



RŪTA BAGDANAVIČIŪTĖ

Klaipėdos universitetas, Lietuva
Klaipėda University, Lithuania

INTERSUBJEKTYVI HERMENEUTINĖ SPRENDIMO ETIKA: TARP J. HABERMASO IDEALIOS KOMUNIKACIJOS IR M. FOUCAULT GYVYBINGOS DIALOGO ĮTAMPOS

Intersubjective Hermeneutical Ethics of Decision: Between Habermas' Ideal Communication and Foucault's Vital Tension in a Dialogue

SUMMARY

The text analyses intersubjective hermeneutical decision ethics based on dialogue. Dialogue is highlighted with an emphasis on dialogue in the context of today's nihilistic vocation of hermeneutics (G. Vattimo). The question is about the extent of the idea of hermeneutical dialogue and what transformations it is experiencing. Standing critically on the grounds of Derrida's ethics of absolute hospitality, the topicality of decision ethics (R. Kearney) is also highlighted in the context of current society. This theory suggests an ethics of unradical hermeneutical decision, which enacts some decisions about the other. However, it conceives the interpretability of these decisions. The article refers to J. Habermas' ideal communication based on a rational mind according to democracy ideals. But rational communication is distorted by various power practices in our postdemocratical context, and these practices are not defeated by rational reflection. When faith is lost for the possibility of positive dialogue and mutual understanding, then there arises the danger of relativism and self-destructive fragmentation. A dynamic social dialogue which raises the tension between dialogue and power relationships is more adequate to the conditions of today's postdemocracy. This tension is analyzed in relation to N. Davey's hermeneutical unquiet understanding and G. Vattimo's nihilistic vocation of hermeneutics.

SANTRAUKA

Tekste svarstoma intersubjektyvi, dialogu paremta hermeneutinė sprendimo etika. Išryškinamas hermeneutikos dialogiškumo matmuo ir kartu akcentuojamas pasikeitęs to dialogiškumo pobūdis šių dienų herme-

RAKTAŽODŽIAI: hermeneutinė sprendimo etika, intersubjektyvumas, komunikacija, postdemokratija.

KEY WORDS: hermeneutical decision ethics, intersubjectivity, communication, postdemocracy.

neutikos, pajutusios „nihilistinį pašaukimą“ (G. Vattimo), kontekste. Keliamas klausimas, kiek hermeneutinio dialogo idėja aktuali socialiniame kontekste ir kokias transformacijas ji patiria šiandien. Križiškai atsišpiriant nuo Derrida *absoliutaus svetingumo etikos*, išryškintas hermeneutinės socialinės *sprendimo etikos* (R. Kearney) aktualumas šių dienų socialinių santykių kontekste. Siūloma *neradikalaus* hermeneutinio *sprendimo* etika, leidžianti priimti tam tikrus sprendimus apie kitą, tačiau kartu suvokianti tų priimamų sprendimų interpretaciškumą. Tokia etika socialiniame kontekste siejama su J. Habermaso idealios komunikacijos, paremtos komunikaciniu protu, filosofija, atitinkančia demokratijos idealą. Kartu parodoma, kad tokia autonomiška, sutarimų link kreipianti racionali komunikacija mūsų postdemokratiname kontekste nuolat iškraipoma įvairių galios praktikų, neįveikiamų racionaliios refleksijos judesiu. O praradus tikėjimą galimybės pozityviai susišnekėti, kartais net šnekėtis, iškyla reliatyvizmo, savidestruktyvaus fragmentizmo grėsmė. M. Foucault atviro dialogo samprata (Ch. Falzono akimis) atskleidžiama kaip alternatyva tokiam fragmentizmui. Toks dinamiškas socialinis dialogas, iškeliantis įtampą tarp dialogo ir galios santykių, atskleidžiamas kaip gerokai artimesnis šiandieninei postdemokratijai. Ši įtampa analizuojama siejant ją su N. Davey'aus hermeneutiniu *neramiu mąstymu* ir G. Vattimo hermeneutikos *nihilistiniu pašaukimu*.

ĮVADAS

Šiame tekste svarstoma intersubjektyvi hermeneutinė sprendimo etika, keliant klausimą, ar hermeneutinio dialogo idėja yra pritaikoma šiandieninių socialinių santykių kontekste – gal ji virsta teorine utopija, nukreipta į nepasiekiamą ateitį, neįgyvendinama socialinės realybės plotmėje? Kita vertus, kinta pats dialogo pobūdis keičiantis hermeneutikai: šiandieninė hermeneutika, kuri post- (ar postpost...) moderniajame *mažųjų pasakojimų*¹ kontekste neatskiriamai susijusi su dekonstrukcine skirtimi, atsisako įcentrinės orientacijos į bendrą dialogiškai pasiekiamą supratimą ir universalias tiesas. Ji labiau siejama su *nihilistinį pašaukimą*² atliepiančiomis *interpretacijų interpretacijomis*, nepretenduojančiomis *atitikti* tikrosios tiesos, verčiau besimėgujančiomis laisve nevaržomai interpretuoti išryškinant skirtis.

Reprezentatyvūs yra 1981 m. įvykę *neįmanomi* Gadamerio ir Derrida *debatai*, išskleidžiantys įtampą tarp hermeneutinio dialogo siekio ir dekonstrukcinės jo negalimybės. Čia Gadameris, maksima-

liai išplėsdamas savo supratimo ribas, siekia bendro supratimo, o Derrida – priešingai: vadovaujasi išankstine nuostata skaldyti bet kokius bendro supratimo branduolius interpretuodamas išcentriškai. Čia išryškėja Gadamerio (kartu su M. Heideggeriu) atviras, kartais beveik pranokstantis save, supratimas, priimantis kai kuriuos dekonstrukcijos elementus į hermeneutiką, patvirtindamas tezę, kad „filosofinė hermeneutika, užuot buvusi opozicija dekonstrukcijai, jos reikalauja“³. Tai reiškia, kad pačioje hermeneutikoje glūdi prielaidos vis labiau plėstis, siekiant giliausių savo pačios akstinių išpildymo, nesusitapatinti tik su bendros stabilios prasmės siekiu. Taigi natūraliai kryptama prie radikalių išcentrintų interpretacijų, parodančių, kaip „dekonstrukcija yra „hermeneutiška“ ir kaip hermeneutika „dekonstrukciška“⁴, atveriančių „hermeneutikos bei dekonstrukcijos giminingumą“⁵: „Hermeneutika su dekonstrukcija praranda savo nekaltumą ir tai darydama tampa dar ištikimesnė savo paskirtam keliui,

kuris [...] reiškia pasilikti ištikimam gyvenimo sudėtingumui.“⁶

Tokia kryptis, toks kelias skatina ir hermeneutinės dialogo sampratos kaitą, jos plėtimąsi: nuo griežto esencialaus ištikinimo, kad dialogu būtina pasiekti aiškius bendrus sutarimus, galutines uždaras tiesas, judama prie dialogo kaip atviro, dinamiško santykio su kitu, kai svarbiausia – būti pokalbyje, bet nebūtinai sutarti, kuriame „aš“ gali būti kito išmuštas iš savivokos centro ir išprovokuotas permąstyti save iš naujo. Tai tam tikra prasme save pranokstantis dialogas. Jis kyla iš pačios hermeneutikos, pajutusias dekonstrukcinį stimulą, esmės.

Tokia įvairialypė, besitransformuojanti hermeneutinio dialogo samprata reikšmingai atsispindi ir socialiniame

kontekste, kuriame skleidžiasi intersubjektyvi etika.

Net priešinantys bet kokiems bendrumams, socialinių santykių kontekste, kur interpretacija visuomet susijusi su galia, neegzistuojama atomizuotų skirčių būklėje. Net atsidavus nevaržomai laisvei išcentriškai interpretuoti, neišvengiama klausimo: „Kurlink kreipia šios interpretacijos, virtusios gausybe *mažųjų pasakojimų*?“ Net ir vengiant ribojančių sprendimų apie kitą, socialinėje sferoje šie sprendimai neišvengiami, jie priimami nuolat – tik hermeneutinėje dialogo su kitu situacijoje priimami sprendimai nėra tokie radikalūs kaip esantys anapus šios dialogo situacijos.

Čia galėtume kritiškai atsispirti nuo Derrida *absoliutaus svetingumo etikos*.

ABSOLIUTAUS SVETINGUMO ETIKA IR SOCIALINĖ SPRENDIMŲ BŪTINYBĖ: NERADIKALŪS HERMENEUTINIAI SPRENDIMAI

Leviniškąją mąstymo kryptimi pasukęs Derrida formuluoja svetingumo, pranokstančio „įstatymo svetingumą, siejamą su teise ar pareiga“⁷, sutraukančio socialines teises, sprendimais apie kitus grįstas svetingumo konvencijas, etiką: „Svetingumo įstatymas, neatidėliotinas įsakymas, kuris valdo bendrą svetingumo konceptą, pasirodo kaip paradoksalus įstatymas, iškrypęs ir iškraipantis. Regis, juo vadovaujantis, *absolutus svetingumas* turėtų prieštarauti svetingumo, kaip teisės ar pareigos, įstatymui...“⁸ Dekonstrukcijos filosofas atsisako įvesti skirtis tarp skirtingų kitų, nes čia etinis *santykis* su kitu yra pirmiau už *sprendimą*. Taigi išryškėja asimetriškas santykis su

kitu, kuris įsiveržia kaip „įstatymas be įstatymo“, reikalaujantis besąlygiškai jam paklusti: „Namų šeimininkas privalo svetingai priimti užsienietį, nepažįtamąjį, svečią, nekeldamas jam jokių sąlygų, taip pat nekreipdamas dėmesio į tai, kad jis niekada nebuvo kviestas.“⁹

Toks *absolutus svetingumas*, kaip matome, *vita activa* plotmėje paradoksaliai virsta prievartiniu kito įsiveržimu. Tokia Derrida etika, kurią jis sieja ne tik su eschatologine, religine, bet ir su socialine politine plotme, atrodo įdomi ir kartu kelianti abejonių šiandiniame demokratijos – nors ir labai trapios, jau pasiekusios postdemokratijos pakopą, – kontekste.

Galime šią teoriją pailiustruoti itin nestabiliaus šiandienos socialinio gyvenimo realijomis. Konkrečiau pažvelgę į socialinį kontekstą, matome, kad liberalios Europos pasaulis susiduria su visai kitokio nei „vakarietiškas“ mentaliteto islamišku pasauliu. Šiandien ta sandūra yra itin suintensyvėjusi ir suradikalėjusi. Islamiškasis kitas, reprezentatyviausiai išreiškiamas „Islamo valstybės“ – religinių įsitikinimų pagrindu įsteigtos politinės valdžios, – teroristiškai įsiveržia į Europą.

Tiesa, pavojinga būtų suabsoliutinti „Islamo valstybę“ iki viso islamiškojo pasaulio, nes teroristinius aktus rengia pavieniai radikalizuoti asmenys – džihadistai. Gretą jų matome milijonus taikių musulmonų, tarp jų pasitaiko netgi liberalių, tokių kaip Londono meras S. Kahnas, ginantis gėjų ir lesbiečių santuokas. Tačiau būtent tie *ultraradikalizuoti* vienetai griaua taikų sambūvį su Vakalais neleidami įvykti tarpcivilizaciniam dialogui, maža to, sėja nesaugumo ir baimės atmosferą, žudydami taikius žmones kasdienėse situacijose, kai, regis, mažiausiai galima to tikėtis...

Tai liudija pastaruju metu surengta ištisa teroristinių aktų serija: 2005 m. liepos 7-ąją įvykdytas mirtininkų išpuolis Londone; 2015 m. sausio 7-ąją Prancūziją sukrėtė ginkluota ataka prieš satyrinio žurnalo „Charlie Hebdo“ redakciją dėl Mahometo karikatūrų, palydima žodžių „Aloch akbar“; tų pačių metų lapkričio 13-ąją pasipylė teroristiniai išpuoliai viešosiose Paryžiaus erdvėse: prie futbolo stadiono, koncertų rūmų, kavinių, restoranų; 2016 m. kovo 22-ąją aidėjo sprogiškai Belgijos oro uoste, metro stotyje,

netoli Europos Sąjungos institucijų; šių metų liepos 14-ąją, Prancūzijai švenčiant Bastilijos dieną, Nicos kurorte į minią rėžėsi teroristo sunkvežimis; liepos 26-ąją peiliais ginkluoti „kariai“ įsiveržė į Prancūzijos bažnyčią, vykstant pamaldoms, ir nužudė 84-erių taikų katalikų kunigą...

Matome, jog kiti – islamiškieji radikalai – tokiais ekstremaliais veiksmais įsiveržę drastiškai griaua Europos liberalų (arba *quasiliberalų*) diskursą, smurtu reikalaudami besąlygiško paklusnumo – deridiškosios *absoliutaus svetingumo etikos*. Tokia etika atsisako paisyti žmogaus teisių – neatsitiktinai T. Kavaliauskas diagnozuoja „žmogaus teisių tragediją po Nicos palmių šakelėmis“¹⁰, griežtai iškeldamas šių teisių, kilusių iš humanistinės sekuliaros, taigi „bedieviškos“ tradicijos¹¹, universalumo klausimą.

Vis dėlto kai kurie Europos intelektualai palaiko *absoliutaus svetingumo etiką*. Antai publicistas Timotis Gartonas Ashas, teigiantis, kad Europos problema jam yra ne musulmonai, o europiečiai, kuriems vis dar trūksta svetingumo, nes neleidžia musulmoniškiesiems bendrapiliečiams pasijausti kaip namie¹². Vadovaujantis tokia logika, tektų pripažinti, kad „dėl žudynių Niujorke, Londone ir Madride kalti galiausiai esame patys, nes dar nesame pakankamai atviri ir svetingi...“¹³ Kita vertus, vis labiau plinta ir priešinga nuostata. Štai prancūzų filosofas Pascalis Bruckneris kaltina eseistą T. G. Ashą kartu su Ianu Buruma propaguojant multikultūralizmą, prilygstantį apartheidui, arba „antirasistų rasizmui“¹⁴.

Nenukrypstant į tokias radikalias pozicijas, vis dėlto naivu atrodo tikėtis, kad tokia *absoliutaus svetingumo etika* čia at-

skleidžiamoje socialinėje politinėje plotmėje, kurioje „absoliuti netolerancija susitinka su savižudišku svetingumu“¹⁵, bus įgyvendinta. Kitaip pasyvioji, atsisakanti apsispręsti, pusė tiesiog mazochistiškai pasmerktą save išnykti tapusi to kito, aktyviai primetancio savo sprendimus, įkaitais. Priėmusios „pasidavimą“¹⁶ galiausiai „civilizacijos nusižudo pačios“¹⁷.

Pasitelkime R. Kearney poziciją, kuris kritiškai žvelgia į deridiškąją *absoliutaus svetingumo etika*, reflektuodamas ją iš socialinės *sprendimo etikos* pozicijų¹⁸. Iš šių pozicijų kelia problema, kaip atskirti skirtingas kitybės formas¹⁹: kaip tuomet „galime atskirti šventas nuo nešventų sielų; kaip galime skirti taikos skleidėjus nuo teroro ir destrukcijos skleidėjų?“²⁰ Ši diferenciacija įtraukia mūsų sprendimą apie kitą prieš santykį su tuo kitu. Taigi tai skirtingų savo esmės etikų susidūrimas.

Socialiniame kontekste, politinių manipuliacijų tinkle, bent dalinė sprendimo etika yra neišvengiama, o grynoji *absoliutaus svetingumo etika* prilygsta „indiferencijos etikai“²¹ ir yra netgi pavojinga. Čia aktualesnė, regis, būtų hermeneutinė pozicija, kai nenukrypstama nei į Derrida *absoliutaus svetingumo etika*, nei į radikalų sprendimų priėmimą: viena vertus, raginama nepriimti radikalų sprendimų, traktuojant kitą ne objektiškai, o dialogiškai, tame dialoge perinterpretuojant turimas nuostatas apie kitą, kita vertus, neliekama neapsisprendžiamumo būklėje. Hermeneutikoje siūloma *neradikalaus sprendimo etika*, atsisakanti juodos ir baltos spalvų. Tai yra leidžianti priimti tam tikrus sprendimus apie kitą arba pripažįstanti tų sprendimų neišvengiamumą, tačiau

kartu suvokianti tų priimamų sprendimų interpretaciškumą – tai, kad jie „niekuomet nepakyla virš hermeneutinio interpretacijų pliuralumo imperatyvo“²².

Žinoma, tokia etika įmanoma tik jei pavyksta pasiekti bent minimalią santykių simetriją – ne tik *absoliutaus svetingumo etika*, bet ir neradikalaus sprendimo etika, susidūrusi su pernelyg radikaliais sprendimais, pasmerkiama žlugti. Tai galime numanyti iš pateikto pavyzdžio apie islamiškąją kitą. Europa, patyrusi itin radikalius išpuolius, dar bando byloti neradikaliam liberaliu balsu, laikydama jį savo stiprybe. Tačiau vis dažniau pasigirsta vertinimų apie to balso silpnumą, gramzdinantį į slogią „liberalizmo tylą“²³...

Tokia situacija pastaruoju metu išprovokuoja taip pat radikalius antiislamiškus europiečių judėjimus, tokius kaip Rytų Vokietijoje užgimusia „Pegidą“, Angelos Merkel pasmerktą už „ksenofobiškumą, rasizmą“²⁴. Vokietijos kanclerė ragino atverti Vokietiją musulmonų pabėgėlių srautams, nors prieš šešerius metus teigė, kad multikultūralizmas, neatskiriamai susijęs su imigracija, Vokietijoje žlugo²⁵. Toks savotiškas blaškymasis tarp „svetingumo kultūros“ (*culture of welcome*) ir „neapykantos kultūros“ (*culture of hate*) išreiškia baimę, nežinomybę islamiškojo kito akivaizdoje: viena vertus, jaučiama, kad jei Europa į išpuolius reaguos taip pat radikaliai, tai stums į karo būklę, kai neliks jokios neradikalios hermeneutinės etikos galimybės, kita vertus, suvokiama, kad neradikalus balsas gali būti (ir dažnai būna) neišgirstas.

Be to, nerimą sustiprina byranti Europa²⁶, eizėjantys jos pagrindai, radikalizuoto islamiškojo kito akivaizdoje atsi-

veriančios skirtys tarp Senosios ir Naujosios Europos, galiausiai kylanti grėsmė, kad socialinis kontraktas, laiduojantis Europos šalių vienybę, bus sulaužytas, vargiai galint atsakyti į klausimą, kas sudaro europietiško esmę, kai vieni-ja tik bendros baimės²⁷...

Taigi, kaip matome, skirčių vis daugėja, o konsensusas tampa problema, gal net iššūkiu nūdienos socialinėje terpėje. Vis dėlto siekti tam tikrų, kad ir likvidžių, konsensuų, rortiškųjų solidarumu²⁸ socialinėje plotmėje neišvengiama, socialinio kontrakto, nors ir skilinėjančio, tema lieka aktuali kalbant apie socialinį bendrabūvį, jei nesusitaikome, kad jis virstų anarchjiška karo būkle. O bet koks kontraktas įmanomas tik kaip intersubjektyvaus hermeneutinio dialogo pastanga sušvelninant savo radikalumus, pripažįstant, kad „nėra tokio išorinio ar nesąmoningo kito [...], kuris nebūtų galimas nors minimaliai interpretuoti paties, interpretuojamas daugybe skirtingų būdų, nors ir nė vienas iš jų nėra absoliutus, adekvatus arba išsemiantis. Kitas nėra taip traumiškai

susvetimėjęs, kad laikytų mane įkaitu; taip pat nėra taip varganai nusižeminęs, kad paverstų mane valdingu. Etiniame santykiyje aš nesu nei ponas, nei vergas, Aš esu pats prieš kitą patį...“ Taip interpretaciškai balansuojama tarp *aš* ir kito, kur „kitas nėra nei per arti, nei per toli, nei per daug artimas, nei per daug svetimas“, kur jis „nesuniveliuojamas to paties ir taip pat neišstremia savęs į nepasiekiamą kitybę“²⁹.

Šiandien apie tokį dinamišką, nepretenduojančią į užtikrintumą dialogą, kuriuo paremta intersubjektyvi hermeneutinė etika, galime kalbėti kaip apie praktikoje sunkiai realizuojamą, bet neišvengiamą siekiamybę. Tiesa, reikėtų pridurti, kad ji įmanoma tik bent teoriškai demokratiją išpažįstančiose šalyse, kur galimi nors iš dalies simetriški santykiai (drastiški radikalumai nužudo bet kokią dialogo galimybę). Taigi svarstant tokią dialoginę etiką turimas omenyje demokratiškas ir liberalusis, tiksliau, postliberalusis europietiškas kontekstas, kuriame, kaip matėme, socialinis konsensusas taip pat pradeda eizėti.

SOCIALINIŲ DIALOGŲ GRĮŠTA ETIKA: NUO RACIONALIOS KOMUNIKACIJOS IDEALO IKI IŠCENTRINTOS DIALOGO ĮTAMPOS

Toks intersubjektyvus dialogas dažnai pasitelkiamas kaip demokratinis socialinių santykių modelis. Idealus tokio modelio variantas sukuriamas Gadamerio hermeneutinę dialogo filosofiją jungiant su J. Habermaso idealios komunikacijos teorija. Pastaroji traktuotina kaip Gadamerio dialogo filosofijos tęsinys socialinių santykių kontekste, perkelian- tis iš filosofinių *vita contemplativa* gelmių

į *vita activa* – socialinių santykių plotmę. Nors šios filosofijos kiek skiriasi prielaidų bei racionalumo vaidmens traktavimu³⁰, tačiau joms bendras dialogo, tapatumo, bendros prasmės siekis, kreipiantis interpretaciją įcentriškai.

Habermasiškasis dialogas, kaip socialinius sprendimus įgalinantis konsensusas, plėtojasi per intersubjektyvias kalbines praktikas. Jis paremtas komunikaci-

niu racionalumu³¹, kuris gerokai skiriasi nuo karteziškojo, linkusio į monologą, – yra išvaduotas iš „transcendentalinio subjekto kalėjimo“³². Išvelgiama komunikacinė racionalumo prigimtis ir kartu suvokiamas pamatinis kalbos socialumas – ieškoma „komunikacinio proto pėdsakų, įsišaknijusių komunikacijos procesuose, vykstančiuose pačiose socialinėse praktikoje“³³. Tikima kritiniu tokio racionalumo potencialu deskriptyviai kaupti susišnekėjimo link: „Visos socialinės tvarkos ir institucijos yra paremtos protu. Mes net nesirūpintume eiti į teismą dėl sunkiai išsprendžiamų konfliktų, jei nesitikėtume daugiau ar mažiau sąžiningo teismo. Mes nedalyvautume demokratinuose rinkimuose, jeigu nemanytume, kad kiekvienas balsas „užsiskaito““.³⁴

O tai, kas netelpa į šio susišnekėjimo rėmus, iš jų vietomis išsiveržiantis kito kitoniškumas, primenantis apie neįveiktas prielaidas, ir pretenzija dominuoti, įgyti galią, traktuojama kaip nereikšminga to savo idealybės rate besisukančio konsensuso liekana, kurią galima įveikti tiesiog vis labiau įsisukant į šį ratą, t. y. skaidrinant protą. Toks komunikacinio proto galia paremtas dialogas, vykstantis tarp *brandžių*, t. y. kritiškai racionaliai mąstančių, asmenybių, galėtų būti idealios demokratijos modeliu.

Tiesa, pats J. Habermasas pripažįsta, kad tikėjimas tokiu protu grįstu susišnekėjimu yra idealistinis, tačiau kartu tvirtina, kad jis būtinas žvelgiant iš dalyvių perspektyvos.

Vis dėlto atrodo, kad šiandien ši būtinybė neretai pažeidžiama. Racionalumu grįsta tvarka dažnai pasirodo savi/apgaulė – po racionaliu paviršiumi kun-

kuliuoja egzistencinių patirtinių prielaidų vandenynas, iš kurio ir iškyla tai, ką ir kaip mes renkamės *racionaliai* paaiškinti. Racionalumas niekada nėra grynas, nors ir kurtų tokią iliuziją, jis neišvengia subjektyvumo priemaišų. Perfrazuojant prancūzų filosofą Pierre'ą Bourdieu, tam tikro jėgų santykio, simbolinio socialinės tvarkos smurto³⁵ negali panaikinti joks kalbėjimasis – kad ir kaip stengtumėmės išgryninti kalbėjimą, visada yra svarbu ne tik *ka*, bet ir *kas* kalba.

Taigi mes einame į teismą, žinodami, kad *sąžiningus*, *teisingus sprendimus* dažnai lemia ne grynasis teisingumo jausmas, nešališkai prabylanti sąžinė, o subjektyvūs konjunktūriški sutarimai, išankstinės nuostatos, galų gale kapitalistinėje šiandienos visuomenėje viskas, net principai, paklūsta prekynei logikai... Taip pat demokratinuose rinkimuose gal ir kiekvienas balsas „užsiskaito“, bet, „užskaičius“ tuos balsus, „išrinktieji“ atitrūksta nuo juos rinkusiųjų, savaip persitvarkydami mūsų pernelyg likvidžiamame nuolat besimaišančių politinių srovių kontekste, kuriame dominuoja toli gražu ne racionalumas, o rafinuoti (o kartais ir nelabai) galių santykių žaidimai.

Bet, regis, ir aptariamam vokiečių filosofas pripažįsta, kad „mūsų kapitalistinės demokratijos traukiasi iki tik fasadinių demokratijų“. Tik jis po to sako, kad „tokia raida reikalauja mokslinio švietimo“³⁶. Mes keltume klausimą: ar toks švietimas gali pagelbėti mūsų kontekste? Ar racionalumo skaidrinimas gali mus vesti prie teisingumo principais grįsto sutarimo? Ar galių žaidimai iš *principo* gali būti įveikiami tokiu racionalumu, „moksliniu švietimu“ – gal tai

vis dėlto pernelyg idealus tikėjimas, įsukantis į ydingą ratą, kuriame jėgų santykiai ne ištirpsta, o tik paliekami *anapus*. Kitaip tariant, nenorima matyti darnų to rato sukimąsi trikdančių galios santykių, užsimerkiama prieš, nepaisant racionalių pastangų, vis labiau trūkinėjančius sutarimų saitus.

Kai esame apraizgyti naujųjų medijų produkuojamais hiperrealybės tinklais, atsidūrę „nuo erdvėlaikio nepriklausomoje viešybėje“³⁷, kur viskas tarsi yra čia-ir-dabar, bet kartu neapčiuopiama, likvidu, fragmentiška, ir socialiniai santykiai tampa itin trapūs. Racionalumas – net jei jis ir komunikacinis, konvencionalus, neturintis metafizinės pretenzijos – negali tapti tuos santykius vienijančiu, socialinio gyvenimo daugialypumą sukontroliuojančiu pagrindu. Autonomiška sutarimų link kreipianti racionali komunikacija valdymo medijų formuojamoje viešybėje³⁸ nuolat iškraipoma įvairių galios praktikų, neįveikiamų racionalios refleksijos judesiu. Šios praktikos vis išsiveržia kaip sutarimo galimybės, tapatumus skaldančios skirtys. Racionalus komunikacinis dialogas čia pasirodo kaip imitacija, trapi priedanga, neatlaikanti šių išsiveržimų. Tokiame kontekste pakertami ir demokratijos santvarkos, grįstos socialiniu harmoningo dialogo principu, pamatai. Demokratija, susipynusi su rafinuotais manipuliaciniais galių žaidimais, vis labiau tampa fasadu, savotišku spektakliu, savęs pačios parodija, slepiančia neišsprendžiamas įtampas. Tai skatina prabilti apie postdemokratiją³⁹.

Postdemokratinų įtampų kontekste, praradus tikėjimą galimybe pozityviai susišnekėti ar netgi šnekėtis, iškyla re-

liatyvizmo, savidestruktyvaus fragmentizmo grėsmė, kuri ardo socialinius santykius iš vidaus, atverdama pavojingas chaoso erdves. Kita vertus, o gal šios erdvės galėtų būti gundančios, skatinančios meniškai mėgautis jomis? Ir vis dėlto ką reikštų pasilikti tokioje dispersiškoje skirčių būklėje? Turint omenyje, kad socialiniame kontekste interpretacijos visuomet susipynusios su galios principu, galima tarti, kad tai reikštų nevaldomus interpretacinius konfliktus, gražinančius į leviatanišką būklę.

Todėl net ir postmoderniajame postdemokratiname kontekste vienaip ar kitaip vis stengiamasi išvengti šio destruktivaus irimo nepasitenkinant anarchiška socialinių santykių savieiga ieškant šių dienų pasaulėvaizdį atitinkančio socialinės tvarkos modelio. Dėl to nesiliaujama kalbėti apie tam tikrus socialinius sutarimus, kad ir likvidžius, integruojant juos su skirties mąstymu – išžvelgiant skirtį tokiuose susitarimuose ar, tiksliau, bandymuose tartis, suvokiant, kad jie netrukus bus perinterpretuojami.

Falzoniskai⁴⁰ interpretuojant M. Foucault teoriją, joje aptinkama postmoderni atvira dialogo samprata, kuri pasirodo kaip alternatyva vien daugybės *mažųjų pasakojimų* fragmentizmui. Remiantis šia koncepcija, socialiniame gyvenime mes egzistuojame dialoge: Foucault skelbta žmogaus mirtis „įgalina mus suvokti save kaip neišvengiamai egzistuojančius dialoge“⁴¹. Dialogas čia suprantamas plačiai – kaip ištraukimas į socialinius santykius – ne „normatyviai, kaip idealas, kuris turi būti įgyvendintas. Verčiau tai yra gyvenimo faktas. Mes esame neišvengiamai užklumpami dialoge“⁴².

Tai yra kontaktas su kitais, nuolatinė, neišvengiama tarpusavio sąveika: socialiniame gyvenime mes negalime atmes- ti tam tikrų bendrumo, kaip socialinės sąveikos, formų, negalime likti atomi- zuotų skirčių būklėje. Taip esame įtrau- kiami į tokį dialogą, kuris nuolatos vyks- ta socialinėje sferoje. Mes egzistuojame šitoje dialogo sferoje, priimdami tam tikrus sprendimus apie kitus, sueidami į tam tikrus socialiai neišvengiamus likvidžius bendrumus ir iš jų išeidami, kurdami vienokias arba kitokias sociali- nes tvarkas ir jas perkurdami.

Toks dialogas jau nebėra uždaras, saugantis nuo dominavimo jėgų (kaip Habermaso teorijoje), jis pasirodo inte- graliai susipynęs su skirtimi, o ne siekia atsiriboti nuo jos savo racionalioje idea- lybėje: kad ir koks *brandus* būtų kritinis racionalumas, jis vis dėlto nepajėgus įveikti patirtinių prielaidų, iš kurių kyla neredukuojami skirtingumai. Taigi ats- kirybės, atsitiktinumai čia neasimiliuo- jami į universalumo, privalomumo dės- nius. Tai dinamiškas, provokuojantis dialogas, palaikantis nuolatinę santykio su kitu įtampą: „Kad ir kiek stengtumė- mės prisijaukinti pasaulį, jo niekada iki galo neperprasime ir nesusisteminsime. Jis visada priešinasi ir pranoksta mūsų supratimą. Siekdami tvarkyti pasaulį, mes neišvengiamai susiduriame su kitu, kuris vengia mūsų kategorijų, tačiau ga- li veikti bei formuoti mus.“⁴³ Foucault tipo dialogas atviras nenumatomam ki- tam, kuris išsprūsta iš mūsų suvokimo gniaužtų ir teigia save priešindamasis, kuris meta iššūkį, suardo ir transformuo- ja įtvirtintus tapatumus, kuris gali bet kada sukrėsti, apversti aukštyn kojom esamą socialinę tvarką...

Tokio pobūdžio Foucault socialinis dialogas gerokai artimesnis šiandieninei postdemokratijai, pripažįstančiai kito neredukuojamumą į tą patį ir įsisąmoni- nusiai to kito valią dominuoti galios san- tykių kontekste. Jis įgalina išskleisti in- terpretacinius skirtumus, skirtingus, ki- tus balsus, nesuprastinamus į jokią tapa- tumą, neištirpdomus jokiam konsensu- so balse. Toks dialogas pamažu virsta „santykių su kitu abipusiškumą“ išsau- gančia „tarpusavio kova“⁴⁴.

Taigi mes įmetami į neišsprendžiamų interpretacinių konfliktų erdvę, atverian- čią pavojingą nestabilumą, nuolatinę kaitą, kuri įgalina produkuoti vis naujas socialines tvarkos formas, suprantant, kad jos tėra sąlyginiai konstruktyvisti- niai dariniai, atviri dekonstrukcijai ir rekonstrukcijoms. Skatina atsiduoti šiam kūrybiniam transgresyviui aktyvumui, verčiančiam nuolat peržengti esamas ri- bas ir nežadančiam jokio galutinio taško.

Tačiau gali kilti klausimas: tai kam iš viso įvedamas tokio dialogo konceptas į šią nesuvaldomą skirčių bei galių žais- mę, jei jis neuždaro, – greičiau tik pade- da atverti šią nekontroliuojamą galios santykių Pandoros skrynią?

Toks dialogas tik padeda išvengti tam tikrų dominavimo, galios santykių suab- soliutinimo, suvokiant, kad pačių galių santykių nusikratyti neįmanoma. Neiš- sprendžiama įtampa tarp dialogo ir ga- lios santykių: viena vertus, dialogu mes stengiamės tuos santykius kontroliuoti ar bent kiek sušvelninti, kita vertus, jie nuolat meta iššūkį tam dialogui ir jį transformuoja. Tai įtampa tarp pastangos pasiekti tam tikrus sutarimus ir juos trik- dančių galios santykių, tarp dialogo ir skirties, tarp pokalbio ir kovos. Šiandien

mes egzistuojame šioje įtampoje, balansuodami tarp socialinės tvarkos, organizacijos ir dekonstruojančios kito galios.

Foucault socialinė teorija pasirodo persmelkta šios įtampos. Ji susieja šią teoriją su N. Davey'aus *neramaus supratimo*⁴⁵ apnikta hermeneutika, išlaisvinančia savo dekonstrukcinį potencialą, taip apsaugančia nuo *nihilistinio sąstingio*: „Priešingai nihilizmo *sąstingiui*, hermeneutikos supratimo vitališkumą kuria jo konstituciniam buvimui tarp būdingos įtampos palaikymas. Supratimas yra iš prigimties nestabilus. [...] Supratimo gyvenimo momentą garantuoja neišsprendžiama jo buvimas *tarp įtampa*.“⁴⁶

Tai produktyvi, gyvybinga įtampa, skatinanti išlikti budrius, nepasiduoti

jokioms „realaus“ išlaisvinimo iš „klaidingų“ tikėjimų iliuzijoms. Raginanti įsisąmoninti, kad nėra tikrų ar klaidingų tikėjimų – tik sąlyginiai, nuo aplinkybių priklausantys sutarimai, kad klaidžiodami *interpretacijų interpretacijų* klystkeliais, priimame tik vis *kitus* tikėjimus, nežadančius jokio galutinio išlaisvinimo.

Šiame kontekste Habermaso idealaus dialogo, o kartu ir tobulos demokratijos utopija galbūt galėtų būti regima kaip tas Derrida dekonstrukcijos perimtas leviniškasis Visiškai Kitas, kuris visuomet dartin-turi-ateiti, bet niekuomet neateis. Produktyvų būtų vien judėti šio ateitiškumo toliuose regimos vizijos link. Tačiau šiandieniniame socialiniame kontekste, regis, judama visai priešinga kryptimi...

IŠVADOS

Šiandien socialinį „nihilistinį pasaulimą“ (G. Vattimo) pajutusi hermeneutika atsisako įcentrinės orientacijos į bendrą dialogiškai pasiekiamą supratimą ir universalias tiesas. Todėl ir hermeneutinė dialogo samprata, veikiamą išcentrinančių galių, plečiasi: nuo griežto esencialaus įsitikinimo, kad dialogu būtina pasiekti aiškius bendrus sutarimus, galutines uždaras tiesas, judama prie dialogo kaip atviro, dinamiško santykio su kitu, kuriame svarbiausia – būti pokalbyje, bet ne būtinai sutarti arba pasiekti tik likvidžius sutarimus. Tokia besikeičianti dialogo samprata reikšmingai atsispindi socialiniame kontekste, kuriame skleidžiasi intersubjektyvi etika.

Socialinėje plotmėje produktyvi hermeneutinė intersubjektyvi *sprendimo etika*, balansuojanti tarp radikalių sprendi-

mų ir *absoliutaus svetingumo*: viena vertus, raginama nepriimti radikalių sprendimų – kitas traktuojamas ne objektiškai, o dialogiškai, kita vertus, neliekama neapsisprendžiamumo būklėje asimetriškai atsidadavus kitam. Ši etika skleidžiasi kaip dinamiškas, nepretenduojantis į užtikrintumą dialogas. Jis socialinėje politinėje plotmėje reiškiasi kaip likvidūs, perinterpretuojami sutarimai.

Habermaso komunikacinio racionalumo teorija patiria savo ribas, nes užmerkia akis prieš darnų susišnekėjimą nuolat trikdančius galios santykius, idealiai tikėdama, kad tai, kas netelpa į šio susišnekėjimo rėmus, tėra nereikšminga konsensuso liekana, kurią galima įveikti maksimaliai išskaidrinta racionalia komunikacija, dialogu, vykstančiu tarp *brandžių* asmenybių. Šiandieniniame socia-

liniame kontekste toks siekis pasirodo neįgyvendinamas, kaip ir su juo siejama ideali demokratija.

Šiandien atsiduriame postdemokratiinių įtampų kontekste, kur sunku ne tik pozityviai susišnekėti, bet kartais ir iš viso šnekėtis. Tokiame kontekste iškyla reliatyvizmo, savidestruktyvaus fragmentizmo grėsmė, ardanti socialinius santykius iš vidaus. M. Foucault teorijoje aptinkama postmoderni atvira dialogo samprata yra tokio fragmentizmo alternatyva. Suvokiama, kad dialogas tik padeda sušvelninti dominavimo, galios santykius, bet ne jų atsikratyti. Atveriamą neišsprendžiamą įtampa

tarp dialogo ir galios santykių: viena vertus, dialogu mes stengiamės tuos santykius kontroliuoti ar bent kiek sušvelninti, kita vertus, jie nuolat meta iššūkį tam dialogui ir jį transformuoja. Tai įtampa tarp pastangos pasiekti tam tikrus sutarimus ir juos trikdančių galios santykių, tarp dialogo ir skirties, tarp pokalbio ir kovos.

Šiandien mes egzistuojame šioje įtampoje balansuodami tarp socialinės tvarkos, organizacijos ir dekonstruojančios kito galios. Tai produktyvi, gyvybinga įtampa, skatinanti išlikti budrius, nepasiduoti jokioms „realaus“ išlaisvinimo iš „klaidingų“ tikėjimų iliuzijoms.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Jean-Francois Lyotard, *Postmodernus būvis: Šiuolaikinių žinojimų aptariant*. Vilnius: Baltos lankos, 1993.
- ² Vattimo Gianni, *The Nihilistic Vocation of Hermeneutics. Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. David Webb (transl.). Stanford, California: Stanford University Press, 1997, p. 1–14.
- ³ Nicholas Davey, *Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. The United States of America: State University of New York, 2006, p. xii.
- ⁴ P. Michelfelder; Richard E. Palmer. *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 2.
- ⁵ Vytautas Rubavičius, *Postmodernūs diskursas: filosofinė hermeneutika, dekonstrukcija, menas*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2003, p. 114.
- ⁶ Nicholas Davey, 2006, p. 5.
- ⁷ Jacques Derrida, *Of Hospitality*. Stanford: Stanford University Press, 2000, p. 25.
- ⁸ Ten pat.
- ⁹ Mark W. Westmoreland, *Interruptions: Derrida and Hospitality*. *Kritike*, Vol. 2, No. 1, 2008, p. 4.
- ¹⁰ Tomas Kavaliauskas, *Žmogaus teisių tragedija po Nicos palmių šakelėmis*. *Kultūros barai*, Nr. 7–8, 2016. Taip pat šis tekstas prieinamas adresu: <http://www.delfi.lt/news/ringas/lit/t-kavaliauskas-zmogaus-teisiu-tragedija-po-nicos-palmiu-sakelemis.d?id=72043604>
- ¹¹ Tomas Kavaliauskas, *Civilizacijos nusizūdo pačios*. *Kultūros barai*, Nr. 10, 2016, p. 17.
- ¹² Timothy Garton Ash, *Islam in Europe*. *The New York Review of Books*, LIII, 2006.
- ¹³ Algirdas Degutis, *Atviros visuomenės spąstai*. *Athena* 4, 2008, žr.: <http://versijos.lt/atviros-visuomenes-spastai/>.
- ¹⁴ Timothy Garton Ash, Ian Buruma, *Better Pascal than Pascal Bruckner*. 2007, žr.: <http://www.signandsight.com/features/1166.html>. Taip pat: Pascal Bruckner, *A reply to Ian Buruma and Timothy Garton Ash*. 2007, žr.: <http://www.signandsight.com/features/1263.html>.
- ¹⁵ Algirdas Degutis, *Atviros visuomenės spąstai*.
- ¹⁶ Michel Houellebeck, *Pasidavimas*. Vilnius: Kitos knygos, 2015.
- ¹⁷ Arnoldo J. Toynbee minties reinterpretacija Leonido Donskio tekste *Leonidas Donskis: pasidavimas ir Europos savižudybė?* Žr.: <http://www.15min.lt/naujiena/aktualu/komentarai/leonidas-donskis-pasidavimas-ir-europos-savizudybe-500-568557>
- ¹⁸ Richard Kearney, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*. Critical Horizons. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2002, p. 14.

- ¹⁹ Ten pat, p. 9.
- ²⁰ Ten pat, p. 13.
- ²¹ Fred Dallmayr, Hermeneutics and Deconstruction: Gadamer and Derrida in Dialogue. Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (ed., transl.). *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 93–102.
- ²² Kearney Richard, 2002, p. 30.
- ²³ Regina Kreide, *The silence of political liberalism*, žr.: <http://www.eurozine.com/articles/2016-10-04-kreide-en.html>
- ²⁴ *Why are thousands of Germans protesting and who are Pegida?* Žr.: <http://www.bbc.co.uk/newsbeat/article/30694252/why-are-thousands-of-germans-protesting-and-who-are-pegida>
- ²⁵ Kenan Malik, *A Merkel attack on multiculturalism*, žr.: <http://www.eurozine.com/articles/2011-02-21-malik-en.html>
- ²⁶ Navidas Keramani, *Vokietijos publicistas: Europa gerai nebefunkcionuoja ir byra*. Žr.: <http://www.15min.lt/naujiena/aktualu/pasaulis/vokietijos-publicistas-europa-gerai-nebefunkcionuoja-ir-byra-57-684633>
- ²⁷ Valeria Korablyova, *Pariahs and parvenus?* Žr.: <http://www.eurozine.com/articles/2015-11-26-korablyova-en.html>
- ²⁸ Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University Press, 1989.
- ²⁹ Richard Kearney, 2002, p. 29.
- ³⁰ Jack Mendelson, The Habermas–Gadamer Debate. *New German Critique* 18, 1979, p. 44–73.
- ³¹ Jürgen Habermas, Komunikacinis, arba į subjek-tą atgręžtas, protas – kita išeitis iš subjektinės filosofijos. *Modernybės filosofinis diskursas*. Vilnius: Alma littera, 2002, p. 332–366.
- ³² Jürgen Habermas, Fössel Michaël, *Critique and communication: Philosophy's missions: A conversation with Jürgen Habermas*, žr.: <http://www.eurozine.com/articles/2015-10-16-habermas-en.html>
- ³³ Ten pat.
- ³⁴ Ten pat.
- ³⁵ Pierre Bourdieu, *Language and symbolic power*. Cambridge; Oxford: Polity Press, 1994.
- ³⁶ Ten pat.
- ³⁷ Ernesta Molotokienė, Jürgenas Habermas: komunikacijos (ne)galimybė medijuotoje visuomenėje, *Logos* 73, 2012, p. 18.
- ³⁸ Ten pat.
- ³⁹ Jau seniai kalbama apie demokratijos išsisėmimą, bet šiandien ši tema yra itin aktuali. Pavyzdžiui, tinklalapyje *eurozine* paskelbtas reprezentatyvus straipsnių rinkinys pavadinimu „Demokratijos pabaiga“, žr.: <http://www.eurozine.com/comp/focalpoints/democracy.html>
- ⁴⁰ Christopher Falzon, Foucault and Dialogue. *Foucault and Social Dialogue: Beyond Fragmentation*. USA and Canada: Routledge, 1998.
- ⁴¹ Ten pat, p. 4.
- ⁴² Ten pat, p. 6.
- ⁴³ Ten pat, p. 4.
- ⁴⁴ Ten pat, p. 7.
- ⁴⁵ Nicholas Davey, 2006.
- ⁴⁶ Ten pat, p. 184.