Original scientifie paper

Losoncz Alpár

HABERMAS VERSUS DERRIDA, AVAGY A DIONÜSZOSZI SZELLEMISÉG BÍRÁLATA

A fenti cím, mert nem fedi maradéktalanul írásom témáját, némi magyarázatot igényel. Habermas versus Derrida? Ezúttal persze nem a két gondolkodó közötti különbségek ténye, hanem ezek különálló taglalásának jogusultsága a kérdéses. Az eltérések, tudniillik, túlságosan is nyilvánvalóak: így már az is tudhat a két gondolkodó szembenállásának miértjéről, aki csupán felületes ismeretekkel rendelkezik Habermas kommunikatív cselekvéselméletéről vagy a modernizmus és posztmodernizmus vitáról vallott nézeteiről. Mi indokolhatja tehát mégis a két homlokegyenest ellenkező szellemi pályán mozgó gondolkodó közötti magától értetődő különbségek itt következő láttatását és értelmezését? A kérdés annál is inkább jogos, mert ehhez az értelmezéshez, tekintettel a Derridát sújtó éles bírálatára, maga Habermas nyújt támpontokat. A következőkben erre a kérdésre keresem a választ, jelesül: miben határozza meg a habermasi gondolkodás önnön differentica specificáját a derridai filozófiával való számvetés kapcsán? Vajon feltárja-e ez a szembesülés Habermas elméletének problematikus pontjait, azaz a kommunikatív cselekvés elméletének – ha úgy tetszik – sebezhetőségét?

Jacques Derrida gondolkodása, a posztmodern horizontok megformálásában játszott jelentős szerepe ellenére is ritkán van jelen hivatkozási alapként vagy bírálandó tárgyként Jürgen Habermas kritikáiban és értelmezéseiben. Így *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln* című könyve első tanulmányában,[1] amelyben az újabb bölcseleti törekvések kritikai összegezését adja és a filozófia új feladatkörét kívánja kijelölni, meglepő módon elmarad a *Grammatológia* írójának akár említése is. Nem ejt szót Habermas a dekonstrukció apostoláról abban az egyik legújabb cikkében sem, amelyben a posztmodern gondolkodásnak a radikális kontextualizmusra való törekvését az egy és a sok kategóriapár filozófiatörténeti artikulációinak fényében elemzi.[2] Szó esik Derridáról viszont a New Left Review című folyóiratnak adott interjújában.[3] Itt Habermas először is kapcsolatba hozza és szembeállítja Derridát a neopragmatizmus egyik központi alakjával, Richard Rortyval, majd mesterével, a negatív dialektika aszkétikus észkritikát gyakorló Adornóval. A negatív dialektikát eszerint az észre vonatkozó szubverzió köti össze a Nietzsche-ta-

nítvány Derridával, hiszen Adorno úgy radikalizálja az észkritikát, hogy eljárása önmagát kérdőjelezi meg, azza kihúzza a talajt a reflexió érvényességvonatkozásai alól. A radikalizálódás végső foka itt az árutermelés keretén belüli megnyilvánulások gyökeres megkérdőjelezése, abszolút értelemben a tökéletes elnémulás. A performatív ellentmondás hálójában vergődő Adorno és Derrida számára egyaránt Nietzsche, a filológus-bölcselő jelenti az ősforrást. De Adorno Derridával szemben tudja – így Habermas –, hogy nincs gyógyír a felvilágosodás okozta sebekre, magán a radikalizálódott felvilágosodáson kívül. A Derridára vonatkozó bírálat itt implicit jellegű: a dekonstrukció csapásai folytán a modernizmus a kritika nem-dialektikus változatának áldozatává válik. Richard Rortyt a radikális kontextualizmust támogató elképzelései ellenére is az különbözteti meg Derridától, hogy a humánus kollektív élet lehetőségei szerinte is a mindennapi élet kommunikatív, törékeny, de egyenlő lehetőségeket előfeltételező szerkezeteitől függnek. Ugyanitt még egy vád éri Derrida eljárását: Derrida, hangzik a bírálat, a mindennapi és más megnyilvánulásainkban jelenlevő retorikus elemek tényéből kiindulva összemossa a filozófia és az irodalom, a fikció és a tudomány, valamint a poézis és az elmélet közötti határokat. Így lesz minden macska fekete az „Írás éjszakájában".

A *Der philosophische Diskurs der Moderne* című könyvében Habermas, Foucault mellett újra csak meglepő módon, Jacques Derridának szenteli a legtöbb teret,[4] sőt a Derrida-értelmezéssel nyitja meg a posztmodern szerzőket sújtó éles elmarasztalásainak sorát. De mielőtt erről beszélnék, szólnom kell, ha mindjárt nagyvonalakban is, az előző fejezetekről. A könyv első részében fölsorakoztatott értekezések voltaképpen régebbi tanulmányok folytatásainak is tekinthetők, hiszen a korábbi Habermas-kötetek is tartalmaznak Weber-, Hegel-, Nietzsche-, Adorno- és Benjamin-interpretációkat.[5] A *Der philosophische Diskurs der Moderne* idevágó fejezeteiben Habermas célja a modernizmus történelmi toposza kialakulásának felrajzolása. Ezt a kísérletet ezúttal azonban csak annyiban követem, amennyiben az a Derrida-bírálat jobb megértését elősegítheti.

Hegel, akárcsak a *Technik und Wissenschaft* című könyvében, ezúttal is kulcsszereplő.[6] Habermas ott, Hegel jénai korszakának filozófiájára reflektálva, saját gondolatvilágának egyik folytonosan kiemelt kategóriapárját, a munkát és az interakciót szűrte ki. Emitt Hegel a modernizmus öneszmélő diszkurzusának kezdeményezője, a modernizmus önreflexív igazolásának gondolkodója. Hegel, aki szerint a kor, amelyben él(t), a történelem utolsó stádiuma, a jelent a folyamatos megújulás fényében vette szemügyre. Egyúttal a modernizmust végérvényesen eltávolította az idegen normatív szerkezetektől. Hegel egy történetfilozófiai diszkurzus keretén belül tett kísérletet az antik és az újkori gondolkodás[7] ötvözésére és a radikalizált felvilágosodásban, a felvilágosodás célirányos dialektikájában reménykedett. Az új idő, a hegeli bölcseletben alapvető elvét a szubjektivitásban találja meg, az önreflexív szerkezetén belül, amely négy részre bontható:[8] a) individualizmusra, b) a kritika gyakorlásának jogára, c) a cselekvés függetlenségére, d) az idealista filozófia, avagy az önmagát tudó eszme bölcseletére. A modernizmus intézményrendszere ennek megfelelően nem más mint a szubjektivitás kivetülése – megtestesülése. A korszerű

történelem bölcseleti tolmácsolása a szubjektivitásban gyökerező ész és a történelem széttéphetetlen egységét feltételezi. Mindennek alapján tételezheti Hegel oly emfatikus módon az észvalóságot, amely a kontingencia, a fakticitás „rossz végtelenségével" szemben nyer jelenlétet.

A hegeli filozófiát illető kritika, amely az ifjúhegeliánusok tollából eredt, meghatározó erejű a mára nézve is. Habermas szerint ugyanis azt a kísérletet, amibe Hegel belekezdett, az ifjúhegeliánusok módosították állandó jellegű diszkurzussá.[9] Így ők szabadították meg a modernizmus önreflexív diszkurzusát a hegeli emfatikus észvalóság terheitől is. Az ifjúhegeliánusok immáron nem tudták elfogadni a jelenkor aktualitásait és ellentmondásait szublimáló szellemet, amely az „abszolút önreflexió önviszonyulás" fényében láttatja ezeket, éppen ezért az ész fogalmának átminősítésére (is) törekszenek.

Az ész tevékenységére vonatkozik Nietzsche kritikája is, aki azonban az ész fogalmát kiegyenlíti a hatalmat igénylő akarattal.[10] A pre-szokratikus, pre-filozófiai korhoz való visszatérés kívánalma nála az archaizmus dionüszoszi tartalmainak felidézésére irányult. A kultúra történetében az ész és a hatalom frigyének különböző változatai sarjadtak. A történeti-szubjektív észnek a dialektizált felvilágosodásba vetett hitét felcseréli az archaikus eksztázisra, a dionüszoszi messianizmusra utaló szenvedélyes retorika. A dionüszoszi-elv hangsúlyozása tehát elmarasztalja az önreflexió közegében megvalósuló észt és annak történeti racionalizációit is. A Héra által őrületbe kergetett görög isten, aki szatírokkal és bachánsnőkkel járja Kis-Ázsiát és Észak-Afrikát,[11] a romantika mitológia-káprázata számára a távollevő, de egyben eljövő isten, akinek eljövetelét, mint Krisztusét, várni lehet. A dionüszoszi ünnepségen „titáni és barbár" őrjöngésének, archaikus bachanáliáinak visszahívása az önmegjelenítő szubjektivitás és az önigazoló ész bírálatát készíti elő.

A fiatal Nietzsche több ízben is Dionüszosz követőjének vallja magát, sőt Dionüszoszt filozófusnak nevezi, (akit Herakleitosz Hádésszal egyenlít ki).[12] Dionüszosz isten a teremtés, az alkotás potenciáljait, az életenergia csordultságát testesíti meg – egyúttal a fokozatos (fel)eszmélés reményét nyújtja. A felvilágosodás megkérdőjelezése nem kívánja visszacsempészni a modernizmus ellentmondásos erői által széttört totalitást, így lemond a modernizmus, az ész és a szubjektivitás immanens meghaladásáról. Tulajdonképpen az ész ama mássága áhítozik, amely nem racionalizálható többé. Az ész e mássága az esztétikai szféra igazolhatja, azaz az esztétikai közeg átvezethet bennünket a dionüszoszi szellemiség öntömjénezéséhez. Habermas szerint Nietzsche sajátos módon folytatta mindazt, amire a romantika törekedett nevezetesen az esztétikai szféra megtisztítását az erkölcsi és elméleti vonatkozások „hordalékaitól". Nietzsche számára a világ esztétikai jelenségként igazolható, amelynek egyik következménye, hogy az igazság fogalmát elszakítja az érvényességtől és kontextuális-pragmatikus-perspektivikus összefüggések elemévé módosítja.

Itt azonban megszakítom Habermas Nietzsche-értelmezésének felvázolását. Nézetem szerint ez az értelmezés perdöntő a Derrida-bírálatra nézve is. Aligha lehetne számon kérni Habermastól azt, hogy egy fejezet keretén belül adós maradt egy olyan differenciáltabb Nietzsche-kép kidolgozásával, amely a filológus-bölcselő életművének minden árnyalatát figyelembe venné. De meg

kell jegyeznünk, hogy Habermas Nietzsche-értelmezése nam mentes az egyoldalúságtól, amennyiben a dionüszoszi szellemiség nietzschei felfogásában kizárólag az irracionalizmusra való ablaknyitás folyamatát látja. Habermas szerint Nietzsche hatalom-filozófiája teljességgel felszívta az észtevékenység megnyilvánulásait, ami után (már) csak az esztétikai fragmentumok retorikus igényei maradnak fenn. Habermas tehát kétségbe vonja azt a lehetőséget, hogy a nietzschei gondolkodással (egyáltalán) párbeszédbe elegyedhetünk. Ezen álláspontja az egyik legfontosabb forrása a „tragédia filozófusának" francia követőit mereven elítélő nézeteinek. Kérdés, hogy Nietzsche a dionüszoszi elv érvényesítésében kiiktatta-e az észtevékenység minden összetevőjét,[13] kérdés, hogy Nietzsche a „filozofáló isten" képzetében a belefeledkező miszticizmust, az irracionális-archaikus eksztázis részegültségét áhítozta-e, amely minden apollóni vonást nélkülöz. A tragédia születése című Dionüszosz-interpretációjának – Willamovitz korabeli gúnyos kritikájának tárgya – talán egyik legfontosabb jellegzetessége az apollóni és a dionüszoszi vonások közvetítettségének taglalása.[14] Az apollóni mértéktartás nemcsak hogy nem veszik el a dionüszoszi lendület forgatagában és az állítólagosan sötét irracionális erők orgiasztikus hömpölygésében, hanem a dionüszoszi elv, mint az élet és a művészet legmagasabb alapelve, elképzelhetetlen az apollóni vonások nélkül. Habermassal szemben a nietzschei gondolat, amely a kontingens, a nem-azonos, a különböző megvilágítására törekedett, nincs híján az ész „revíziójára" irányuló törekvéseknek. A másik vonatkozás, amely Nietzschét és a posztstrukturalistákat összekapcsolja, a fogalmi szféra és a metafora viszonyából ered. Nietzsche, a hagyományos gondolkodás fogalomalkotásával szemben, az önelégült kategóriákkal a nyelv alapvetően metaforikus jellegét hangsúlyozta. Lázadását a fogalmi elvonatkoztatásokkal szemben azzal támasztotta alá, hogy a fogalom légritka közegében eltűnnek az egyeshez, a heterogénhez fűződő különbségek (sajátosságok). A metaforában a nyelv rejtett – a metafizika folytán feledésbe merült – lehetőségei nyilvánulnak meg, amelyek az ember teremtő- és alkotóképességeit erősítik. Nietzsche azonban a fogalmi nyelvezet éles elmarasztalása ellenére sem köt ki az úgymond romlatlan metaforikus nyelvezet dicsőítésénél: gondolkodásának egyik fontos vonása éppen a fogalmi és a metaforikus nyelv egymásrautaltsága, amely bizonyos értelemben a dionüszoszi és apollóni szellemiség hasonló viszonyával analóg.[15]

Ezek után Habermas a „léttel vívott küzdelem" huszadik századi változatával néz szembe. Habermas szerint[16] Heidegger a dionüszoszi szellemiséget, amelyet Nietzsche az „esztétikai megjelenítésben" vélt felfedezni, ismét a filozófia terepén kívánja visszaszerezni; megkísérli tehát a filozófiát visszaállítani jogaiba, amelyeket az ifjúhegeliánusok kérdőjeleztek meg. Heidegger Nietzschével szemben a metafizika immanens destrukciójára, meghaladásra esküdött, amely ébren tarthatja az új kezdetbe vetett reményt. A dionüszoszi szellemiség és a metafizika alapgondolata között az „ontológiai differencia" elgondolása ver hidat. Csupán a létezőktől függetlenedő léthorizont képes a dionüszoszi messianizmus fáklyavivő szerepét átvenni. A filozófia szükséglete, parafrazálhatnánk a régi, hegeli apercut, itt egy új mitológia formáját nyeri el. A lényegkeresést, amely a mindennapi gyakorlattal szemben tételeződik, immáron lehetet-

len azon normatív és tapasztalati kérdések fényében láttatni, amelyeket a társadalomtudományok dolgoztak ki argumentatív formában. „Mivel a léttematizálás megszabadul a leíró mondatok asszertorikus igényeitől, s mivel csupán a közvetett beszéd ragadhatja meg, a léttörténet meghatározatlan marad."[17] Heidegger fiatalkori műveiben a pszeudoegzisztenciális választáson alapuló, nemformalizálható decizionizmust szorgalmazza, a későiekben pedig az üressé vált, létre vonatkozó eltökéltségre való készenlétet. Igazság-filozófiája az igazság történését helyezi előtérbe, amely megszabadul az idő és tér keretei között fennálló érvényességvonatkozások terheitől. Habermas elismeri, hogy Heidegger világ-fogalma egy eredeti kísérlet a tudat-filozófia bírálatának megfogalmazására. De a metafizika alapjainak „időesítése", az eredetbölcselet temporalizációja nem tud e feladatnak következetesen megfelelni. Heidegger úgy kíván kilépni az alanyfilozófia örvényéből, hogy elmossa annak alapjait. A léttörténet hiperfundamentalizmusa, amely minden konkrét történéstől elvonatkoztat, elárulja, hogy Heideggert köti az a gondolkodásmód, amelyet tagadni igyekezett.[18] Habermas a bírálatot Heidegger és a fasizmus kapcsolatának elemzésével zárja. Ez az elemzés azonban nem a sokat taglalt téma kapcsán kíván új adalékokkal szolgálni. Habermast az érdekli, hogy milyen összefüggés áll fenn a fasizmushoz való csatlakozás és egy olyan létbölcselet között, amely az igazság kérdését kivonja az argumentatív megnyilvánulások hatásköréből, s amely egy szakrális módon tételezett léttörténetre bízza magát. Milyen összefüggés állt fenn Heidegger 1933-as választása és azon bölcselet között, amely úgy rombolta szét az újkori ész fogalmát, hogy immáron nem különböztette meg a humanizmus egyetemes tartalmát, a felvilágosodást, a Jünger modorában alkalmazott „retrospektív gondolkodásmódtól"? A decizionisztikus eltökéltség, a dionüszoszi nyomok lázas keresése a pereszokratikus filozófiákban, s a modernizmus ennek megfelelő nem-dialektikus bírálata megakadályozta abban, hogy kiaknázhassa a modernizmus azon tartalmait, amelyeket a fasizmus barbárságával szemben mozgósítani lehetett volna. A dionüszoszi messianizmus a konkrét történelem kihívásán zátonyra futott.

Habermas Hegel-, Nietzsche- és Heidegger-elemzései megnyitják az utat a Derrida-kritika felé. (Megjegyzem, hogy Habermas szinte lineáris értelmezése itt sem tárja fel kellő mélységgel a különbségeket: Nietzsche francia követői ugyanis, a Heideggerrel való vérszövetség ellenére is fellázadtak a freiburgi bölcs Nietzsche-interpretációja ellen, amely a „tragikus filozófust" a metafizikai hagyomány sajátos beteljesítőjének minősítette. Ebben a lázadásban Derridának vezető szerep jutott.[19] A posztstrukturalista fragmentarizmus elképzelhetetlen a Nietzsche-reneszánsz és ezen felül Heidegger Nietzsche-értelmezésének radikális bírálata nélkül.) Habermas szerint Derrida a heideggeri misztika termékeny folytatója, aki azonban elhatárolta magát a kései Heidegger-bölcselet metafizikájától, ezzel szemben a „partizánháború felforgató világát építette ki magának".[20] Habermas találó metaforája rávilágít a derridai metafizikakritika mozgásformáira: kerülni a frontális összeütközést, az „ellenfelet" annak „érzékeny" pontjain támadni, az állandó megújulás örve alatt cselekedni és az egész metafizikával ellentétesen gondolkodni. Habermas számára a derridai „dekonstrukció" a freiburgi bölcs filozófiájában tapasztalható űr betöltője.

Heidegger ugyanis a nyelvet a lét házának tekintette, mégsem szentelt soha kimerítő elemzést ennek a kérdésnek. Derrida itt veszi fel a fonalat. Gondolkodásának kitüntetett tárgya a grammatológia, az „írásra" vonatkozó tudomány. A grammatológia a metafizikakritika tényleges médiuma, amely az e hagyományt támogató, azt előfeltételező fonocentrikus gondolkodást veszi célba. A hagyomány számára – így Derrida – a logosz, a megtestesült ész, benne lakozik a kimondott szóban, így a metafizika a fonocentrizmus és a logocentrizmus nászából születik és termelődik újra. A metafizikával szemben a természet és a világ „könyvére" kell odafigyelnünk, amely Isten nehezen dekódolható kézírására utal. Az őskézirat elveszett, így csupán könyvekről beszélhetünk, sőt pusztán nyomokról. Derrida itt – a természet és a világ könyvének metaforájával – Jaspershez kapcsolódik. Jasperset idézem: „A világ csupán egy másik, egészen soha fel nem tárható világ kézirata, amelyet csupán az egzisztencia világíthat meg."[21] Habermas ebben egyrészt a dionüszoszi szellemiség nyomait véli felfedezni, másrészt, mint látni fogjuk, a derridai elgondolást a zsidó misztika felől kívánja értelmezni.

Derrida, mondja Habermas, az igazságot – Heideggerhez hasonlóan – mint történést[22] kívánja megragadni, amelyhez modellként az „írás" közege szolgál. Az „írás" közege függetlenséget biztosít a szövegnek minden fennálló kontextussal szemben, ezáltal lehetővé válik, hogy a szöveg minden tetszőleges kontextusban olvasható legyen. A szöveg megszabadul a szerző személyiségétől (a szöveg mindig apagyilkos árva – írja Derrida) és a címzett szándékaitól is, mint ahogy autonómmá válik a kimondott szó jelenlétével szemben is. Tehát Derridát, Habermas szerint, az abszolút olvashatóság lehetősége lelkesíti, az a „heroikus elvonatkoztatás", amelynek segítségével előfeltételezhető a „minden evilágit" transzcendáló olvasat.

A következő lépés: Derrida Husserl-értelmezésének kritikai tolmácsolása.[23] Derrida helye eszerint a fiatal Husserl tudat-bölcseletét és a kései Heidegger nyelvfilozófiáját összekötő reláción jelölhető ki. Habermas úgy látja, hogy az alanyfilozófia bírálatának központi mozzanata Derrida esetében épp a Husserl-értelmezésben jut kifejezésre. Itt talán érdemes elidőznünk. Szembetűnő, hogy a kommunikatív cselekvés elméletének gondolkodója és a dekonstrukció apostola által taglalt filozófusok nagyon gyakran azonosak, legyen az Hegel, Heidegger, Nietzsche vagy Freud, ezúttal pedig Husserl. A *Megismerés és érdek* valamint a *Technika mint tudomány és ideológia* című Habermas-könyvek mellett, amelyekben igen nagy szerep jut Husserlnek, a fenomenológia volt még egyfajta ugródeszka a nyelvet mint modellt számon tartó szociológia számára, legalábbis 1970-ben, a kommunikatív cselekvés elméletének kidolgozása kezdetén.[24] Habermas szerint rendkívül jellegzetes, hogy Derrida nem a kései Husserlhez kötődik – aki az újkori én-filozófiákból adódó nehézségek tudatában a transzcendentális interszubjektivitásban kereste a megoldást –, hanem a korai Husserlra összpontosít, aki Fregevel együtt osztja a „jelentésplatonizmus" tételét, elválasztva az alárendelt, a fizikai világban megvalósuló jelentésvonatkozásokat a beszélő belső, „lelki életéből" sarjadó, tehát az alany abszolút immanenciájához tartozó aktusoktól. Husserl elválasztva a „magában való jeleket" – amelyek a lelki életben valósulnak meg –, azoktól a „vokális

egységektől", amelyek jelentésként funkcionálnak, azon szemlélethez fordul, amelynek révén a „lényegiségek" önadottságként jelentkezhetnek. Az önmagukkal azonos jeleket csupán a tapasztalati összefüggésektől megtisztított transzcendentális szubjektivitás érvényesíti.

Ezen a ponton látja Derrida a metafizikus gondolkodás tényleges helyét, amely a létet jelenlétként, jelenítésként érvényesíti. Derrida vádja szerint Husserl nem ismerte föl, hogy a megjelenítés kizárólag a jelek szimbolizáló erejének segítségével valósítható meg. A megnyilatkozás, a jelentés és az élmény közötti viszony állandóan mint feszültség születik újjá, amely lehetővé teszi a jelenlétet mint olyant. Ha a husserli fogalomhasználattal élünk, akkor azt kell mondanunk, hogy csupán a megnyilatkozás és a jelentés együtt képes valamit re-prezentálni. A dekonstrukció apostola a Husserl-bírálatot összekapcsolja a metafizika egészének elmarasztalásával. Husserl tehát azért rendelte alá a nyelvi jelek szubsztrátum jellegét, mert a nyugati filozófia fölérendeli a hanghoz fűződő megnyilatkozást a „grafikus nyomokkal", az „írással" szemben. A hang a nyugati bölcseletben a jelenlét közege, az áttetszőség, az átláthatóság, amely feltárhatja az ideális jelentés tartományát, s amely az önmegjelenítő alanyiság sajátja.[25] Derrida számára az írás új fogalma a különbségek játékát foglalja magában, amely kiiktatja azt a lehetőséget, hogy bármely elem önmagában elégséges lenne, ahhoz, hogy jelenlétét önmagára-vonatkoztatottságában nyerje el. Bármilyen elem létezése itt nem a jelenlétben, hanem a másikra-valóutaltságában nyilvánul meg, tehát csak úgy funkcionálhat, hogy mintegy szétrepeszti a hagyományos fogalom telítettségét és megnyílik a többi elem felé. A szöveg az elemek egymásrautaltsága folytán keletkezett nyomok szövete. Mindegyik szöveg egy másik szöveg átváltozásából sarjadt (ki), a szövegek tehát úgy tárulnak elénk, hogy egymásbafonódnak, egymásbaszövődnek.[26]

Habermas mindezzel szemben a következő ellenvetéseket sorolja fel. A jelölők aktivitását Derrida nem pragmatikusan, és nem a szabálykövetés felől világítja meg, s így csupán Husserlal gondolkozik Husserlal szemben. Számára a szöveg az alanyiságtól függetlenedő, alany-nélküli történéssé módosul. A transzcendentális alanyiság helyét felváltja az egy anonim, a szövegen belül immanensen működő tevékenység, amely isteni attribútumokkal rendelkezik. Habermas további ellenvetése, hogy Derrida, szándékával ellentétben az eredetfilozófia mögé hull vissza. A szubverzió, a partizánharc visszájára fordul: Derrida Heidegger létfátumával szemben az anarchikus vágyhoz áll közel, amely felforgató módon a történelem foytonosságát kívánta szétrepeszteni. Ezúttal nem a léttörténet értelmezése, hanem a szöveg „labirintusszerű-tüköreffektusai" állnak az előtérben. Az Ős-írás fogalmában Derrida, a kinyilatkoztatás-mitológiáját ecsetelő Schellinghez hasonlóan, azt a múltat kívánja életre kelteni, amely sohasem válhat jelenné. Habermas nem egyszerűsíti le az írást mintaszerű megnyilatkozási formaként értelmező derridai filozófiát oly módon, hogy netán azt a képtelenséget adná „ellenfelének" szájába, miszerint az írás kronológiailag elsődleges (lenne) a hanghoz fűződő megnyilatkozásokhoz képest. Habermas szerint Derrida számára az írás a „reflexívvé vált jel... nem parazita jellegű, ellenkezőleg, a kimondott szó a leírtra támaszkodik, úgyhogy a nyelv lényegét, tudniillik a konvencionális rögzítést, a jelentéseknek a

jelentés-szubsztrátumokban való intézményesülését az írás teszi láthatóvá.[27] A szerző halála után az alany-nélküli mozgató veszi át a struktúra teremtőjének szerepét. Az ős-írás és nyomainak metafórájában visszatér a dionüszoszi szellemiség, amely ezúttal a távollét istenítésébe fullad.

Derrida, ugyancsak Heideggerrel ellentétben, egy tudomány, nevezetesen a grammatológia érvényesítésére törekedett, de ezen kísérletétől egyenes út vezet a mitológia feltámasztásához.

Ezek után hadd essen szó a zsidó misztikának Derridára tett hatásáról. Habermas kritikai kommentárja Gerschom Scholem híres könyvére hivatkozik. A fő szempontjai a következők. Az írásos Tóra a kabblisztikus hagyományban az isteni szónak az emberi nyelv közvetítésével megvalósuló problematikus, s ennélfogva megkérdőjelezhető értelmezése. Az, amit írásos Tórának nevezünk a szóbeli Tóra alapján teremtődött meg. Az írásos Tóra tehát misztikus fogalom, amely csupán a próféták számára hozzáférhető. Így a zsidók magatartását a szóbeli Tóra határozza meg. A Tóra elbeszélései csupán külső köntöst képeznek, s nem tárhatják fel az e könyvben rejlő titkokat.[28] A rejtőző Tóra állandóan változtatja köntösét, és ezek a változtatások képezik a hagyományt. Habermas hosszasan idézi Scholemet, aki arról, a már a Talmudban is megtalálható problémáról tudósít, hogy mit hallgattak Izrael fiai az isteni tízparancsolat kinyilatkoztatásakor.[29] Scholem Mendel rabbi véleményét fogadja el, miszerint mindaz, amit Izrael népe a Sinai-hegyen hallhatott aligha lehetett több, mint az az „Aleph", amivel az első parancsolat kezdődik a Biblia héber szövegében. Az aleph mássalhangzó ugyanis a héber nyelvben a torok állása a hangképzés előtt, ha a szó magánhangzóval kezdődik. Az aleph-től ered ilymód minden artikulált hang, és a kabbalisták az aleph-ben látták az összes betű szellemi gyökerét. Nos, Habermas szerint Mendel rabbi aleph-ja tükröződik vissza Derrida „differance"-ában is, amelyben mint „meghatározhatatlan és többértelmű jelben" az isteni „ígéret összpontosul".[30]

A hagyományt Derrida is a kinyilatkoztatás történéseként tolmácsolja, s a hagyomány szerinte is addig birtokolja kivételes erejét, amíg elrejti valódi arcát. A dekonstrukció, amely a negativitásra esküszik, a hagyomány fenntartásának és újjáélesztésnek ellentmondásos formája.[31]

Habermas véleménye szerint a zsidó hagyomány, a rabbinisztikus hermeneutika alkalmazása előfeltételezi Derrida gondolkodásának a heideggeritől való további eltávolodását. „Nála nem a modernizmus olyan meghaladása a döntő, amely archaikus forrásokat kíván feltámasztani."[32]

Derrida a dekonstrukció észjárása révén az általa elidegenültnek minősített hatalmi viszonyokat tételező hierarchiákat rombolja szét – így a szellem és az anyag, a természet és a kultúra, az érzéki és szellemi, a külső és belső, az alany és tárgy közötti kettősségeket, valamint az arisztotelészi bölcselet által elsőként igazolt logika elsődlegességét a retorikával szemben. Habermas Derridát a Dantetól és Vicótól kezdődő és egész Gadamerig terjedő hagyomány keretei közé helyezi, amely hagyomány kitartóan tiltakozott az arisztotelészi–platóni bölcseletnek a logika elsőbbségét hangsúlyozó elgondolása ellen.[33] De Derrida – pl. Gadamerral szemben – a retorika szuverenitását a totalizálódott észkritika igényeinek fényében hitelesíti. E célból – így Habermas –, Derrida a metafizika-

kritika eljárását kiegyenlíti az irodalomkritika módszerével, amelyet nem lehet többé „szcientikus módon félreértelmezni". Derrida dekonstrukciója a stíluskritika módszereit alkalmazza – a nem-irodalmi szövegek esetében azt a retorikai többletet keresi, amelyet szembefordíthat a szerző explicit módon kinyilvánított gondolkodásával. Tehát Habermas szerint Derrida a szöveg azon elnyomott rétegeit kutatja, amelyekben a szerző szándékai semmissé válnak a többértelműség történésében. A dekonstrukció alanya előtt a bölcseleti szöveg csupán abban az esetben tárul fel, ha a szerző szándékával ellentében, irodalmi szövegként vesszük szemügyre. A posztmetafizikus gondolkodás akkor valósíthatja meg önmagát, ha a bölcseleti szöveg igazságtartalmát az irodalom közegében keresi. Ám akkor, mondja Habermas, megszűnnek a különbségek az irodalmi és bölcseleti szövegek között. Ami marad: a Szöveg, az önmagát író Írás végtelenbe nyúló mozgása. A retorikának a logikával szembeni elsőbbsége az irodalomkritika szerepét is módosítja, amely megszűnik tudományos vállalkozás lenni, lévén, hogy a retorikai kritériumok alkalmazása kiegyenlíti azt az elemzett tárggyal. Az irodalomkritika ilyenképpen átveszi a metafizika bírálatának világtörténeti küldetését és a művészi teremtőképesség szintjére emelkedik. Derrida amerikai követőinél a Szöveg Irodalommá válik, amely révén a dekonstrukciós eljárás föloldani véli az „önreferenciális észkritika performatív ellentmondása" (Habermas) okozta feszültségeket. Cullernél például a dekonstrukció lerombolja az irodalom hagyományos kettősségeit[34] (igazság/fikció, stb.), és megszünteti azt az állapotot, amelyben az irodalmi nyelvet csupán a nyelv parazita intézményeként tartottuk számon. Ami Derridánál az Ős-Szöveg, az Cullernál az Ős-Irodalom.

Habermas rendkívül részletesen szól John Searle és Derrida vitájáról,[35] amelynek tárgya – Austin beszédcselekvés-elmélete – lényegbevágóan érinti a kommunikatív cselekvés elméletét. (Habermas, mint ismeretes, az austini–searle-i beszédcselekvés elméletét beépítette elméletének alapjaiba. A vita a komoly és a szimulált, a mindennapi és a fiktív, a szabálykövető és a parazitáris beszédmód közötti vonatkozások kapcsán lángolt fel. Searle ugyanis a szabálykonform, „normális", mindennapi beszédgyakorlattól – az „ordinary language" filozófiájának szellemében – elválasztja a beszéd szimulatív vagy fiktív alkalmazását, méghozzá abban az értelemben, hogy a „fikcionális mozzanatokat" parazita-jellegűeknek nevezi. Ezek ugyanis szerinte logikailag és grammatikailag is föltételezik a szabálykonform, azaz a mindennapokban bejátszott nyelv használatát. Austin például az ígéret „állapotváltozásait" elemzi, amelyben módosul a kimondott mondat illokuciós ereje: ez érvényes a színész diszkurzusára, amelyben az ígérettételt el kell játszani, és az idézetekre is, amelyekben az ígérettétel megismétlődik. Derrida mindezzel ellentétben a performatív megnyilatkozás döntő jellegzetességét abban látja, hogy „idézetet képez", s egyáltalán az idézhetőség, az ismétlés lehetőségeként teszi lehetővé a konvencionalitást.[36] Ez az elgondolás Habermas számára azt jelenti, hogy a beszédcselekvéseket, ismétléseket lehetővé tevő konvenciókat azok fiktivitása határozza meg, valamint, hogy a bejátszott konvenciók és a cselekvési normák nem különböznek. Mindkét tétel alapjaiban kérdőjelezné meg a kommunikatív cselekvés elméletét. (Austin a nyelvi megnyilatkozások illokuciós vonatkozásaiban

a cselekvéskoordináció mechanizmusát tárta fel; amelyeket Habermas transzcendentális feltételekként előlegez.) Habermas itt azt nehezményezi, hogy Derrida Austin-bírálatában azt tételezi, amit bizonyítani kellene. Továbbá: a második ütközőpont Searle és Derrida között a jelentésmódosulás kapcsán alakult ki. Derrida (és Culler) úgy látja(k), hogy a nyelvi megnyilatkozások jelentései a változó kontextusoktól függően módosulnak – a kontextusok sajátossága, hogy nyitottak a további jelentésspecifikáció formái előtt. Ennek megfelelően semmilyen „korlátok" nem akadályozhatják e specifikáció végtelen voltát. Ezzel szemben Searle a jelentésmódosulások folyamatában, a módosulások ellenére is azokat a prereflexív háttérbizonyosságokat véli fölfedezni, amelyek Habermas számára konstitutívak az életvilágot illetően. Habermas kommunikatív cselekvés elméletének egy „erős", idealizáló hipotézisét veti be a Derrida–Culler-féle „jelentésrelativizmus" ellen: ha a kommunikációban kérdésessé válnak a határmeggyőződések, a résztvevők ezeket is racionális megegyezés, egyeztetés tárgyává tehetik.[37]

S végül, íme a harmadik ütközőpont. Hermeneutik(ai) fölismerés, hogy maga a szöveg nyílik meg az ellenőrizhetetlen hatástörténet számára. Habermas azonban nehezményezi, hogy Derrida e feltevésből kiindulva arra a megállapításra jut, hogy minden megértés voltaképpen félreértés, azaz, ahogy Culler kiélezi az elgondolást: „a megértés a félreértés egy különleges válfaja".[38] Habermas ehelyütt érdekes módon a gadameri bölcseletet mozgósítja annak érdekében, hogy bizonyítsa, a megértés csupán abban az esetben lehet „produktív", ha a résztvevők egy olyan aktuális megértést céloznak meg, amelyben ugyanazon megnyilatkozásoknak ugyanazon jelentéseket tulajdonítanak. Habermas gondolkodásában az értelmezőt, tehát az esetleges párbeszédet lehetővé tevő műalkotás kapcsán kialakult kommunikatív viszony résztvevőjét, a „performatív beállítódás" jellemzi, amely csak az interszubjektív módon „azonos" jelentésvonatkozások segítségével időszerűsíthető.

Ki kell emelni, hogy miután e vitapontra is rávilágított, Habermas fontosnak tartja megjegyezni, hogy nem fogadja el Wittgensteinnek a nyelvi játékokról szóló magyarázatát sem.[39] Habermas elutasítja Wittgenstein, Derrida és Culler azonos feltevését is, jelesül, hogy kizárólag a bejátszott nyelvi játékok döntenek arról, hogy egy szöveg vagy más nyelvi megnyilatkozás milyen jelentéseket nyerhet. Ez a pragmatizmus ugyanis nem veheti figyelembe a megegyezés formáinak érvényességvonatkozásait, amelyek formálpragmatikájának alappillérei. Habermasnál a megértés csak annyiban lehetséges, amennyiben tudjuk, milyen érvényességi igényhez kapcsolódik.

Habermas még egy lépést tesz. Ezúttal azt kívánja megmutatni, hogyan különbözik a fiktív a mindennapi beszéd alakzataitól. A bírált, ezúttal sem csupán Derrida, hanem amerikai követői is, akik az „új világok játékszerű megteremtésére... az innovatív nyelvi megnyilatkozások világfeltáró hatalmának felmutatására törekszenek".[40] Derrida számára a nyelv a világ poetikai feltárásában vesz részt. Ezáltal a nyelv esztétizálódik, s megszűnnek a poetikai és a mindennapi beszéd közötti különbségek. Derrida esztétikai kontextualizmusában – így Habermas – a nyelvileg közvetített folyamatok a Szöveg megnyilatkozásaihoz kapcsolódó, betájolhatatlan történésekhez fűződnek, amelyek „hátteré-

ben" az Ős-írás áll. Ez teszi Derridát – Habermas szerint – képtelenné arra, hogy felismerhesse azokat a tanulási lehetőségeket, amelyeket a kommunikatív cselekvés szerkezetébe beépített idealizációk tesznek lehetővé. Habermas itt ismét Rorty filozófiáját hasonlítja a dekonstrukció eljárásához. Rortynál ugyanis a tudomány, a gazdaság, a morál – a művészethez és a filozófiához hasonlóan –, szintén a nyelvi világfeltárás folyamatában gyökerezik. Számára nyelvi gyakorlatunk egyúttal a nyelv állandó forradalmasítása és normalizálása közötti ritmus lüktetése. A kommunikatív cselekvők Igen-jét és Nem-jét meghatározzák a rerotikusan és előítéletszerűen tételezett nyelvi kontextusok, „hogy az anomáliák, amelyek a feltárás folyamatában lépnek elő, csak egy süllyedő vitalitás szimptómájaként, s nem egy téves problémamegoldás vagy érvénytelen felelet eredményeként jelentkeznek".[41] Habermas tehát Rorty és Derrida filozófiáját az életfilozófiai relativizmushoz látja közel állónak, amely félreismeri az érvényesség-dimenziókra (igazságosság, normatív helyesség) vonatkozó diszkurzus szerepét. Derrida éppen azért, mert abszolutizálja a poetikai nyelvi funkciót, érzéketlen marad a mindennapi gyakorlatból kiváló szférák közötti komplex viszony iránt. Habermas itt azokat az érveket sorakoztatja fel Derridával szemben, amelyeket a *Moralbewusstsein und Koomunikatives Handelns* egyik tanulmányában fejtett ki legteljesebben:[42] A filozófiának, mint a racionalizmus helytartójának, az a szerepe, hogy közvetítsen a mindennapi életgyakorlat és a szakemberi kultúra között; feladata, hogy áthidalja a mindennapok és az ebből kinövő szférák közötti hiátust. (Ugyanakkor a filozófia „intim viszonyt" tart fenn az érett emberi nem gondolatával és az életvilág totalitásával.) Az Európában a XVIII. században intézményesült irodalomkritikának, mutatis mutandis, ugyanaz a szerepe. Tehát megszűnik – legalábbis Habermas elképzelésében – a szakértői – ezotéria eleme lenni, ilymód hasonulhat a propozicionális igazságot és a normatív helyességet célzó érvelési formákhoz. Az irodalombírálat átvezeti a művészet nyelvteremtésének eredményeit, tapasztalathorizontjának vonatkozásait a mindennapi, „normális" nyelvgyakorlatba.

Habermas szerint a retorikai elem tiszta formában csupán a poétikai megnyilvánulások önmagára vonatkoztatottságában jelentkezik. A mindennapi gyakorlatot, valamint az ebből kinövő szférákat átszövik a metaforikus beszédformák, a retorikus elemek, de ezek „meg vannak szelídítve a különféle problémamegoldások érdekében". Ha az irodalom és a filozófia határait összemossuk, e szellemi területek gazdagságát szegényítjük el.

*

Habermas gondolkodásának sarkköve a filozófia és az elméleti diszkurzus közötti esetleges közvetítés lehetősége.[43] A jelenkori gondolkodás keretei között aligha találunk filozófust, aki nálánál mélyebben gondolta volna végig e közvetítés lehetőségeit. Habermas számára az elméleti diszkurzus elmaradása ok az adott filozófus elmarasztalására. Példa erre a heideggeri „heroikus" gondolkodásmód habermasi bírálata (természetesen e bírálat minden további nélkül Derridát is sújtja). A kommunikatív cselekvés elmélete egy kísérlet a filozófia transzcendentális kritériumai és az elmélet tapasztalati kritériumai közti

hiátus áthidalására. Habermas filozófusa azzal a „fallibilisztikus tudattal" rendelkezik, hogy azt, amit a bölcselet valaha ígért, ma csupán a különböző elméleti töredékek szerencsés koherenciája nyújthatja,[44] ugyanakkor nem mond le a totalitást célzó ízig-vérig bölcseleti igényről sem. A filozófia immáron nem a „transzcendentális" döntőbíró szerepét játssza, amely előfeltételezi az utolsó megalapozáshoz kapcsolódó tekintélyt. Feladatköre szerényebb. Így segítenie kell az esztétikai-expresszív, a morális-gyakorlati, kognitív-instrumentális szférák együttes mozgásának beindításában. Ezáltal lehetővé teheti, hogy az ész szférái újra egyesüljenek a mindennapok kommunikatív gyakorlatában. Habermas számára ez az erény máris megvalósul ott, ahol a bölcselők mint a racionalitáselmélet kidolgozásának előfutárai jelennek meg.

Habermas gondolkodására jellemző, hogy módosítja a kanti transzcendentalizmust, következésképpen a transzcendentális kérdésfelvetéssel szemben nem fogadja el a transzcendentális módszert,[45] amely nem tudja felszámolni az újkori én-filozófiák nehézségeit. A filozófia és az elmélet ötvözését illetően Habermas egy olyan úton halad, amelyet húsz évvel ezelőtt jelölt ki: ez az út Kant és Hegel gondolkodását köti össze.[46] Meggyőződésem, hogy modernizmus-elmélete, amelyből Derrida-bírálata is fakadt, megvilágítható ebből a szemszögből. Habermas számára Kant először is az ész szféráinak differenciációja miatt válik fontossá: eszerint a königsbergi filozófus joggal osztotta fel a magaskultúrát a tudomány, a morál és a művészet területeire. Ez az elgondolás Habermas szerint irányadó a modernitás vonatkozásában, mint azt már Hegel is hangsúlyozta. Ezenkívül Kant helyet adott a modern tudomány ama dinamikájának, amelyet Habermas is igencsak tekintetbe vesz, s amelyet azonosítani lehet a racionalitás történelmi menetével. (Hadd jegyezzem meg, hogy Habermas már a *Megismerés és érdek* című könyvében kiemelte, hogy Kant volt az utolsó filozófus, aki komolyan vette a tudományt.[47]) Kant az irányadó az érvelés-elméletének formáját felöltő habermasi filozófiai etika vonatkozásában is.[48] Habermas azonban elfogadja az ész szféráinak egyesítésére vonatkozó hegeli gondolatot is; Hegel szerint ez a szükséglet azért áll fenn, mert ezáltal támasztható fel mindaz, amit a vallás egyesítő hatalmának eltűnésével veszítettünk el.

Habermas ugyanakkor határozottan elveti a hegeli történetfilozófiai diszkurzust,[49] mint olyan gondolkodásmódot, amely egy „makroalany" szubjektivitásába beépített célirányosság révén halad a történelem ellentmondásainak végső feloldása felé. Kérdés azonban, hogy a kommunikatív racionalitás eszménye, szándékával ellentétben, kikerüli-e a történetfilozófia buktatóit. Kérdés, hogy a kommunikatív cselekvés elmélete, mint azt Habermas néhány vitapartnere hangsúlyozta, nem az okcidentális racionalizmus programját emeli-e újra történetfilozófiai szintre.[50] (Természetesen, amennyiben ez a vád jogos, akkor egy olyan történetfilozófia áll előttünk, amely a hegelivel szemben nem metaetikai kritériumokon alapul.) Ha a filozófia az érvelés folyamatának formálpragmatikai elemzésére szűkül, ha az életgyakorlat nem-diszkurzív mozzanatait az irracionalitás szféráiba taszítja, ha a kontingenst, a különbözőt, a racionalizálhatatlant távol tartja magától, akkor félő, hogy az egyébként jogos kívánalom a filozófia szerénységét illetően, visszájára fordul. Ha a filozófia metaelméletté egyszerűsül, amely csupán a racionalizáció történetét írja le és reflek-

tálja, akkor nem felel meg azon elvárásinknak, amelyeket mi, véges egyedek, a bölcselet végéről szóló baljós előrejelzések ellenére is, még mindig fenntartunk. A kérdés méginkább kiéleződik azáltal, hogy Habermas rendkívül szigorúan, már-már mereven viszonyul a bölcseleti hagyomány egészéhez, olyannyira, hogy ez a szigorúság megakadályozza abban, hogy párbeszédbe elegyedjen e hagyomány hőseivel. Sokkal kevésbé szigorú a szociológiai hagyomány megítélésében, ami azzal hozható kapcsolatba, hogy a kommunikatív racionalitás gondolkodója számára a szociológia a mintaszerű társadalomelméleti gondolkodásmódot jelöli.[51] Úgy vélem, hogy abban az esetben, ha a filozófiát csupán az érvelés szenvedélye ösztönzi, s ha csupán az érveléselmélet előcsarnokává válik, akkor védtelenné lesz az érveléselmélet esetleges imperializmusával szemben. Gadamer szerint az elméleti tevékenység az ész önmagával szembeni távolság tartásának az eredménye kellene, hogy legyen,[52] s ennek a fölismerésnek a tudatosításához a filozófia mindenesetre kiindulópontokat nyújthat.

Sokkal gyümölcsözőbbnek tűnik számomra (Habermasztól eltérően) ha a filozófiát kulturális modellként tételezzük, mint ahogy azt több, különböző irányultságú filozófus teszi. Így Rorty szerint a filozófia a „kultúra egy neme, hang az emberiség beszélgetésében, ...amelynek középpontjában, egy adott időpontban nem dialektikus szükségszerűség alapján kerül egy-egy adott probléma".[53] A bölcselet a reflektált beszélgetés mintaképe lehet, s ezáltal sokkal inkább képessé válik arra, hogy megnyíljon a poszt-racionális mozzanatok befogadása előtt. Ezáltal képessé válik arra, hogy utaljon a szolidaritásra, amely a formális egyenlőség hangsúlyozása mellett (adott esetben akár azzal szemben) az egyedek közötti különbségeket is figyelembe veszi. Akkor lehet a szolidaritás hangja a különbségek tömegében.

A kommunikatív cselekvés elmélete a racionalitás olyan szerkezetét szorgalmazza, amely mintegy transzcendentális feltételként a szociális közeg alapja. Ilymód azonban a kommunikáció komplex mivolta szűkül le az ésszerűsített cselekvés formáira. Igazolt a bírálat, miszerint Habermas nam reflektál a beszéd és a kommunikáció közötti különbségekre.[54] A beszédnek, mint a kommunikatív cselekvés racionalizált alakzatának – Habermas által történő – előtérbe helyezése nem veszi kellő gonddal figyelembe a kommunikáció azon szféráit, amelyekben a test, mint szocio-kulturális forma vagy a nem-verbális tapasztalatok válnak meghatározókká.[55]

Habermas arra törekszik, hogy az életvilág fogalmát megtisztítsa a fenomenológiai böcselet terheitől, a transzcendentális szubjektivitás logocentrizmusától. De azáltal, hogy az életvilág fogalmát a formálpragmatika szemszögéből értelmezi, csökkenti e fogalom gazdagságát. A fenomenológiai szociológiát sújtó bírálata jogos, de Habermas elmélete nem aknázza ki a husserli horizontok adta lehetőségeket. Pedig az életvilág koncepciója esély lehet arra vonatkozólag, hogy tárggyá tegyük a Habermas által ecsetelt érvényességvonatkozások és a pre- vagy posztracionális mozzanatok összeszövődöttségének formáit. Igazoltnak érzem Schnädelbach bírálatát,[56] miszerint Habermas racionalitásra vonatkozó, egyszerre „kognitivisztikus" és „normatív" pozíciója szinte megoldhatatlan nehézségek elé állítja a kommunikatív cselekvés elméletét. Habermas ugyanis az életvilág résztvevőinek kommunikatív kompetenciáját tényként

tételezi. A normák viszont, amelyeket elmélete feltételez e kommunikatív kompetencia tényéből fakadnak.[57] Schnädelbach szerint Habermas a racionális értelmezést kiegyenlíti a valamilyen dolgot racionálisként való értelmezéssel, ami az életvilág vonatkozásában azt jelenti,[58] hogy Habermas csak úgy építheti ki kétlépcsős társadalomelméletét (rendszer és életvilág), hogy az életvilágot a már megértett közegre egyszerűsíti.

Habermasnak az esztétikai érvényességre vonatkozó gondolatairól is szeretnék szólni, annál is inkább, mert ezek összefüggnek azokkal az álláspontokkal, amelyeket a Searle-Derrida-vitában értünk tetten. A kérdés lényege, mint ahogy Martin Jay írta a Praxis International hasábjain, az esztétikai racionalitás, valamint a művészet kognitív vonatkozása.[59] A műalkotásba beépített érvényességi igény az igazsághoz köthető, amely Habermas koncepciójának megfelelően az életvilág komplexitásában valósul meg. Habermas korábban az igazság-lehetőséget az esztétikai diszkurzusban csupán egy érvényességi igényhez kötötte,[60] de Albrecht Wellmernek az Adorno-konferencián elhangzott bírálata után arra a megállapításra jutott, hogy a művészet igazságlehetősége kizárólag az igazság komplex, egymásbaszövődő dimenzióinak feltárásával értelmezhető.[61] Ugyanis Wellmer szerint abban az esetben, ha a művészet igazságlehetőségét egy érvényességi igényhez kötjük, akkor a művészet igazságát egy speciális beszédcselekvés analogonjára egyszerűsítjük. Habermas azonban, annak ellenére, hogy a művészet igazságlehetőségét nem egyetlen érvényességi igényhez köti, a racionalitás fogalmát egyes számban használja. A racionalitás különböző részterületeiről beszél, amelyeket, mint láttuk, ugyanazon érvelési logika határoz meg. Habermas nem aknázza ki Wellmer megfigyelését a művészeti igazság és az esztétikai érvényesség közötti viszonylatokról és az igazság metaforikus voltáról.[62] Kétséges, hogy Habermas intervenciója folytán döntően változott-e a helyzet: a horizontok kitágultak, de a műalkotás továbbra is a beszédcselekvés vagy a beszédcselekvések analogonjára redukálódik. Kérdés, hogy az érvelési logika, a racionalitás egyes számban való használata avagy kiterjesztése a különböző részterületekre, érvényesítheti-e azt a pluralizmust, amelynek Habermas elképzelése szerint a kommunitakív cselekvés elméletét jellemeznie kellene. Az érvelési logika monisztikus szorgalmazása csakis olyan ésszerűsítés árán valósítható meg, amely kétségbe vonja a pluralitás elméleti helyét. Ebből erednek Habermasnak a Searle-Derrida vitával kapcsolatos egyes álláspontjai. Csupán egy monizmussal átszőtt racionalitás szemszögéből állítható, hogy a színházban kimondott mondat parazita jellegű a normális használattal szemben. Derrida Searleval ellentétben azt hangsúlyozza, hogy a jeleket nem köthetjük egy kontextushoz, a jel végtelen számú kontextust teremthet, amiből az következik, hogy az idézés a „megkettőzés", az „iterabilitás" lehetősége nem másodlagos jellegű, hanem a „normalitás" része.[63] Ebből a tézisből azonban nem következik szükségszerűen a „neostrukturalista szkepszis", Habermas (és Wellmer) csakugyan helyénvalóan szorgalmazzák, hogy a „nyelvi értelem életét nem lehet leegyszerűsíteni a különbségek ellenőrizhetetlen játékára. (Wellmer eszmefuttatásának csattanója kétségkívül az, amikor kijelenti:[64] Derrida azáltal, hogy minden jel használatához az „ellenőrizhetetlenség" indexét köti, az „intencionalista perspektíva csapdájába" esik. Azaz: Derrida

a tudat-filozófia mögé kerül vissza, amennyiben a jelek kritérium-nélküli, anarchikus tobzódását ünnepli). De nem kényszerítjük magunkat abba a helyzetbe, hogy elfogadjuk a neostrukturalista értelem-anarchiát – amely véleményem szerint is elszegényíti nyelviségünket –, ha például a színpadon kimondott mondatokat nem minősítjük parazitárisnak.

Tehát: Habermas nem szorgalmazza következetesen az „ész szféráját makacsul felosztó" kanti eljárást, amelynek normatív voltát a modernizmusra nézve nemegyszer hangsúlyozta. Mintha Habermas visszaállítaná a hegeli totalitáshoz fűződő igényeket, amikor azt állítja, hogy a racionalitás különböző részterületeit ugyanazon logika vezérli, azaz, hogy ezeket az érveléselmélet legfőbb kategóriái egyneműsíthetik. Ehelyütt igazoltnak érzem az iménti megjegyzésemet arra vonatkozólag, hogy a kommunikatív cselekvés gondolkodója Hegel és Kant között oszcillál. Az azonos érvelési logika és az azonos argumentációs figura tételezése kétségbe vonhatja Habermas elméleti igyekezetének jogosultságát, amely az ész differenciálódott mozzanatait kívánta önállósítani. Most hadd térjek vissza a dekonstrukció apostolával szembeni habermasi ellenvetésekre. Úgy vélem, hogy Habermas (Susan Handelmann és mások[65]) megfigyelései Derridának a zsidó Kabbalához, a rabbinisztikus hermeneutikához fűződő kapcsolatairól helytállóak. Egy részletes filológiai elemzés például kimutathatná a kabbalisztikus hagyomány egyéb elemeinek a jelenlétét (is) a derridai filozófiában. (A Tóra e hagyományban olyan élő szövetként tételeződik, amely derridai értelemben vett textus; továbbá, a Tórával kapcsolatos fényvonatkozások is analógok a Fehér mitológia című Derrida-tanulmány sötét és fekete fényeivel stb.) A kabbalisták, mint Scholem mondja: tradicionalisták voltak. Habermas szerint, láttuk, Derrida felújítja a hagyomány misztikus fogalmát, és ennek megfelelően veheti át a rejtőző Tóra gondolatkörét. A kabbalisták nem a kommunikálni tudó értelemből indulnak ki[66] – a Tórának, az emberi beszéddel közölhető kommunikatív dimenziói számukra másodlagos jellegűek. Az isteni szónak végtelen számú értelme lehet, ami egy sajátos hermeneutikai gyakorlatot feltételez. Egyszóval: tekintettel a Habermas által is előlegezett aspektusokra, derrida is tradicionalista, legalábbis a fenti értelemben. Így filozófiájának a mitológiával való sajátos kapcsolatai is kétségbevonhatatlanok.

Hogyan viszonyul azonban Derrida (főként) a filozófiatörténethez? Derrida filozófiai diszkurzusa (Habermasszal ellentétben a Grammatológia írója nem kívánja átlépni a filozófia határait[67] – így természetszerűleg nem kívánja ötvözni a filozófiát az elmélettel) implicit filozófiatörténet, mégha folytonosan a filozófia határain mozog is. Richard Rorty[68] a filozófiatörténet négy fajtáját különböztette meg: Derrida filozófiatörténete, Heideggeréhez, Blumenbergéhez hasonlóan, a geistesgeschichte kánonjához tartozik, amely önigazoló módon viszonyul a filozófia hagyományához. Rorty ezen azt érti, hogy a filozófiatörténet megragadására irányuló gondolkodásmód ebben az esetben az adott szerzőnek a jelenlegi állapotaink iránt bölcseleti magatartását tanúsítja. A geistesgeschichte művelője – továbbra is Rortyt követem – kánont alkot, rekonstrukciói révén arra a kérdésre reflektál, hogy melyek a kiváltképpeni filozófiai problémák az adott történelmi korszakban. Számára nem az a fontos, hogy minél több gondolkodó releváns teljesítményéről hírt adjon; ő szökellhet

csúcsról-csúcsra az általa teremtett kánon keretén belül. Mondok két példát: Derrida, átfogó metafóratörténetében nem tesz különbséget Aquinói Tamás és például Locke között, holott az előző teológiája sokkal gyümölcsözőbb nyelvfilozófiát hozott létre, amely a metafórát nem csupán „nyelvi díszletként" vette tekintetbe. Grammatológiai vizsgálódásaiban Derrida nem tesz említést Vicóról, aki pedig rendkívül fontos helyet foglal el nemegy jelenkori bölcselő nyelvfilozófia-történetében, legyen az Gadamer vagy Apel. A geistesgeschichte művelőjének normatív magatartásából következik, hogy rákérdez arra: vajon a filozófia helyes úton járt és jár-e? Fenntartja azt a képzetünket, hogy még mindig úton vagyunk, hogy a kánonból fakadó fontos dolgainkra vonatkozó beszélgetésünk tovább folytatható. Így Heidegger a filozófia vége után a gondolkodás felszárnyalását jósolta, Derrida dekonstrukciója pedig, amely a fogalmi hierarchiák leépítésére irányul, szükségszerűen lezárhatatlan. Bizonyítják ezt Derrida arra vonatkozó kijelentései, hogy a metafizikától nem lehet „megszökni",[69] tehát a dekonstrukciót létrehozó igény változatlanul fennáll.

Habermas filozófiatörténeti beállítottságát nehezebb egyértelműen azonosítani. Mégis, ha a Rorty-féle tipológiánál maradok, akkor a racionális rekonstrukcióknak nevezett irányulás segítségével írható le a legmegfelelőbben. A racionális rekonstrukció jellemzője, hogy a problémamegoldás szintjén bontakozik ki, művelője már feltett kérdéseket vesz át, „újrafogalmazza" és megtisztítja azokat. Így fogalmazza újra Habermas a Kant és a Marx által feltett kérdéseket – így Kantot a kognitivista és a folyamatszerűen megvalósuló etika égisze alatt „csiszolja". Számára nem bír kitüntetett jelentőséggel a „filozófiai kérdés" fogalmának használata, az ő története az adott probléma esetleges racionalizálhatósága szempontjából fakad. Ez nem jelenti azt, hogy Habermasnál nem találhatunk geistesgeschichtlich-gesztusokat; ő is felteszi a filozófia útjának helyességére vonatkozó kérdést. Ezeket a gesztusokat a racionális rekonstrukció igénye irányítja: így ezért fordul a jénai korszak Hegeléhez, hogy a nyelv és a cselekvés közvetítésével történő interszubjektivitás fogalmát értelmezze, Husserlhez pedig azért, hogy a megismerés és az érdek összefüggéseit elemezze.

Habermas itt taglalt bírálatára jellemző, hogy legalább ugyanolyan figyelmet fordít a Derridát követő amerikai kritika elmarasztalására, mint a dekonstrukció apostolával való számvetésre. Így nem tesz semmilyen különbséget Derrida és követői között, holott erre igencsak szükség lenne. (Külön téma lehetne a derridiánusok létének abszurditása, akik által a dekonstrukció akarva-akaratlanul módszerré változott át, megismételhető eljárássá, amely távol áll a mester partizánharcának taktikájától.) Ezáltal kénytelen elfogadni axiómaként a Derrida-követők körében gyakran hangsúlyozott elgondolásokat. Ezeknek az axiómáknak a megformálásához persze Derrida is hozzájárulhatott, de filozófusi következetességéhez tartozik, hogy a grammatológia gondolkodásmódja meszszemenőleg összetetteb képet mutat mint a derridiánusok reflexivitása. Két axiómát emelek ki, amelyek Habermasnál is jelen vannak. Az első arra vonatkozik, hogy az irodalom Derridánál egyetemleges jellegű (hogy „minden irodalom"). Az irodalom dekonstruálja a filozófia fogalmi hierarchiáit – ilymód a filozófia „igazságává" módosul, amelyben megmutatkoznak ennek elnyomott mozzanatai. Gaché[70] azonban joggal figyelmeztet: Derrida dekonstrukciója nem egy

fenomenológiai értelemben vett külsőségből indul ki, mint pl. az irodalom, amely netalán a bölcselet elnyomott igazságát fejezi ki. Shoshanba Felmannak a Derrida és Foucault között zajló vitára vonatkozó reflexiói közvetve megerősíthetik ezt a megállapítást.[71] Foucault számára az irodalom közvetítő csatorna az őrültség és a filozófia között; az őrültség, mint a nyugati, racionális gondolkodás Másikja, amely e kultúra keretén belül kizárandó kategóriaként érvénytelenítődött, az irodalom és a bölcselet közötti hasadás sávján keletkezett. Az őrültség „fikcionalitása", mint azt Foucault a karteziánusi eljárás kapcsán bizonyítani kíséreli, persze a filozófián kívülre helyeződik. Derrida számára viszont a nyelvi fikcionalitás, így az őrület fikcionálitása, ha úgy tetszik irodalmi színezetű nyelvezete, beleívódik a filozófiába, annak gondolkodásába és írásmódjába. Míg Foucaultnál az irodalom érveket szolgáltat a filozófiával szemben – mivel a nyelv és az őrület viszonya történelmi jellegű –, addig Derridánál e kapcsolat a nyelv gazdaságtanának része, azaz a nyelv természetéhez tartozik. Derrida számára az irodalom nem nyújt érveket a filozófiával szemben. A filozófiának nem „kell" levetnie kényszerzubbonyát és az irodalom köntösébe bújni. Fellmann szerint „az irodalom pontosabban az intra-filozófikus fikció a filozófia őrültségének metaforája... Derrida igényei par excellance filozófiai igények".[72] A másik axióma, amely az elsőhöz kapcsolódik, a metafora Derrida általi bálványozására, a metaforának a fogalommal szembeni fölérendeltségére utal. Az értelmezők általában arra helyezik a hangsúlyt, hogy a fogalmi mitológia terheit cipelő bölcselet hagyományosan veszélyesnek minősítette a metaforát teremtő nyelvi tevékenységet, mint afféle nyelvi orgiát, amely folytán gondolkodásunk veszít objektivitásából. Derrida mármost nem pusztán arra törekszik, hogy agyonhasznált fogalmaink hátterében diadalittasan felfedezze a metafora veszélyes jelenlétét. Thomas Lewis,[73] az idevágó kulcsszöveg, a Fehér mitológia elemzésében javasolja, hogy Derrida eljárásának következménye a metafora fogalmának dekonstrukciója (is). Derrida a fogalom és a metafora hagyományos felfogásaiban a jelenítésre való leszűkítést támadja – a metafora szerinte ilymód a két jel közötti megfeleltetésre egyszerűsül, amelyek közül az egyik a másikat jelöli. Ha itt csupán arról lenne szó, hogy a dekonstrukció pusztán megfordítja a viszonyt és előnyt adományoz a metaforának a fogalommal szemben, mint ahogy Habermas bírálatából is következik, akkor abba a helyzetbe kerülhetne, hogy a fogalmak segítségével igazolja a metaforát. De Derrida támadásai folytán a fogalom és a metafora hagyományos felfogása egyaránt lehetetlenül.

Derrida metaforaelméletét hasonló félreértés övezi mint Nietzschéét, akinek metaforikus nyelvezetét szintén a fogalmi közeg puszta rombolásának vélték. Derrida, éppúgy mint a filológus bölcselő, tud a fogalmi nyelvezet bírálatának kötéltáncáról, egyszóval veszélyeiről. Metaforaelmélete értelmezésének – amely meghaladja írásom kereteit – egyik lehetséges kiindulópontja is Nietzschéhez fűződik: a metafora metaforájának „fogalmára" gondolok, amely utat nyithat a metaforikusság sokoldalúbb feltárásához.[74]

Habermas bírálatának fényében szólni kell a következő mozzanatokról is: Derrida átveszi Heidegger gesztusát, Heideggerét, aki a legkövetkezetesebben gondolta végig Schopenhauer maximáját: a filozófiára végességünk miatt van

szükségünk. Heidegger az alany szubjektivitását, annak kontingens mivoltát és az ebből kibontakozó szabadság-lehetőséget a halál viszonylatában elemzi. Önmagunk megvalósítása csak a halállal szemben lehetséges. Derrida az Írás révén reflektál a halál tényére: az Írás feltételezi a halál jelenlétének és távollétének cél nélküli játékát. (Az Írás istene a halál istene – írja). Az Írás hírt ad arról, hogy a halál innenső oldalán vagyunk, ugyanakkor figyelmeztet a halál tényére, egy ellentmondással szólva, azt világítja meg, hogy a halál csupán távollétében bír jelenléttel számunkra. Az Írás testesíti meg tehát a halál hermeneutikáját: az Írás szólaltatja meg az abszolut egyedit. Az Írás ezen elgondolása, éppúgy mint az imént az Irodalom vonatkozásában, nem szűkíthető le a fenomenológiai értelemben vett írásra.

Habermas szerint a dekonstrukció „akaratlagos aktusa", amely a retorikának a logikával szembeni uralmát kívánja hitelesíteni. A feladat nehéz: Derrida eddigi műveiben rengeteg felvilágosítást adott arra vonatkozólag, hogy a dekonstrukció *mi nem kíván lenni*, miközben nemegyszer nem tudott menekülni a negatív metafizika, a negatív „teológia" befolyásától.[75] A kulcs talán a negativitás energiájának bölcs alkalmazásában rejlik? A dekonstrukció Derrida szándéka szerint nem ragadható meg kívülről, s nem tárható fel megmerevített módszerként: a dekonstrukciót csupán mozgásban láthatjuk,[76] amint megkérdőjelezi a fogalmainkhoz – és metaforáinkhoz – fűződő képzeteinket. Lehet-e a dekonstrukció a negativitás hatalmának önreflexiója, amely felismeri önmaga korlátait, s amely önmaga iránt sem kíméletes? Ekkor lehetne talán fronézis, gyakorlati jellegű tudás, s nem pusztán a kritériumnélküli relativizmus, a negativitás technikai eszköztára. Ekkor jelenthetne számunkra afféle figyelmeztető regisztert, amely kitartóan emlékeztetne fogalmaink és metaforáink egyaránt imaginárius voltára és arra a tényre is, hogy mindennek ellenére a hagyományból sohasem léphetünk ki. Számomra elfogadhatónak tűnik Gerald Bruns ajánlata arra vonatkozólag, hogy a dekonstrukciót hermeneutikus jelenségként elemezzük: „a dekonstrukciót fronézisként megérteni annyit jelent, mint megérteni milyenek azok a feltételek, amelyek ma szükségessé teszik létezését.

Végül is: Habermas Derridával szembeni ellenvetései többnyire a posztmodernizmus kihívásával szemben tanúsított merev álláspontjából erednek. Elégedetlenségemet az okozta, hogy a rideg elutasításig Derrida gondolkodásának leegyszerűsítésével jutott el. Hogy a kezdeti kérdésre feleljek: a kommunikatív racionalitás filozófiája a derridai filozófiával való számvetésben felmutatja problematikus pontjait. Habermas túlságosan gyorsan lemond a dekonstrukció esetleges szolgálatairól. Természetesen joggal bírálja nemcsak az értelmi anarchiába vetett hitet, hanem a nem-azonos, a heterogén, az akcidentális apológiáját is. Hiszen amennyiben a posztmodernizmus naiv módon megfordítja a hagyományos sémákat s az egytől, az általánostól való félelmében az egyes, a kontingens kritériumnélküli imádatánál köt ki –, s e veszély jelenlétét sem Derrida, sem az ún. posztmodernizmus kapcsán nem lenne szabad tagadni –, akkor csakugyan nem más, mint a metafizika időszerűtlenül negatív képe. Derridának, mint aki mélyen ismerheti Heideggernek a metafizika naiv bírálatáról vallott nézeteit, úgymond belülről kell ismernie ezt a problémát.

Az „Ész egysége" hangjai „sokaságának közepette" (a pluralitás elméleti he-

lye) – éppen Habermas fogalmazta meg élesen ezt az ősrégi követelményt. A kérdés továbbra is az, hogy a kommunikatív racionalitás elmélete mennyire oldja meg következetesen ezt a feladatot?

Jegyzetek

[1] Die Philosophie als Platzhalter und Inteepret, in: *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983
[2] Die Einheit der Vernunft inder Vielheit ihrer Stimmen, Merkur, Heft 1., Januar 1988
[3] Lásd: J. Habermas – filozofsko-politički profil, in: *Treći program* Radio-Beograda, 1985, br. 66
[4] *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Ffm, 1985 (a továbbiakban: PDM), lásd az Überbietung der temporalisierten Ursprungsphilosophie: Derridas kritik am Phonozentrismus c. fejezet
[5] Hegel vonatkozásában lásd: Arbeit und Interaktion, Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes, in: *Technik und Wissennschaft als Ideologie*, Ffm 1968. Nietzsche vonatkozásában lásd: Zu Nietzsche Erkenntnistheorie, in: *Zur Logik* der Sozialeissenschaften, Ffm. 1982 Benjamin vonatkozásában: *Bewusstmachende oder rettende Kritik*, Ffm 1973 stb.
[6] Hegel: i. m. 9–45
[7] Erről: H. G. Gadamer: Hegel und die antike Dialektik, valamint Hegels Dialektik des Selbsbewusstseins, in: *Hegels Dialektik*, Tübingen, 1980
[8] PDM
[9] PDM
[10] PDM
[11] Erről: Kerényi Károly: *Görög mitológia*, Budapest, 1977, 164–178
[12] Hermann Diels: *Predsokratovci*, I svezak, 151. Zagreb, 1983, 151.
[13] Mihailo Đurić: Niče i metafizika, Beograd, 1984, 290.
[14] Uo. 302.
[15] Lásd: S. Žunjić: Pojmovnost i metafora, in: *Theoria*, 1982, br. 3/4. 93.
[16] Die Metaphysikkritische Unterwanderung des okzidentalen Rationalis
[17] I. m. 168, 183.
[18] I. m. 183.
[19] J. Derrida: *Éperons, Les Styles de Nietzsche*, Paris, 1978
[20] PDM, 192
[21] Idézi J. Derrida: *O gramatologiji*, Sarajevo, 1976, 25.
[22] PDM, 197–207.
[23] PDM
[24] J. Habermas: Vorlesung zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie, in: *Vorstudien und Erganzungen zur Theorie des kommunikative Handelns*, Ffm, 1984. 35.
[25] Derrida kiegyenlíti a hangot a tudattal, erről: Sémiologie et grammatologie – entretien avec Julia Kristeva, in: *Positions*, Paris, 1972. 33.
[26] Erről: S. Kofman: Operacija kalemljenja, in: *Polja*, 1988, április
[27] PDM, 212. Habermas hozzáteszi, hogy Derrida számára a megnyilatkozás minden közege lényegében – Írás
[28] G. Solem: Kabala i njena simbolika, Beograd, 1981. 61. 62.
[29] Uo. 40.

[30] PDM, 213.; Vö: J. Derrida: La Différance, in: *Marges de la Philosophie*, Paris, 1977.
[31] PDM, 215.
[32] PDM, 215.
[33] PDM, 218.
[34] J. Culler: *On Deconstruction*, London, 1983, 150.
[35] Lásd a belgrádi Delo 1984. júniusi számát
[36] J. Derrida: Signature événement contexte, in: *Marges*... i. m. 374.
[37] PDM: 232.
[38] Culler: i. m. 176.
[39] PDM, 226.
[40] PDM, 242.
[41] PDM, 247.
[42] Lásd a Die Philosophie als Platzhalter... c. tanulmányt in i. m.
[43] A filozófia és az elmélet viszonyáról Habermas vonatkozásában, M. Theunissen: Zwangszusammenhang und Kommunikation, in: Suhrkamp Information, 1981. 24.
[44] PDM.: 247.
[45] J. Habermas: Vorstudien und... i. m.: 505.
[46] J. Habermas: Saznanje i interes, Beograd; 1975, 64. Erről Gy. Márkus: Die Welt menschlicher Objekte. Zum Problem der Konstitution im Marxismus, in: Arbeit, Handlung, Normativität, Hrsf. A. Honneth und U. Jaeggi, Ffm. 1980, 76.
[47] Saznanje i interes: i. m. 30.
[48] J. Habermas: Moral i običajnost, in: Fil. istraživanja, 1985 br. 15
[49] Lásd pl. PDM.
[50] Márkus: i. m. 81.
[51] Theorie des kommunikativen Handelns, Ffm. 1981, 15–24
[52] H. G. Gadamer: Wissenschaft und Öffentlichkeit, in: Universitas, 1988 Januar/Februar, 279.
[53] R. Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton University Press, 1980, 147.
[54] Z. Đindić: Društvena kriza ili društvena patologija, in: Gledišta, 1988, br. 5/6, 7.
[55] B. Waldenfels: In den Netzen des Lebenswelt, Ffm, 1985.
[56] H. Schnadelbach: Transformacija kritičke teorije, in: Dijalog 1988, br. 5/6
[57] Habermas itt ún. naturalisztikus „hibát" követ el. Márkus: i. m. 128.
[58] Schnadelbach: i. m.
[59] M. Jay: Habermas and Modernism, in: Praxis International 1984/1
[60] A. Velmer: *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, Novi Sad, 1987, 31–37.
[61] J. Habermas: Kérdések és ellenkérdések. Lásd a Létünk e számában.
[62] Erről lásd még: M. Prokopijević: Habermasovo shvatanje filosofije, in: Kulturni radnik, 1986, br. 5, 49.
[63] Derrida: Signature... i. m. 379.
[64] Velmer: i. m. 86.
[65] Susan Handelmann: Jacques Derrida the Heretic Hermeneutic, in: *Displacemont, Derrida and After*, Bloomington, 1983 (ed. M. Krapnick)
[66] G. Solem: i. m. 47.
[67] J. Derrida: Marges... i. m. 9.
[68] R. Rorty: A filozófiatörténetírás négy fajtája, Magyar Filozófiai Szemle, i. m.
[69] J. Derrida: Positions i. m. 27.
[70] R. Gase: Dekonstrukcija kao kritika (II), in: Književna kritika 1987, br. 6. 108.

[71] S. Felmann: Writing and Medness, lásd: Foucault (Derrida: The Madness of the Thinking/Speaking Subject, 49.

[72] Uo.

[73] T. Lewis: Referencija i diseminacija: Althusser po Derridi, in: *Republika*, 1988. 197.

[74] J. Derrida: La Mythologie Blanche, Marges... im. 261. Nietzschéről ebben a kontextusban: S. Žunjić: i. m. 91.

[75] Vö.: F. Wahl: Die philosophie dieseits und jenseits des Strukturalismus, in: *Einführung in den Strukturalismus*, Ffm, 1973.

[76] G. Bruns: Structuralism, Deconstruction and Hermeneutics in: *Diacritics*, 1984, spring

Rezime

Habermas versus Derida, ili kritika dionizijske duhovnosti

Budući da gornji naslov ne pokriva u celosti temu studije, potrebno mu je dodati izvesna objašnjenja. Habermas versus Derida? Ovoga puta naravno nije sporna činjenica postojanja razlika između ova dva mislioca, već opravdanost njihovog odvojenog razmatranja. Divergencije su, naime, isuviše očite: otuda o razlogu konfrontiranosti dvojice mislioca može da zna i neko ko raspolaže tek površnim poznavanjem Habermasove komunikativne teorije delovanja ili gledišta koja zastupa u vezi sa polemikom o modernizmu i postmodernizmu. Šta može dakle učiniti ipak opravdanim predočavanje i tumačenje po sebi razumljivih različitosti mislilaca koji se kreću po dijametralno suprotnim duhovnim putanjama? Pitanje je utoliko opravdanije, što ovoj interpretaciji, imajući na umu oštru kritiku kojom se obara na Deridu, tačke oslonca pruža sâm Habermas. U svojoj studiji autor traži odgovore na sledeća pitanja: u čemu definiše habermasovska misao sopstveno differentia specifica u relaciji sučeljavanja sa filozofijom Deride? Otkriva li ovo sučeljavanje problematične tačke Habermasove teorije, to će reći ranjivost teorije komunikativnog delovanja.

Autor razmatra najpre ona Habermasova dela odnosno saopštavanja, koja se vezuju za Deridu. Među ovima je van svake sumnje najznačajnija njegova knjiga *Der philosophische Diskurs der Moderne*, u kojoj Habermas, što je opet svojevrsno iznenađenje, uz Fuko-a najviše prostora posvećuju Žak Deridi, štaviše, red oštrih osporavanja kojima se obrušava na postmoderne autore započinje interpretacijom Deride.

Nakon iscrpne analize Habermasovog odnosa prema Deridi i postmodernizmu autor konstatuje: »Prigovori koje Habermas upućuje Deridi proističu najčešće iz njegovog krutog stava prema izazovu postmodernizma. Autorovo nezadovoljstvo je uzrokovano okolnošću što je do svog odlučnog odbacivanja Habermas došao simplifikacijom Deridine misli. Otuda sledi, da je u antagonističkom suočavanju sa filozofijom Deride filozofija komunikativne racionalnosti manifestovala svoje problematične tačke. Habermas se prebrzo odriče eventualnih usluga dekonstrukcije. On je naravno u pravu kada izlaže kritici ne samo veru u razumsku anarhiju, već i apologiju ne-identičnog, heterogenog, akcidentalnog. Naime, ako postmodernizam na jedan naivan način obrće tradicionalne sheme i u svom strahu od jednog, opšteg završava u kriterija lišenoj apologiji kontingentnog – a prisutnost te opasnosti ne bi se smela poricati ni u vezi sa Deridom, niti u vezi sa tzv. postmodernizmom –, onda on doista nije drugo do li neaktuelno negativna slika metafizike. Kao čovek koji duboko po-

znaje poglede koje je Hajdeger zastupao u vezi sa naivnom kritikom metafizike, Derida bi zacelo trebao da poznaje ovaj problem iznutra.

Sred „mnogozvučja" „jedinstva Uma" (teorijski topos pluraliteta) – upravo je Habermas formulisao oštro ovaj prastari postulat. Nakon svega rečenog pitanje se sastoji u sledećem: u kojoj meri teorija komunikativne racionalnosti rešava dosledno ovaj zadatak?«

Summary

Habermas versus Derrida, i. e. Critique of Dionysian Spirit

The above title requires some explanation since it does not conform completely to the theme of the study. Habermas versus Derrida? Naturally, not the fact of differences between the two philosophers is disputable this time, but the right to examine them separately. As a matter of fact, the deviations are too obvious: in this way, even those people may be aware of the whys and wherefores of the two philosophers' opposition, who posses only surficial knowledge about Habermas' theory of communicative action or about his opinion concerning the discussion of modernism and post-modernism. Which reasons can be given then for the presentation and interpretation of self-evident differences between the two philosophers moving on diametrically opposed intellectual courses? The question is so much the more rightful as Habermas himself offers basis for this interpretation on account of the incisive judgement against Derrida. In the essay the author is searching for the answer to the question: wherein does the Habermasian thinking determine its own differentica specifica in connection with clearing the Derridaian philosophy? Will this counterposing discover the problematical points of the Habermasian theory, i.e. the vulnerability of the theory of communicative action?

The author examines first those works, i.e. manifestations of Habermas which are in connection with Derrida. His work under the title "*Der philosophische Diskurs der Moderne*" (Philosophical Discours about Modernism) is undoubtly the most significant among them, in which, surprisingly again, Habermas offers the largest scope – beside Foucault – on Jacques Derrida, moreover, he begins his line about the incisive condemnation against the post-modern authors with an interpretation of Derrida.

After detailed analysis of Habermas' relation to Derrida and to the post-modernism, the author states that "Habermas' objections to Derrida originate mostly from his uncomplying attitude manifested against the challenge of post-modernism. The reason of the author's unsatisfaction is that Habermas came to the uncomplying attitude by simplification of the Derridaian thinking. Accordingly, the philosophy of communicative rationality shows its problematic points by its comparison with the Derridaian philosophy. Habermas gives up too quickly the possible services of deconstruction. Naturally, he criticizes rightfully not only the belief in intellectual anarchy, but also the apology of the Not-Identical, Heterogenous and Accidental. Certainly, if post-modernism inverts naively the traditional schemes and because of its fear of the One, of the Universal it chooses the criterionless adoration of the Single, of the Contingent – and the presence of this danger should not be denied neither in connection with Derrida, no with the so-called post-modernism – then it can be only the

untimely negative picture of metaphysics. Derrida, presumably with deep knowledge of Heidegger's views concerning the naive judgement about metaphysics, must know this problem practically on the inside.

"Among the abundance" of voices of the "Unity of Reason" (theoretical position of plurality) – exactly Habermas formulated severely this ancient requirement. After all, the question is to what extent does solve the theory of communicative rationality this task consequently?"