

Hermeneutinė modernybės projekto revizija

Marius Povilas Šaulauskas

Humanitarinių mokslų daktaras, docentas
Vilniaus universitetas, Filosofijos fakultetas
Didlaukio g. 47
LT-2057 Vilnius, tel., faks.(370–2) 761890

Garsioji 1981-ųjų Jürgeno Habermaso paskaita „Modernybė *versus* postmodernybė“ pradėjo naują ir nūnai tebesitęsiantį, pabrėžtinai *filosofinį* moderno-postmoderno kontroversijos tarpinį. Nors Habermasas joje nuosekliai gynė švietimo epochos vertybes, o kartu ir „modernybės projekto“ neišsemiamumą bei pagrįstumą, jį galėtume pelnytai laikyti ir bene pirmuoju *postmodernios socialinės* hermeneutikos šaukliu.

Būtent kritinė Habermaso komunikacinio elgesio teorija pirmą, tačiau toli gražu ne paskutinį kartą paverčia filosofinės hermeneutikos kūrėjo H. G. Gadamerio suformuluotą supratimo (*Verstehen*), kaip interpretacijos ir pritaikymo (Applikation) lydinio, sampratą bei *hermeneutinio rato* principą net tik epistemologiniu, bet ir istorinės socialinės būties ir net pseudokauzaliniu jos raidos (švietimo epochos požiūriu, – visuomeninio progreso) principu. Taip savitarpio supratimo sąlygos ir pavidalai tampa lemiamais visuomenės būklės diagnostikos metmenimis, o tokias sąlygas ir pavidalus atskleidžianti kritinė filosofinė teorija – universalio ir radikalia socialine kritika. Ši, tegalėdama rasti ir skleisti tik konkrečios istorinės tikrovės gelmėse, visuomet esti ne

tik visuomeninio būvio vertintoja bei teisėja, bet, kas itin svarbu, ir aktyvus, o kartu ir neišvengiamai šališkas, jos sandas.

Habermasas skiria spekuliatyvų, santykiaujančių su savimi pačiu, abstraktų subjektą, apie kurį esą buvo kalbama iki Fichte's, ir performatyvųjį subjektą, kuris slypiš Kierkegaardo ir Rousseau galvoje. Performatyviojo subjekto individualumas esą konstituoja ne spekuliatyvosios filosofijos, o „socializacijos ir istorijos“ kanalais. Taigi, jeigu būsiu dorai supratęs performatyviają Habermaso tezę, – esą spekuliatyvioji filosofija nepajėgianti adekvačiai artikuliuoti performatyvaus individualumo sampratos, – ją galima išreikšti kaip keturių vienas nuo kito logiškai nepriklausomų teiginių darinį.

Pirma, individualybę, bent jau tuo pavidalu, kokia ji esti modernioje Vakarų kultūroje, galima tinkamai apibūdinti tik pasitelkus *performacijos* filosofiją. Individualybė konstituoja save pačią, atlikdama ypatingus reflektyvius komunikacinius aktus: ji, be kita ko, pati save regi su ja bendraujančios auditorijos akimis. Kitaip sakant, ji yra tokia esybė, kuri atlieka performatyvius autopredikacijos aktus – ne tiek įsivardydama (pasivadindama ar „objektyviai“ save aprašydama), kiek tapdama tuo, kuomet ji save taip

įsivardydama laiko. *Antra*, performatyvus *ego* anaipatol nėra savarankiškas – jis negali rasti pats savaime, be niekieno pagalbos. Jis, griežtai kalbant, pats sau nepriklauso, nes būtina yra reikalingas „išorinės“ – kitų, t. y. auditorijos, paspirties. Tie kiti, identifikuodami performatyvią *ego* potencialą, kartu pripažįsta *ego* teisę į performatyvią elgseną. Todėl kitų pripažinimas yra performatyvaus *ego* konstituciją lemiantis faktorius: aš esu „aš“ tik kitų „tu“ kontekste ir šiems pripažinus, kad aš iš tikrųjų esu tas, kuo save laikau. *Trečia*, prielaidos, įgalinančios performatyviosios individualybės buvimą, sietinos su istoriškai determinuotu bendrabūviu ir todėl yra paraindividualios bei nepriklauso nuo *a priori* duotų subjektyviosios sąmonės potencialų. Atvirkščiai, tai, kas yra *ego*, kuo jis gali būti ir kodėl jis būtent toks, koks yra, – visa tai lemia istoriškai besiklostantys bendrabūvio – visų pirma kalbinės interakcijos – bruožai. Ir pagaliau, *ketvirta*: tos ypatybės, kurios įgalina performatyvaus *ego* atsiradimą, susiklostė tik XVIII amžiuje, tad ir paties performatyviosios individualybės fenomeno anksčiau iš viso nebūta.

Sutikdamas su pirmuoju ir iš dalies antroju teiginiu, ginčyčiau trečią, ketvirtą ir iš dalies antrą Habermaso tezę. Mano argumentai dvejopi: loginiai metodologiniai ir istoriniai metafilosofiniai. Viena vertus, Habermaso ginamoji performatyvaus individualumo samprata yra prieštaringa, nes joje nepakankamai atsižvelgta į reflektyvų performatyvumo metmenį (A). Antra vertus, ši samprata nėra universali – ji tinka tik tam tikros konkrečios hermeneutinės situacijos apibūdinimui, tad antrasis Habermaso teiginys priimtinas lygiai tiek, kiek jis nelaikomas visuotiniu (B). Be to, jo siūloma performatyvumo koncepcija pati savaime – kaip Vakarų filosofinio diskurso sandas – implikuoja reflektyvios performacijos principą,

realizuotą jau Descartes'o epistemologijos projekte, t. y. implikuoja epistemologinį subjektą ir kaip *hypokeimenon*, ir kaip *atomon*. Šia prasme etinis Habermaso performatyvumo principas yra ne kas kita kaip istorinė socialinė reflektyvus *ego cogito* (įgalinusio antropocentrinę epistemologiją) performatyvumo interpretacija. Todėl trečiasis ir ketvirtasis Habermaso tezės teiginys taip pat yra ginčytinas.

A. Habermaso tezės prieštarumumas. Ar savęs, kaip individualaus ir nepakartojamo, supratimas būtina plaukia iš kitų individualybių pripažinimo, kad esu būtent toks unikalus ir savo unikalumą performatyviai patvirtinantis *ego*? Ar iš tiesų hermeneutinė išpažinties fenomeno analizė, įgalinusi nustatyti performatyvaus *ego* priklausomybę nuo antrojo asmens pavidalą įgavusios auditorijos aktyvaus pritarimo, rekonstruoja universalią performatyvaus subjekto struktūrą, t. y. socialinę istorinę *ego* kaip *atomon* savimonės apibrėžtį? Jeigu, tarkim, laikysiu savo unikalumą paslaptimi, ar vis tiek būsiu laikomas performatyviaja individualybe? O gal nūdienos žmogus jau nebegali nuslėpti savo unikalumo, kuris jam buvo primestas nenumaldomais „socializacijos ir istorijos kanalais“? Gal jis jau pasmerkta unikalios performacijos būčiai? Ar šis mano darbas, parašytas stengiantis neišduoti šios paslapties, t. y. pasakojantis bešališko tyrinėjimo tonacija, yra taip pat performatyviojo *ego* pretenzijos forma? Ir ar *explicite* (pirmuoju asmeniu, išpažinties forma ar koku kitoku specialiu epistoliariniu, eseistiniu žanru) neartikuliuota performatyvumo galimybė leidžia identifikuoti to, kuris ja disponuoja, performatyvumą, ar ne?

Jeigu įmanomas paslėptas performatyvumas, iškyla kriterijaus jį pažinti problema. Akivaizdu, kad tik aš pats galiu identifikuoti (galiu, žinoma, ir suklysti) savo paties per-

formatyvų poelgi, reflektiviai jį atpažindamas kaip savo intencionalųjį aktą. Kalbiškai ir viešai neartikuliuoto performatyvumo kriterijumi gali būti vien tik pati individualioji sąmonė, tiksliau – savimonė. Vadinasi, tokiu atveju galima tik intencionaliai reflektivi, tik asmeninė, o ne intersubjektyvi komunikacinė performatyvumo samprata. Tačiau tai prieštarauja Habermaso komunikacinio elgesio koncepcijai, kuri kaip tik ir verčia traktuoti performatyvumą kaip intersubjektyviosios interakcijos sekmenį ir formą. Juk performatyvumą turėtume apibrėžti ne kaip intencionalų kalbinį, o kaip intencionalų reflektyvinių episteminių *ego* judesį, kuris gali, tačiau nebūtinai turi būti išreikštas konkrečioje komunikacinėje situacijoje. Tai, savo ruožtu ir priešingai Habermasui, reikštų, kad performatyvumas konstituojasi tik kaip arba visų pirma kaip intencionalus reflektyvinius individualiosios sąmonės fenomenas. Todėl jį turėtume laikyti ne intersubjektyvios istoriškai susiklosčiusios komunikacijos, bet subjektyvios savimonės, kaip tokios komunikacijos prielaidos, savastimi.

Jeigu, atvirksčiai, paslėpto (neišviešinto, privataus) performatyvumo būti negali ir jis tegali tapti vien tik komunikacijoje, tuomet ir performatyviosios individualybės idėja yra pačios intersubjektyvios kalbos sandas, savotiška jos „interaktyvi leksema“. Tuomet reikėtų tvirtinti (o kaip tik tokia ir yra Habermaso laikysena), kad paslėpto performatyvumo galimybę lemia jo „aktuali būtis“, tai, kad performatyvus kalbos žaidimas yra jau istoriškai esančio bendrabūvio pavidalas. Tenka teigti, kad performatyvumą galima arba inscenizuoti, arba patirti iš tikrųjų, tačiau visuomet tik todėl, kad jis buvo patirtas anksčiau ir yra įkūnytas pačioje kalboje. Kitaip sakant, išpažintis pačiam sau teįmanoma todėl, kad jos komunikacinis provaizdis – „tikrasis“ ir realiai įgyvendin-

tas performatyvumas – jau buvo iš anksto pažįstamas ir todėl galimas pakartoti. Vien tik subjektyvus performatyvumas yra arba iliuzija, arba komunikacinės praktikos atokarta ir pratęstis.

Tačiau Habermaso tezės prieštaravimas nedingsta net ir tokiu atveju. Vėl reikia klausti: koks yra kriterijus, įgalinantis nustatyti, kad vienokioje ar kitokioje kognityvinėje veikloje, t. y. komunikacinėje interakcijoje ar kalbos žaidime, dalyvauja performatyvi individualybė. Juo gali būti arba (a) paties išpažinėjo išviešinama nuostata, kad jis išsipažįsta, arba (b) auditorijos manymas, kad jis atlieka tokį performatyvų aktą, arba (c) kokio nors išorinio šios situacijos stebėtojo manymas, kad tokia situacija iš tikrųjų vyksta, arba galų gale (d) bet kokia šių trijų galimybių kombinacija.

Tačiau, jeigu unikalumo statuso savinimasis yra performatyvus, jis turi būti atliktas paties išpažinėjo, ir tai turi būti padaryta tyčiomis, t. y. reflektiviai ir intencionaliai arba, dar tiksliau, tai turi būti padaroma tyčiomis ir būtinai žinant, kas daroma. O jeigu taip, tuomet vėlgi tokiu kriterijumi tegali būti paties performatyviojo individo reflektyvusis manymas. Antraip *negalėsime atskirti tikros išpažinties nuo jos simuliacijos*. Be to, kaip jau buvo sakyta, išsipažinti – elgtis performatyviai – galima ir tik įsivaizduojant tokį aktą pripažįstančią auditoriją. Ir šiuo atveju vienintelis kriterijus, leidžiantis nustatyti išsipažinimo situacijos tikrumą, yra intencionali refleksija. Net ir „simuliacinė“ monologinė išpažintis sau pačiam suponuoja pačios istorijos nukaldintą viešą išpažinties situaciją. O jeigu taip, tai performatyvaus veiksmo kriterijus nėra intersubjektyvus, ir todėl performatyvus elgesys iš principo tegali būti intersubjektyviai priskirtas vienam ar kitam individui ir tik šia prasme konstituotas. Todėl arba performatyvų

veiksmą atliekantis subjektas jį atlieka dėl to, kad intencionaliai reflektuoja savo poelgį (tokiu atveju auditorija niekuomet nėra tikra tuo, kas vyksta), arba performatyvus veiksmas yra ne kas kita, kaip ypatinga pačios auditorijos, o ne jos stebimo aktorius reakcija. Ji reikštų auditorijos pripažinimą, kad jos akivaizdoje vyksta performatyviojo subjekto konstitucija. Ir vienu, ir kitu atveju performatyviosios išpažinties fenomeno negalima tuo pat metu traktuoti ir kaip reflektyvią individualios sąmonės laikyseną, ir kaip istoriškai susiklosčiusį kalbos žaidimą, t. y. vartojant Habermaso terminiją, kaip kalbinės interakcijos pavidalą.

Kitaip sakant, performatyvioji individualybė, kaip unikalus *ego*, apibrėžtis nesuderinama su performatyvumu, jeigu jis suprantamas kaip istoriškai determinuoto kalbinio elgesio normatyvumas. Šis istorizmo lemtas požiūris redukuoja performatyviosios individualybės reflektyvumą (intencionalią episteminių *ego* charakteristiką) į intersubjektyvias, t. y. jau sunormintas, prasmingumo (lingvistinio intencionalumo) struktūras. Intencionalioji individualios sąmonės būseną čia yra redukuojama į intersubjektyvią kalbos prasmingumo sanklodą. Arba: unikali intencionalioji ir reflektyvioji individualybės savigrinda redukuojama į intencionalią lingvistinę bendrybę. Beje, tokia redukcija yra tipiškas moderniojo istorizmo judesys: atskirybė nuosekliai ištirpdoma bendrybėje. Taip kovojama su „pavojingai“ į agnosticizmą linkstančiu nominalizmu.

Taigi Habermaso suformuluotas performatyvumo reikalavimas yra nepakankamas. Jeigu jį suprantame nuosekliai prisilaikydami istorizmo metodologijos, tai šis reikalavimas nesuderinamas su unikalus individualumo, kurį jis ir pašauktas atskleisti, samprata. Juk tokia samprata implikuoja betarpią ir intencionalų subjekto reflektyvumą, t. y.

jo reflektyvią autoidentifikaciją, kurios pagrindu subjektas ir tampa performatyvus. Habermaso pasiūlytas socialinis istorinis performatyvumo aiškinimas redukuoja reflektyviai būvantį unikalų individą į anoniminių antrųjų asmenų pripažinimo siekinį. Performatyvumo reikalavimas suveda subjektyvios savimonės intencionalų reflektyvumą į anoniminę, dialoginėje kalbos stichijoje susiformavusią ir tik joje esančią intenciją, t. y. individualumą apskritai.

Paprastiau sakant, jeigu teisė spręsti, ar *ego* poelgis performatyvus, atiduodama auditorijai, tai performatyvumas, griežtai kalbant, tampa ne individualybės, o kolektyvybės apibūdinimu ir savybe. *Sensu stricto* tokia savybė išreiškia ne unikalumą, bet visuotinumą. Jeigu viešai neišsakyto performatyvumo būti negali, tai jis yra ne intencionali ir reflektyvi, o intencionali ir lingvistinė esatis. Jis laikytinas tam tikru natūralios kalbos vartojimo būdu. Tai reiškia, kad ir performatyvi individualios sąmonės būtis yra objektyvuoto (intersubjektyvaus) prasmingumo, t. y. natūralios kalbos, pavidalas. Taip reflektuojančioji individualybė paverčiama kalbiniu vienetu, kuriame užfiksuota tai, ką kolektyvė laiko autentišku reflektyviu supratimu ir jo performatyviu įvykdymu.

Pati performatyvi savimonė virsta intersubjektyvia intencija, o intencionalumas – kalbine intersubjektyvaus prasmingumo išraiška. Intencionalus performacijos aktas tapatinamas su šios kalbinės išraiškos ištara, vartojimu. Čia performatyvus *ego* anaipol nekonstituuoja savęs jį stebinčios auditorijos akivaizdoje. Atvirkščiai – jis save tik identifikuoja, ir ne kaip unikalų intencionalų kalbinio žaidimo dalyvį, o kaip jau iš anksto įpavidalinto ir visiems jau gerai žinomo vaidmens atlikėją. Jis nėra tokio vaidmens autorius, nors, atrodytų, būtent to reikalauja nuosekli performacijos kategorijos išsklaidymas.

da. Jo sėkmė arba nesėkmė matuojama tik aktorystės meno meistryste, t. y. jo sugebėjimu susitapatinti su savo tikroju provaizdžiu ir parodyti jo, o ne vien tik arba bent jau ne visų pirma savo paties performatyvumą.

Tad jeigu performatyvumas tėra ypatinga intersubjektyvumo apraiška, tai performatyvi individualybė netenka asmeninio intencionalaus reflektyvumo, o kartu ir išimtinai asmenišką performacijos galimybę. Ji tiesiog pavirsta tuo, kas primena Habermaso „abstraktųjį subjektą“: ji tampa performatyviu *ego* apskritai arba abstrakčiai performatyviu asmeniu. Be to, performatyvai individualybei (konceptualiai ir logiškai) nebūtinai reikia ir komunikacinės socialinės etimologijos. Ją galima suprasti ne tik kaip transcendentalinę struktūrą. Ji gali būti mąstoma ir kaip transcendentinė, ir kaip natūrali apibrėžtis, esanti išsyk ir „virš“ komunikacinės interakcijos stichijos, ir „po“ ja.

Apskritai Habermasas čia įvykdo karteziškosios sąmonės, atpažįstančios save kaip intencionalią ir unikalą, inversiją. Jeigu Descartes'o problema – solipsizmo aklavietė, trukdanti pagrįsti akivaizdų bendrabūvio sutarimą (intersubjektyvumą), tai Habermaso problema – intersubjektyvybės pinkelės, trukdančios paaiškinti, *kada ir kaip* galimos reflektyvios intencionalios savimonės. Arba: jeigu Descartes'o problema – kaip įmanomas *nos cogitamus*, tai Habermaso – kaip įmanomas *ego cogito*.

B. Habermaso tezės pretenzija į universalumą. Habermaso suformuluotoji istorinė socialinė performatyvumo apibrėžtis yra tik viena iš įmanomų individualios performacijos apraiškų. Ji iš tiesų galioja ten, kur intersubjektyvus hermeneutinės situacijos pobūdis yra pagrindinė jos konstitucinė savybė, t. y. ten, kur asmuo siekia, kad kiti jį būtinai suprastų kaip esantį unikalį ir asmenišką. Toks žmogaus siekis būtų negali-

mas nepasikliaujant specialiais kalbos žaidimais: sekuliarine išpažintimi, beletristine autobiografija, pabrėžtinai autorizuotomis estetine išraiškos formomis ir pan. Todėl galima laikyti, kad tokio siekio prielaida yra sugebėjimas ir mokėjimas žaisti ypatingus viešuosius kalbos žaidimus. Šie, reikalaudami išviešinto performatyvumo, iš tiesų turėtų būti analizuojami konkrečiame istoriniame kultūriniame kontekste. Tad ir Rousseau išpažintis sietina su romantinio genijaus savivoka ir apibūdintina kaip performatyvi etinė-politinė-estetinė save teigiančio genijaus laikysena.

Tačiau žmogus gali ir nenori pasirodyti esąs unikalus individas – toks savo individualumą slepiantis aktas taip pat laikytinas performatyviu lygiu tiek, kiek jam pavyksta susilaukti auditorijos pripažinimo, kad jis tikrai yra toks, kokį save pateikia. Tačiau dėl to žmogus nė minutėlei nepraranda savo pamatinio autentiškumo, savo nelygstamo individualumo. Buvimas jam pačiam visuomet bus lemtingai įsmeintas, visuomet vien tik jo paties ir niekieno kito. Šis intencionalus sąmonės aktas (savo unikalumo suvokimas) yra būtina bet kokio performatyvumo prielaida ir „galutinis“ paties performatyvumo buvimo ar jo stygiaus kriterijus, nors jis ir negali būti adekvačiai išreikštas kokiu nors intersubjektyviu būdu.

Taigi hermeneutinė *išviešintos* performacijos situacija implikuoja dialogą tarp pirmojo ir antrojo asmens. Bet tai dar nereikia, kad pirmojo asmens performatyvumas neįmanomas, jeigu jis tokia dialoge tiesiogiai nedalyvauja. Pirmasis asmuo gali atlikti performatyvų veiksmažodį *įsivaizduodamas* tokią auditoriją kaip savo *alter ego*. Klausimas, ar iš tokio įsivaizdavimo išplaukia gebėjimas atlikti tokį aktą viešumoje, ar, atvirkščiai, performatyvaus sugebėjimo išviešinimas suteikia galią įsivaizduoti, lieka be atsako.

Pirma, iš to, kad viešas performatyvumo aktas neįmanomas be jį atpažįstančios auditorijos ir kartu be intersubjektyvios kalbos, be tam tikrų istoriškai susiklosčiusių kultūros formų ir pan., logiškai neišplaukia, kad performatyvumo *genezei* reikia būtent tokios konkrečios istorinės sanklodos, kokia susiklostė, kai gyveno Rousseau. Performatyvumas galėjo susiklostyti ir visiškai kitokiomis, net priešingomis istorinėmis sąlygomis jau vien tik todėl kad vienas ir tas pats konsekvantas gali sekti iš skirtingų antecedentų. *Antra*, visai galimas daiktas, kad dėl, tarkime, žmogiškosios prigimties visi arba daugumas žmonių geba atlikti ir suprasti performatyvų elgesį. Gali būti, kad performatyvumas apskritai nepriklauso nuo istorinės žmogiškojo bendrabūvio kloties, kad, atvirkščiai, jis pats yra būtina, nors ir nepakankama, tokios kloties sąlyga. Tokiu atveju viešosios (dialoginės) performacijos aktas yra vidinės (monologinės) performacijos analogas, o ne atvirkščiai. Todėl tiek transcendentalinės filosofijos, tiek ir istorizmo siūlomi performatyvumo genezės arba priežasties aiškinimai apskritai negali būti nepriekaištingai išvedami iš konkrečios – hermeneutinės – performatyvumo situacijos analizės. Jie tegali būti išvedami iš bendresnės filosofinės perspektyvos, t. y. pasiremiant kokia nors epistemologine arba ontologine žiūra.

Galų gale ir pats performatyvaus akto stebėtojas (arba teoretikas, kuris tokį aktą analizuoja) yra tos pačios hermeneutinės situacijos dalyvis. O jeigu taip, tai daromos išvados niekuomet neperžengs šios situacijos horizonto. Kaip ir kiekvienas dalyvis, stebėtojas negali nežinoti, kaip atlikti performatyvų aktą ir ką reiškia jį atlikti. O jeigu taip, tai kaip tuomet jis galėtų nustatyti performatyvumo kiltį, slypinčią anapus hermeneutinės situacijos ribų? Juk toks klausimas

suponuoja padėties, kurioje nėra performatyvumo, supratimą. Kitaip sakant, lygiai kaip ir bet kurios kitos hermeneutinėje situacijoje išsiskleidžiančios prasmės, performatyvumas taip pat tvyro panistoriškoje prasmingumo erdvėje. Hermeneutinis aiškinimas yra nuosekliai kontekstinis ir nuosekliai holistinis, todėl jame visuomet galimos alternatyvos ir iš to pareinanti pamatinė abejonė dėl jo pretenzijų į tiesą pagrįstumo. Tokios pretenzijos galėtų būti pagrįstos tik už hermeneutinės situacijos ribų, jei tik, žinoma, tokios ribos apskritai egzistuoja.

Kokia bebūtų tikroji žmogiškojo performatyvumo genezės priežastis, jis visuomet konstituojasi kaip nepakartojamas savikūros aktas esant vienokiai ar kitokiai hermeneutinei situacijai, vykstant vienokiam ar kitokiam kalbos žaidimui. Ir nekelia abejonės, kad vienas iš tokių kalbos žaidimų yra ne viešas, o privatus, ne išsakomas garsiai, o mažomas patylomis. Galima, kaip tai daro Heideggeris ir Habermasas, Wittgensteinas ir Rorty, nutarus prisilaikyti pasirinktos filosofinės žiūros, tvirtinti tokio privatumo etimologinę priklausomybę nuo viešosios žmogiškojo buvimo erdvės, tačiau *lygiai tiek pat pagrįstai* galima pasirinkti ir alternatyvų požiūrį.

Sakysime, galima teigti, kad bet kokio prasmingumo, taigi ir performatyvaus, prieštara yra būtent asmeninis ir reflektyvus prasmės supratimas. Jis jokių būdu negali būti nepriekaištingai išvestas iš intersubjektyvių intencionalių struktūrų jau vien tik todėl, kad tokiose struktūrose apskritai neįmanoma intencionali prasmė. Nei kalboje, nei taisyklėse, nei transcendentaliose struktūrose nėra vietos tyčinėms ir visuomet asmeninėms ištaroms. Universalijomis negalima išreikšti vienaskaitiškumo prasmės, kodifikuoti to, kas unikalų ir atskira. Unikalus gali būti tik performatyviai parodytas,

t. y. tegalima reikalauti, kad jį tau pripažintų kiti, bet negalima, jį pavadinus, taikyti šį pavadinimą lygiai sau ir lygiai kitiems.

Tokį kalbos nesugebėjimą įvardyti esinio unikalumą Vakarų filosofija aptiko kur kas anksčiau nei stjo modernybės metas. Pavyzdžiui, viduramžiais vartota filosofema *quidditas* („kas-umas“ ar „koks-umas“) žymėjo kokybinę daikto apibrėžtį tiesiogiai pasiremdama tuo, ką Aristotelis vadino *formaliąja priežastimi*: Avicenna ir Aquinas šį terminą taikė supriešintai su egzistencija *es-me* (kaip esinio akcencijai). Dar aiškiau tokio įvardijimo negalią išreiškia Johnas Dunsas Scotus *haecceitas* kaip *principium individuationis* samprata – čia esinio individualumas (unikalumas) įvardijamas terminu *haecceitas* („tokybė“ ar „toksumas“), kuris pabrėžtinai nepasako nieko konkrečiau apie esinį, kurio savitumui apibrėžti jis ir yra taikomas.

Apskritai vienaskaitiškumo negalima redukuoti į jokią bendrybę, o kartu ir į joki natūralios kalbos sandą arba prasmę lygiai tiek, kiek ši yra intersubjektyvi. Todėl vienaskaitiškumas, kaip neredukuojamas atskirumas, tegali būti miglotai šaukiamas „toksumu“ – *haecceitas*. Tokiu savo ypatingumu – *haecceitas* – galima disponuoti, t. y. „žinoti“ jo konkretų turinį tik asmeniškai, t. y. tik reflektvyviai. Vien tik save kaip performatyvų, reflektvyvų ir todėl kaip unikalų *ego* suvokęs individas gali atpažinti kitame kitą performatyvų *atomon*. Tačiau ir tą jis gali padaryti tik vienu vieninteliu būdu, t. y. ne „atpažindamas“, bet „pripažindamas“ arba, dar tiksliau, *priskirdamas* antrajam asmeniui teisę į unikalų jo paties sąmonės aktų performatyvumą.

Kokiu būdu kito žmogaus savimonei priskiriamas nelygstamas unikalumas – ar pagal analogiją, matant kitame savo paties atvaizdą (psichologinė hermeneutika), ar tie-

siog iš inercijos, t. y. iš esmės dėl papratimo dalyvauti tokį elgesį numatančiuose kalbos žaidimuose (istorizmas), ar dėl to, kad kitaip elgtis apskritai neįmanoma (transcendentalizmas), ar galų gale abejojant tokios priskirties patikimumu, t. y. tik reflektvyviai spėjant ar manant (Descartes'as ir, ko gero, vėlyvasis Wittgensteinas) – nėra taip svarbu. Visais atvejais vienintelis patikimas asmeninio unikalumo ir kartu reflektvyvaus performatyvumo kriterijus lieka intencionalus individualios sąmonės, ir tik po to – intersubjektyvios kalbos ar transcendentalinių taisyklių fenomenas.

Istoriškai besiskleidžianti bendruomeninės komunikacijos struktūra tegali skatinti, kaip ir yra minėtuose kalbos žaidimuose, asmeninę savimonę viešai patvirtinti savo intencionaliųjų aktų unikalumą. Tačiau tokie aktai negali būti įvykdyti beasmenės lingvistinės komunikacijos ištekliais. Todėl performatyvios individualybės manifestacijos ir sklaidos galimybė slypi veikiau asmeninės savimonės, o ne „istorijos ir socializacijos kanalų kompetencijos“ ribose.

Atskirumo, (asmeninio) vienaskaitiškumo fenomenas įgalina bet kokios prasmės ir bet kokios kalbos supratimą: jeigu mano paties išsakyta propozicija, kad keliauju namo, reiškia lygiai tą patį, ką ši kalbinė ištara (tarus, kad visi kiti kalbos žaidimo parametrai palieka kaip buvę) reiškia Petro lūpose, tai, griežtai kalbant, tarp Petro ir manęs nėra jokio skirtumo. Netekę asmeninės savimonės *qua asmeninės* savęs pačių reflektvyviosios sampratos, abu tesame intersubjektyviojo prasmingumo gniūžtės. Tuomet mums tikrai tegali šnekėti kalba ir istorija – mes patys nepajėgūs išstarti nei savo kalbos, nei istorijos.

Tačiau koks bebūtų filosofinio žvilgsnio pasirinkimas, performacija, bent jau Vakarų civilizacijos kontekste, visuomet yra ir re-

flektyvioji savikūra, išskleista pirmojo asmens, suprantančio savo paties unikalumą, subjektyvybės. Todėl sudėtinė hermeneutinės situacijos dalis visuomet yra tokio supratimo sandas net ir viešiausiame performatyviame poelgyje. Tai itin aiškiai matyti tada, kai performatyvus aktas nėra viešas. Tuomet jo neužgožia visuotinis auditorijos „šamokslavimas“ – jos aktyvus ir neatimamas dalyvavimas performacijoje. Kai, tarkim, pats sau skaitau Rousseau *Išpažintį*, hermeneutinė situacija yra „įvietinta“ mano paties asmeninėje subjektyvybės. Šitaip ji esti priklausoma nuo čia įvykstančių autoidentifikacijos procesų, o jie, savo ruožtu, visuomet unikalūs ir nepakartojami.

Mano matomas Rousseau yra kitoks, negu kad jį mato Petras, nors mes abu pripažįstame jo ypatingą teisę išsipažinti, tačiau vienu atveju jis išsipažįsta Petru, o kitu atveju – man. Kokių mastų aš pripažįstu Rousseau unikalią teisę kalbėti tai, ką tik jis vienas nežino, priklauso nuo to, ką aš pats apie jį manau, ir nuo to, kaip aš mąstau savo paties performatyvumą (kaip aš pripažįstu sau pačiam teisę žinoti, *ka*, *kaip* ir *kad* pats esu kažką padaręs). Kitaip sakant, tai priklauso nuo to, kaip aš suprantu konkrečias performatyvumo galimybes. Aš apskritai galiu manyti, kad Rousseau tekste performatyvumo nėra ir net būti negali, kad, pavyzdžiui, tai, kas jame išdėstyta, yra eklektiškas daugelio autorių parašytų pastraipų koliažas arba, dar geriau, kompiuterinis nonsensas, atsiradęs dėl atsitiktinai į programą patekusio viruso siautėjimo. Būdamas, tarkim, psichoanalitikas, aš tikrai kitaip skaitysiu Rousseau nei būdamas literatūrologas ar pedagogikos istorijos tyrinėtojas. Akivaizdu, kad mano paties savimonė ir įsitikinimai yra lemtinga Rousseau *Išpažinties* supratimo sąlyga. Arba: tam, kad galėčiau kitam pripažinti performatyvią teisę, turiu ne

tik ją pripažinti sau, tačiau ir žinoti, kas yra ir kaip gali būti performatyvumas. Ir čia jau esu laisvas pasirinkti vienokį ar kitokį šio reiškinio supratimą.

Vadinasi, priešingai Habermasui, anaipatol nėra aišku, kad performatyvus individualumas yra intersubjektyvaus pripažinimo reikalavimas *par excellance*. Jis nėra viena-reikšmiškai nulemtas to, kad esti atliekamas pirmojo asmens antrojo akivaizdoje ir jam suprantant. Performatyvumą galime suprasti ir kaip implikuojantį tokį savęs supratimo būdą, kuris visų pirma įvyksta subjektyvijoje sąmonėje *vis-a-vis* su savimi pačia. Konstitutyvinė performatyvumo sąlyga yra sugebėjimas atlikti judesį, kuriuo pati savimonė reflektyviai prisiskiria ypatingą-performatyvųjį-statusą. Vien tik intersubjektyvioji kalba negali šio judesio paliepti. Jis yra ne tik reflektyvus – juo konstituojama unikali vienaskaitinė savimonė, kurios neįmanoma „išmokti“ ir išreikšti jokiais lingvistiniais resursais. Šis ypatingas judesys yra pirmojo asmens reikalavimas pirmajam asmeniui, iš pradžių performatyviai atliktas reflektyvijoje subjektyvybės ir tik „po to“ galimas išviešinti poelgiais, tekstais ir, žinoma, pačiam sau sakoma mintimi. Todėl reflektyvioji individualybė laikytina konceptualia Habermaso suformuluoto performatyvumo reikalavimo *prielaida*, o ne jo sekme niu ar išraiškos forma.

Tad Habermaso performatyvumo tezė, kuri, pasiremddama vien tik intersubjektyvių kalbos žaidimų struktūromis, mėgina paaiškinti individualybės unikalumą bei reflektyvumą (t. y. mėgina paaiškinti individualybę ir kaip *atomon*), negali būti laikoma universalialia. Ji atskleidžia tik vieną iš galimų viešosios *atomon* būties variantų.

O tokios tezės universalizacija, t. y. transcendentalinis jos kildinimas iš apriorinių laisvės, tiesos ir sąmoningos komunikacijos

struktūrų vertintinas kaip vienos istoriškai susiklosčiusios žmogiškojo bendrabūvio formos ekstrapoliacija į žmogiškojo bendrabūvio struktūrą apskritai. Be to, tokio, iš esmės specifiškai estetinio-etinio, performatyvumo absoliutinimas virsta episteminio ir komunikatyvinio veiksmo deindividualizacijos projektu. Taip yra todėl, kad reflektivityji asmens savimonė yra laikoma socialine-istorine-kalbine, t. y. universalia ir intersubjektyvia, esatimi.

Turint galvoje tai, kas išdėstyta A ir B punktuose, Habermaso istorinė-socialinė-kalbinė-komunikacinė performatyvios individualybės interpretacija yra nepakankama. Nepriekaištingas performatyvios individualybės apibrėžimas per kitų individualybių pripažinimą, kad ji tikrai yra tokia, kokią save pateikia, vargu ar įmanomas. Toks apibrėžimas teigia performatyvųjį subjektą esant kolektyviai konstituota esatimi ir, kaip buvo parodyta, neigia konstitutyvinę refleksijos svarbą. Atsisakius pripažinti lemiamą refleksijos vaidmenį, sunku, jeigu apskritai įmanoma, surasti patikimą performatyvaus elgesio kriterijų.

Lygiai tiek pat sunku aptikti ir tokio kolektyvinio performatyvumą konstituojančio pripažinimo kriterijų net ir ignoruojant asmeninę – intencionaliai reflektivityją – performatyvumo kultį. O jeigu performatyvumas redukuojamas į prielaidą, kurią sutartinai predikuoja aplinkiniai (arba sakoma, kad jis iš principo neįmanomas be besąlygiškos išankstinio predikavimo priimties), tiek pat keblu kalbėti ir apie performatyvios individualybės savarankiškumą.

Socialinis istorinis performatyvaus individualumo kildinimas nieko nepasako apie pakankamas ar bent būtinas šio fenomeno įsigalėjimo kalbiniame bendrabūvyje conceptualines prielaidas. Eskimais ne tik dar neturėjo ir, ko gero, jau nebeturės savojo

Rousseau, bet ir nepatyrė jo atsiradimą įgalinusių socialinių istorinių sąlygų. Argi jie gali susivokti esą performatyviomis esybėmis, neišmokę moderniojo diskurso subtilybių, t. y. nepalioję būti eskimais? O kaip aš galiu įsitikinti, kad jų žaidžiamose kalbinio elgesio sanklodose nėra įmanoma atlikti performatyvaus subjekto vaidmenį? Arba kad jie taip pat turi tokį vaidmenį, tačiau kitoki? Kitaip sakant, kokios (universalios) sąlygos turi būti patenkintos, kad būtų įmanomas performatyvumas?

Habermaso koncepcija taip suformuluotų klausimų nekelia. Performatyvumo istoriškumo hipostazavimas nepaverčia jo universalia bei būtina žmogiškosios individualios savimonės ontologine arba ontine charakteristika. Apskritai jis pavirsta atsitiktine ir nuo žmogaus valios iš esmės nepriklausančia duotybe. Ar tai reiškia, kad performatyvumas, lygiai kaip ir kitos žmogiškosios sąmonės ir savimonės apibrėžtys, yra tik nenumanomo Istorijos žaismo išdaiga?

Kita vertus, Habermaso komunikacinio elgesio teorijos kontekste galima nesunkiai pagrįsti *emancipacinį* performacijos būtinumą, o kartu ir transcendentalinį jos pobūdį. Tačiau tą galima padaryti tik nusižengiant prieštaravimo dėsniumi. Galime, sekdami Habermasu, tarti, kad egzistuoja amžina ir nekintanti – transcendentalinė – žmogiškosios sąmonės struktūra. Taip suteiktume žmogiškajam *ego* ontologinį substancyvumą. Tačiau toks suteikimas, reikalaujamas transcendentalinės, o ne istorinės žiūros, verstų atsiskyti nuosekliai istorinio šio fenomeno supratimo (kurio Habermas taip pat pabrėžtinai laikosi). Kaip tik čia ir slypi prieštaravimas: arba performatyvumą lemia istorija, arba jis bent *in petto* duotas dar iki jai prasižėdant. Habermaso koncepcijoje pasirenkamos iš karto abi galimybės – performatyvumas siejamas ir su transcendentaline žmo-

giškosios savimonės lemtimi (su visomis iš to išplaukiančiomis transcendentalizmo ir istorizmo „susitaikymo“ problemomis), t. y. jos neabejotinai sugebėjimu reflektuoti. Apskritai performatyvus individualumas negali būti neprieštarinai suprastas komunikacinės Habermaso teorijos kontekste.

Laikydamosi istorizmo diktuojamų filosofavimo principų, Habermaso komunikacinio elgesio teorija yra priversta varžyti moderniojo epistemologinio *ego* kaip *hypokeimenon* ir *atomon* potencialą. Kartu ši teorija prišlyja prie tos pokartezinėje filosofijoje susiformavusios tradicijos, kuri apibūdinti na kaip hermeneutinis epistemologinio subjekto deindividualizacijos projektas. Šia prasme tiek soteriologinė Heideggerio *hypokeimenon*, tiek ir Habermaso *atomon* performatyvumo koncepcija yra sudėtinė analitikos-hermeneutikos kontroversijos dalis.

Habermaso komunikacinio elgesio teorijoje *ego* pats sau nėra duotas tiesiogiai. Žmogiškoji savimonė, pasak marksistinės vokiečių klasikinės filosofijos, Descartes'o epistemologinio projekto kritikos bei Sigmundo Freud'o psichoanalizės principų, ne tik gali pati save apgaudinėti, bet apskritai net negali to nedaryti. Karlo Marxo įvardytą ideologijos filosofemą simetriškai atitinka Freud'o neurozinės sąmonės samprata. Juk ideologija yra melagingos *kolektyvinės* sąmonės galimybės ir klasinės (kolektyvinės) prievartos pavidalas, nulemtas istoriškai įpavidalinto žmogiškosios savimonės ir ją transcenduojančios gamtos metabolizmo. O individualios sąmonės ir savimonės principinio melagingumo galimybė bei pavidalas yra neurozinė būklė, kaip visuotinai paplitęs ir netgi „neišvengiamas“ žmogiškosios psichikos fenomenas.

Taip solipsistinė Descartes'o epistemologinio subjekto pretenzija yra įveikiama ne tik paneigiant filosofinės refleksijos betar-

piškumą (arba filosofinio mąstymo skaidrumą savo paties atžvilgiu), bet ir žmogiškosios savimonės (sąmoningumo) autonomiją jos autonomiškumo sąskaita. Šiuo požiūriu – t. y. turint galvoje moderniosios filosofijos pastangas įveikti savo solipsistines prielaidas (ją įgalinusio epistemologinio subjekto diktatą) – Habermaso koncepcija yra „natūrali“ moderniosios filosofinės tradicijos variacija.

Istorizmo žiūra įveikia solipsizmo pavojų, tačiau žmogiškąjį *ego* ji pamato ne kaip reflekyvią unikalumo lytį, bet kaip be vienaskaitiškumo – *haeceitas* kaip *hypokeimenon*, kaip bendrybę. Savigrinda čia atiduodama visuomenei ir istorijai, komunikacijai ir kalbai. Subjektyvė tarsi aptinka savo performatyvumą, kuris jai primestas ar duotas *a priori-ego* pats savęs, griežtai sakant, jau nekuria. Jo unikalumas gali būti tik atrastas kitų unikalių subjektų, iš kurių sudėta amžinai jį stebinti auditorija, tarp jų ir pagal jų diktuojamą modelį. Subjektyvioji pretenzija į savo paties performatyvų subjektyvumą mąstoma kaip intersubjektyvus, t. y. kalbinio ir socialinio bendrabūvio, faktas. *Ego* pats sau nepriklauso – jis yra tokio bendrabūvio funkcija, intersubjektyvaus prasmingumo sekmuo. Performatyvios individualybės filosofema, turėjusi apibūdinti mąstantį ir veikiantį unikalų subjektą, tampa jo vienaskaitiškumo dekonstrukcijos įrankiu. Ji atskleidžia ne subjektyvios savimonės *haeceitas*, bet, atvirkščiai, principinį jos kartotinumą, jos tapatumą kitoms individualioms esatims. *Ego* unikalumo analizė išvirsta socialine intersubjektyviai identifikuojamo kalbinio elgesio analize. Arba: Habermaso performacija yra istorinė socialinė naujųjų laikų epistemologinio *ego* interpretacija, kuri įveikia solipsizmą pasiremddama apriorinio intersubjektyvo prielaida. O tai

reiškia ir savo unikalumą reflektuojančio *ego* redukciją į intersubjektyviai konstituotą kalbinį aktą bei jo ontologizaciją, t. y. buvimą vien tik istoriškai susiklosčiusio bendravimo pavidalais.

Į tokią sampratą galima pažvelgti kaip į filosofinės Gadamerio hermeneutikos reinterpretaciją. Perfrazuodami Gadamerio (1, 178) pateiktą Schleiermacherio psichologinės hermeneutikos apibūdinimą kaip mėginimą išspręsti „*tamsiojo tu*“ problemą, galime sakyti, kad Habermaso etinio performatyvumo koncepcija, kaip ir Gadamerio filosofinė hermeneutika, yra mėginimas išspręsti „*tamsiojo aš*“ klausimą. Tuo tarpu Schleiermacheris intersubjektyvumo galimybę siejo su nekintamu žmogiškojo individualumo branduoliu – jo sąmonės ir savimonės – struktūra. Kadangi visų žmonių sąmonė iš esmės esanti vienoda ir kadangi kiekvienas individas galįs betarpiškai mąstyti savo sąmonę, t. y. kiekvienas individas turįs refleksijos galimybę, pirmasis asmuo gali suprasti kitą (antrąjį asmenį) tepasiremdamas savo paties refleksija.

Bet sąmonės sąranga gali reflektiviai atsiskleisti tik tuomet, kai ji, sąmonė, pati sau yra skaidri, permatoma. Tik tuomet jos savimąsta, tinkamai pakreipta, gali prasiškerbti į universalią žmogiškosios subjektyvybės sąrangą. Tad jeigu mano paties savimonė atskleidžia tą sąmoningumo struktūrą, kuri būdinga ir kitam, galiu ją suprasti pagal analogiją, t. y. pagal savo paties sąmoningumo modelį. Kitaip sakant, Schleiermacheris gali išspręsti „*tamsiojo tu*“ problemą ir taip įveikti solipsizmo grėsmę, tik taręs principinį sąmonės duotumą sau pačiai, t. y. tik laikydamas, kad, pirma, epistemologinis subjektas gali adekvačiai atlikti savąją savigrindą atskleidžiantį reflektyvų aktą ir, antra, kad šitaip atsiskleidžianti žmo-

giškosios sąmonės struktūra yra universali, t. y. būdinga visiems kitiems individams. Keblumas pareina ne tiek nuo pirmosios ir antrosios nuostatų turinio miglotumo, kiek nuo principinio jų nesuderinamumo. Iš to, kad mano paties sąmonė atsiskleidžia vien tik man pačiam (o būtent tai, turint galvoje performatyvumo fenomeną, suponuoja refleksijos galimybė), aš negaliu išvesti kitos sąmonės buvimo. Pokartezinėje epistemologijoje intersubjektyvumas tegali būti mąstomas tik kaip spėjimas, bet jis niekuomet negali tapti akivaizdžia tikrybe, jo niekuomet negali žinoti taip gerai, kaip to, ką gali žinoti mąstydamas pats save. Būtent todėl psichologinė hermeneutika neįstengė paaiškinti intersubjektyvumo duoties, t. y. ji neįstengė pagrįsti intersubjektyviojo pasaulio akivaizdumo, jo neginčijamo buvimo. Šia prasme „*tamsiojo tu*“ problemą sprendžianti Schleiermacherio hermeneutika yra nuosekli reflektyvios Descartes'o filosofijos tęsa.

Savo ruožtu Gadameris ir Habermasas neigia Schleiermacherio hermeneutikos prielaidą, teigiančią tiesioginę reflektyvios savimonės galimybę. Tiek filosofinėje hermeneutikoje, tiek ir komunikacinio veiksmo teorijoje subjektyvioji sąmonė nėra pati sau duota kaip tai, kas gali būti jos netrukdomai pamatyta stebint pačią save. Gadamerio filosofinė hermeneutika, nuosekliai laikydama istorizmo metodologijos, visiškai ištirpina subjektyvųjį unikalumą jį įpavidalinančioje kalbinėje ir istorinėje terpėje. Habermaso koncepcijoje po tokio „ištirpdy-
mo“ dar lieka transcendentalinis likutis (kaip būtinas būsimo susikalbėjimo, t. y. vienas kito *at-pažinimo* ir *pri-pažinimo* pažadas). Garsioji šių dviejų mąstytojų polemika dėl „hermeneutinės hermeneutikos universalumo pretenzijos“ pagrįstumo visų pirma buvo „šeimyninis“ ginčas dėl būtinybės išlaikyti

istorizmo žiūros „grynumą“. Nei viena, nei kita polemizuojanti pusė neabejojo tuo, kad intersubjektyvumas laikytinas bet kokios subjektyvybės versme ir turiniu. Tačiau iš kur galiu žinoti, kad esu būtent taip, t. y. kad mano subjektyvumas iš tikrųjų yra intersubjektyvumo pavidalas? Kuo remiantis galima atlikti tokią Schleiermacherio hermeneutikos prielaidų inversiją? Kaip bebūtų, tačiau ji tikrai įmanoma išliekant Descartes'o epistemologinio metanaratyvo erdvėje. Tam tereikia tos pačios epistemologinio *ego* kompetencijos, kuri Descartes'ui laidavo (akivaizdų) refleksyvių episteminių aktų *at*-pažinimą. Tam, kad galėtum teigti vienokį ar kitokį savimonės ir intersubjektyvybės santykį, privalai vienodai gerai žinoti, *kad vienokiu ar kitokiu būdu žinai*.

Kitaip sakant, čia iš esmės nėra neigiamą epistemologinio subjekto reflektyvios savimonės galimybė – atvirkščiai, žinoti, kad nesu pats sau permatomai skaidrus, kad mano savimonės betarpiškumas tėra tik fikcija ir kad tai, ką tariusi regis tiesiogiai, iš tiesų yra įtarpinta intersubjektyvaus prasmingumo, reiškia teigti, kad tokia reflektivi savimonės diagnostika yra įmanoma. Intersubjektyvų pasaulį ir tiesioginę savo paties savimonės priklausomybę nuo tokio pasaulio galų gale atrandų mąstydamas save patį, t. y. tos pačios epistemologinės refleksijos, suponuojančios epistemologinį subjektą kaip

hypo keimenon ir *atomon*, dėka. Tokiu pamatiniu subjektyvumą lemiančiu intersubjektyvumu tegaliu įsitikinti tik analizuodamas savo savimonės turinį, t. y. tik tardamas, kad jame įmanoma adekvačiai išvelgti tai, kuo jis iš tiesų yra. O tai reiškia tą pačią epistemologinio tikrumo pretenziją, kurią tegali laiduoti performatyvus epistemologinis *ego*.

Nusprendus radikaliai paneigti epistemologinio *ego* kaip *hypo keimenon* ir *atomon* galimybę, reiškia atsisakyti kalbėti filosofinė kalba, bent jau ta, kuri susiklostė modernioje filosofavimo tradicijoje, atsisakyti ne tik kurti epistemologiją, bet ir ją paneigti. Tai reiškia, pritariant Rorty, kvestionuoti paties filosofinio diskurso galimybę, neigiant jo produktyvumą ir tuo pat metu tikint tokios paneigos galimybę. O tai savo ruožtu reiškia mėginimą paneigti epistemologinio *ego* pretenziją ir sutikimą žaisti tą patį kalbos žaidimą, kuris yra neigiamas vienu vieninteliu įmanomu tokios paneigos būdu – nė akimirkai nesiliaujant jį žaisti. Taip užsidaro moderniosios epistemologijos hermeneutinės situacijos ratas: neįmanoma jos paneigti nesant ten, kur jis ir tegali būti paneigiamas, t. y. erdvėje, kuri atsiveria tik priėmus moderniai befilosofuojančio poziciją. Šia prasme postmodernūs mėginimai įveikti modernios epistemologijos naratyvus yra tos pačios moderniosios epistemologijos atmainos.

Nuorodos

1. Gadamer H. G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1960.

2. Habermas J. *Modernity versus Postmodernity*. In: *New German Critique* 22. 1981. P. 3–14.

3. Habermas J. In: XVIII-th World Congress of Philosophy. Brighton. Brighton U. K. 21–27 August 1988. *Book of Abstracts*.

4. Schleiermacher F. *Hermeneutik*. H. Heidelberg, 1959.

Revising the Project of Modernity: Hermeneutics

Summary

The article is intended to argue the fundamental *modernity* of Habermasian, Gadamerian and, to a considerable extent, Rortian philosophical projects *in spite of* their „self-limiting“ and thereby „transcending“ modern metanarrative characteristics. An indispensable presupposition of the Cartesian epistemology could be interpreted capitalizing on Habermasian concept of *performative* individuality and communicative action. As with the hermeneutical situation of Rousseau's confession, cartesian epistemological *Ego* always posits itself in terms of simultaneously naming and reflecting action that is always performed in the face of (real or simulated) second-person audience. The self-accountable

realization of being epistemologically alone goes hand-to-hand with the necessary existence of the (one or many) *Other-You*, be it the Almighty, society or History. Therefore the (cartesian) epistemological performative stand is indispensable in attributing an independent variable status both to modern subjectivity (as articulated by Descartes and Schleiermacher) or „post-modern“ intersubjectivity. The latter is advocated, their quarrel notwithstanding, by Gadamer and Habermas, as well as by various other approaches, intended to break through the boundaries of modern philosophy, e.g. by the hermeneutical pragmatism of Richard Rorty.