

---

## Predavanje

---

UDK 1+19 HABERMAS + 165.75 + 800.1

---

### Postoje li konflikti u djelatnosti sporazumijevanja o kojima se ne može donijeti racionalna odluka?

---

#### Jürgenu Habermasu za 60. rođendan

---

Manfred Frank

Pitanje da li u djelatnosti sporazumijevanja postoje konflikti o kojima se ne da donijeti racionalna odluka, jest pitanje od značenja. Lyotard je htio na njemu izmjeriti sudbinu moderne. Jer, ako se diskurzivni konflikti principijelno ne mogu razriješiti — tako on mniže — um je prestao biti na snazi kao najviša instancija poravnanja/presuđivanja (Schlichtung): stupamo u *condition postmoderne*. Habermas je to osporio. Izostanak nekog supstancijalnog koncepta uma — tako on argumentira — ne vodi nužno u slijepu ulicu koju je naznačio Lyotard. Ako se držimo klasične (npr. kantovske) definicije racionalnosti — kao područja univerzalne obvezatnosti iskaza (i njihova utemeljenja) — a da ih ne fundiramo u nekoj posljednjoj supstancijalnoj instanciji (kao što su Bog, tradicija, transcendentalni subjekt ili apsolutni duh), onda možemo osigurati obvezatnost iskaza i preko suglasnosti sudionika diskursa. Ovi moraju samo priznavati stanovita, posve formalno shvaćena, načela postupanja (kao što su odustajanje od nasilnosti, pravedna raspodjela prilika da dođu do riječi i sl.); no time je formuliran neproblematičan, ni u kome slučaju na metafiziku suspektan uvjet, kojega povreda bi partnere diskusije zaplela u neko performativno protuslovlje s očitovanom nakanom kooperativnoga traganja za istinom.

U svojem sam eseju »Die Grenzen der Verständigung« (Ffm. 1988) pokazao da Lyotardov plaidoyer za postmodernu — kao situacije nepomirljivih *différends* — nije uvjerljiv, i zašto je tako, te da bi — i zašto bi — za Habermasa bilo sitnicom obesnažiti ovaj tip prigovora. Često su me shvaćali tako kao da sam tim zaključkom htio potpisati sve implikacije Habermasove teorije konsenzusa. No to nije točno. Vjerujem, naprotiv, da postoje racionalno nerazrješivi konflikti u djelatnosti sporazumijevanja. Ono što osporavam jest dakako: (1) da se pri tome radi o kognitivnim disonancijama ili nečemu sličnom; i (2) da Lyotardov *Le différend* i slične konstrukcije nude uporabiva uporišta za njihovo razjašnjavanje.

Želim to najprije obrazložiti, prije no što se — u trećem koraku — osvrnem za alternativnim i pozitivno formuliranim alternativnim konceptom, kojega želim ilustrirati imenom i mnogim primjerima.

1. Fenomen takozvane kognitivne disonancije može se pojaviti u argumentacijskim igrama, ukoliko mislimo na argumente koji sadrže kognitivne rečenice kao elemente. »Kognitivnima« možemo nazvati rečenice koje se organiziraju oko nekog intencijskog glagola<sup>1</sup> kao što su »vjerovati«, »namjeravati«, »znati« itd. Logička analiza kognitivnih rečenica bavi se tada pitanjem: »koji su argumenti što sadrže kognitivne rečenice valjani i na čemu počiva njihova valjanost« (Axel Bühler, *Die Logik kognitiver Sätze*, Berlin 1983, 19)? Argumenti s kognitivnim elementima posjeduju manifestne odlike, koje nedostaju običnim argumentima. Ako npr. u valjanome argumentu:

Planet Večernjica je Venera.

Večernjica je isti planet kao i zvijezda Danica.

Danica je Venera.

prvu premisu proširim rečenicom: »Vjerujem da (je Večernjica planet)«, te isto proširenje poduzemem u konkluziji: »Vjerujem, dakle, da (je Danica Venera)«, onda vidimo odmah da pred nama nije nikakav valjan zaključak, čak i kada bi sve tri rečenice za sebe bile istinitima. U »objektivnim argumentima« u svako doba moguće zamjenjivanje dijela rečenice nekom ekvivalentnom (ili nekog singularnog termina nekim koekstenzivnim terminom) na taj način nije neproblematično čim se u glavnoj rečenici pojave kognitivni izrazi poput onog »vjerovati«. Da su Večernjica i Danica isti planet, ne moram vjerovati; a kada u to vjerujem, subjektivna realnost mojega kognitivnoga stava ne slijedi iz objektivnoga identiteta onoga u što vjerujem. Dok su odnosi između elemenata nekog čisto logički izgrađenog i čisto logički razrješivog kalkila ili ispravno zaključenih ili neispravni, isto se ne može bez daljnje reći za odnos između kognitivnih elemenata u duševnu životu neke osobe. Festinger imenuje pet tipova takvih odnosa: *slijed, disonancija, konsonancija, relevancija, irelevancija*.<sup>2</sup> U čemu se razlikuje kognitivni slijed od logičke zaključivosti i zašto se pri njemu može pojaviti disonancija kao granični fenomen?

Ovdje ne moram točnije karakterizirati različite moguće tipove »objektivnoga slijeda« (Bühler, l.c. 33) (može biti riječ o: (a) logičkoj konsekvenciji, (b) analitičkoj sadržanosti nekog izraza u nekom drugome snagom pravila o značenju, (c) podudaranju <konkordanciji> neke radnje s nekom normom i (d) izvođenju nekog iskaza iz nekog drugoga služeći se pozadinskim znanjem). Važno je da u kognitivnim kontekstima mogu nastupiti disonancije dok u objektivnim nastupa dakako nemogućnost zaključivanja. Dvije pos-

<sup>1</sup> Prema terminologijskom prijedlogu Rodericka Chisholma u njegovu članku »Sentences about believing«, u: *Proceedings of the Aristotelian Society*, LVI (1955/56), 125–148; na njemačkom: »Sätze über glauben« u: Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie der Geistes*, Königstein/TS, 1981, 145–162,

<sup>2</sup> *The motivating effects of cognitive dissonance. Assesments of human motives*, ed. G. Lindsley, New York 1985, 65 i d.

tavke (p i q) neke osobe nazivamo disonantima, ako ne-p kognitivno slijedi iz q. »Kognitivno slijedi« hoće reći da konsekvencija nije samo »objektivno« neodrživa nego da je sama osoba i uvjerena u to da ne-p slijedi iz q. Tako je ona u protuslovlju sama sa sobom, a ne samo s a) od njene strane prihvaćenim činjenicama objektivnoga svijeta. Kao što drugačije i nije očekivati, primjeri za kognitivne disonancije neće biti lišeni nedragovoljne komike. Uzmimo: (a) volim alpinizam, (b) bojim se da to dovodi u opasnost moj život, (c) redovito se njime bavim kao hobbijem. Očigledno sam kognitivno disonantan, jer »ljubiti« i »bojati se« jesu kognitivni stavovi, a vrsta i način zadovoljavanja moje radosti na životu prijeti ugrožavanjem mog života.

Festinger prihvaća da će neka osoba što se nalazi u takvoj dilemi čutjeti takvo stanje kao »psihologijski neugodno« i zbog toga težiti kognitivnoj konsonanciji. No drugačije nego objektivna (logička) inkoherencija kognitivna disonancija poznaje stupnjeve jačine. U gornjem primjeru ona nije jaka jer: (a) ljubav (za alpinizam) je tako žestoka da neumno potiskuje, (b) brigu (za održanje života). Snažna kognitivna disonancija pojavljuje se u vrijednosno konzervativnog CDU-birača, koji politiku CDU smatra strukturno konzervativnom i time vrijednosnodeduktivnom. Ta duševna dilema — premda značajna tema psihologije — nije od značaja za teoriju racionalne nerazrješivosti konflikata u djelatnosti sporazumijevanja. Jer tu nije tema intersubjektivna nerazrješivost, nego individualni konflikt između protuslovnih motivacija, kojih logička nepomirljivost uopće ne biva osporena od strane osobe. »Kognitivna disonancija« na taj način nije prikladan kandidat za razrješavanje problema principijelne diskurzivne nerazrješivosti kognitivnih iskaza što ga je uočio Lyotard.

2. *Le Différend* (Paris 1983), naprotiv, je od istinskog interesa za našu postavku pitanja, budući da se tamo zastupa teza da se konflikti ne dadu razriješiti čak ni pod priznavanjem uvjeta idealiziranih (habermasovskih) diskursa. Ta se teza smije zvati jakom jer ona dovodi u pitanje kapacitet izmirivanja uma i u stanju poslijemetafizičkog, naime paradigmom jezične intersubjektivnosti zamijenjenoga sporazumijevanja.

Lyotardova teza je jednostavna. On s Wittgensteinom poriče postojanje neke »nadređenosti« jezika (WA 1, 295, Nr. 97) i tvrdi egzistenciju diverznosti međusobno ireducibilnih jezičnih igara, koju ne možemo izvesti iz višega pojma nekog jedinstvenoga jezika. Unutar te diverznosti pravila specificirane uporabe jezika on još jednom razlikuje pravila za primjenu rečenica i rodove rečenica. Posljednja finaliziraju pravila za primjenu rečenica u pogledu na »transfrastičke pragmatičke pothvate kao što su pripovijedati, držati predavanje, zavoditi nekoga, itd., no sa svoje strane nastupaju u ireducibilnu pluralu. Rodove rečenica, kao i pravila za primjenu rečenica, Lyotard shvaća kao specificirane pravilima, koja propisuju baš određeni tip uporabe jezika. Prijelaz između govornih događaja jednog tipa u neki takav drugoga tipa ostaje na taj način neopravdan — ta ne postoji nikakvo univerzalno nad-pravilo, koje bi opet reguliralo primjenu jezika što nadilazi pravilo te tako nastaje vakuum opravdanosti, kojega Lyotard nazivlje *tort*: kriterija lišena i ni od koje instancije poravnanja ispravljiva nepravda/zlo. Budući da bi inegzistentno nadpravilo jezika bilo onime što je moderna nazvala umom, konflikti između pragmatičkih pravila ne mogu se više umno poravnati; diskursi tendiraju po

svojoj prirodi prema agonistici. Darwinova metaforika o *struggle for existence/life* prodire u postmoderno shvaćanje o zajedničkom govoru, i to u formi usporedbe o »građanskome ratu jezika sa samim sobom«. Poput svih ratova i ovaj se vodi golom silom i bez suca.

Ovo shvaćanje biti diskursa nije samo beznadno realistično nego na sretn način krivo, budući da sebi protuslovi na različitim razinama. Lyotardova borba protiv fetišizma jezika, koji kao uniformno poput čelika tvrdo kućište imperativno i jedinstveno upravlja svim pojedinačnim primjenama jezika, ponajprije ostaje nekonzistentna, budući da on ima podjednako fetišističko shvaćanje o imperativnom mandatu pojedinačnih jezičnih igara kao što ih on predbacuje teoreticima konsenzusa. Samo zbog toga on može nadoći na apsurdnu ideju da je prijelazak od jednog sistema pravila nekom drugome — budući da je poduzet bez *a priori* vidljivog nad-pravila — lišen opravdanja. Ograničimo li se na za diskurse jedino značajan slučaj argumentacije, tada je svakome jasno da argumenti — koji dakako postoje u rečenično i često rodno nadilazećim primjenama jezika — ne iznuđuju suglasnost partnera u dijalogu niti apelom na osjetilnu ili intuitivnu evidenciju niti pomoću logičke ili analitičke mogućnosti zaključivanja. Argumenti ne postižu suglasnost pomoću bezuvjetnih refleksa (poput udara ispod koljena) nego pomoću racionalne motivacije. Ovu htjeti podvrći pravilima, bio bi baš onaj terorizam što ga Lyotard predbacuje teoriji konsenzusa.

Drugo, baš je Wittgenstein misao rigidne izvodljivosti djelatnosti govora iz pravila — fetišizam *deduktivne nužnosti* djelatnosti govora — ismijao kao čistu »mitologiju simbolizma«. Prijelaz između rečenica, rekao je Waismannu, nije poput žbuke između dvije opeke (WA 3, 154/5) što ih rigidno sklapa. Zamijeniti primjenu pravila s nepogrešivim outputom nekog »idealnog krutog stroja« (WA 1, 340/1, Nr. 193/4), znači zanositi se nekim pravilom, koje bi opet bilo pravilo njegove vlastite primjene — misao, koja vodi u beskonačni regres (WA 3, 154 id). I Lyotard je prekinuo s reprezentacionističkom paradigmom (po kojoj su riječi otisci percepcija ili predodžbi); on baš zbog toga mora — s Wittgensteinom — misliti *relativnu suglasnost naših* shematiziranja svijeta kao posredovanu preko pravila o značenju, koja pouzdanost opažaja zbiljnosti nadomještaju suglasjem našega govora. Ako se na ova semantička pravila sada ne da primijeniti niti paradigma perceptivne evidencije niti paradigma deduktivne nužnosti, ne može se misliti čak ni primjena nekog pravila kao da ono sadrži nužnost. Lyotardov metaforički zazor pred odsustvom nužnosti prijelazaka između pravila za primjenu rečenica ili rodova rečenica je na taj način izuzetno bespomoćan primjer jezičkoga fetišizma, na koji on s pravom atakira kao na metafizički ili moderni.

Treće, Lyotardova teorija se slama na objašnjenju svojeg glavnog predmeta: diskurzivnog konflikta. Ako naime, kao što on uzima, nastupaju *différends* zbog toga što nema na vidiku nekog trećeg pravila, koje bi nadilazilo oba jezična pravila a koje bi bilo njihovom zajedničkom mjerom, onda se konflikti uopće ne bi mogli pojaviti. Diskurzivni konflikti pretpostavljaju: (a) zajedništvo pogleda na referenta i (b) zajedničku nakanu sporazumijevanja. Ako jedna od tih pretpostavki nije ispunjena, proizlazi u najboljem slučaju različitost iskaza, ali ne konflikt. Konflikti pretpostavljaju zajednički pogled, na kojemu se njihova diferencija tek može pojaviti kao promašivanje.

Tko ništa ne tvrdi, taj ne može ni osporavati; i tko *ni o čemu* ne govori, taj zbiljski i *ne govori*, njegov iskaz na taj način može imati svaku moguću posljedicu, samo ne spor. Ako bismo, naprotiv, htjeli vlastite Lyotardove iskaze razumjeti kao tvrdnje (a time kao falibilne, osporive argumente), onda se on zapliće u performativno protuslovlje, čim on istodobno prihvaća da se ne može udovoljiti zahtjevima za valjanošću poradi nedostatka univerzalnih jezičnih pravila. (U tome slučaju smjeli bismo Lyotardove publikacije shvatiti kao *actes gratuits* ili kao neobvezatnu beletristiku, koju bismo posvema pogrešno razumjeli ako bismo pomislili da je valja prosuditi kao ispravnu ili krivu; tako su ona u stvari recipirana u Sjedinjenim Državama: na ponekim departmentima literature i estetike).

3. No što je s tom kritikom rečeno o mogućnosti mišljenja argumentacijskih konflikata o kojima se ne da racionalno odlučiti? Samo toliko da njihova koncepcija mora izgledati drugačije no što nam predlažu Lyotard (i oni što su mu teorijski blizu). Konsekvencije koje proizlaze iz logički inkohherentnih argumentacija, stoga mogu ipak biti ispravnima, isto onako kao što neki logički stringentno izgrađeni sistem može biti činom nekog paranoika.

Prihvaćam, dakle, da se u djelatnosti sporazumijevanja javljaju *différends*, koji moraju ostati bez odluke. No nemogućnost odluke o argumentacijskim konfliktima ne sastoji se, kako hoće Lyotard, u nedostupnosti nekog meta-pravila što bi posredovalo između različitih rodova rečenica i pravila za primjenu rečenica. Konfliktualne argumentacije jesu nerazrješive jer se od njihove strane istaknuti zahtjevi za valjanošću ne mogu prosuditi pod rekursum na transdiskurzivni (supstancijalni, apsolutni) kriterij istine. Tu situaciju mora priznati i Habermas, kada se — ne manje odlučno od Lyotarda — postavlja izvan tradicijskih okvira takozvane metafizike. U Habermasa štoviše izostanak transcendentnog kriterija istine baš biva kompenziran intersubjektivnim priređivanjem diskursa. Moramo se sporazumjeti o opravdanosti naših zahtjeva za valjanošću, ne premda, nego *jer* ne možemo posegnuti unatrag na neki kriterij verifikacije u goloj vjeri crpen iz monologijske evidencije ili logičke mogućnosti zaključivanja. (I osjetilna izvjesnost nudi tek subjektivnu evidenciju, koja se tek izdiže do ranga saopćivih — i također osporivih — istina ako biva afirmiranom u intersubjektivnom govoru mnogih). No tada prijedlozi norme ovise o interpretacijama individua što sudjeluju u diskursu, Schleiermacherovim riječima:

Da nam je sada jezik dostatnim jamstvom za identitet procesa t.j. da posjedujem izvjesnost kako onaj tko izriče istu riječ kao i ja, mora pri tomu konstruirati istu unutrašnju sliku, a time oblikovati iste pojedinačne organičke afekcije, javlja se dakako samo pod pretpostavkom, koja se postojano mora potvrđivati te, potvrđujući se, biva proglašena istinom. To se mora neprestance iskušavati te se zbiva u mnogim identičnim momentima (...)

Stalno smo u iskušavanju pa tako i u opažaju identiteta konstrukcija. Svaki iskaz o vanjskim predmetima jest postojani nastavak iskušavanja, konstruiraju

<sup>3</sup> Na njih se želim ograničiti — jer diferencije između drugih primjera jezika, budući da one ništa ne tvrde i ništa ne osporavaju, ne stvaraju nikakve *différends*.

li svi ljudi identično svoje predodžbe (*Hermeneutik und Kritik* < cit. HuK > hg. von. M. Frank, Ffm. 1977, 459/69).

Drugim riječima: identitet shematiziranja znakova — ali ne manje: razumijevanje o zahtjevima istine — može, ako se jezik ne može pojmiti više kao zrcaljenje stvari ili događaja, s jedne strane mentalnih struktura, s druge strane, proizići od sada samo iz principijelno instabilna obrazovanja konsensa. S »principijelno instabilnim« valja misliti: principijelno opozivo, a time bez zajamčene bezvremene valjanosti. Budući da subjektivnom evidencijom nekog bezvremenog kriterija istine ne mogu otkloniti realizacije značenja odnosno tumačenje činjenica drugih subjekata što odudaraju od njihovih, moram preuzeti njihovo tumačenje svijeta u svoje tvrdnje o istini; a to će dovesti do toga da ću ostaviti bez odluke zamašan niz pitanja čak ako sam naginjem više ovome negoli onome pogledu. Tu se sada otvara polje istinskih *différends*, koji u svakome pogledu odgovaraju proceduralnim zahtjevima teorije konsenzusa a da se ne uklapaju u Habermasovu retoriku razumijevanja bez pukotine. Disens je *autentičan i respektabilan normalan slučaj* k sporazumijevanju orijentiranoga (nasilnosti lišenoga i demokratski organiziranoga) diskursa, a on je — poradi neprelaznosti individualnoga (i t.z. bitno pluralističkog) tumačenja svijeta — vjerojatniji od konsensa (u pogledu kojega uostalom se vazda mogu varati: nema apsolutnog kriterija za utvrđivanje postojanja konsenzusa, »baš jer (...) se nerazumijevanje nikada ne da potpuno raspršiti« (*HuK* 328).

Prvu izvedenu konsenzusnu teoriju značenja i istine zahvaljujemo romantičarima. Schleiermacher ju je prvi artikulirao kao takvu i studirao pravila, prema kojima može nastupiti i biti prevladan (semantički ili argumentacioni) »prijepor« među partnerima dijaloga. Nesuglasnost se može pojaviti prilikom identifikacija objekata (to Schleiermacher nazivlje »maksimumom prijepora« <*HuK* 429>) ili u kvalifikacijama identično diskriminiranoga objekta što se među sobom razilaze. Ako ne mogu dokazati povredu »formalnih pravila« diskurzivnog (Schleiermacher kaže: dijalektičkog) procediranja (<*HuK* 440>), onda moram preuzeti u svoju tvrdnju istine odudarajući vidik ili pogled mog partnera — jer mi ne preostaje nikakva mogućnost otklanjanja njene opravdanosti. »Odustajemo«, piše Schleiermacher, »od takve općenovaljanosti ne samo radi nedostatnosti naših sredstava« nego i radi toga što bi uniformna suglasnost jezika ugušila pluralnost individualnih perspektiva smisla, a s njima mogućnost jezične i kognitivne inovacije (l.c. 422). Tako u svakome sporazumijevanju ostaje suploženo neko nerazumijevanje, koje se ne da nikada potpuno raspršiti. Zbog toga konsens o tvorenju smisla i tumačenju svijeta nikada ne može biti savršenim i univerzalnim. Drugačije rečeno: disens je neprevladivo nasljedstvo svekolikoga međusobnoga razumijevanja.

Mora se dakako vidjeti da romantičko uvjerenje o neprevladivosti svakoga prijepora polaže pravo na dvije premise, koje obje se ne daju pomiriti s Lyotardovom teorijom *différenda*. Prva se protivi misli da bi cjelina nekog svjesnog života mogla poprimiti formu sistema; druga dvojki u dostupnost apsoluta za naše znanje. Obje su forme skepse naravski tijesno isprepletene te se gotovo ne daju razlučiti.

Već izvanjski pada u oči da veći broj izvora, u kojima je sačuvana rano-romantička spekulacija, ima formu fragmenta. Znači li to odustajanje od

zahtjeva za sistematičkom koherencijom misli? Nipošto; jer fragmenti nisu aforizmi koji stoje za sebe te ih valja zasebno čitati i promišljati. Oni su »krhotine«, a time apeliraju na neku cjelinu — ali ne cjelinu takve vrste da ona ne može biti od strane spekulirajuće refleksije dio po dio izvedena i izložena u nekom sustavnom razvitku. Nemogućnost sistematskog prikaza filozofije međutim sama biva sistematički opravdana. Jedan Novalisov fragment karakterističan je za tu paradoksnu tendenciju:

Pravi filozofijski sistem mora biti sloboda i beskonačnost ili, da to uočljivije izrazimo, lišenost sistema dovedena u sistem. Tek takav sistem može izbjeći nedostatke sistema te ne biti skopčan <misli se: podlozan prigovoru > ni s nepravednošću, ni s anarhijom (Novalis, *Schriften*, hg. Kluckhohn, Samuel, Stuttgart 1960, id., II 288/9, Nr. 648).

Stanoviti odjek na to nalazimo u jednome fragmentu što ga je Friedrich Schlegel uvrstio u zbirku *Blüthenstaub* svoga prijatelja:

Ako nas je već obuzelo nagnuće za onim Apsolutnim i nismo u stanju othrvati mu se: onda pojedincu nema drugoga izlaza no sebi samome vazda protusloviti te povezivati oprečne ekstreme. To se doista neumitno zbiva poradi načela proturječja te preostaje samo izbor, hoćemo li se pri tome ponašati trpeći ili hoćemo nužnost oplemeniti priklanjanjem slobodnu djelovanju. (I.c. 423, Nr. 26).

Ovaj fragment sadrži kao u orahovoj ljusci romantički paradoks: ako nedostaje arhimedovska točka, filozofija ne može naći kamen temeljac za svoju misaonu zgradu. No tada mišljenje ostaje otvoreno; konfliktualni prijedlozi za definitivno tumačenje onog Najvišeg ne mogu više — kao u Schleiermachersa — biti presuđeni u ime neke posljednje sudišne instancije ili reducirani na jedan od obaju alternativnih članova. Tako je već predprogramirano protuslovlje između iskaza o onome »što svijet u nutrim spaja«. Samome apsolutu pod takvim okolnostima ponajprije ćemo biti vjerni na taj način što izlažemo ironiji svaki jednostrani iskaz o apsolutnome, t.z.: da dopustimo da se protuslovcu međusobno ukidaju. To tada više ne vodi — kao u Hegela — do opcije za jedinu i istinitu formulu tumačenja svijeta, nego, kao što Schlegel kaže o »svojoj filozofiji«, do »nekih sistema fragmenata i neke progresije projekata« (*Kritische Ausgabe*, hg. Ernst Behler, München — Paderborn — Wien 1958, id, Bd. XVIII, 160, Nr. 857).

U čemu se točno sastoji paradoks u jednakoj mjeri nenapustive lišenosti sistema i sistematičnosti mišljenja (usp. I.c. II 173, Nr. 53 i XVIII, 80, Nr. 614)? U tome što se oba zahtjeva među sobom ne daju pomiriti. Kolikogod fragmentarna forma mogla težiti oslobađanju od temeljne zablude fiksirajuće-opredmećujućega mišljenja (metafizika) i njene systemske prinude (usp. I.c. XIX, 76, Nr. 346), ona ipak vazda ostaje upućenom na formu sistema. Ako, kao što kaže Novalis, sistem producira nepravde<sup>4</sup>, onda ostaje još ipak i drugi greben što ga valja zaobići, anarhija: mišljenje po nadahnuću i čudljivostima. Razlog nenapustivosti usmjerenja prema sistemu je međutim manifestniji i većma bjelodan: bez pogleda na cjelinu, od koje je odriješena i u

<sup>4</sup> Naime totaliziranjem jednostranosti: »čim je nešto sistem onda to nije apsolutno« (Fr. Schlegel, I.c., XII, 5). »Svaka rečenica, svaka knjiga, ukoliko sebi ne proturječi, jest nepotpuna« (I.c., XVIII, 83, Nr. 647).

koju se hoće integrirati, misao ne bi bila fragmentom, ne bi bila ulomkom. Ona bez usmjerenosti na zajednički intentum ne bi mogla ni stupiti u relaciju proturječja s drugim tumačenjima apsolutnog — jer proturječja se obrazuju samo između iskaza, koji istome predmetu pririču nespojivo; pa čak *ne-kontradiktorni sudovi* pretpostavljaju jednakost referencije. Baš je to — kako vidjesmo — elementarni vidik, koji zanemaruje Lyotardova koncepcija nepomirljivoga prijedora-bez-presuđujuće-norme; ako ne bi postojala u najmanju ruku usmjerenost na takvu, onda različiti iskazi ili pravila iskaza u nedostatku zajedničkoga mjerila ne bi ni mogli proturječiti. Fragmentom može biti nešto tek kao promašena cjelina. Tko prigovori da fragmenti omogućuju mnogostruke točke gledišta na cjelinu i svaki više no jednu jedinu istinu, taj nipošto ne protuslovi romantičkoj temeljnoj misli, po kojoj »tek cjelina (...) jest *realna*. Samo bi ona stvar bila apsolutno realnom koja ne bi opet bila sastavnim dijelom« (Novalis, l.c. 242, Nr. 445; također Fr. Schlegel, l.c., XII, 78).

Međutim, budući da ideja takve cjeline ostaje puko regulativnom te se faktički ne može ispuniti (Novalis, II, 252), sistemu iz fragmenata mora nedostajati kamen-temeljac, jedna središnja perspektiva: više kandidata istine stupa na poprište te se oni uslijed nedostatka pozitivne posljednje sudišne instancije ne mogu izlučiti, nego samo ironijom odvratiti od njihova zahtjeva isključivog zastupnika istine. Schlegel iz toga zaključuje kako je svekolika istina tek relativna, svekoliko znanje tek simboličko (u smislu Kanta) (Schlegel XVIII, 417, Nr. 1149).

Rečenica da je svekoliko znanje relativno, lako bi mogla voditi prema općenitoj skepsi. Npr. ako je svekolika istina relativna, onda je relativna i rečenica da je svekolika istina relativna. Ako se sve ispravno shvati, onda se može to i prihvatiti. Time nije ništa dobiveno; može se prihvatiti ne samo ta rečenica nego i to da je cio sistem filozofije relativan (...)

Svekolika istina je relativna; rečenici valja pridodati: *Ne postoji zapravo nikakva zabluda* (l.c. XII 95).

*To zvuči ponorno te se čini da izravno proturječi uvodnome postulat*u transcendentale filozofije, po kojemu njena tendencija stremljenosti Apsolutu, a njena forma da je apsolutno jedinstvo (l.c. 4/5). No Schlegel precizira da filozofija sa skepsom samo započinje, ova da je »*posvema negativno stanje*« (l.c. 4), kojim se ne može zadovoljiti. Jer istodobno ono ostaje pri citiranome načelu da je istina cjelina, samo to da je realno, »*a ono pojedinačno samo u cjelini*« (77). Do istine dopire onaj tko ništi zabludu konačnosti (l.c. 6). To znači ironička ili također polemička metoda, koja neki limitirani iskaz, baš zbog njegove limitacije, tako konfrontira s drugima da se njihova konačnost pokazuje i ukida kao privid. Pri tome se doduše otvara pogled na sistematički koherentnu cjelinu — ali samo kao regulativna ideja, koju duh ne može premjeriti:

Istina nastaje kada se neutraliziraju oprečne zablude. *Apsolutna istina ne može se prihvatiti*; a to je povelja za slobodu misli i duha. Kada bi bila nađena apsolutna istina, onda bi time bio dovršen posao duha i njegov bi opstanak morao prestati, budući da on egzistira samo u < vječno nezadovoljenoj > djelatnosti (l.c., 93).

Time je ocrtan program hegelijanizma bez zaključne krune u *apsolutnome znanju* — od lanaca odriješena historija relativirajućeg prekoračenja svih

pojedinačnih uvjerenja njihove pojedinačnosti radi naspram neke cjeline, koja se kao takva nikada ne može shvatiti. Zbog toga je »svekoliko znanje simbolično« (l.c. 92/3); to će reći: povezano na apsolut ne demonstrativno nego alegorički (ono u svojoj relativnosti tek alegorički naznačuje tendenciju naspram apsolutnosti a da ne dosegne ovu posljednju. Schlegel u tome ne vidi nikakvo poniženje nego oslobađanje duha; htjeti se fiksirati u apsolutnu, definitivnu znanju, nalik je želji za »duhovnom kostoboljom« (XVIII, 221, Nr. 318), za skrtnjavanjem vječno živoga duha, koji napreduje tako što postaje svjestan ograničenosti svake zamislive pozicije, do koje dopire na njegovu nezavršivu putu u beskonačnost. Bez tendencije prema apsolutnome, on se dakako ne bi mogao »polemički« odnositi naspram konačnoga; te se stoga vara onaj tko pravu radikalnu modernu (ili čak post-modernu) želi započeti napuštanjem misli o Apsolutu. Kada ne bi bilo orijentiranja prema nekome ne-relativnome Jednome, onda uopće ne bi mogla stupiti u međusobno proturječe različita njegova tumačenja što su se pojavila u povijesti pa dakle ni poništavati se.

Tako forma fragmenta ranoromantičke filozofije stoji u svezi s mišlju nezavršivosti filozofije, a time njene nužne lišenosti sistema — a ta se opet hrani dvojbom u kognitivnu dostupnost one arhimedovske točke izvan svake relativnosti što ju je onovremeni idealizam nazvao »apsolutom«, a Lyotard »metadiskursom iznad pojedinačnih diskursa«.

Vjerujem sada da ranoromantička paradigma dopušta misliti neki *différend* koji izbjegava sve slijepe ulice Lyotardove knjige, a ipak ne čini nepravdu temeljnoj inspiraciji (npr.) nedavne neostrukturalističke filozofije s njenom zaljubljenošću u diferenciju i nesuglasje. Ako se zahtjevi za valjanošću više ne mogu izvoditi iz nekog *fundamentum inconcussum* (metafizičke samosvijesti) ili finalizirati u odnosu na neko apsolutno znanje, onda zajednica interpretacije s njezinim nikada posve složnim pripisivanjima smisla i valjanosti zadržava posljednju riječ. Želim to zaključno dokumentirati s dva teorijska primjera današnjice: *Derridainim promišljanjima uz »différences, razumljenim kao nemogućnost odluke o tumačenju i Quine/Davidsonsovoj tezi o neistraživosti referencija odnosno o neprevladivosti značenjske neodređenosti*. Oba mi se čine pravim kandidatima za *diskurzivno neodlučive différends* unutar djelatnosti sporazumijevanja.

Derrida dijeli sa Schleiermacherom dva temeljna uvjerenja. Prvo je to da se odnos prema subjektivnim (mentalnim) fenomenima može zbivati samo posredstvom znakova (de Saussure je, kao što je poznato, govorio o tome da je duh prije svoje jezične artikulacije pomoću »chaine phonatoire« podjednako amorfan kao i »matière phonique« sama <*Cahiers Ferdinand de Saussure* 15 (1957), 37/8>) i poprima konturu tek izlaskom u »unités pensées-son«. Drugo uvjerenje izriče da znakovi i tada nikada ne mogu izvršiti preciznu identificirajuću funkciju. Schleiermacher obrazlaže to uvjerenje interpretacijskom ovisnošću svakog znaka, koji u individualnim aktima dobiva posuđen svoj smisao. Derrida opravdava svoj stav radikalizirajućim nadmašivanjem da Saussureova principa diferencijalnosti, u slijedu kojega svaki znak — budući da nije artikuliran »od prirode« — posreduje svoj identitet razgraničenjem svojega znakovnog tijela od svih ostalih. Značenje znaka a bilo bi dakle posredovano relacijama drugobitka — kao nasuprotnog znakovima

*b, c, d, e, f* itd. Sada nema nikakvoga prinudnoga razloga za prihvaćanje da bi lanac negativno od prvoga znaka (što ga valja identificirati) odmaknutih opozicijskih termina bio konačan. Time su granice semantičkog identiteta nekog termina funkcije otvorenoga sistema permanentna novodiferenciranja bez moguće prezencije nekog termina sa samim sobom. To se s Derridom može formulirati teatralnije i tako da svaki smisao znaka postaje od sebe samoga odijeljen, identitet znaka dakle rascijepljen, a pridavanje smisla znaku nečim o čemu se ne može odlučiti.

Tu misao držim za ispravnu i za ugrožavajući prigovor semantičkome optimizmu takozvanoga *code* modela razumijevanja, po kojemu se znaci razumiju tako što se procesima učenja pounutreni *input* neke okoštale gramatike u jezičkom *outputu* nakon toga opet identično iskazuje.

Ako Derrida ima pravo, *différend* ne izbija na javu tok u diskusiji oko zahtjeva za valjanošću iskaza ili prijedloga normi, nego već u utvrđivanju razumijevanja elemenata iz kojih su sastavljeni sistemi jezika. Smisao znaka ne da se odlučiti. Derrida dakako ide predaleko: kada bi ono, što on naziva *différance*, bilo totalno, ne bismo više mogli reći čak ni to što on kaže: name da se smisao vazda realizira kao drugi smisao (jer za to se traži minimalni identitet smisla kao mjerilo promjene). Performativno je proturječno tvrditi u formi iskaza i u nakanj da se bude razumljen kako neki znak u svako doba može značiti bilo što. No ostaje ispravno da nijedan znak ne mora imati trajnu postojanost u tumačenju, koje mu baš faktički pripisujem u nekoj historijski i životnopovijesno motiviranoj interpretacijskoj situaciji. Neko jedva manje radikalno dovođenje u pitanje semantičkog optimizma govori nam iz promišljanja Quineove škole uz neodredivost značenja riječi. Budući da je razumljivost elementarni zahtjev za valjanošću unutar tablice kategorija Habermasove univerzalne pragmatike s napadom na istraživost referencije teško je uzdrmana uporabivost kontrafaktičke pretpostavke diskursa, po kojoj trebam polaziti od toga da moj partner u razgovoru znak riječi oprema istim smislom kao i ja.

Quine je neodređenost (indeterminacy) prijevoda (koja, kao što znamo ne zastupa tek između različitih jezika nego već »at home«) razvio u radikaliziranju svoje teze o nedostatnoj određenosti (underdetermination) svekolike empirijske teorije. Posljednje se obrazlaže kombinacijom dviju pretpostavki: 1. Peirceov prijedlog, shvatiti značenje neke rečenice kao proces zaključivanja koji uključuje našu sposobnost interpretacije ovisan o potvrđivanju (značenje neke rečenice je ono što je poduprto ukupnošću iskaza što utemeljuju njegovu istinu: taj proces interpretacije znaka empirijski je nezaključiv; iz te pretpostavke slijedi da se (meaning) i informacija (information), jezik (language) i teorija ne dadu razlučiti. Kao 2. pretpostavka fungira takozvani holizam, koji bi htio da se teorije iskušavaju na zbiljnosti (tested) samo kao čitave, ne u pojedinačnim rečenicama. Ako je jezično artikulirano shvaćanje zbiljnosti u cjelini impregnirano teorijom (a time ovisno o tumačenju) — drugačije rečeno: nema više uopće smisla uvoditi razlikovanje između »vrsti i načina kako svijet zbiljski jest« i »našeg načina govora o njemu«<sup>5</sup> — tada se ne može isključiti mogućnost da jedan i isti,

<sup>5</sup> Richard Rorty, »Non-Reductive Physicalism«, u: *Theorie der Subjektivität*, Ffm, 1987, 282.

eksperimentom osigurani nalaz iskustva može biti točno interpretiran od strane više međusobno inkompatibilnih teorija. "In a word, they can be logically incompatible and empirically equivalent" (Quine, On the reasons for indeterminacy of translation, u: *The Journal of Philosophy*, 67<1970>, 179). Prema kojim kriterijima ćemo onda izabrati teorije/jezike? Quine dopušta samo pragmatičku točku gledišta najveće moguće uporabivosti u životnopraktičnoj nakani: teorije nisu re-prezentacije zbiljnosti neovisne o teoriji, nego »tools for handling reality«. Takva pragmatička točka gledišta je npr. jednostavnost i preglednost neke teorije.

Taj čisto pragmatički kriterij (jednostavnost i uporabivost) bit će nam sada još jednom izbijen iz ruke, čim potražimo kriterije za saopćavanje (communication) uvida iz nekog jezika/teorije u neki drugi. Ako je tamo teorija ostala *nedostatno* određena iskustvenim podacima (koji dakako pružaju boundary conditions), onda je ona ovdje naprosto *neodređena*. Tako kao što jedno i isto stanje iskustva dopušta različite teorije/jezike, tako se prevođenje o tumačenjima empirijskoga stanja može obaviti različitim priručnicima o prevođenju (translation manuals). No sada jednostavnost (simplicity) nije više vodič na putu k istini. Quine zamjećuje:

The simplest mapping of language A into language B followed by the simplest mapping of B into language C does not necessarily give the same mapping A into C as does the simplest direct mapping of A into C. Similarly, the simplest mapping of A into B followed by the simplest mapping of B into A does not necessarily map every item in A back onto itself.<sup>6</sup>

Ako su sada različite moguće teorije/jezici bili nedostatno određeni iskustvenim stanjem, onda kriteriji za izbor najboljega prijevoda nipošto nisu utvrđeni točkama gledišta jednostavnosti. Prilikom prevođenja — ali u osnovi već prilikom razumijevanja — neke riječi ili rečenice gubimo u potpunosti svaki kontakt s realnošću i uspoređujemo samo dvije < empirijski nedostatno određene > teorije/jezike međusobno:

As Quine has put it in conversation, that there is nothing to be right or wrong about in translation means that several different translation manuals fit the same states and distributions of all elementary particles (l.c.).

To mi se čini iznova da je opis pravog semantičkog *différenda*. Davidson ga u svojim *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford 1985) pokušava ublažiti uvođenjem nekog »principle of charity«; ali ako pravo vidim, to ne ispunja nikakvu empistemsku nego čisto pragmatičku funkciju, analogno Quineovoj opciji za jednostavnost teorije/jezika. To jednako malo izvodi izvan *différenda* kao i Habermasov slično motiviran ali znatno snažnije instrumentiran princip konsenzusa. Oba služe tek kao (dakako *neizbježni*) *regulativni principi za orijentiranje* našeg sporazumijevanja — a neka teorija tipa Lyotardove mora dakako dopustiti da joj se to kaže. Ako međutim mogu

<sup>6</sup> Dagfinn Føllesdal saopćava ovu izjavu u razgovoru u svojoj sjajnoj rekonstrukciji o Indeterminacy of translation and under-determination of the theory of nature u *Dialectica*, Vol. 27, no. 3-4, 1973, 295.

pokazati da djelatnost sporazumijevanja ne može bez nekih kontrafaktičkih presupozicija, nisam zbog toga nipošto pokazao da ne mogu nastupiti nepresudljivi, budući neodlučivi semantički i veritativni *différends*. Oni štoviše *moraju* nastupiti, u onoj mjeri u kojoj je istina da zbiljnost, s kojom smo konfrontirani u svjesnome životu, ne propisuje unaprijed tumačenje, kroz naočari kojega bismo je mogli čitati. Tu hermeneutičku nedostatnu određenoost zbiljnosti ne mogu potpuno slomiti niti koncertiranom akcijom kooperativne potrage za istinom, premda je ispravno da *moram* imati pred očima konsenzus kao cilj dijaloga. Jer zbiljnost dapače nije samo relativno indiferentna naspram holistički koncipiranih sistema jezika/teorija. Ove posljednje povećavaju svoju nedostatnu određenost u procesu prevođenja i *međusobnog sporazumijevanja*. *No uistinu* neodređenost značenja *započinje* »at home« (tu je Derrida radikalniji od Quinea pa čak i kao od strane Rortya interpretirani Donald Davidson). Jer ne samo da nema garancije za ispravnost prijevoda između teorija/jezika; u jednakoj mjeri malo postoje apsolutno valjani kriteriji za to da — kako kaza Schlegelmacher — našu zbiljnost smjesta shematiziramo/konstruiramo unutar jednog i istog jezika. Svako razumijevanje tuđeg govora implicira mogućnost razumijevanja, kojega je izvor individuum. Onako kao što zbiljnost nije od sebe smislena, tako ni znaci, pomoću kojih se moj bližnji kuša sporazumjeti sa mnom, nisu od sebe značenjski: moram ih kušati razumjeti pomoću abduktivnih zaključaka, a pri tome mi vladanje gramatikom i drugim konvencionalnostima može doduše poslužiti kao motiv, ali ne kao uzrok i garant. Semantički *différends* su utoliko bitno programirani u djelatnosti sporazumijevanja; oni su neizbježni. No oni nikada ne mogu biti ni totalnima, jer čak njihovo utvrđivanje pretpostavlja mogućnost nekog (ma koliko nesavršenoga) sprazumijevanja. U tome smislu je dakako tada istina da je *différend* izvor svake inovacije i temelj za to da naš svijet ostaje mnogostrukim i individualno obojenim te da nas obrazovanje konsensa nikada neće dovesti do neke uniformirane, u svim aspektima jednoobrazne simbolike.

S njemačkog preveo:

**Boris Hudoletnjak**