

Razprava o performativnem protislovju: Habermas versus poststrukturalisti*

Martin Jay

Med vsemi hvalevrednimi značilnostmi hvalevredne kariere Jürgena Habermasa je mogoče najbolj izrazita, da je bil vedno pripravljen konstruktivno razpravljati z najrazličnejšimi kritiškimi sogovorniki. Prav malo je mislecev, katerih teoretski razvoj so tako močno zaznamovala javna srečanja in spopadi z nasprotniki, ki so trajali vse življenje, ki je polno intenzivne intelektualne izmenjave. Vse od svojih najzgodnejših debat z nemškim študentskim gibanjem v šestdesetih letih in udeležbe v "razpravi o pozitivizmu" s pristaši Karla Poppra, od izmenjave mnenj o hermenevtiki s Hans-Georgom Gadamerjem in o teoriji sistemov z Niklasom Luhmannom pa vse do svoje intenzivne vpletenosti v še vedno trajajočo diskusijo o postmodernizmu in o "normalizaciji" nemške preteklosti je bil Habermas vedno tiste redke vrste pogumen in odgovoren "javni intelektuallec", kakršnega težko srečamo v zahodni kulturi. Še več, z voljo in potrpežljivostjo se je bil pripravljen učiti od sodelujočih pri skupinskem projektu, za katerega si je toliko prizadeval.¹ Tisti, ki iz prve roke poznajo njegov strastni način debatiranja, mu sicer ne bi rekli hladnokrvni "svetnik racionalizma", kot je Gladstone nekoč imenoval Johna Stuarta Milla², vendar pa je Habermas prav gotovo eden najprepričljivejših primerov moči komunikativne racionalnosti, ki jo sam tako zavzeto zagovarja.

To ujemanje Habermasovih idej in dejanj je še posebej pomembno, saj našo pozornost usmerja na zadevo, ki leži prav v osrčju njegove teorije. Govorim seveda o vrednosti performativne konsistence, ki predstavlja

1 Cf. (v glavnem) John B. Thompson in David Held (izd.), *Habermas: Kritične debate*, Cambridge, Mass. 1982 in Richard J. Bernstein (izd.), *Habermas in moderna*, Cambridge, Mass. 1985.

2 Citirano po: Michael St. John Packe: *Življenje Johna Stuarta Milla*, New York 1970, str. 455.

* Prevedeno iz A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe, A. Wellmer (ur) (1989): *Zwischenbetrachtungen - Im Prozeß der Aufklärung*, Suhrkamp: Frankfurt/M.

enega glavnih regulativnih idealov njegove univerzalne pragmatike. Malokateri očitek v njegovem besednjaku, ki ga uporablja, ko spodbija veljavnost nasprotnikovih stališč, je tako uničujoč kot obtožba, da gre za "performativno protislovje".

O tem konceptu, kljub osrednjemu pomenu, ki ga ima za njegovo delo, o njem še ni, kolikor mi je znano, nobene argumentirane raziskave. Te naloge se je nujno treba lotiti, saj je prav ta koncept doživel številne obravnave v poststrukturalističnih razmišljanjih, vendar z radikalno različnimi zaključki. Ne gojim nobenega upanja, da mi bo uspelo razrešiti že dolgo trajajočo filozofsko razpravo, vendar pa bi rad izkoristil priložnost in raziskal mnogovrstne učinke in posledice pojmov performativne konsistence in performativnega protislovja. S tem bo osrednja razsežnost Habermasovega dosežka mogoče postala jasnejša.

Koristna izhodiščna točka, iz katere se bomo lotili zadeve, je tradicionalni dialektični pojem protislovja, ki je bil še močno prisoten v delih Habermasovih mentorjev na Frankfurtški šoli. Heglova kritika aristotelske logike kot preveč formalne in nezgodovinske je seveda vedno imela močan, četudi včasih sporen vpliv na marksistično misel.³ Kljub razhajanjem glede vprašanja, ali protislovja obstajajo v naravi in družbi ali samo v družbi - Engels je zastopal prvo stališče, Lukàcs drugo - pa je večina marksistov poudarjala, da je protislovje ontološka in ne logična realnost. Tako je na primer Herbert Marcuse v *Enodimenzijskem človeku* zatrjeval, da "če dialektična logika razume protislovje kot 'nujnost', ki pripada sami 'naravi mišljenja', ... potem je to zato, ker protislovje pripada sami naravi objekta mišljenja, realnosti, kjer je Razum še vedno Nerazum in iracionalno še vedno racionalno".⁴ Podobno je Theodor Adorno trdil, da "dialektično protislovje izraža resnična nasprotja, ki ne postanejo vidna znotraj logično-znanstvenega sistema mišljenja".⁵ Braneč se pred obtožbo, da s suspendiranjem logike neprotislovja pristanemo naravnost v iracionalizmu, kar je klasično obdelal Karel Popper v delu *Kaj je dialektika?*⁶, je vztrajal, da "če skozi

3 Tiha izjema pri tem pravilu je italijanski marksist Lucio Colletti. Glej na primer njegovo *Dialektično protislovje in neprotislovje v Zatonu ideologije*, Rim 1980.

4 Herbert Marcuse: *Enodimenzijski človek: Študije o ideologiji napredne industrijske družbe*, Boston 1964, str. 142.

5 Theodor W. Adorno: *Uvod v Spor o pozitivizmu v nemški sociologiji*, prev. Glyn Adey in David Frisby, London 1976, str. 26.

6 Karl Popper: *Kaj je dialektika?* v *Domneve in ovržbe*, London 1962.

asociacijo kontaminiramo dialektiko in iracionalizem, potem smo slepi za dejstvo, da kritika logike neprotislovja le-tega ne suspendira, ampak ga jemlje v premislek".⁷

Adorno se je na prefinjen način sicer distanciral od premočrtnejše hegeljansko-marksistične pozicije, ki jo je predstavljal Marcuse. To je storil tako, da je kot problematično izpostavil normativno alternativo, ki jo predpostavlja kritika protislovja: popolnoma pozitivna dialektična sublacija. Raje kot da bi se odločil za tako prednostno izhodišče (v normativnem smislu), Adorno gleda nanjo samo kot na izraz potencialno zatiralske teorije identitete. Tako je v *Negativni dialektiki* svaril pred hipostaziranjem neprotislovnosti kot popolnim preseganjem napetosti in razlik v neki veliki sintezi:

"Prav nenasitni princip identitete je tisti, ki perpetuira antagonizem tako, da potlači protislovje. Tisto, kar ne tolerira ničesar, kar ni takšno, kot je samo, spodkopava združljivost, za katero se zmotno razglaša. Nasilnost barantanja z enakostjo reproducira protislovje, katerega ukinja."⁸

Za Adorna združljivost tako paradoksalno vključuje moment ohranjanja protislovja, ki zanj ni zgolj zlo, ki ga je treba premagati.

"Naloga dialektičnega spoznavanja ni, kot trdijo njegovi nasprotniki, v konstruiranju protislovij od zgoraj in v napredovanju skozi njihovo reševanje - čeprav Heglova logika kdaj pa kdaj zaide v to smer. Nasprotno, naloga dialektičnega spoznavanja je v tem, da zasleduje neskladnost misli in stvari, da jo izkusi v stvari."⁹

Najsi se je Adorno v svoji kritiki Hegla¹⁰ motil ali pa ne, pomembnost njegovega stališča je jasna. S tem, da je nasprotoval popolnoma neprotislovnemu svetu kot cilju, kjer bi bile logične in ontološke kategorije združene brez razpok, je omogočil skromnejše pojmovanje protislovja, ki naj bi bilo pomembno le za določene vidike družbene realnosti. Kot bomo kmalu videli, je Habermas vstopil skozi ta vrata.

7 Adorno: *Uvod*, str. 66.

8 Theodor W. Adorno: *Negativna dialektika*, prev. E. B. Ashton, New York 1973, str. 142-143. Korigiran prevod.

9 Ibid., str. 153.

10 Glede kritične analize njegove argumentacije glej Michael Rosen: *Heglova dialektika in njena kritika*, Cambridge 1982, str. 160.

Po drugi strani pa je Adorno zagovarjal pojmovanje - bolje prakso - protislovja, ki bi jo bil Habermas brez besed zavrnil. Kljub temu, da je Adorno še naprej uporabljal orodja kritičnega razuma, pa je zavrnil tiranijo Razsvetljenstva zaradi njegovega totalitarističnega vsiljevanja razuma upirajočemu se svetu. Po Habermasu se je "Adorno dobro zavedal tega performativnega protislovja, ki ga vsebuje totalna kritika. Adornova *Negativna dialektika* se bere kot nenehno razlaganje, zakaj moramo krožiti znotraj tega *performativnega protislovja* in tam celo ostati..."¹¹ V nasprotju s tistimi, ki bi radi ubežali paradoksu racionalne kritike totalizirajočega razuma tako, da razum kratkoma odpišejo, pa, tako Habermas, "bi Adorno rad vztrajal v performativnem protislovju negativne dialektike, ki uperja neizogibno sredstvo prepoznavanja in objektiviziranja misli proti samemu sebi. S tem, da vztraja, najbrž misli, da ostaja, kolikor je mogoče, zvest izgubljenemu, neinstrumentalnemu razumu."¹²

Čeprav je Habermas občudoval Adorna, ker le-ta ni poskušal izsiliti poti iz svoje dileme ali iskati lažne tolažbe, in čeprav se je, kakor Adorno, obotavljal postaviti trditev o dokončni enotnosti koncepta in realnosti, pa si je kljub temu prizadeval, da bi razpravi o protislovju poiskal novo smer, ki bi razrešila zagate dialektike razsvetljenstva v njeni klasični formulaciji, kot jo je podala Frankfurtska šola. Medtem ko je Adorno ostal zgrožen nad bremenom logične konsistence, ki se ga nalaga svetu, ki bi moral biti neidentičen svojemu konceptu, in trdil, da konceptualne reprezentacije nikdar ne morejo popolnoma ustrezati svojim objektom, pa se je Habermas osredotočil na odnose med subjekti. Najpopolnejše je ta sprememba osvetljena v odlomku *Krize zakonitosti*, ki ga je vredno citirati v celoti:

"Koncept protislovja je že tako zguljen, da je pogosto v rabi kot sinonim za 'antagonizem', 'opozicijo' ali 'konflikt'. Po Heglu in Marxu pa so 'konflikti' samo oblika pojavnosti, empirične plati fundamentalno logičnega protislovja. Konflikte je mogoče razumeti le z referenco na operativno učinkujoča pravila, glede na katera se nezdružljive zahteve in nameni producirajo znotraj sistema akcije. Toda 'protislovja' med zahtevami ali nameni ne morejo obstajati na isti način kot med izjavami: sistem pravil, po katerem oblikujemo izreke in jih

11 Jürgen Habermas: *Filozofski diskurz moderne: Dvanajst predavanj*, prev. Frederick Lawrence, Cambridge, Mass. 1987, str. 119.

12 Jürgen Habermas: *Filozofsko-politični profil v Habermas: Avtonomija in solidarnost*, izd. Peter Dews, London 1986, str. 155.

preoblikujemo, ne da bi vplivali na vrednost njihove resničnosti. Z drugimi besedami, globinske strukture družbe niso logične strukture v ozkem smislu. Po drugi strani pa se v izrekanjih vedno uporablja propozicionalna vsebina. Logika, ki bi lahko upravičila govorjenje o 'družbenih protislovjih', bi torej morala biti logika uporabe propozicionalnih vsebin v govoru in dejanju. Morala bi se razširiti v komunikativne odnose med subjekti, sposobnimi govorjenja in dejanja; morala bi biti prej univerzalna pragmatika kot logika.¹³

Z drugimi besedami, za Habermasa protislovja ne obstajajo v tolikšni meri na ravni družbene *ontologije* kot pri hegeljanskih marksistih, na primer Marcuseju, temveč na ravni *komunikacije* med subjekti. Trdi, da razredne družbe vsebujejo fundamentalna protislovja le zato, ker "njihov organizacijski princip zahteva, da si posamezniki in skupine stojijo nasproti z zahtevami in nameni, ki so v perspektivi nezdržljivi."¹⁴ *Kriza zakonitosti* pojasnjuje, kako je mogoče taka fundamentalna razredna protislovja premestiti z ekonomske na druge ravni družbene interakcije. Verjetnost njihovega argumentiranja za nas ni tako pomembna kot zveza, ki jo je Habermas vzpostavil med protislovjem in komunikacijo. Seveda tudi priznava, da je protislovja mogoče s pridom uporabiti pri razlagi nezdržljivosti v mehanizmi, ki ohranjajo družbeni sistem, vendar pa je jasno, da ta termin raje uporablja za označitev tekmujočih zahtev po resnici, ki si jih lastijo akterji neke družbe, zahtev, katerih veljavnost je mogoče diskurzivno tehtati.

Kljub svoji privrženosti pojmu "dialektičnega protislovja" v *Krizi zakonitosti* pa se mogoče zdi, da se je Habermas potihoma vrnil h konvencionalnejši aristoteljanski alternativni. Tako, na primer, v svoji nedavni kritiki dekonstrukcijskih idej o protislovju trdi, da "se o protislovju lahko pogovarjamo le v luči zahtev po konsistentnosti, ki pa izgubijo svojo avtoriteto, ali pa se podredijo drugim zahtevam - estetske narave, na primer - če logika zgubi svoj primat nad retoriko."¹⁵ Tisto, zaradi česar ta argumentacija ni le vnovična potrditev tradicionalne logike, je njen poudarek na performativnih razsežnostih jezika, *uporaba* argumentov v komunikacijski interakciji in ne toliko konsistentnost

13 Jürgen Habermas: *Kriza zakonitosti*, prev. Thomas McCarthy, Boston 1973, str. 26-27.

14 Ibid., str. 27.

15 Habermas: *Filozofski diskurz moderne*, str. 188.

izjav ali propozicij samih na sebi. Performativno protislovje se ne pojavi takrat, ko se za dve antitetični propoziciji (A in ne A) istočasno trdi, da sta resnični, ampak prej takrat, ko je tisto, o čemer se nekaj zatrjuje, v nasprotju s predpostavkami ali implikacijami samega akta zatrjevanja. Če uporabimo terminologijo J.L. Austina in Johna Searla, ki ji marsikaj dolguje tudi Habermas, potem se to zgodi, ko je lokucijska razsežnost govornega dejanja v konfliktu z njegovo ilokucijsko silo, ko je tisto izrečeno v nasprotju z načinom izreke. Za Habermasa, na primer, komunikativna raba jezika vsebuje imanentno obvezo, da upraviči zahteve po veljavnosti, če je treba. Takrat, ko zahteve, ki jih nekdo postavi na lokucijski ravni, zanikajo samo možnost take upravičenosti, se dogodi performativno protislovje.

Posebno močno verzijo tega argumenta, ki sega precej onkraj Habermasovih previdnejših formulacij, je mogoče najti v delu Karla-Otta Apela, ki je trdil, da so ljudje hočeš nočeš nujno socializirani v transcendentalno-pragmatično jezikovno igro, iz katere se lahko umaknejo le, če tvegajo, da jih doleti avtistična izolacija ali celo samomor. Ugotavlja, da človek ne more sprejeti "odločitve", ali se bo izključil ali vključil v sodelovanje pri tej jezikovni igri, "kajti vsaka izbira, za katero lahko rečemo, da je smiselna, že predpostavlja transcendentalno jezikovno igro kot pogoj, pod katerim je sploh možna. Šele z racionalno predpostavko intersubjektivnih pravil je odločanju o različnih alternativah mogoče reči razumno obnašanje."¹⁶

Čeprav se Habermas počuti nelagodno vpričo transcendentalnega temelja Apelovega stališča, ki si je naprtilo breme nevzdržnega fundamentalizma, pa sam često uporablja podobno strategijo proti določenim nasprotnikom. Posebno vabljive tarče so tisti, katerih ideje izvirajo od Nietzscheja, saj je njihova ilokucijska praksa najbolj radikalno v nasprotju z njihovimi lokucijskimi trditvami. To pomeni, da uporabljajo metode argumentacije, ki imajo za posledico intersubjektivno vrednostno preverjanje, da bi obranili stališče, ki komunikativni racionalnosti odreka njeno legitimnost. Habermas, z referenco na Adornovo negativno dialektiko in Derridajevo dekonstrukcijo, pravi, da se "totalizirajoča samokritika razuma ujame v perfor-

16 Karl-Otto Apel: *Problem filozofskih temeljev v luči transcendentalne pragmatike jezika*, v *Po filozofiji: Konec ali transformacija?* izd. Kenneth Baynes, James Bohman in Thomas McCarthy, Cambridge, Mass. 1987, str. 281. Ta razprava se skuša izogniti decizionističnemu podprtju Apelove zgodnejše pozicije, ki jo je kritiziral Thomas McCarthy v *Kritični teoriji Jürgenja Habermasa*, Cambridge, Mass. 1978, str. 321.

mativno protislovje, saj razum, ki ima za svoje središče subjekt, lahko obtožimo avtoritarnosti že zato, ker se zateka k svojim lastnim orodjem.¹⁷

Lahko bi navedli še druge primere Habermasovega zaupanja v kritiško moč performativnega protislovja, vendar pa bi morala biti njegova pomembnost za Habermasovo pozicijo do sedaj že jasna. Uporablja ga, prvič, v kritiki nekonsistentnosti argumentacijskih praks svojih nasprotnikov, in drugič, da ustvari neko merilo, s katerim je mogoče presoјati družbena protislovja v času, ko starejši heglovskomarksistični model ontološkega protislovja ni več živ. Zdaj pa se moramo vprašati, kako uspešen je bil pri obrambi njegove učinkovitosti za te namene. Še posebno pa, kako je njegova obramba funkcionirala kot protistrup za poststrukturalistično kritiko komunikativne racionalnosti. Da bi odgovorili na tidve vprašanji, moramo to kritiko pazljivo prebrati. Čeprav lahko izbiramo med več možnostmi, se bom osredotočil na tri, ki jih ponujajo Michel Foucault, Rodolphe Gaché in Paul de Man.¹⁸

Foucaultova kritika se je pojavila leta 1966 v njegovi hvalnici kritiku in romanopiscu Mauriceu Blanchotu *Misel od zunaj*.¹⁹ Uvodni del je posvečen temi "Govorim, lažem". Foucault začne z evokacijo starogrškega "lažnivčevega paradoksa", s trditvijo Krečana Epimenida, ki nasprotuje sama sebi, "vsi Krečani so lažnivci". V zgoščeni obliki Foucault tu kontrastira izjavo "Lažem" z navidez samozadostno izjavo "Govorim". Presenetljiva pa je njegova trditev, da je druga izjava bolj problematična kot prva. Se pravi, lažnivčev paradoks lahko rešimo, če sprevidimo, da je med obema propozicijama razlika, pri čemer je ena

17 Ibid., str. 185.

18 Podobno kritiko bi lahko zasledili tudi v hermenevtični tradiciji. Glej na primer Hans-Georg Gadamer: *Resnica in metoda*, New York 1986, str. 308, kjer ugotavlja, da "če še tako jasno pokažemo notranja protislovja vseh relativističnih stališč, ostane tako, kot je dejal Heidegger: pri vseh teh zmagovitih argumentih se zdi, kot da te poskušajo spraviti iz ravnotežja. Kljub temu, da se zdijo izredno tehtni, zgrešijo tisto najvažnejše. Če jih uporabimo, dokažemo, da imamo prav, pa nam kljub temu ne omogočijo nikakršnega globljega vpogleda v katerokoli vrednoto." Joelu Whitebooku dolgujem, da me je opozoril na ta odlomek.

19 Michel Foucault: *Maurice Blanchot: Misel od zunaj*, prev. Brian Massumi; Maurice Blanchot: *Michel Foucault, kot si ga zamišljam*, prev. Jeffrey Mehlman, New York 1987.

objekt druge.²⁰ Kajti, če se propoziciji nahajata na različnih ravneh, tu ni nobenega logičnega protislovja.

Izjava "Govorim", ki na prvi pogled ne vsebuje nobenih paradoksnih napetosti, po Foucaultu poraja fundamentalnejše probleme. "Izjava 'Govorim' se nanaša na diskurz, ki jo podpira in jo oskrbuje z objektom. Vendar pa ta diskurz manjka; suverenost izjave 'Govorim' lahko obstaja le v odsotnosti kateregakoli drugega jezika ..."²¹ Taka odsotnost subjektu navidezno podeljuje ogromno tvorno moč, vendar pa je, kot trdi Foucault, resnica ravno nasprotna. Domnevna praznina, ki obkroža "Govorim", je v resnici "absolutna odprtina, skozi katero se neprestano širi jezik, medtem ko se subjekt - tisti 'Jaz', ki govori - drobi, razpršuje, trosi in izginja v ta prazni prostor ... Skratka, ne gre več za diskurz in za sporočanje pomena, ampak za širjenje jezika v njegovem surovem stanju, razvijanje čiste zunanosti."²² In prav moderna literatura je tista, ki najbolje registrira to zunanost jezika v odnosu na govoreči subjekt.

Izziv, ki ga torej Foucault predstavlja za neizpodbitnost performativnega protislovja, izvira iz njegove izpostavitve eksemplarnega značaja literarnega jezika, ki je nekaj popolnoma zunanjega namernosti govorečega subjekta. Če v takšni rabi jezika ni nobenega smiselnega akterja, ki bi bil odgovoren za govorna dejanja, katerih lokucijske in ilokucijske odgovorne dimenzije so lahko konsistentne ali protislovne, potem ima prav malo smisla, da uporabljamo performativne kriterije za presojanje vrednosti argumentov ali za karakterizacijo družbenih napetosti.

20 Ibid., str. 9-10. Foucault tu morda črpa iz teorije tipov Bertranda Russella, kot mi je sugeriral Thomas McCarthy, ali pa iz razlike, ki jo je kasneje vzpostavil v *Arheologiji znanja* med *énoncé* in *énonciation* (kar ponavadi prevajamo kot "izjavo" in "naznanilo"). Kakorkoli že, s Foucaultovim sprejemanjem tega odgovora na paradoks lažnivca se ne strinjajo vsi poststrukturalistični misleci. Glej na primer Jean-François Lyotard: *Poganske osnove*, Pariz 1977, str. 229-230. Lyotard tu trdi, da se paradoksa ne da ovreči. V svojem poznejšem delu *Postmoderno stanje: Poročilo o znanju*, prev. Geoff Bennington in Brian Massumi, predgovor Frederic Jameson, Minneapolis 1984, Lyotard definira postmoderno znanost za takšno, ki je voljna sprejeti paradoks in ki prezira konsenz. Čeprav torej uporablja teorijo govornih dejanj, da z njo uvede pojem "performativnosti", nikdar ne jemlje resno vprašanja performativnega protislovja.

21 Ibid., str. 10.

22 Ibid., str. 11.

Kaj pa, če je sama ideja protislovja napačen pojem, ko gre za najrazličnejše vrste jezikovnih interakcij? To težavno vprašanje si je postavljala drugi poststrukturalistični kritik, ki bi ga rad predstavil, Rodolphe Gasché, čigar delo nadaljuje obravnavo danega vprašanja. Medtem ko Foucault izpostavlja vprašanje jezikovne ravni, ki je zunanja pragmatični interakciji, hkrati pa nikdar zares ne osvetli njegovih implikacij²³, pa Gasché razvija Derridajevo bogato artikulirano analizo aporetičnega delovanja jezika na vseh njegovih ravneh. V *Tain of the Mirror* trdi, da se dekonstrukcija "začne s sistematičnim tolmačenjem protislovij, paradoksov, nekonsistenc in aporij, ki sestavljajo konceptualnost, argumentacijo in diskurzivnost filozofije. Vendar pa te neskladnosti niso logična protislovja, ki so edine neskladnosti, ki jih filozofski diskurz lahko obrazloži. Ker se izmikajo logiki identitete, torej niso protislovja v pravem pomenu."²⁴ Če jih ne moremo razumeti kot logična protislovja, kaj pa potem so? Gasché odgovarja, da "dekonstrukcija poskuša razložiti ta 'protislovja' tako, da jih 'vsaja' v 'infrastrukture', ki so jih odkrili pri analizi specifične organiziranosti teh 'protislovij'.²⁵ Derrida te temeljne infrastrukture poimenuje različno: prasledi, *differance*, dopolnilnost, iterabilnost, ponovna označitev, raztrositev itd. Karkoli si že kdo predstavlja pod temi izrazi, pa jih nikakor ne smemo razumeti kot enakovredne protislovju, saj se jih nikakor ne da razrešiti na dialektičen način v neko višjo sintezo. Vedno nasprotujejo kakršni koli logičnejši rabi jezika, ki nikdar ne more izbrisati njihovih razdiralnih učinkov. Celo kot regulativni ideal bi neprotislovno zanikanje imelo za posledico ponovno vzpostavitev tistega, čemur Gasché pravi tradicionalna filozofija spekulativne refleksije, Adorno pa teorija identitete.

Po Gaschéju se je Austinov poskus, da bi presegel mentalistično filozofijo refleksije s tem, da se je obrnil h govornim dejanjem, "rezultiral v nič več in nič manj kot skrivni ponovni vzpostavitvi problema refleksije z namenom, da bi razrešil probleme, ki jih je zapustil logični pozitivizem. Njegova revolucija je bila v tem, da je

23 Foucault se s protislovji v diskurzivnih informacijah seveda ukvarja v svoji *Arheologiji znanja*, prev. A. M. Sheridan Smith, New York 1972, str. 149 in dalje. Ugotavlja, da arheološka analiza "vzpostavlja temelj protislovja, ki ima svoj model v hkratni afirmaciji in negaciji posamezne propozicije" (str. 155).

24 Rodolphe Gasché: *Madež ogledala: Derrida in filozofija refleksije*, Cambridge, Mass. 1986, str. 135.

25 Ibid., str. 142.

celotno reprezentativno funkcijo jezika, s katero sta se ekskluzivno ukvarjala Russel in Whitehead, obesil na konstituirajočo samorefleksivnost jezikovnega dejanja.²⁶ Habermas je privzel Austinov pojem performativnosti in s tem v isti meri postal žrtev filozofije identitetne refleksije, kljub svojemu odklonilnemu stališču do mentalistične zmote.²⁷ Če opustimo filozofijo refleksije, sklepa Gasché, se moramo tudi nehati truditi, da bi uporabili logične kategorije, kot je protislovje, pri jezikovnih dejanjih, ki jih nikdar ni mogoče ločiti od heteroloških infrastruktur, ki ležijo "pod" ali "izza" ravno pragmatičnega izražanja.

Še ena možnost konceptualizacije tega truša v logičnem sistemu pa je v tem, da priznamo obstoj nečesa, čemur pravimo protislovja, vendar pa hkrati zanikamo možnost, da bi jih lahko kdaj presegli. Ena najvplivnejših verzij te strategije se pojavlja v analizi Nietzschejevega dela *Alegorije branja*²⁸ Paula de Mana. De Man tu brani točno tisto, kar Habermas kritizira: Nietzschejevo radevoljno prisvojitve performativnega protislovja, ki izvira iz njegovega visokega vrednotenja nedoločljivih dimenzij jezikovne performace. "Že v *Rojstvu tragedije*," trdi de Man, "Nietzsche zagovarja uporabo epistemološko rigoroznih metod kot edinega možnega sredstva za razmislek o omejenosti teh metod. Ne moremo mu očitati navidezne protislovnosti, ko uporablja racionalni način diskurza - ki ga dejansko ni nikdar opustil - da bi dokazal neustreznost tega diskurza."²⁹ Zakaj mu tega ne moremo očitati, ko pa je jasno, da Habermas to počne? De Man začenja svoj odgovor tako, da odobravajoče citira Nietzschejevo lastno opazko, ki pokaže njegov dolg Kantu (filtriranemu skozi Schopenhauerja), namreč, da "so bili veliki ljudje, sposobni resnično vsesplošnega vpogleda, zmožni uporabljati pripomočke, ki jih nudi znanost, da bi razkrili omejenost in relativnost vsega znanja in na ta način odločno postavili pod vprašaj zahtevo znanosti po univerzalni veljavnosti in

26 Ibid., str. 76.

27 Gasché seveda priznava, da je Habermas, skupaj s Herbertom Schnaedelbachom, izdelal najboljšo obrambo filozofije refleksije, ko je zavrnil jalove poskuse razločevanja metakomunikativnih in komunikativnih različic argumenta. Vendar pa je jasno, da je dekonstrukcionistično zavračanje vseh verzij zanj superiorno. Glej njegovo razpravo na str. 78.

28 Paul de Man: *Alegorije branja: Figuralni jezik pri Rousseauju, Nietzscheju, Rilkeju in Proustu*, New Haven 1979.

29 Ibid., str. 86.

namenu.³⁰ Z drugimi besedami, prav nič problematično ni, če uporabimo znanstveno metodo za prikaz omejenosti znanstvenega spoznanja. Lahko bi odgovorili, da tisto, čemur je namenjen ta izziv, ni nič drugega kot prenapihnjeno pollaščenje znanja, ki pa nikdar ni bilo neobhodna sestavina znanstvene metode, če jo prav razumemo.

De Manov drugi odgovor je tehtnejši. Zahteva pozorno branje napetosti med tematskimi in retoričnimi implikacijami v *Rojstvu tragedije*. Kot bi lahko pričakovali, se mu delo razkrije kot razdeljeno samo nasproti sebi: "Kljub vsej svoji genetski kontinuiteti je potek *Rojstva tragedije*, kot celote in v svojih sestavnih delih, nenavadno ambivalenten glede na glavne figure lastnega diskurza: kategorijo reprezentacije, ki tvori osnovo načina pripovedovanja, in kategorijo subjekta, ki podpira vseprežemajoči svarilni glas."³¹ Vendar pa teh in drugih ambivalentnosti v Nietzschejevem delu ne smemo razumeti kot znamenj šibkosti, kot bi verjetno trdil Habermas. "Smo mar rekli samo to, da *Rojstvo tragedije* nasprotuje samo sebi in da skriva svoja protislovja s pomočjo 'slabe' retorike?" sprašuje de Man. "Nikakor ne; prvič, 'dekonstrukcija' dionizijske avtoritete je našla svoje argumente v samem tekstu, za katerega potemtakem ne moremo več trditi, da je slep ali mistificiran. Še več; dekonstrukcija se ne pojavlja med izjavami, kot se to dogaja pri logični ovržbi ali v dialektiki, temveč med metajezikovnimi izjavami o retorični naravi jezika in retorično prakso, ki postavlja te izjave pod vprašaj."³² Skratka, za Nietzscheja in de Mana obstaja neizogibna razlika med vsebino neke trditve in retoričnostjo njenega izraza.

Ta sklep je na dva načina v nasprotju s tradicijo, po kateri protislovja najprej definiramo, potem pa jih razvrednotimo. Prvič, v nasprotju s starejšo, aristoteljansko tradicijo zavrača vsiljevanje logičnih kategorij temu svetu. De Man odobrava Nietzschejevo trditev, da je naše obotavljanje glede potrditve in zanikanja ene in iste stvari "subjektiven empiričen zakon, ki ni izraz nikakršne 'nujnosti', ampak zgolj nesposobnosti".³³ Se pravi, navidezna resnica logične propozicije je zgolj rezultat arbitrarne človekove odredbe. "Dejansko," nadaljuje Nietzsche, "se *logika* (kot geometrija in aritmetika) tiče samo *fiktivnih*

30 Citirano iz *Rojstvo tragedije* v ibid., str. 86.

31 Ibid., str. 94.

32 Ibid., str. 98.

33 Nietzsche, citiran v ibid., str. 119.

resnic (fingierte Wahrheiten), ki smo jih sami ustvarili."³⁴ Kot je bilo Adornu tesno pri srcu spričo vizije sveta, ki mu dominirajo koncepti, tako tudi de Man sledi Nietzscheju v njegovem zavračanju vere, da je svet mogoče napraviti sorazmeren z logičnimi kategorijami.

De Manova druga tarča je performativnejše pojmovanje protislovja, ki ga brani Habermas. Ali lahko zdaj, ko vemo, da je logika subjektivno vsiljevanje, se sprašuje, domnevamo, da je "ves jezik govorno dejanje, ki ga je treba izvesti na imperativni način?"³⁵ Zdi se, da Nietzschejev tekst, vsaj na lokucijski ravni, zagovarja natančno to. Vendar pa tekst "deluje" na drugačen način; "identitete ne potrjuje in zanika istočasno, temveč zanikuje samo potrditev. To ni isto kot ob istem času trditi in zanikati identiteto. Avtoriteto principa protislovja tekst dekonstruira tako, da pokaže, da je ta princip pravzaprav dejanje, toda ko bi moral to dejanje uprizoriti, mu ne uspe izvesti postopka, kateremu dolguje svoj status dejanja."³⁶ To pomeni, da si Nietzsche lahko domišlja, da zavrača nedvoumno potrditev identitete, ki je v samem temelju logičnega neprotislovja, toda njegov tekst počne samo eno stvar - zanikuje to potrditev. Če bi hotel biti performativno konsistenten, bi moral istočasno zanikati in potrditi. De Man trdi, da ta dilema ni Nietzschejeva posebnost, saj "dekonstrukcija razkrinkava prevaro reference na obvezno referenčen način. Temu ne moremo ubežati, saj tekst ugotavlja tudi to, da dekonstrukcija ni nekaj, za kar bi se lahko svobodno odločili, da bomo storili ali pa ne."³⁷

Za de Mana je lekcija torej prav tako univerzalna kot za Apela, čeprav je njena vsebina precej drugačna: napetost med konstativnimi in performativnimi jezikovnimi načini je trajna in ireduktibilna. In res, "diferenciacije med performativnim in konstativnim jezikom (ki jo anticipira Nietzsche) ni mogoče določiti; dekonstrukcija, ki vodi od enega k drugemu modelu, je nepovratna, vendar vedno obvisi v zraku, ne glede na to, kako pogosto jo ponavljamo."³⁸ Zato nima nobenega smisla koga obtožiti performativnega protislovja, saj je ta zločin izvirni greh vsakršnega jezika.

34 Nietzsche, citiran v *ibid.*, str. 121.

35 *Ibid.*, str. 124.

36 *Ibid.*, str. 124-125.

37 *Ibid.*, str. 125.

38 *Ibid.*, str. 130.

To permanentno stanje je pa izraz nekega drugega nedoločljivega aspekta jezika, ki ga de Man pripisuje sami retoriki. Retoriko je mogoče uporabiti pri umetnosti prepričevanja, ki vsebuje medsubjektivno interakcijo, ali pa pri figuralnih tropih, ki jih je najbolje locirati na tisto infrastrukturno raven, ki jo je odkril Gasché. Za de Mana je "retorika tekst" zato, ker upošteva dve nezdružljivi, vzajemno samodestruktivni stališči in s tem postavlja nepremostljivo oviro za kakršnokoli branje ali razumevanje. Aporija med performativnim in konstativnim jezikom je le verzija aporije med tropom in prepričevanjem, ki hkrati generira in paralizira retoriko in ji tako daje videz zgodovine.³⁹

To je torej nekaj poglobitvinih izzivov, ki jih poststrukturalizem uperja proti Habermasovi naslonitvi na koncept performativnega protislovja kot temeljnega kamna njegove univerzalne pragmatike. Foucault locira jezik popolnoma izven suverenega subjekta, ki je odgovoren za njegove učinke. Gasché to "izven" opisuje z izrazom infrastrukture, ki so ireduktibilno heterologične in zato niso nikdar enakovredne logičnim protislovjem, ki jih je mogoče preseči. De Man se strinja z Nietzschejevo trditvijo, da sta konsistentnost in protislovnost zgolj subjektivni projekciji v ta svet, čigar kompleksnosti si človek ni sposoben predstavljati. In kot še nadalje trdi, je Nietzschejeva konstativna izjava o tem vprašanju sicer res v nasprotju s performativnimi učinki njegovega teksta, vendar pa je ta napetost emblematična za zmeraj nedoločljivi status retorike, ki je hkrati tehnika zavestnega prepričevanja in izraz tistega, čemur bi lahko rekli jezikovno nezavedno tropov in figur.

Kako bi Habermas odgovoril na te argumente? Ali bolje, kakšni so bili njegovi odgovori na tiste argumente, s katerimi se je že poskušal spoprijeti? Foucaultovemu poudarjanju zunanosti jezika, ki je bila standardna strukturalistična podmena v šestdesetih letih, je postavil nasproti možnost rekonstruktivne znanosti, ki jo je mogoče aplicirati na raven komunikativnega izražanja. V delu *Kaj je univerzalna pragmatika?* je priznal, da je "ta ločitev jezika od rabe jezika v govoru (*langue* versus *parole*), ki smo ji priča tako v logičnih kot tudi v strukturalističnih analizah jezika, zelo pomembna." Vendar pa, je nadaljeval, "ta metodološki korak ni zadosten razlog za stališče, da je pragmatična dimenzija jezika, iz katere abstrahiramo, nedosegljiva formalni analizi."⁴⁰ Ta argument je usmerjen proti klasični struk-

39 Ibid., str. 131.

40 Habermas: *Komunikacija in razvoj družbe*, str. 6.

turalistični binarni opoziciji, ki daje prednost *langue* na račun *parole*. Važno pa je pripomniti, da Habermas opoziciji ni nasprotoval tako, da bi hotel brisati meje, kot so to počeli poststrukturalisti, temveč je hierarhijo preprosto postavil na glavo.

Sporno vprašanje med Habermasom in poststrukturalisti je potemtakem tole: v kolikšni meri lahko eno raven analitično razločimo od druge, da bi očrtali njeno delovanje? Vedno je enostavno dokazati, da tak postopek zganja nasilje nad neizogibno mešano kvaliteto jezikovnih fenomenov. Vendar pa je tako s pretežno vsemi človekovimi napor, da bi razumel neskončno zapleteno realnost, ki ji pravimo svet. Kakor se je seveda pomembno zavedati neizogibne omejenosti naših rezultatov, kadar v analizi izoliramo posamezni fenomen, pa bi odklanjanje vsakršne analize vodilo v kognitivno in praktično paralizo. Performativni izreki morda res vedno nastajajo na ozadju - oziroma bolje - v jezikovnem mediju, ki je hkrati *langue* in *parole*, vendar pa je Habermasovo razvijanje univerzalne pragmatike, kakorkoli že presojam njene implikacije, pripomoglo k temu, da lahko izoliramo enega od drugega. Če jezik v bistvu zreduciramo le na njegovo "najglobljo" raven in postavimo drugo v oklepaj kot nepomembno, je to prav takšno osiromašenje, kot če bi predpostavili, da ni mogoče napraviti nobeno pomembno razlikovanje med ravnema nasploh.

To osiromašenje je še posebej razvidno, če se pridružimo Gaschéjevemu poudarjanju, da na najgloblji ravni prevladujejo heterologične infrastrukture. Čeprav se je včasih dobro spomniti, da se vsake lingvistično utelešene opozicije ali tenzije ne da zreducirati na logične kontradikcije, pa se zdi, da Gasché v svoji argumentaciji le prehitro sklene, da to ni mogoče prav v nobenem primeru. Prav tako pa tudi vsak poskus obranitve konsistence ni izraz diskreditirane filozofije refleksije, v kateri je razlika zreducirana na istost. Habermas je namreč zelo skrbno poudarjal, da je intersubjektivna komunikacija potrebna, kadar udeleženci *niso* identični. Konsenz ali konsistenca ne pomenita popolne enotnosti, temveč le vsakokratno začasno pripravljenost za sporazum na temelju procesa preverjanja veljavnosti, ki ga je mogoče kasneje revidirati. Na ravni individualnih govornih dejanj performativna konsistenca ne briše popolnoma razlike med lokucijskim pomenom in ilokucijsko močjo. Če torej trdimo, da nereflektivna konsistenca *a priori* ni vredna upoštevanja, s tem uveljavljamo fundamentalistični transcendentalizem najbolj vulgarne vrste.

Kot smo lahko videli, De Manovo nietzschejansko poudarjanje samoomejujočega statusa znanstvenega raziskovanja, ki priznava svojo lastno nezadostnost, ne bi smelo pomeniti problema, razen v

najekstremnejših verzijah znanosti. Habermas s svojim hermenevtičnim razumevanjem znanosti ne potrebuje nikakršnih opozoril o njenih mejah. Kajti s tem, da je diskusijo premestil iz nezadostnosti monologičnega znanstvenega dojemanja sveta (nietzschejanskega in dejansko kantovska premisa De Manove kritike) na področju intersubjektivnega testiranja argumentov o svetu, je omogočil ponovno vzpostavitev pomena protislovja, ki se zdaj ne nanaša več na prepad med koncepti in objekti. Namesto tega je bil preoblikovan na performativni način, tako da postavlja lokucijske in ilokucijske dimenzije interakcije druge proti drugim.

De Manov drugi argument je seveda naperjen proti tej potezi. S svojimi trditvami, da konstativnih dimenzij govornih dejanj nikdar ne moremo razločiti od performativnih, da je to dvojje pravzaprav vedno v konfliktu, in končno, da retorika pomeni hkrati tehniko prepričevanja in nezavedno tropov jezika, hoče zanikati možnost kakršnekoli neprotislovne konsistence. Habermas je v svojem odgovoru poudaril, da ta argument briše žanrsko razliko med literaturo, kjer prevladuje retorika v drugem smislu, in filozofijo, kjer gre za prvega. Njegova temeljna trditev je, da je druga ukoreninjena v normalni rabi jezika, kjer "je referenca vseh sodelujočih možnost dosege medsebojnega razumevanja, v katerem *isti* izreki nosijo isti pomen."⁴¹ Bolj splošno rečeno pravzaprav kaznuje dekonstrukcioniste, ker niso uspeli registrirati razlike med "svet razkrivajočo" funkcijo literature in "probleme rešujočo" funkcijo teoretičnega diskurza, ki sta se izkristalizirali v modernih družbah.

Brez dvoma obstajajo ugovori tem argumentom, vendar pa jih prepuščam tistim, ki so Habermasovi poziciji manj naklonjeni kot jaz. Naj mi bo torej dovoljeno končati z nekaj lastnimi vprašanji, ki se tičejo odnosa med individualnimi in družbenimi dimenzijami njegove diskusije. Ena stvar je, če Nietzscheja, Adorna, Derridaja itd. obtožimo, da so se pustili ujeti v performativna protislovja, ki spodkopavajo moč njihovih argumentov. Druga pa je, če, družbena protislovja na novo označimo kot je storil Habermas v *Krizi zakonitosti*, kot javni spopad med inkompatibilnimi zahtevami in nameni.

Predvsem ta razprava lahko preveč poudari tiste vidike jezika, ki jim je Habermas v svojem raziskovanju namenil največ energije: pragmatično bolj kot strukturalno (ali infrastrukturalno) raven in "normalni" razumevalno usmerjeni govor bolj kot svet razlagalni govor. Tisto, kar se nam ponavadi kaže kot socialni konflikti, prav lahko generira

41 Habermas: *Filozofski diskurz moderne*, str. 198.

trčenja med temi ravnemi ali načini in tudi napetosti znotraj prvih. Čeprav je nekatere od teh konfliktov morda mogoče prevesti v diskurzivno prisvojljive zahteve, pa ni nujno, da je to možno storiti z vsemi ali celo z večino. Morda se Habermas natihoma strinja s tem razmišljanjem, saj dovoljuje uporabo pojma protislovja tako za disfunkcionalne mehanizme, ki ohranjajo sistem, kot tudi za izreke. Na nek način ta koncesija pomeni, da protislovja obstajajo tudi na nepragmatični ravni jezika. Če je to tako, potem mora Habermas njihove implikacije raziskovati bolj pazljivo kot do sedaj; še posebej mora bolj eksplicitno artikulirati povezave med obema tipoma protislovja.

Drugič, Habermasovo odločno zavračanje "filozofije zavesti", tistega enačenja misli z notranjostjo suverena subjekta, ki jo je kritiziral tudi Foucault, poraja vprašanje lokacije odgovornega govorca, ki je sposoben delovati konsistentno. Kako lahko Habermas, na primer, obtoži Nietzscheja, Derridaja ali Adorna performativnih protislovij, če jim ne pripisuje zmožnosti, da se odločijo, ali hočejo ali ne?⁴² Morda je tu potrebna bolj eksplicitna diferenciacija med tistima, ki bi jima lahko rekli "subjekt" in "agent", vendar pa to drugega ne odvezuje odgovornosti, ko prvemu ropa njegovo dozdevno suverenost.⁴³

Tretjič, prav mogoče je, da je model performativnega protislovja neustrezen, če hočemo pojasniti spopad med različnimi družbenimi skupinami, ki lahko prav dobro komunicirajo in počnejo vse, da bi dosegle sporazum, vendar pa imajo različne, morda nezdružljive interese. Tu protislovja morda ne proizvajajo proceduralna raven, temveč substancialna raven tistega, o čemer se razpravlja. Habermas seveda trdi, da so "konflikti, ki jih opisujemo neodvisno od teorije komunikacij in teorije sistemov, zgolj empirični fenomeni brez zveze z resnico. Šele ko o takih opozicijah razmišljamo v okvirih teorije komunikacij in teorije sistemov, zadobijo immanentno povezavo z logičnimi kategorijami."⁴⁴ Vendar pa so takšni empirični fenomeni pogosto dosti močnejši motorji politične in družbene prakse kot tisti, ki so neposredno bolj dostopni diskurzivni prisvojitvi. Mar jih ne bi morali

42 Da Habermas natihoma priznava obstoj suverena subjekta kljub svoji kritiki filozofije zavesti, lahko sklepamo iz njegovega lastnega retoričnega stila, ki odraža močno avtorsko prisotnost v ozadju.

43 Kar zadeva trenutne poskuse vzpostavitve tega razlikovanja glej Paul Smith: *Razločevanje subjekta*, Minneapolis 1987.

44 Habermas: *Kriza zakonosti*, str. 28.

konstruirati tako, kot da so v povezavi z resnico in logiko, dokler jih ne napravimo dostopne takšnim teoretičnim razmišljanjem?

In končno, lekcija, ki nam jo ponuja Adornova nejevoljna pripravljenost prenašati stanje performativnega protislovja, je vredna razmisleka. Njegovo odločitev je morda mogoče braniti kot spoznanje, da je v sedanjí družbeni realnosti (pa ne v nečem, čemur pravimo "jezik") trenutna neposrednost nekaj abnormalnega. Tisto, čemur teoretiki govornih dejanj radi pravijo "srečen" ali "blažen" rezultat ilokucijskih dejanj, težko srečamo v svetu, ki ni naklonjen zagotavljanju drugih vrst sreče. In, *a fortiori*, intersubjektivno preseganje protislovij je še bolj neverjetno.

Vseeno pa morda primeri takšnih srečnih izidov, ki jih srečujemo v vsakdanjem življenju, predstavljajo ideje sledov tiste bolj utopične možnosti, ki je Habermas kljub vsem svojim zadržkom do odrešilnih utopij ni nikdar opustil. Če v svoji trdovratnosti razumemo napetosti, konflikte in aporije kot protislovja, ki jih je možno razrešiti, in ne kot epifenomene večno zunanjega lingvističnega sistema heterologičnih infrastruktur ali tropičnih premestitev, to priča o dejstvu, da tega upanja ni mogoče izkoreniniti. Lahko bi rekli, da je ena od osrednjih lekcij Habermasovega fascinantnega opusa prav to, da je konflikte mogoče reševati šele, ko postanejo performativna protislovja.

Prevedel Andrej Jereb