseniai įvykusios mokslo pobūdžio permainos (kurią Lyotardas įrodinėjo tik retsykliais ir netgi anekdotiškai), o vietoje to sukaupsime dėmesį į Lyotardo daromą skirtumą tarp “mokslinio žinojimo” ir “naratyvo”, tai pamatysime, kad toks skirtumas labai primena tradicinį pozityvizmo “mokslinio metodo taikymo” ir “nemokslinio” politinio, religinio ar kasdienio diskurso supriešinimą. Taigi Lyotardas sako: “Paimkime mokslinį teiginį – čia vadovaujamesi taisykle, jog teiginys turi atitikti tam tikras sąlygas, kad būtų pripažintas moksliniu”<sup>9</sup>. Tai jis supriešina su “naratyvinio žinojimu” – “pastarasis labai neakcentuoja savo legitimacijos klausimo ir pats save patvirtina savo perdavimo pragmatikoje be kokių nors argumentų ar įrodymų”. Jis apibūdina “mokslininką” kaip klasifikuojantį naratyvinį žinojimą: mokslininkas jį “klasifikuoja kaip priklausantį kitokio mentaliteto tipui, pavyzdžiui: laukinis, primityvus, dar neišsivystęs, atsilikęs, pamišęs, susidedantis iš nuomonių, įpročių, (paklusnumo) autoritetui, prietarų, nežinojimo, ideologijos”<sup>10</sup>. Lyotardas, kaip ir Hesse, norėtų sušvelninti šį skirtumą ir įteisinti “naratyvinio žinojimo” teises. Paėmus skyrium, jis nori atsakyti į savo pirminį klausimą tardamas, kad *metanaratyvų* atsikratymas išsyk įvietina teisėtumą (*legitimacy*) ten, kur jo visuomet būta – pirmos eilės naratyvuose:

Tad neįmanoma lyginti liaudiškos naracinės pragmatikos, kuri iš karto save legitimuoja, su kalbiniu žaidimu, Vakaruose pavadintu legitimuotumo problema <...>. Pasakojimai <...> nustato kompetencijos kriterijus ir/arba parodo, kaip juos

pritaikyti. Taip jie apibrėžia tai, ką galima sakyti arba daryti tam tikroje kultūroje, ir, taip pat būdami šios kultūros dalimi, kartu save legitimuoja.<sup>11</sup>

Paskutiniuoju citatoje atpažįstamas Lyotardo tvirtinimas: esą iš Habermaso pozicijos išplaukęs keblumas glūdi ne tiek jo pasiūlytame išsivadavimo naratyve, kiek nuojautoje, kad pastarajam reikia pagrindimo (*legitimize*), kad Habermasas neketina palikti ramybėje tų naratyvų, kurie, palaikydami mūsų kultūros vienį (*hold our culture together*), kaip tik ir padaro tai, kas jiems privalu daryti. Jis kaso ten, kur visai neniežti. Jeigu taip, tuomet Lyotardo kriticizmas siejasi su Hesse–Feyerabendo empiricistinės filosofijos kriticizmu – o ypatingai su Feyerabendo pastangomis įžvelgti mokslinio bei politinio diskurso nepertraukiamumą. Jis taip pat siejasi su kritika, kurią pateikia daugelis Habermasui simpatizuojančių amerikiečių, tokių kaip Bernsteinas, Geussas ir McCarthy. Šie kritikai abejoja, ar komunikatyvinės kompetencijos studijos pajėgs atlikti tai, ko nepajėgė transcendentalinė filosofija – pateikti “universalųjį” kriterijų.<sup>12</sup> Jie taip pat mano, kad Habermasas sureikšmina universalizmo svarbą liberaliosios socialinės minties poreikiams. Antai Geussas, tvirtindamas, kad socialinės kritikos mechanikoje “idealių kalbinės situacijos” samprata yra jokio vaidmens nevaidinantis smagratis, ir patardamas grąžinti “artimesnį Adorno istoricismui”<sup>\*</sup> požiūrį, sako:

Jeigu racionali argumentacija gali parodyti, kad kritinė teorija (apibrėžus ją kaip “sėkmingo išsivadavimo ir apšvietos vyksmo ‘savimonę’”) mūsų gyvenamojoje istorinėje situacijoje yra pati pažangiausia sąmonės nuostata, iš kur imasi maniakiškas poreikis išsiaiškinti, ar mes galime ją laikyti “teisinga”?<sup>13</sup>

Sakydamas “racionali argumentacija” Geussas tikriausiai turi galvoje ne “racionali, nes nurodo į neistorinių, universalistinių kriterijų aibę”, bet kažką panašaus į “neprievartinę, nebent tik ta prasme, kuria bet koks ir bet kur vykstantis diskursas esti neišvengiamai prievartinis – juk jis visuomet sutinka su tam tikros bendruomenės, gyvenančios konkrečiu laikotarpiu, sąvokomis ir praktika”. Jis abejoja, ar mums iš tiesų reikia tokio teorinio įprasminimo, kuris peržengtų tokio žodyno ir tokių konvencijų ribas, nurodydamas į kažką, kas “esti natūraliai” ir įgalina jas kritikuoti. Anot Geusso, “košmaras, persekiojantis Frankfurto mokyklą”, primena Huxley “Drąsų naująjį pasaulį” (*Brave New World*), kuriame

gyvenantieji yra iš tikrųjų patenkinti, tačiau taip yra tik todėl, kad jiems buvo draudžiama turėti tam tikrus norus, kurie būtų susiformavę esant “normalioms” sąlygoms ir kurie negalėtų būti patenkinti šioje socialinėje sanklodoje.<sup>14</sup>

Nuėmę bauginančias kabutes (*scare-quotes*) nuo žodžio “normaliomis”, gautume kaip tik tą metanaratyvo tipą, kurio, pasak Lyotardo, niekaip negalėtume gauti. O mes manome, kad mums jo reikia tik dėl to, jog pernelyg uoli mokslo filosofija sukūrė nepasiekiamą aistorinio pagrindimo idealą.

Geussas, laikydamasis labiau istorinės pozicijos, pateikia socialinio progreso įvaizdį lyg išnyrantį iš patamsių: tai veikiau nakties užklupta išsivadavimo “savimonė” nei pastarojo atsiradimo prielaida. Taigi ši pozicija siejasi su antiracionalistine Burke’o ir Oakeshotto tradicija, taip pat su Dewey pragmatizmu. Ją pagrindžia prielaida, būdinga dar tiems prancūzų mąstytojams, kurie sakėsi nepritarią

\* Lietuvoje labiau paplitęs *istorizmo* terminas, atėjęs iš XIX amžiaus vokiečių filosofijos ir nurodantis į istorijos, kaip ypatingos mokslinės žiūros, metodą: kiekvieną laikotarpį tinkamai suprasime taikydami tik jo paties matą, t.y. kalbėdami jo kalba, vadovaudamiesi jo vertybėmis ir požiūriais. Tokią vartoseną privalu skirti nuo termino *istoricismas*. Pastarąją išpopuliarino Karlas Raimundas Popperis, kurio lūpose ši sąvoka supriešinama *istorizmui* – ji čia žymi tokią teorinę laikyseną, anot kurios istorija būtinai paklūsta vienokiems ar kitokiems dėsningumams: dėsniams, tendencijoms, ciklams ir pan. (žr.: Baranova J. Spekuliatyvioji istorija: kritika ir apologija – Žmogus ir visuomenė, 1994/2, Vilnius, p. 21 – 26). Nors nūdienos filosofiniuose tekstuose vartojamos abi filosofemos, *istoricismo* terminas kur kas populiariesnis ir, bendrai paėmus, vartojamas ketveriopai. Mano manymu, taip atsitiko dėl savotiško vokiečių filosofijos “išstūmimo” iš filosofinio diskurso avanscenos pokariniiais XX amžiaus dešimtmečiais, kuomet vokiečių vietoje patogiai įsitaisė prancūziškasis kritinis avangardizmas bei poempiricistinė anglosaksiškoji analitika. Abu šie intelektualiai agresyvūs, “anti-modernistiškai” ir “anti-metafiziškai” nusiteikę sąjūdžiai *istoricismą* vartoja (a) kaip žymintį klasikinį *istorizmą*; (b) kaip *istoricismą* popieriška prasme; (c) kaip terminą, įvardijantį estetinę-intelektualinę *naujojo istoricismo* laikyseną, ir galiausiai, pačia bendriausia prasme, (d) kaip žodį, reiškiantį pagarbą istorijai. – *Vert. past.*

Marxo metanaratyvui, kad intelektualai gali sudaryti revoliucinį avangardą. Jeigu socialinis kismas suprantamas būtent taip, tuomet „*Drąsaus naujojo pasaulio*“ piliečiai nėra pajėgūs ištrūkti iš savo palaimingos vergijos nei teorijos, nei, paėmus skyrium, komunikatyvinės kompetencijos studijų dėka. Naratyvai, mėginantys išsiaiškinti, kas laikytina „racionalumu“, pastebės ir tai, kad jų tyrimas pateikia tokią nesuvaržytos komunikacijos sampratą, kuri atitinka jų pačių turimus poreikius. Mes negalime patys sau įrodyti, kad nesame laimingi tokio pobūdžio vergai, lygiai kaip ir įrodyti, kad mūsų gyvenimas nėra vien sapnas. Todėl vietoje Habermaso pagyrų „buržuaziniams idealams“ nurodant į juose slypinčius „proto elementus“, mums kur kas labiau derėtų pasidžiaugti tokiais neteoriniais naratyviniais diskursais, kurie sudaro politinę Vakarų demokratijų šneką. Būtų kur kas geriau tiesiog atvirai pripažinti savo etnocentriškumą.

Būdami šia prasme etnocentriški, suprasime, kad tai, ką Habermasas vadina „vidine teorine dinamika, kuri priverčia mokslą <...> *peržengti* vien tik technologiškai paaiškinamos žinijos kūrimo ribas“, yra ne *teorinė* dinamika, bet socialinė praktika. Mes pamatysime, kad šiuolaikinis mokslas yra daugiau negu paprasta technika (*engineering*) toli gražu ne dėl kokios nors aistorinės teleologijos (pvz., evoliucinio instinkto atitikti tikrovę arba kalbos prigimtį) poveikio, o vien tik kaip ypatingai geras socialinių Europos buržuazijos dorybių – vis augančio visuomenės, kuri yra pasišventusi (anot Blumenbergo) „teoriniam smalsumui“, pasitikėjimo savimi – pavyzdys. Šiuolaikinis mokslas mums pasirodys esąs tuo, ką išrado konkreti žmonių grupė lygiai ta pačia prasme, kuria galime laikyti, kad ta pati žmonių grupė išrado protestantizmą, parlamentinį valdymą ir romantinę poeziją. Ką Habermasas vadina „mokslų savivoka“, taps ne pastanga „pagrįsti“ mokslininkų veiklą (pvz.: laisvą pasikeitimą informacija, įprastinių problemų sprendimą, revoliucinių paradigimų kūrimą) kuo nors kur kas didesniu ar platesniu, – tai veikiau taps pastangomis parodyti, koku būdu ši veikla skiriasi ir yra panaši į kitokias tos pačios arba kitų žmonių grupių veiklas. Kai tokios pastangos turi dar ir kritinį pobūdį, jos įgauna pavidalą, kurį Habermasas vadina „*ad hoc* determinuojančiu neigimu“.

Habermasas, priešingai Horkheimeriui ir Adorno, nemano, kad mes turime apsiriboti tik tokiomis socioistorinėmis visuomeninio kriticizmo formomis. Jis galvoja, kad Horkheimeris, Heideggeris ir Foucault ieško naujų „filosofijos pabaigos“ pavidalų:

nesvarbu, kaip ji (filosofija) pavadinta – fundamentaliosios ontologijos, kritikos, negatyviosios dialektikos ar genealogijos vardu – visi šie pseudonimai nieku gyvu nereiškia tų pavidalų, po kuriais galėtų slėptis tradicinė (t.y. hegeliškoji) filosofijos forma; kur kas labiau tikėtina, kad šiais filosofinių sąvokų rūbais parėdoma menkai teslepama filosofijos pabaiga<sup>15</sup>.

Habermaso „filosofijos pabaigos“ samprata pateikiama kaip bendresnės pokantinės filosofijos istorijos dalis. Jis mano, kad Kantas buvo teisus, išskaidydamas aukštąją kultūrą į mokslą, moralę ir meną, ir kad Hegelis buvo teisus, supratęs tokį išskaidymą kaip „standartinę (*massgeblich*) modernybės interpretaciją“<sup>16</sup>. Jis galvoja, kad „tame, ką Maxas Weberis vadino atkaklia vertybinių sferų diferenciacija, slypi ypatinga kultūrinio modernizmo didybė“<sup>17</sup>. Jis taip pat galvoja, kad Hegelis buvo teisus, manydamas, jog „Kantas nemastė <...> formaliųjų kultūros padalinių <...> kaip savivalos. Todėl jis nepaisė suvienijimo reikmės, atsirandančios dėl subjektyvybės principo lemtų padalinių“<sup>18</sup>. Lygiai kaip ir Hegelis, jis labai rimtai klausė: „Koku būdu iš modernybės dvasios surenčiama tokia vidinė idealioji forma, kuri yra nei vien tik paprasčiausia istorinių modernybės pavidalų imitacija, nei jose esantis išorinis įspaudas?“<sup>19</sup>

Laikantis istoricistinio požiūrio, kuriam aš pritariu kartu su Geussu, nėra jokios priežasties ieškoti vidinio idealo, išvengiančio „paprasčiausios istorinių modernybės pavidalų imitacijos“. Socialinė mintis gali tikėtis vien tik įvairių istorinių formų supriešinimo tokiu būdu, koku, pvz., Blumenbergas supriešina „savitvirtą“ (*self-assertion*) „savigrindai“ (*self-grounding*)<sup>20</sup>. Tačiau kadangi Habermasas, sutikdamas su Hegeliu, tvirtina, kad, siekiant „atgaivinti vienijančią religijos galią tarpstant protui“, nesama jokios „suvienijimo reikmės“<sup>21</sup>, jis nori vėl sugrįžti prie Hegelio ir vėl pradėti viską iš pradžių. Jis galvoja, kad norėdami išvengti nusivylimo „subjektyvybės filosofija“, – iš jo kilo Nietzsche's bei dvi ponyčinio mąstymo atmainos (viena iš jų veda iki Foucault, kita – iki Heideggerio), kurias jis pats

(Habermasas – *vert. past.*) išskiria ir kurių nemėgsta, mes privalome grįžti ten, kur jaunesnysis Hegelis suklydo pasirinkdamas<sup>22</sup>. Tai tas momentas, kai jis (Hegelis – *vert. past.*) vis dar “turėjo galimybę paaiškinti dorovinį visetą kaip komunikatyvinio proto išikūnijimą intersubjektyviuose gyvenimo kontekstuose”<sup>23</sup>. Habermasas mano, kad vėlyvoji Hegelio kūryba (o Habermasas įsitikinęs, kad jos neišvengė nė vienas “filosofijos pabaigos” mąstytojas) yra pavyzdys to, kas atsitinka, kai “subjekto filosofijoje” stokojama *socialinės* racionalumo prasmės supratimo.

Tad jeigu Habermasas mano, kad kultūrinė reikmė, kurią esą patenkino “subjekto filosofija” ir kuriai patenkinti skirtas ir jo paties susidomėjimas “komunikuojančiąja visuomene”, buvo ir liko reali, aš, atvirksčiai, tvirtinu, kad tai yra dirbtinė problema, kuri atsirado pernelyg rimtai tikint tuo, ką pasakė Kantas. Jeigu taip, tai klaidingas pasirinkimas įvyko tuomet, kai kantiškoji mokslo, dorovės ir meno takoskyra buvo priimta kaip *donnée* (duomuo (*pranc.*) – *vert. past.*), kaip *die massgebliche Selbstausslegung der Moderne* (standartinė modernybės saviprata (*vok.*) – *vert. past.*). Tik rimtai įtikėjus šios takoskyros teisingumu, galima manyti, kad *Selbstvergewisserung der Moderne* (modernybės savigrinda (*vok.*) – *vert. past.*) iš tikrųjų yra, kaip mano Hegelis ir Habermasas, “fundamentali filosofinė problema”. Filosofai, įtikėję “atkakliąja Kanto diferenciacija”, yra pasmerkti begaliniam redukcionistinių ir antiredukcionistinių judesių pliūpsniams. Redukcionistai mėgina viską padaryti arba moksliską, arba politiską (Leninas), arba estetišką (Baudelaire, Nietzsche). Antiredukcionistai parodo, ko šitaip elgiantis negalima sudoroti. Būti “moderniu” filosofu kaip tik ir reiškia arba nepageidauti, kad šios sferos koegzistuantų nesirundamos viena su kita, arba redukuoti į kurią nors vieną dvi likusiasias. Modernioji filosofija – tai nesibaigiantis mėginimas vėl ir vėl iš naujo jas surikiuoti arba sugrūsti į vieną daiktą, arba vėl atplėšti vieną nuo kitos. Tačiau toli gražu neaišku, ar šios pastangos padarė modernųjį amžių bent kiek geresnį (ar, atvirksčiai, tepridarė žalos).

Habermasas mano, kad vėlyvasis Hegelis “pernelyg gerai išsprendė modernybės savigrindos problemą”, nes esą Absoliučios Dvasios filosofija “atima iš dabarties bet kokią svarbą <...> bei atima iš jos siekį kritiškai atnaujinti save pačią”<sup>24</sup>. “Filosofijos pabaigos” idėjoje jis išvelgia pernelyg sureikšmintą šio perdėto laimėjimo atoveiksmį. Tačiau nėra abejonės, kad tokio pobūdžio idėjos priežastis iš dalies yra ir įtikėjimas, kad Hegelis iš tikrųjų kasė ten, kur visai neniežtėjo. Tad jeigu Habermasas mano, kad filosofija tapo tuo, kuo ją ir laikė Hegelis, t.y. “uždara šventove”, kurios valdytojai “sudaro uždara šventikų ordiną, <...> nesirūpinantį, kas iš tiesų darosi pasaulyje”, būtent dėl perdėtos Hegelio sėkmės, tai lygiai taip pat akivaizdu, kad galime suvokti tokią raidą, pareinančią kaip tik dėl Kanto – jei apskritai dėl kokio nors konkretaus asmens, – kaltės ir kaip tik todėl, kad jis yra kaltas dėl “trijų sferų” kultūros įvaizdžio. Jeigu taip, tuomet Kanto pastangos neįsileisti tikėjimo į pažinimą (tą jis padaro išrasdamas “transcendentaliąją subjektyvumą” kaip atraminę Koperniko revoliucijos ašį) buvo išprovokuotos nereikalingų nuogastavimų dėl dvasinės moderniojo mokslo reikšmės ar bereikšmystės. Kantas, kaip ir Habermasas, priskiria moderniajam mokslui “teorinę dinamiką”, kurią (arba bent jau jos dalį) galima sutapatinti su “racionalumo esme”. Abu jie mano, kad atskiriant tokią dinamiką nuo kitų (pvz., “praktinio proto” arba “intereso išsivaduoti”) bei paimant ir parodant ją skyrium įmanoma vienu ypu ir išsaugoti mokslo laimėjimus, ir išvengti pasaulio atkerėjimo (*disenchanting the world*). Kantas galvojo, kad turime neleisti mūsų žinojimui apie pasaulį *vien tik kaip apie* judančią materiją varžyti dorovinio jausmo. Taip pat galvojo ir Hume’as bei Reidas, tačiau, priešingai šiems pragmatiškiems škotams, Kantas jautėsi privalęs paremti savo nuomonę pasakojimu apie tai, kaip atskiriamos ir išguldomos (*place*) trys didžiosios sferos, į kurias turi būti išskaidyta kultūra. Žvelgiant iš pozicijų, kurios būdingos ir Hume’ui, ir Reidui (nors pastarasis su pirmuoju nesutarė dėl daugybės kitų dalykų), tokio pobūdžio metanaratyvas yra visiškai nereikalingas. Tai, kas reikalinga, yra kažkas panašaus į pilietinę dorybę – tolerancija, ironija ir pasirengimas leisti laisvai klestėti kultūros sferoms pernelyg nesirūpinant jų “bendru pagrindu”, jų “susivienijimu”, iš jų išplaukiančiais “esminiais idealais” arba tuo, koks yra jų “suponuojamas” žmogaus įvaizdis.

Trumpai tariant, pasakojimas apie tai, kad Kantas yra moderniosios filosofijos pradininkas (ir skirtumo tarp modernios ir ikimodernios filosofijos pabrėžimas), padaro aistringąjį Habermaso filosofijos pabaigos rašymo stilių kur kas labiau tikėtiną ir kur kas mažiau įdomų. Įsitikinimas, kad pasakojimas (*story*) apie moderniąją filosofiją (kaip atoveiksmių į Kanto padalijimų seką) sudaro svarbią pasakojimo apie demokratinių visuomenių užsitikrinimo (*self-reassurance*) pastangų dalį,

susieja Habermasą su jo kritikuojamais prancūzų mąstytojais. Tačiau gali būti ir taip, kad beveik visą pastarąjį pasakojimą įmanoma ištiesai perpasakoti kaip reformatoriškos politikos istoriją ir nedaryti jokių nuorodų į įvairius teorinius pagrindimus (*theoretical backup*), kuriais filosofai aprūpindavo tokią politiką. Demokratijų piliečiai noriai supranta pačius save kaip “komunikuojančią visuomenę” – kalbėdami apie savo tėvynes jie nuolat pasirengę sakyti ne “jie”, o “mes” – ir čia galų gale svarbus vaidmuo priklauso tokiems dalykams, kaip profsąjungų atsiradimas, išsilavinimo vertingumo augimas (*meritorcratization*), teisės dalyvauti rinkimuose plėtra bei laikraščių atpigimas. Dėl tokio jų nusiteikimo pilietiškumo saviprata (*self-image of that citizenry*) yra vis labiau apimama religijos svarbos. Kai tik žmonės pradeda sugebėti mąstyti pačius save kaip tokią viešosios nuomonės dalį, kuri gali turėti įtakos visuomenės lemčiai, pojūtis, kad dar esama individualaus santykio su valdžia, už pačios visuomenės ribų tampa vis mažiau svarbus. Ši sugebėjimą svariai padidino įvairūs “progresyvūs” pokyčiai, kuriuos jau čia išvardinau.

Žinoma, Weberis buvo teisus, sakydamas, kad kai kurie iš šių pokyčių radosi kitokiais būdais (padidindami pojūtį, kad esame nuo “jų priklausomi”). Tačiau Habermasas yra pernelyg pasinėręs į tokių pokyčių sukeltą “susvetimėjimą”: jis net leidžia sau nepastebėti, kad tuo pat metu vis labiau stiprėja žmonių supratimas (*sense*), kad jie yra laisvi laisvų šalių piliečiai. Būdingiausias modernųjų laikų vokiečių savimonės pasakojimas (kartojamas nuo Hegelio iki Marxo, Weberio ir Nietzsche’s) kalba apie pasaulį, kurį praradome tuomet, kai praradome savo protėvių tikėjimą. Galbūt šis pasakojimas yra ir pernelyg pesimistiškas, ir per daug vien tik vokiškas. Jeigu tai tiesa, tuomet moderniosios minties istorijos pasakojimas, kuriame Kantui ir Hegeliui skiriama kur kas mažiau, o, pavyzdžiui, palyginti neteoriškiems socialistams kur kas daugiau dėmesio, gali mus nulydėti prie tokios “filosofijos pabaigos” mąstymo formos, kurioje nebeliktų vietos griežtiems Habermaso kritiniams išpuoliams prieš Deleuze ir Foucault. Juk šie prancūzų rašytojai pasikliauja įprastiniu vokišku pasakojimu ir taip yra linkę pritarti Habermaso prielaidai, kad trijų “vertybinių sferų” išsklaidos, rikiavimo ir sumišimo pasakojimas yra labai svarbus ne tik pasakojimui apie modernuosius intelektualus, bet ir pasakojimui apie moderniosios visuomenės *Selbstvergewisserung*.

Jeigu norime interpretuoti trijų sferų problemą tik kaip vis labiau atsiribojančio nuo pasaulio “uždaro šventikų ordino” problemą, turime suprasti “modernybės principą” kaip tokį, kuris skirtųsi nuo garsiosios “subjektyvybės”, kuri po Kanto gyvenusiems filosofijos istorikams, norėjusiems būtinai susieti Kantą su Descartes’u, buvo tapusi kelrode žvaigžde. Vietoje to galime laikyti “moderniosios filosofijos įkūrėju” Descartes’ą už tai, ką anksčiau esu pavadinęs “pernelyg uolios mokslo filosofijos” vystymu – o tai yra tokia mokslo filosofijos atmaina, kuri priskiria Galilėjaus mechanikai, analitinei geometrijai, matematinei optikai ir panašioms dalykams kur kas didesnę dvasinį reikšmingumą, nei jie iš tiesų nusipelno. Manydamas, kad sugebėjimas daryti tokį mokslą yra kažkokių gilesnių ir esminių žmogiškosios prigimties savybių požymis, priartinantis žmogų prie jo tikrosios esmės, Descartes išsaugojo kaip tik tas senosios minties temas, kurių stengėsi neišsileisti Baconas. Pats svarbiausias ir bene daugiausia negandų sukėlęs Descartes’o įnašas į tai, ką šiandieną vadiname “šiuolaikine filosofija”, yra platoniškosios idėjos, – kad pati žmogiškiausia žmogaus savybė yra ne mokėjimas daryti socialinės technikos (*social engineering*) žygius, o sugebėjimas manipuluoti “aiškiais ir skirtingomis idėjomis”, – išsaugojimas. Jeigu į Baconą – ne savigrindos, o, priešingai, savitvirtos pranašą – būtų buvę atsižvelgta rimčiau, tai galbūt mes nebūtume suklupe ties “didžiųjų modernųjų filosofų”, gvil-denančių “subjektyvybės” temą, kanonu. Mes galėtume, kaip sakė J. B. Schneewindas, kur kas mažiau manyti, kad epistemologija (t.y. gamtos mokslų prigimties ir jų statuso refleksija) yra filosofijos “nepriklausomas kintamasis”, o dorovės ir visuomenės filosofija, atvirksčiai, tėra jos “priklausomas kintamasis”. Mes galėtume suprasti, kad tai, ką Blumenbergas pavadino “savitvirta” – pasirengimas galvoti apie mūsų rasės ir nenusipėjimą mūsų palikuonių ateitį, galėjo tapti “modernybės principu”. Toks principas leistų mąstyti modernybę kaip vieną po kitos sekančių pastangų atsikratyti tokio pobūdžio aistorinių struktūrų, įkūnytų kantiškame kultūros padalijime į trejas “vertybines sferas”, seką.

O jeigu taip, tuomet nuostata, siejanti Lyotardą su Feyerabendiu ir Hesse – kad nesama svarbesnių epistemologinių skirtumų tarp mokslinių ir politinių tikslų bei procedūrų – įgauna neabejotinai fundamentalų pobūdį. Bekoniškosios – ne-kartezinės – pažiūros į mokslą atgaiva gali

pagelbėti stengiantis atsikratyti “vidinės teorinės dinamikos” sampratos, dinamikos, kuri tikrai reiškia kažką daugiau už mokslinę “tinka visa tai, kas tikrai veikia” dvasią, kuri vienija Feyerabendą ir Baconą. Tai sugriautų priešpriešą tarp, anot Habermaso, “vien tik technologiskai naudojamo žinojimo” ir “išsivadavimo” – abu šie dalykai tebutų, pasak Blumenbergo, “teorinio smalsumo” apraiškos. Tai taip pat išlaisvintų mus nuo rūpinimosi tariama įtampa ir tarp trijų “vertybinių sferų”, kurias skyrė Kantas ir Weberis, ir tarp trijų Habermaso skiriamų “interesų” rūšių.

Vietos stoka verčia mane tenkintis vien tik nuoroda į tą džiugių vilčių įvairovę, kurią pamatome vos tarę, kad įspūdingas “subjektyvybės principo” (ir to, kas yra jam priešinga) narpliojimas buvo tik savotiška šalikelė, kuriai keletą šimtmečių buvo pasišventęs uždaras šventikų ordinas ir kuri neturėjo svarbesnės įtakos toms sėkmėms ir negandoms, kurias Europos valstybės patyrė įgyvendindamos Apšvietos suformuluotus lūkesčius. Todėl baigdamas aš pereisiu nuo, mano manymu, vieno vienintelio pelnyto Lyotardo priekaišto Habermasui prie tos klausimų daugybės, kurią, manyčiau, visiškai teisingai aptarė Habermasas.

Habermasas, kritikuodamas tokius mąstytojus kaip Foucault, Deleuze ir Lyotardas, visų pirma turi galvoje tai, kad jie nepateikia jokių “teorinių” priežasčių, kurios padėtų mums pasirinkti vienokią ar kitokią socialinės raidos kryptį. Jie atima tą dinamiką, kuria visuomet remdavosi liberalusis socialinis galvojimas (toks, kokiam Amerikoje atstovauja Rawlsas, o Vokietijoje – pats Habermasas), t.y. būtinybę matyti tą tikrovę, kurią “užgožia” ideologija ir kurią “atveria” teorija. Habermasas, turėdamas galvoje paskutinį Foucault veikalą, sakė, kad jis

pakeitė represijos ir emancipacijos modelį, kurį sukūrė Marxas ir Freudas, valdžios/diskursų darinių pliuralizmu. Tokius vienas kitą pakeičiančius ir vienas kitą persmelkiančius darinius galime atskirti pagal jų stilių bei intensyvumą. Tačiau jų jau neįmanoma vertinti taikant pagrįstumo kriterijų – o tą, pasitelkus represijos ir emancipacijos modelį, buvo galima daryti atskiriant sąmoningą konfliktų sprandą nuo nesąmoningos<sup>25</sup>.

Manyčiau, kad šis apibūdinimas yra visiškai tikslus, kaip ir jo pastaba, kad Foucault knygu sukeltas “šokas” atsiranda “ne dėl *įžvalgos* blyksnio sukulto sąmyšio, grasančio tapatumui”, o dėl “pabrėžtinės dediferenciacijos ir dėl pabrėžtinio tų kategorijų, kurios tik vienos įstengia paaiškinti kategorines egzistencinio dalykiškumo klaidas, suardymo”. Foucault mėgsta rašyti apie šiuolaikinės visuomenės problemas pasitraukęs į šviesmečiais teišmatuojamus tolius. Jo paties pastangos reformuoti visuomenę (pvz., kalėjimus) atrodo taip, tarsi neturėtų nieko bendra su tuo, kaip jis pats aprašinėja, koku būdu modernios valstybės poreikiai esti susieti su “žmogišku” baudžiamosios reformos supratimu. Vos tik užmetus akį į Foucault darbus, matyti stoikas – bejausmis nūdienės socialinės sanklodos stebėtojas, o ne ja besirūpinąs kritikas. Nesunku manyti, kad jis vėl iš naujo išradinėja “funkcionalistinę” Amerikos sociologiją – juk jo darbuose nesama emancipacinės retorikos: tokios tiesos, kuri nėra vien tik dar vienas galios sekmuo, sampratos. Iris Murdoch yra peikusi nematyto Foucault veikalų *sausumo* (*dryness*) antrininką – analitinės britų filosofijos sausumą<sup>26</sup>. Šis sausumas kyla dėl susitapatavimo su bet koku socialiniu kontekstu ir bet kokia komunikacija stygiaus. Foucault yra pasakęs, kad norėtų rašyti taip, “tarsi būtų beveidis”. Jis pats sau uždraudžia kalbėti taip, kaip kreipiasi į savo piliečius liberaliai nusiteikęs mąstytojas: “*Mes* žinome, kad turi būti geresnis būdas tvarkytis, tad ir ieškokime jo visi kartu”. Nei Foucault, nei daugelio jo amžininkų prancūzų darbuose tokio “mes” tikrai negalima aptikti.

Toks atotrūkis primena konservatorių, kuris atšaldo tikėjimą reformų sėkmingumu ir mėgaujasi žvelgdamas į savo bendrapiliečius ateities istoriko akimis. Kai vietoje svarstymų apie tai, kaip mūsų vaikai galėtų gyventi geresniame pasaulyje, teimama domėn vien tik “dabarties istorija”, atsisakoma ne tik bendros žmogiškosios prigimties ir “subjekto” sąvokų – prarandamas ir neteorinio socialinio solidarumo supratimas (*sense*). Atrodytų, tokie mąstytojai kaip Foucault ir Lyotardas labai bijojo pakliūti į dar vieno metanaratyvo apie “subjekto” likimą žabangas, todėl jie pernelyg ilgai neįstengė prisiversti ištarti žodžio “mes”, kad galėtų išsaugoti savo tapatumą su kartos, kuriai jie patys priklauso, kultūra. Lyotardas, stipriai nekęsdamas “subjekto filosofijos”, vengia viso, kas bent iš tolo primena

“išsivadavimo metanaratyvą”, būdingą ne Habermasui, Blumenbergui ir Baconui. Lyotardas galvoja, kad Habermaso konsenso filosofija ir subjektyvybės socializacija tėra bergždžia variacija pernelyg dažnai kartojama tema.

Susierzinimą filosofine tradicija galima išreikšti atskiriant “filosofiją” nuo visuomeninių reformų – tą anksčiau darė analitiniai filosofai, būdami “emotyvistais” matematikos srityje ir išlaikydami nuožmų fanatizmą politikoje, – tačiau tą galima padaryti ir kitaip. Manymą, kad ši tradicija turi būti koku nors būdu įveikta, demaskuota arba genealogizuota, gali pakeisti jos svarbos sumažinimas. Tarkim, kaip jau esu pasiūlęs, klaidingas pasirinkimas siejamas ne su jaunuoju Hegeliu (kaip tvirtina Habermasas) arba jaunuoju Marxu, o su Kantu arba, dar geriau, Descartes’u. Tuomet kanoninę filosofų seką nuo Descartes’o iki Nietzsche’s galima traktuoti kaip nukrypimą nuo konkrečios socialinės technikos, pavertusios Šiaurės Atlanto kultūrą – su visais jos pasiekimais ir pavojais – tuo, kuo ji šiandieną yra, istorijos. Galima būtų pamėginti sudaryti naują kanoną – tokį, kuriame “didžiojo filosofo” požymis yra ne gebėjimas naujaip suregzi dialektinę metafizikos arba epistemologijos sąmazgą, bet naujų socialinių, religinių ir institucinių galimybių suvokimas. Tokiu būdu priimant Habermaso ir Lyotardo pozicijų vidurkį, galima neatsisakyti nei vienos galimybės. Galėtume sutikti su Lyotardu, kad mums daugiau nebereikia metanaratyvų, ir pritarti Habermasui, kad būtume kur kas mažiau sausi. Galėtume sutikti su Lyotardu, kad komunikatyvinės transistorinio subjekto kompetencijos tyrimas menkai tegali pasitarnauti stiprinant tapatumo su mūsų visuomene supratimą ir tuo pat metu galėtume tvirtinti, kad toks supratimas yra labai svarbus.

Tarę, kad toks deteorizuotas visuomeninis supratimas yra teisingas, galime sutikti, kad “nevaržomos komunikacijos” įvertinimas yra esminis liberalios politikos reikalas, tačiau jam tikrai nereikia komunikatyvinės kompetencijos paspirties. Vietoje to turėtume atkreipti dėmesį į kelis konkrečius pavyzdžius, rodančius šiandieninės komunikacijos kliuvinius, pvz., į šoką, kurį patiriame skaitydami Foucault, kadangi mūsų liberalių demokratų žargonas atsідūrė biurokratų rankose. Filosofinius metanaratyvus gali pakeisti detalūs Foucault pasiūlyti istorinio pobūdžio naratyvai. Jie nesiimtų demaskuoti kaip “ideologijos” to, ką sukūrė galia, nurodydami, ko ji nėra sukūrusi ir ką galėtume vadinti “pagrįstumu” arba “išsivadavimu”. Jie tik paaiškintų, kas ir ko norėdamas šiandieną įgyja ir naudojasi galia bei kaip kiti žmonės galėtų tą galią įgyti ir ją panaudoti kitokiems tikslams pasiekti (o to Foucault nedaro). Iš viso to išplauktų nuostata, kuri nebūtų nei neįtikėtinas bei gąsdinantis tiesos ir galios neatskiriamumo suvokimas, nei tai, ką Nietzsche vadino *Schadenfreude* (piktdžiuga (*vok.*) – *vert. past.*), – ji tėra pripažinimas, kad Descartes (ir nuo jo priklausantis mokslinės teorijos pervertinimas, kuris Kanto filosofijoje tampa “subjektyvumo filosofija”), buvo *mus nuvedęs* klaidingu tiesos ir galios atribojimo keliu. Todėl derėtų ypatingai rimtai atsižvelgti į Bacono “žinojimas yra galia” maksimumą. Tikrai galėtų atsitikti taip, kad turėsime pasikliauti Dewey teiginiu, esą rūpinimasis vien tik konkrečiais dalykais yra vienintelis būdas gražinti mūsų pasauliui jo paslaptinę (*re-enchant*) bei atgaivinti protėvių tikėjimą. Daug kas iš to, ką čia esu pasakęs, yra mėginimas pratęsti šią Dewey pastraipą:

Dvasiniuose reikaluose šiandieną esame silpni todėl, kad protas tapo atskirtas nuo įkvėpimo... Kuomet filosofija privalės sąveikauti su tuo, kas vyksta tikrovėje ir aiškiai bei suprantamai paaiškinti kasdienių smulkmenų prasmę, tuomet mokslas persmelks jausmą, o praktika susilies su vaizduote. Poezija ir religinis jausmas taps netrikdomais gyvenimo žiedais<sup>27</sup>.

Savo mėginimą sutaikyti Lyotardą su Habermasu galėčiau trumpai apibūdinti taip: man atrodo, kad toks Dewey mėginimas pakeisti tradicinę religiją socialine technika – konkrečių kasdienių visuomeninių klausimų sprendimų paieška, – įkūnija Lyotardo “nepasitikėjimą metanaratyvais” ir tuo pat metu atsikrato prielaidos, kad intelektualas, norėdamas pakeisti paveldėtų institucijų taisykles bei praktikas tuo, kas įgalintų “autentišką kriticizmą”, būtinai privalo būti avangardizmo misionierius. Deja, Lyotardas išsaugo vieną iš absurdiškiausių politinės kairės idėjų: esą tokių institucijų nepaisymas jau pats savaime yra labai sveikintinas dalykas, nes jis yra to, kad mumis “nepasinaudos” piktosios tokias institucijas “suformavusios” jėgos, laidas. Tokio pobūdžio kairuoliškumas neišvengiamai nuvertina konsensą ir komunikaciją: juk jeigu intelektualas vis dar sugeba kalbėtis su žmonėmis,



esančiais anapus avangardo, jis pats save "kompromituoja". Lyotardas išaukština "sublimaciją" (*sublime*) ir įrodinėja, kad Habermasas teturi vien "grožio estetiką"<sup>28</sup>, nes tiki menų gebėjimu "iširti alsuojančią istorinę situaciją" (*living historical situation*) ir tuo būdu "susieti pažintinį, dorovinį ir politinį diskursą"<sup>29</sup>. Mano manymu, siekis sublimuoti – mėginimas, anot Lyotardo, "parodyti, kad tai, ko negalima parodyti, iš tikrųjų egzistuoja" – yra tik viena iš puikiausių žibuoklių, kurios netrukdomai pražydo buržuazinėje kultūroje. Tačiau šis siekis neturi nieko bendra su komunikatyvinio sutarimo – gyvybingiausios šios kultūros paskatos – paieškomis.

Bendrai paėmus, derėtų manyti, kad intelektualas *kaip* intelektualas turi ypatingų, vien tik jam būdingų reikmių – jis neapsieina be to, ko negalima įvardinti, ir be to, kas esti sublimuota; jam reikia žodžių, kurie nepriklauso nuo kokios nors visuomeninės institucijos ir nėra kieno nors kalbos žaidimo (*language-game*) dalis. Tačiau nereikėtų manyti, kad patenkinęs tokias reikmes intelektualas tarnauja visuomenės labui. Habermasas teisus, sakydamas, kad visuomeninės reikmės esti patenkinamos atrandant gražius interesų harmonizavimo būdus, o ne sublimuotai atsiribojant nuo kitų (žmonių) interesų. Kairiųjų intelektualų pastangos įtikinti, kad avangardas pasitarnauja šio pasaulio nukriaustiesiems kovodamas už grynojo grožio išlaisvinimą, yra beviltiškas mėginimas sutapatinti visuomeninius intelektualo ir jo gyvenamosios visuomenės poreikius. Šis mėginimas radosi Romantizmo laikotarpiu – tada troškimas pavieniui skrosti keisčiausius minties tyrus, mąstyti tai, kas negali būti mąstoma, suvokti tai, kas yra absoliutu, buvo susipynęs su įkvepiančia Prancūzų revoliucijos viltimi. Tikriausiai abi šios lygiai pagirtinos paskatos yra skirtingos.

Atskyrę šias paskatas vieną nuo kitos matome, kad jos yra skirtingi Habermaso smerkiamos "filosofijos pabaigos" motyvai. Siekis sublimuoti priverčia užbaigti filosofinę tradiciją todėl, kad atsikratoma genties žodyno. Nepakanka vien tik suteikti tokiam žodynui grynesnę prasmę – jo, užteršto atstumtos visuomenės siekais, reikėtų atsižadėti. Toks Nietzsche's mąstymas veda į tą avangardistinę filosofijos atmainą, kuri būdinga Deleuze ir taip patinka Lyotardui. O komunikacijos, harmonijos, mainų, bendravimo, socialinio solidarumo ir "grynojo" (*merely*) grožio siekinys verčia užbaigti filosofinę tradiciją, kadangi, priėmus jo atskaitos tašką, bet kokių metanaratyvų, įskaitant net ir emancipacijos metanaratyvą, kūrimas yra bergždžias nukrypimas nuo to, ką Dewey vadino "kasdienių smulkmenų prasme". Taigi žvelgiant pirmosios filosofijos pabaigos versijos akimis filosofinė tradicija atrodo kaip ypatingos svarbos klaida, tačiau antroji versija ją traktuoja kaip visiškai nereikšmingą ekskursą. Trokštantieji sublimacijos siekia postmoderniosios intelektualinio gyvenimo formos. Trokštantieji gražių visuomeninių harmonijų siekia postmoderniųjų visuomeninio gyvenimo formų – tokių, kuriose visuomenė, paimta kaip visetas, galėtų save pačią įtvirtinti, nė kiek nesivargindama savo pagrindimu.

Vertė Marius Povilas Šaulauskas

### Išnašos

- <sup>1</sup> Lyotard J.-F. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, p. xxiii.
- <sup>2</sup> Ten pat, xxiv – xxxv.
- <sup>3</sup> Habermas J. *The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-reading Dialectic of Enlightenment*. – *New German Critique*, 1982/26, p. 28.
- <sup>4</sup> Ten pat, p. 29.
- <sup>5</sup> Ten pat, p. 18.
- <sup>6</sup> Lyotard J.-F. *Postmodernus būvis*, Vilnius: baltos lankos, 1993, p. 161.
- <sup>7</sup> Ten pat, p. 146.
- <sup>8</sup> Hesse M. *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1980, p. 173.
- <sup>9</sup> Lyotard J.-F. *Postmodernus būvis...*, p. 23.
- <sup>10</sup> Ten pat, p. 68 – 69.
- <sup>11</sup> Ten pat, p. 60.
- <sup>12</sup> Žr. McCarthy T. *Rationality and Relativism: Habermas "Overcoming" of Hermeneutics*. In.: *Habermas: Critical Debates*, London, 1982.
- <sup>13</sup> Geuss R. *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982, p. 94.
- <sup>14</sup> Ten pat, p. 83.

- <sup>15</sup> Habermas J. *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987, p. 53.
- <sup>16</sup> Ten pat, p. 19.
- <sup>17</sup> Habermas J. *The Entwinement...*, p. 18.
- <sup>18</sup> Habermas J. *The Philosophical Discourse...*, p. 19.
- <sup>19</sup> Ten pat, p. 20.
- <sup>20</sup> Blumenberg H. *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983, p. 184.
- <sup>21</sup> Habermas J. *The Philosophical Discourse...*, p. 20.
- <sup>22</sup> Ten pat, p. 30.
- <sup>23</sup> Ten pat, p. 40.
- <sup>24</sup> Ten pat, p. 42.
- <sup>25</sup> Habermas J. *The Entwinement...*, p. 29.
- <sup>26</sup> Žr. Murdoch I. *Against Dryness. Revisions*, Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1983.
- <sup>27</sup> Dewey J. *Reconstruction in Philosophy*, Boston: Beacon Press, 1957, p. 164.
- <sup>28</sup> Ten pat, p. 79.
- <sup>29</sup> Lyotard J.-F. *The Postmodern Condition...*, p. 72.