

UDK 101 + 17.023.36'

Abdulah Šarčević

FILOZOFIJA I ISTINA / FILOZOFIJA I NAPREDAK**PHILOSOPHY AND TRUTH/PHILOSOPHY
AND PROGRESS**

«Derrida, a Jew born on the rue Saint-Augustin, is also the man who, having read Plato and Kant, could not forget them – could not just walk away from them» (Richard Rorty, *Truth and Progress*. Cambridge/University Press, 1998, p. 349).

Sažetak

Zapravo, radi se o američkoj verziji postmetafizičkog mišljenja koje je najpunije izraženo kod Rortyja. Fascinacija ide zaobilaznim i podzemnim putevima: preko francuskog i italijanskog „postmodernizma“, preko ove recepcije Heideggera i Hansa-Georga Gadamera, preko Apela i Habermasa, preko takozvane „postempirističke“ teorije znanosti Thomasa Kuhna i drugih predstavnika „New Philosophy of Science“.

Fascinacija, čini se, koju izaziva Rortyjeva neopragmatizam, u „retoričko-estetskom odrješivanju filozofskog diskursa od argumentativnog diskursa znanosti“, u jednoj verziji post-Wittgensteinovog neopragmatizma Zapada, koja – s pravom Apel ustanovljuje – počiva na „tendencijelnom de-transcendentaliziranju i historiziranju kvazi-transcendentalnih problema životno/svjetovnog konstituiranja smisla” (M.H., S. 133). Fascinacija počiva, nadalje, na svojevrsnoj američkoj recepciji Heideggera.

Zahvaljujući tome da se u Americi događa svojevrsno redefiniranje postmetafizičkog mišljenja, koje postaje i post-filozofsko, kod Rortyja objektivitet i metafizičnost imaju samo idiosinkratičnu vrijednost.

Doista, kod Rortyja je riječ o postmetafizičkom u posebnom smislu. Ne postoji čvrsti i apsolutni vokabular. Predstava o tome da je moguć meta-vokabular koji bi mogao predvidjeti nove vokabulare samo je jedna nova verzija starog sna o „prezenciji“, iz kojeg se nastoje probuditi ironičari još od Hegela. Pri promišljanju, naprimjer, Derridine pozicije Rorty ne poseže za „objektivnošću“, za svagda važećim principima suđenja.

Ključne riječi: *post-filozofija, ideja liberalnog i solidarnog društva, ironizam i teorija, neopragmatizam i postmodernizam, „nade jednog liberalnog društva na jedan ne-racionalistički i ne-univerzalistički način“, spoznaja i kontingencija, sloboda, porast ironističke kulture, argumentacija i napuštanje ideje apsolutne istine, metafizički fundamentalizam.*

Summary

This is in fact an American version of postmetaphysical thought, which found its fullest expression in Rorty. Fascination proceeds along byways and subterranean routes: via French and Italian “postmodernism,” via this reception of Heidegger and Hans-Georg Gadamer, via Apel and Habermas, via the so-called post-empirical theory of knowledge of Thomas Kuhn and other proponents of the “New Philosophy of Science.”

Facit:

Fascination, seemingly, prompted by Rorty’s neopragmatism; in “releasing philosophical discourse, rhetorically cum aesthetically, from the argumentative discourse of science,” in a version of post-Wittgenstein neopragmatism of the West which – as Apel rightly establishes – is based on the “tendentious de-transcendentalization and historicization of quasi-transcendental problems of life- and world-constituting import” (M.H., S. 133). Further, fascination lies in the specific American reception of Heidegger.

It is because of this that a kind of redefinition of postmetaphysical thought is taking place in America, where it is becoming post-philosophical. For Rorty, objectivity and metaphysicality are of merely idiosyncratic value.

The case of Rorty is indeed about the postmetaphysical in a specific sense. There is no fixed, absolute vocabulary. The notion that there could be a meta-vocabulary capable of predicting new vocabularies is merely a new version of the old dream of "presentia", from which ironists have been trying to awaken ever since Hegel. For instance, when reflecting on Derrida's position, Rorty does not resort to "objectivity," to eternally valid principles of judgment.

Key words: *post-philosophy, the ideal of a liberal and solidary society, ironism and theory, neopragmatism and postmodernism, "the hopes of a liberal society in a non-rationalist and non-universalist manner," cognition and contingency, freedom, the rise of ironistic culture, argumentation and the abandonment of the idea of absolute truth, metaphysical fundamentalism*

Richard Rorty umro u petak prije podne, 8. 6. 2007. godine. Rođen je 4. 10. 1931. godine u New Yorku. Zacijelo, on je jedan od najpoznatijih suvremenih filozofa ne samo u SAD-u nego i u Evropi i u svijetu. Izvorno potječe od američkog pragmatizma, ali je odavno u zbiljskoj komunikaciji s „kontinentalnom“, evropskom filozofijom Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera itd. U Sarajevu u filozofskoj biblioteci sam kao urednik priredio prijevod njegovog najznačajnijeg djela „Philosophy and the Mirror of Nature“ (Princeton University Press, 1980) koje je objavljeno 1990. godine. Preveli su: Zoran Mutić, Amela Simić i Nebojša Kujundžić. Iste godine sam kao osnivač i voditelj Centra za filozofska istraživanja Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine organizirao vrlo značajan plodonosan kolokvij o Richardu Rortyju i filozofiji, o filozofiji i istini, o filozofiji i napretku. Bio je prijatelj mnogim filozofima koje smo objavljivali u filozofskoj biblioteci Logos: od Gadamera do Habermasa.

Dobio je najviša priznanja i nagrade u Evropi, a u SAD-u je bio najpoznatiji lijevo orijentirani intelektualac, kritičar politike Evropske unije i evropskih zemalja, jer evropski političari i intelektualci demisioniraju i napuštaju ideju odgovornosti, američke politike, svakog, a napose teorijskog, znanstveno-teorijskog funda-

mentalizma. Pledirao je za ideju demokracije, za napuštanje ideje apsolutne i posljednje istine. Iskazivao se kao antiklerikalni laicist, kao protivnik svake forme autoritativne moći. Lucidno je raspoznavao pojave suvremenosti, terorizma; znao je da teroristički napad na Ameriku nema ništa zajedničko sa islamom, kao što mafija nema ništa zajedničko sa kršćanstvom. Richard Rorty otvara nove probleme na jedan u izvjesnom smislu specifičan američki način. Raspravlja o misliocima kao što su: Robert Brandon, Donald Davidson, Daniel Dennett, Jacques Derrida, Jürgen Habermas, John McDowell, Hilary Putnam, John Searle, Charles Taylor, Martin Heidegger itd.

Uvijek je riječ o suvremenoj filozofiji, o filozofiji i istini, o filozofiji i napretku, o demokratskom društvu i Zapadu.

Prijevod njegovog djela „Filozofija i ogledalo prirode“ bio je prvi prijevod u ex-Jugoslaviji. I R. Rorty se tome obradovao. I kolokvij o njegovoj filozofiji divno se uklopio u plodonosne serije filozofskih simpozija u Bosni i Hercegovini. Puno mi je značilo njegovo angažiranje za dobijanje građanskih prava u SAD-u, u doba u kojem biti znači ni živjeti ni umrijeti. I kada sam počeo predavati filozofiju.

Zato ovaj tekst dugujem Richardu Rortyju, a potom prof. dr. Ivi Vidanu, prof. dr. Radi Iveković (Zagreb, Pariz). Nije to samo obzirnost i moralna pravičnost, ali jeste i to. Tako mogu objasniti moment filozofske historije, objasniti samoga sebe i druge. Godine 1990. poslao mi je svoje nove knjige koje su srećom, zahvaljujući entuzijastičkom razumijevanju darovitih ljudi, i prevedene. Moj prijatelj još iz doba studija, Gajo Petrović me je davno jedanput podsjetio da je ovaj američki filozof u svojoj mladosti dolazio na Korčulu, u svijetu u to doba poznatu Korčulansku školu.

Post-filozofija
 Ideja liberalnog i solidarnog društva/Ironizam i teorija/
 Neopragmatizam i postmodernizam Richarda Rortyja (1989)

In contemporary liberal society

I.

Osnovni iskazi o čovjeku, o kontingenciji jedne liberalne zajednice kod Richarda Rortyja na neki su način u skladu sa stavom „neopragmatističkog postmodernizma“ (Hauke Brunkhorst, Adorno, Heidegger und die Postmoderne, u: M. Heidegger: Innen- und Aussenansichten, Frankfurt am Main, 1989). U svojoj novoj fazi on ističe da onaj ko kazuje da je istina „vani“, negdje daleko, pada pod udar sumnje relativizma i iracionalizma. Iskaz kojim se sumnja u razlikovanje između moraliteta i prudenije pada pod sumnju imoraliteta. No, izraz suspektno - Rorty želi da rasprši. Na koji način? On želi pružiti dokaze da su neka tradicionalna razlikovanja zastarjela, da ne odgovaraju: to su razlikovanja između apsolutizma i relativizma, između racionalnosti i iracionalnosti, između moraliteta i svrhovitog mišljenja (expediency). To je opsolentno.

To su čestice starog vokabulara. On ga želi ne samo promijeniti nego nadomjestiti. But „argument“ is not the right word. Način dokazivanja nije prava riječ. Mi mijenjamo u intelektualnom napretku postojeće blago metafora novim, proširujemo polje metafora koje se cijene. U Rortyjevoj strategiji ima nečeg „ratobornog“; on će dopustiti da se jedan vokabular pokaže u svojoj odvratnosti i rugobi, izabrat će novi predmet, umjesto da protivniku prepusti izbor oružja i sam teren.

Razumije se, osnovni nacrt se pojavljuje s postavkom da se institucijama i kulturi liberalnog društva bolje služi vokabularom moralne i političke refleksije koja nastoji i uspijeva izbjeći spomenuta razlikovanja nego s onim koji ih konzervira. Ali time već dolazi u sumnju vokabular prosvjetiteljskog racionalizma. On je - historijski promatrano - svakako bio presudan za početke liberalne demokracije, ali je danas, u modernoj konstelaciji Zapada,

svakako smetnja za funkcioniranje, opstanak i poboljšanje demokratskih društava. Novi vokabular kojim se služi Richard Rorty odgovara novom vremenu. On kruži oko pojmova, predstava metafora i samo-kreacije (self-creation), a ne oko pojmova istine, racionalnosti, moralne dužnosti (moralne obligacije).

Ono što se ovdje ocrtava jest radikaliziranje ideja o kontingenciji liberalnih društava. Rorty ustrajava na tome da ovo poimanje jezika koje nam je poznato od Wittgensteina i Davidsona, potom razumijevanje savjesti (conscience) i sopstva (selfhood), pojmova koje nalazimo kod Freuda i Nietzschea - ono ne može biti neka „filozofska osnova demokracije“. Takav pojam „filozofske osnove“, blizak zapadnoevropskoj tradiciji, otpada s vokabularom prosvjetiteljskog racionalizma. On ne ispušta iz vida da ovo shvaćanje pruža samo mogućnost da se na nov način opišu praksa demokracije i njeni ciljevi.

Richard Rorty, koji je ne samo na engleskom nego i na njemačkom puno čitan, sada pokazuje interes da interpretira ili deskribira „nade jednog liberalnog društva na jedan ne-racionalistički i ne-univerzalistički način“ (85) /44/. On, dakako, sadrži sposobnosti da više koristi njihovoj realizaciji nego što su to mogli opisi – stari opisi ovih nada. Govoreći Rortyjevim jezikom, radi se o re-deskripcijama, novim deskripcijama naših suvremenih institucija i praksa. Njihov cilj nije odbrana od protivnika i kritičara. Potrebno je kuću iznova urediti, ali ne porušiti ili pregraditi.

Rortyjeve ideje se mogu skicirati kada u odgovarajućem preoblikovanju ili reinterpretiranju rekapituliramo najvažnije momente njegove filozofije koja je u znaku neopragmatističkog postmodernizma.

(1) Ističemo distancu prema pozitivnim pojmovima stare filozofije, pozitivnim pojmovima totaliteta, od Hegela do Lukacsa. Rorty – u skladu s linijom neopragmatizma – a za razliku od francuskih filozofa, intelektualaca suvremenosti, također za razliku od Heideggera, uspostavlja ponovo vezu pragmatističkih maksima o prvenstvu prakse u odnosu na teoriju, demokracije u odnosu na filozofiju. Rorty kazuje da je razlika između nastojanja oko fundiranja ili utemeljenja i nastojanja oko redeskripcije ili novog opisivanja simbolična; naravno, simbolična za razliku između

kulture liberalizma i starijih formi kulturnog života. Kada govori o idealnoj formi koja je kultura liberalizma, onda Rorty misli na sekularnu (postsekularnu) prosvijećenu kulturu.

Međutim, to znači da u svijetu nema tragova božanstva, ni u formi deificiranog svijeta ni u formi deificiranog sopstva.

(2) Svijet ovdje fungira u smislu jednog „slabog moralnog univerzalizma“; tu nema mjesta za pojmove o ne-ljudskom (non-human) kome bismo mi ljudi morali biti odgovorni. Ali Rorty tu postavku radikalizira u pravcu neopragmatističkog postmodernizma. Naime, time se napušta ili drastično reinterpreтира ne samo ideja svetog, napušta se i „predanost istini“ i „ispunjavanje najdubljih potreba duha“, kako bi rekao svaki autentični idealist (kao što je bio Hegel). On drukčije interpretira proces obezboženja, de-divinizacije (de-divinization). Ono kulminira u tome da ne možemo početi ništa s pojmom, s predstavom. Drugim riječima: smisao života konačnih, smrtnih bića, slučajno egzistirajućih bića, vodi se iz nečeg drugog no što su konačna, smrtna; slučajno egzistirajuća bića ili ljudi.

Opomene u odnosu na „relativizam“, na pitanja o tome da li su društvene institucije u moderni u rastućoj mjeri „racionalne“, i sumnja u to da ciljevi liberalnog društva „predstavljaju“ objektiv „nemoralne vrijednosti“, pojavljuju se u ovoj kulturi kao kurioziteti.

(3) Isto tako važi da je Rortyjeva filozofija kompatibilna s liberalnim državnim poretom. Taj stav uspoređuje s odbranom „negativne slobode“ koju nalazimo kod Isaiaha Berlina; naravno, protiv teoloških koncepcija ljudske savršenosti; Rorty podsjeća na Berlinov stav „da se sve pozitivne vrijednosti na kraju uzajamno podnose ili čak moraju proizlaziti jedna iz druge“. Pažnju filozofa morala i filozofa ljudske evolucije i ljudske egzistencije izaziva razborita ideja da smo mi samo jedan od mnogih eksperimenata u prirodi a ne kruna onoga što je priroda nosila u sebi kao svoj projekt ili sliku.

Konačno i oštro razgraničenje Rortyjevog polja istraživanja pokazalo se kao relevantno. Tu se misli, prije svega, na Kantovu i Platonovu filozofiju, koju Berlin označava kao „rascjep naše osobnosti“. A to znači: „u transcendentnog, dominantnog kontrolora, i empirijsku vezu nagona i strasti koje se moraju discipli-

nirati i obuzdati“ (Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press 1969, p. 134).

(4) Kao što je već naglašeno, Rorty se kreće „između pukog tehnološkog pragmatizma opstojanja i jednog elitarnog romantizma, jednog ironično insceniranog, dekadentnog estetizma“ (M. H., S. 319). Rortyjeve nacrt, međutim, nije mono-teorijski i fiksiran za pojedinačne hipoteze.

(5) Čini mi se da je sasvim ispravno reći da se on drži unutarnjeg odnosa pragmatizma naspram po sebi proširenog Mi. Mi znamo, mi smo iskusili. Lako se mogu navesti stavovi Josepha Schumpetera: „Uvid da je vrijednost ili važenje jednog uvjerenja samo relativna a ipak se neustrašivo zalaže za njega, razlikuje civiliziranog čovjeka od barbarina.“ Isaiah Berlin to komentira: zahtijevati više no što je to, možda je duboka, neprebolna metafizička potreba; ako, pak, dopustimo da ona određuje našu djelatnost, tada je to, zacijelo, simptom za isto tako duboku i opasnu moralnu i političku nezrelost.“

(6) Ovdje je potrebno uvesti dodatna objašnjenja. Rorty nastoji da prevede na svoj jezik ono što deskribira Schumpeter kao znak za civiliziranog čovjeka. „Liberalna društva našeg stoljeća sve više stvaraju ljude koji su sposobni da spoznaju kontingenciju vokabulara u kojima izražavaju najviše svoje nade – dakle kontingenciju njihove savjesti – a ipak i dalje vjerovati u ovu savjest.“ Usto, on nije jednostavno ignorirao krunske svjedoke: to su Nietzsche, William James, Freud, Proust i Wittgenstein. Oni su spoznali ono što nazivamo „sloboda kao spoznaja (priznanje) kontingencije“ („freedom as the recognition of contingency“).

Danas su u svakom slučaju to vrijednosti; ta spoznaja čini osnovne vrline sugrađana liberalnog društva; i kultura jednog takvog društva cilja na to da nas oslobodi naših „dubokih metafizičkih potreba“.

No, ne mogu se održati prigovori relativizmu. Tako Michael Sandel govori kako je Isaiah Berlin došao u opasnu blizinu relativističke dileme.

„Ako su naša vlastita uvjerenja samo relativno važeća, zašto je potrebno da neustrašivo stojimo iza njih? Da li je u jednom tragično oblikovanom moralnom univerzumu, kako to pretpostavlja I. Berlin, ideal slobode manje podređen osnovnom inko-

mensurabilitetu vrijednosti, više nego drugi, konkurirajući ideali? Ako da, u čemu se onda sastoji njegov privilegirani status? I ako sloboda nema moralno privilegirani status, ako je ona vrijednost pored mnogih vrijednosti, šta se tada može reći u korist liberalizma?“

Svakako da bi se i ovdje trebala podrobno analizirati neo-pragmatistička maksima. Rorty je uvjeren u to da se iza tih pitanja krije ono u što on sumnja: vokabular prosvijećenog racionalizma. On se uzima kao nešto po sebi razumljivo. Ponovo ulazimo u debatu sa Sandelom. Ispitivanje njegove argumentacije moglo bi samo pomoći da se objasni to koju vrstu pogleda ima čovjek koji nalazi da su korisni pojmovi „relativizam“ i „moralno privilegirani“. I sam Rorty uviđa unutarnje teškoće u argumentaciji. Šta znači samo „relativno važeći“? U odnosu na one ljude koji imaju određene druge poglede? A ne prema svakom? Ali tada pojam nema snagu kontrasta: tada ne bi mogli biti interesantni iskazi apsolutnog važenja; naime, desilo bi se nešto što nas ne oduševljava: apsolutno važenje odnosilo bi se na mikro-izvjesnosti, elementarne istine i slično.

Te istine ne sežu daleko i visoko. Vrsta uvjerenja koje niko neće da ospori, jer nisu ni sporna niti imaju centralno značenje za ma koje samorazumijevanje života ili samorazumijevanje. Nama u najboljem slučaju ne ostaje drugo no da kažemo: sva uvjerenja koja jesu centralna za autoportret neke osobe imaju ovu težinu utoliko što njihova danost ili nedostajanje služi kao kriterij za razlikovanje između dobrih i zlih ljudi, između vrste osobe koja je tu i sorte koja neće da bude. Svakako da bi se i ovdje moglo reći: uvjerenje koje bi se moglo opravdati naspram svakog gotovo da ne interesira ama baš nikoga. Da bi se na njemu ustrajalo, nije potrebna „neustrašiva odvažnost“.

(7) Ono što se ovdje ocrtava jest radikaliziranje jedne vrste postmoderne; riječ je o Rortyjevoj alternativi: objektiviteta i solidarnosti, realizma i pragmatizma, filozofije i demokracije. Naime, onaj termin „samo relativno važeće uvjerenje“ ima smisla samo za one ljude kod kojih je um (reason), ukoliko se razumije kao sposobnost da se traži i istina ili savjest, kao ugrađeni detektor pravičnosti, toliko jak da savlada najniže strasti, vulgarne predrasude i osnovne zablude (89).

To, dakako, važi i za standardni način čitanja Rortyjevih spisa o kontingenciji, ironiji i solidarnosti. Tako, naprimjer, predstava o „apsolutnom važenju“ samo tada dobija smisao kada neko sopstvo polazi od toga da je u izvjesnom smislu tačno rascijepljena – u jedan dio koji je zajednički sa božanskim; i u jedan drugi dio koji je zajednički sa životinjama. Ako pak prihvatimo tu diobu – tu opreku između uma i volje, između uma i strasti, tada ćemo naškoditi liberalima naše stvari. Rorty se slaže s Freudom i I. Berlinom da osoba ne bi trebalo da je u sebi rascijepljena u um i strast; ukidamo tradicionalnu razliku između „racionalnog uvjerenja“ i uvjerenja koje je omogućeno uzrocima umjesto razlozima; ili stavljamo u drugi plan. Vjerujem da je moguće reći da je razlikovanje između racionalnih i iracionalnih uvjerenja samo unutar jedne jezičke igre.

(8) To razlikovanje između racionalnih i iracionalnih konvencija legitimno je u okvirima jedne jezičke igre; a trebalo bi raditi na važnoj promjeni jezičkog ponašanja. Sve je, na kraju krajeva, kompatibilno s Rortyjevom postavkom da ono što dolazi u obzir: izmjena vokabulara, a ne konvencija, izmjena istine-vrijednosti kandidata (changes in truth-value candidates), ne ustanovljavanja vrijednosti istine. Postavku da se u jednoj jezičkoj igri, u polju sporazuma o onom što čini ljudski svijet života, što je moguće a što je nemoguće, mogu uspostaviti smisla razlikovanja između razloga konvencija i razloga različitih uzroka uvjerenja. Kao primjer, Rorty navodi razliku između sokratovskog dijaloga i hipnotičke sugestije.

Filozofija se suočava sa životnim svijetom, s diktaturom istine ili jednog razumijevanja istine. Kod Rortyja se radi o genuino postmodernom artikuliranju i preciziranju pojmova. Osnovni nacrt koji se pojavljuje u toku razjašnjenja sabire se u stavu da je došao kraj jednoj jezičkoj igri, a to znači i jednom još jako izraženom očekivanju onog spasonosnog, koje je bilo toliko presudno za Benjaminovo i Adornovo mišljenje. On izražava slutnju da je spasonosno iza Heideggerovih leđa – u Americi. No, Rorty uvodi u jezičku igru „inovativne i kreativne potencije kulturnog modernizma“ (M. H., S. 318). On ne upada u „afektivnu poniznost“ ili apatiju; on uvodi razlikovanja u kojima se susrećemo sa malo

znanih jednoznačnih slučajeva: sa ispiranjem mozga, sa poplavom medija, sa „lažnom sviješću“.

(9) Rorty se kreće na nekim linijama, neopragmatističkim, postmodernizma; na sceni su kategorije idealizma i prosvjetiteljstva. On je, dakako, obzirniji od Adorna; njemu je jasno da nisu jasne demarkacione linije između oslovljavanja i sile; ne mogu se povući jasne granične linije između uzroka za promjenu uvjerenja/konvencije koji su ujedno razlog i jednog drugog koji je bio „puki“ uzrok. Drugim riječima, Rorty dovodi u pitanje polja refleksivnih metafora; izmjena vokabulara je uvijek izmjena vladajuće metaforike. Dakako, postoje oni koji govore stari jezik, onaj koji je opsolentan (obsolescere; being out of use or out of fashion, as a word or style; outmoded, archaic), kojima je on čak znak racionalnosti ili moralnosti; i oni će lako odbiti privlačnu snagu novih metafora – novih jezičkih igara koje igraju mladi ljudi ili avangarda, i to kao nešto iracionalno i nepodnošljivo. Iz ove perspektive lako će se reći da je ta naklonost prema novim načinima govora samo priklonjenost „modi“; reći će se da je to „potreba za rebeliranjem“ ili „dekadencija“.

Važno je objasniti da oni koji ne žele koristiti novi jezik – uvoditi nove metafore u svakodnevnoj jezičkoj upotrebi, oni su žrtve strasti, njihovih zabluda, predrasuda, prošlosti koja je smisaono iscrpljena; dostigli smo i jedno stanje postmoderne u kome spoznajemo da ne postoji arhimedovska tačka koja bi nam dopustila da prosuđujemo vokabular, historijski uvjetovan, vremenski – koji upotrebljavamo u suvremenosti. Ali time nije rečeno sve. Moramo se oprostiti od ideje da je napredak, intelektualni ili politički, racionalan samo u jednom smislu koji je u odnosu na vokabular neutralan.

Time što Rorty razlikuje jednu povijest; kršćanstvo, povijest racionaliziranja svjetske religije više je nego puka margina u odnosu na Platona. Tu spada slična misao Karla Jaspersa. Naime, „protestantski talog ili protestantsko naslijeđe američkog pragmatizma postavlja se drukčije nego što je onaj religiozno/sociološki prosvjetljenog Weberovog marksizma, jedan drukčiji način čitanja okcidentalnog racionalizma“.

II

Bilo bi stoga besmisleno reći da su sva okcidentalna postignuća velika moralna i intelektualna postignuća, naprimjer kršćanstvo, Galilejeva znanost, prosvjetiteljstvo, romantika itd. – samo jedan sretni slap u prolaznoj iracionalnosti; može se izvući nauk da je razlikovanje između racionalnog i iracionalnog u suvremenosti manje korisno nego što je prije bilo. U izvjesnom smislu Rorty jednostrano spoznaje kako smo tek otkrili da je napredak za liberalno društvo kao i za pojedince „također stvar upotrebe novih riječi“; kao što argumentacija polazi od pretpostavke koja je iskazana u starim riječima. Tada spoznajemo da je kritički vokabular u polju riječi – kao što su „racionalno“, „kriteriji“, „argumenti“, „obrazloženje“ i „apsolutno“ – veoma nepodesan da deskribira odnos između starog i novog /91/.

Onaj ko bi htio da poput Davidsona, kada je pisao o Freudu, kada je nastojao deskribirati razumijevanje iracionalnosti, ustvrdi da bi napuštanje „apsolutnih kriterija racionalnosti“ polučilo to - da se zadrži termin „racionalno“, dakako u značenju „unutarnje koherencije“ – onda bismo ga u području upotrebe previše suzili. Bilo bi to fatalističko pristajanje na redukcionizam i zlo; mi bismo bili prinuđeni da puno stvari nazovemo „iracionalnim“, onima kojima dodjeljujemo visoku vrijednost. Iz toga proizlazi da bismo deskribirali i ono što je kod Davidsona „jedna forma samokritike i reforma koju najviše vrednujemo i čak nam važi kao esencija racionalnosti i izvor slobode“.

Iz Rortyjevog odnosa prema Davidsonu dobijamo uputu za ono bitno: da jedini kandidati (candidatus, one seeking or considered for an elective office, position, honor etc.) za želje istinskog sopstva, a najviše vrijednosti, najvišeg poretka, da su toliko apstraktni i prazni. Govor o tako nečemu apstraktnom predstavlja prazno mjesto za filozofsko mišljenje. Rorty radi na jednom filozofskom profilu takvih kandidata; riječ je o nastojanju da spoznamo istinu, dobro, racionalnost.

Rortyjeve teze i s njima jedna filozofska perspektiva: da bi demokraciju trebalo uzeti kao američku demokraciju; da je ona ukorijenjena u „moralnoj supstanciji kršćanstva“; da ne bismo

mogli pretpostaviti da bi liberali trebali biti u stanju da se uzdignu povrh kontingencije povijesti; i da se vrsta individualne slobode koja je na raspolaganju građanima liberalne države prosuđuje samo kao jedna vrijednost između ostalih; ne bismo mogli i trebali pretpostaviti da bi bilo umno takvu slobodu staviti u red s drugim kandidatima. Naprimjer, sa smislom za nacionalne ciljeve koje su nacisti jedno relativno kratko vrijeme naturali Nijemcima, ili sa smislom za podudaranje s voljom Božijom; i tada prizivati „um“ za ispitivanje tih kandidata da bismo iznašli koji može biti „moralno privilegiran“.

Ideja „ljudske solidarnosti“ može se učiniti razumljivom ako se zna da nema nadređenog stanovišta kome smo odgovorni. Tako otpada mogućnost ispitivanja konkurirajućih vrijednosti s obzirom na moguću moralnu privilegiranost. Rortyjeve formalni kriterij je i taj da zapadni svijet ne može ponuditi kriterij legitimiranja ili opravdanja. Za Rortyjevu teoriju u velikoj mjeri je karakteristična ova okcidentalna narcisoidnost, apologija Zapada. On mu omogućava da bez daljnega univerzalistički proširi zapadnu filozofiju i zapadnu demokraciju.

„Drugim riječima: ne postoji mogućnost da se uzdignemo povrh – kontingencije zapadnoevropske povijesti, povrh jezika, kulture, institucija i praktičnog načina ponašanja i ophođenja; i ne postoji mogućnost da ih vidimo u istom redu sa drugim. On je uveo ideje Davidsona i Heideggera; naprimjer, to da čovjek govori nije odlika koju čovjek može izgubiti ukoliko želi očuvati snagu svojeg mišljenja (Davidson); s druge strane, jezik jezikuje čovjeka.“¹

On ništa sumnjivo ne nalazi kod Heideggera i drugih suvremenih filozofa. Jezici se mijenjaju u toku povijesti; mi ne možemo umaći njihovom historicitetu; ako su Sandelova pitanja tačna, onda Davidson i Wittgenstein nemaju pravo. I, naravno, Amerikanac Rorty, koji je našao svoj izlaz iz apsolutizma metafizike, koja vodi u drugom pravcu no Heideggerov put prebolijevanja. Znamo da kod Heideggera taj put vodi nazad u Mit, u prigodovanje, u „sudbu“ koja je de-subjektivirana. U Rortyja – taj put vodi k pravednosti i solidarnosti. Riječ je o univerzalizirajućoj moći koja prevladava

¹ M. Heidegger.

puki narcizam. – Jezik Rorty razumije – ne kao Heidegger ili Gadamer – kao historijsku kontingenciju; ne kao medij koji postepeno poprima istinsku formu istinskog svijeta ili istinskog sopstva.

Naravno, Sandelovim pitanjima jezička filozofija Davidsona i Wittgensteina, ako pak mislimo da on svojim pitanjima ima pravo, tada umjesto jedne filozofije jezika, spoznajne teorije i moralne psihologije koje čuvaju interes uma, zadržavamo razlikovanje između morala i razboritosti (morality-prudence). Tada Sandelova pitanja pogađaju jedno jezgro. I onda, veli Rorty, ustanovljujemo drugo shvaćanje jezika; jedno po kojemu je jezik medij za iznalaženje istine, koja počiva negdje daleko van u svijetu ili duboko unutra u Sopstvu; tamo gdje nalazimo vječne, ahistorijske želje najvišeg poretka koje pogađaju odluku između podređenih konflikata.

Sada se čak vidi da Rorty oživljava ono što je Heidegger interpretirao kao bit novovjekovne metafizike: subjekt/objekt/odnos i shemu-sadržaj-modele istraživanja. To Heidegger opisuje kao zastarjelo. On vjeruje da je moguće ne naći neutralno područje za filozofa, ne naći samo jednu mogućnost da se otvore granice. Postoji više mogućnosti da se otvore granice; poput tema za jednu konvenciju. Rorty vjeruje da se problem može postaviti na putu različitih paradigmi; paradigmi ljudskog (paradigms of humanity). Da se kontemplativni čovjek suprotstavi pjesniku; ili pobožni liku koji slučaj drži za vrijednost, koji odlučuje o njegovoj sudbini. Možemo početi s etikom prijateljstva; pitati se da li će strahote i nepravde biti manje ako svi prestanemo da razbijamo glavu platonovski ili kantovski o „apsolutnom važenju“. Naravno, možemo poći od nečega u što Rorty sumnja da je opravdano: od antropologije, i postaviti pitanje postoje li „kulture univerzalije“, ili od psihologije, i postaviti pitanje o psihološkim univerzalijama.

Mi, dakle, imamo posla s jednom neopragmatističkom varijantom postmodernizma; on se oštro formulira u novijim spisima; to je specifično moderni postmodernizam, de-legitimirani, „sjevernoatlantski metanarativ liberalne demokratije“ (M. H., S. 325). U suvremenosti – to je demokratska solidarnost. Naime, Rorty vjeruje da je prava, praktična granica, koja je opreka artifičijelnoj i teorijskoj (artificial and theoretical), ustvari samo ondje gdje su određene teme ili jezičke igre (language games); gdje za njih

postoji izrečeni ili neizrečeni tabu. Rortyjeva „postmoderna“ varijanta neopragmatizma izvlači argumente protiv „apsolutizma metafizičkog realizma“. Tabu ima moćne saveznike; kada u jednom društvu postoji opći konsenzus o tome da su određena pitanja uvijek primjerena; određena pitanja imaju prvenstvo u odnosu na određena druga pitanja; postoji jedan čvrsti poredak diskursa i diskusije, a sva kretanja postrance su nedopuštena.

Iz toga bi, ipak, proistekao pojednostavljen zaključak: da je to ono moderno društvo u kojem vlada „logika“, a „retorika“ je dostojna prezira. Time Rortyjev neopragmatizam izmiče monoteizmu. Ideja liberalnog društva jeste da je sve dopušteno ukoliko se radi o riječima nasuprot djelima, o moći uvjerenja nasuprot sili i nasilju. Također se mora pokazati da Rorty iz svih svojih razmatranja – koja ga dovode u vezu sa Heideggerom, Adornom, Foucaultom – istiskuje ono totalitarno, metafizički apsolutizam. Prvenstvo ima solidarnost a ne objektivnost; otvorenost u kojoj i istina jedino ima šansu da egzistira; da pobijedi, ali ne zato, kako misli Milton, jer se ona u slobodnoj i otvorenoj borbi uvijek stječe. Kazivanje se zaoštava: jedno društvo je liberalno kada se zadovoljava time da imenuje „istinito“, što se ispostavlja kao rezultat takve borbe.

Već je postalo jasno da se takvo liberalno društvo ne može ostvariti nastojanjem oko „filozofskih osnova“; debata prije svega u američkom intelektualnom i kulturnom svijetu oko postmoderne pokazala je u kojoj je mjeri Rorty doveo u sumnju Habermasove ideje o moderni kao nedovršenom projektu prosvjetiteljstva (1980). On nastupa s tezom da liberalna kultura treba poboljšanu samodeskripciju, a ne postupak fundiranja. Ovdje se ne može posebno razmatrati ono što Rorty odbacuje i što je predmet njegove kritike. Predstava kako liberalna kultura treba fundiranje, ona je bila plod prosvijetljenog scijentizma koji je preostao kao živi znak religiozne potrebe za vjerom u ljudske planove putem nadljudskih ili neljudskih autoriteta. Zato je nesporno da se kod Rortyja ne radi o restauriranju religije ili vjere u spasenje.

Pod sumnjom je i liberalno političko mišljenje 18. stoljeća koje je nastojalo da uspostavi koaliciju s onim kulturnim razvitkom koga su obećavale prirodne znanosti. Tada se predstavljao pravi

svijet: na nesreću, prosvjetiteljstvo 18. stoljeća do koga mi još nismo ni dospjeli – koristilo je jedan veliki dio svoje retorike da nacrtu sliku znanstvenika u prirodnim znanostima kao svećenika, kao onog koji je „logičan“, „metodičan“; također „objektivan“, koji je sposoban da stupi u vezu sa ne(ili: izvan) – ljudskom istinom. Znanstvenik u prirodnim znanostima je bio sudionik napretka, svjetske povijesti, nosilac kulturnih vrijednosti kao što su sloboda i jednakost, pravda i istina itd.; bez njega, samo rezigniramo, lišavamo se kulture, ljudskog napretka. Naravno, nije teško dokazati da ono što je tada bio koristan postupak nije i u naše vrijeme. Zašto?

Prvo, prirodne znanosti nisu više najinteresantnije područje kulture: ono koje najviše obećava ili podstiče. Drugo, povjesničari znanosti su jasno pokazali da ta slika prirodoslovaca nije imala ništa zajedničko sa stvarnim znanstvenim postignućima; kako je bilo besmisleno i kobno učiniti tako nešto kao što je izoliranje „prirodnoznanstvenog postupka“. Od 18. stoljeća prirodne znanosti su otišle u pozadinu kulturnog života. Rorty objašnjava tu recesiju teškoćom da se savladaju različiti jezici u kojima su radile različite znanosti.

Naravno, Rorty je na izvjestan način svjestan sudbine svoje, američke i svjetske kulture, a time i drame mišljenja koje je nastalo iz osnova apsolutizma prosvijećenog scijentizma 18. stoljeća. Njega ne bi trebalo optuživati nego nastojati ophoditi se s njim razumijevajući. A to propuštamo svi; to su propustili i Heidegger i Adorno. Drugi nisu bili uopće na pozornici. Ali ophoditi se s tim razvitkom moguće je samo ako obratimo pažnju na područja koja su u prvom ili prednjem planu kulture, koje podstiču fantaziju mladih ljudi. To su, zacijelo, umjetnost i politička utopija.

Uz pretpostavku da smo sada kadri da pratimo Rortyjevo mišljenje, naravno, na primjeren način, postat će nam jasan i njegov odnos prema postignućima klasične moderne; prije svega Francuske revolucije i romantičnog kretanja; jedne ere u kojoj smo naučili da priznajemo historijsku ulogu inovacija. To priznanje se u perverznoj predstavi sabire u ideji da se istina ustanovljuje; ne nalazi. Rorty odbija svaku opijenost modernom ili postmodernom. Na ovom području on razastire kartu liberalnog američkog društva. On ne ignorira ono što bi mogla ponuditi kritika njegove filozo-

fije. Moćnog saveznika u ideji da je potrebna re-deskripcija, novo opisivanje liberalizma: na taj način da se nada, da se kultura u cjelini, može „poetizirati“ – da se pojavljuje tako da uzima mjesto prosvijećenoj nadi da bi se „kultura“ mogla učiniti „umnom“ ili da bi se „scijentificirala“.

Vjerujem da nešto kažu i ovi Rortyjevi iskazi; da je kulturni lik liberalne zajednice u idealnom slučaju Bloomov „jaki pjesnik“, ne ratnik, svećenik, divljak ili prirodoslovac koji nastoji oko istine, koji je „logičan“, „objektivan“. U tome Rorty ima velike zapadnoevropske pandane: u Heideggeru i Adornu. Takva kultura istiskuje vokabular prosvjetiteljstva; udaljava se od narcizma jedne novovjekovne metafizike, a posebno od fantoma kao što su „relativizam“ i „iracionalizam“. Drugi stav glasi: jedna takva kultura ne bi više prihvaćala to da je svaka forma kulturnog života toliko jaka koliko je jako njeno filozofsko fundiranje. Mogla bi se, doduše, preporučiti i druga „postmoderna“ varijanta koja odbacuje ideju filozofskog fundiranja i opravdanja liberalnog društva kao pitanja historijskog uspoređivanja s drugim pokušajima socijalne organizacije, protekle i takve koju ocrtavaju utopisti za budućnost.

Time Rorty izvlači konsekvencije iz Wittgensteinovog insistiranja na tome da vokabulari, čak i oni koji sadrže riječi koje su nam izuzetno značajne za naše samo-deskribiranje – jesu ono što su ljudi stvorili, oruđa za humanu kreaciju, za kreaciju ljudskih artefakta, naprimjer pjesama; utopijskih društava, znanstvenih teorija i budućih naraštaja. Oko toga nastoji retorika liberalizma. – Rortyjev nastup dobija profil i jačinu kada se raskrije šta postiže raskrinkavanjem filozofskog fundiranja koje omogućuje pitanja: Odakle znam da je sloboda osnovni cilj društvene organizacije? Odakle znam da je X dostojan našeg prijateljstva? Odakle znam da je Yeats značajan pjesnik, Hegel pak značajan filozof, Galilej značajan prirodoslovac itd.?

Da: ne postoji „prva filozofija“, ni metafizika; ni filozofija jezika, ni filozofija znanosti. O tome nam pripovijeda i povijest napretka: tada pokazujemo kako se prihvaćanje određenih metafora u općoj jezičkoj upotrebi – kako služi cilju da sve dobro učini mogućim, to što se događa u najnovije doba.

III

Rorty – uz sve respektiranje Adorna i Horkheimera – ne prihvaća njihov zaključak da je liberalizam intelektualno bankrotirao, da su izgubljeni njegovi filozofski temelji, kako je liberalno društvo moralno bankrotiralo i da je izgubilo svoj socijalni sklop (103)/56/. S njihovom dijagnozom Rorty nije suglasan. U njegovom žargonu – svaki posebni način teorijskog posmatranja samo je jedan širi vokabular, jedno šire deskribiranje ili način govora. To ostaje „hermeneutika zdvajanja“ (Ricoeur). Adorno i Horkheimer nisu imali utopijsku viziju jedne kulture koja bi u sebi otjelovljavala razumijevanje razarajućeg karaktera racionalnosti, karakteristično samorazaranje prosvjetiteljstva.

Kako tumačiti ovaj nalaz? Ponajprije je važno vidjeti šta Rorty očekuje od Adorna i Horkheimera: šta propisuje s krajnjom odlučnošću: oni nisu ni nastojali da pokažu kako je „pragmatizirano mišljenje“ izgubilo svoju zaslijepljenost i kako je to moglo postati jasno. Ali daje za pravo drugim teoretičarima kao što su John Dewey, Michael Oakeshott (anritradicionalist) i John Rawls; oni su doprinijeli tome da se destruiru predstava da bi mogao fungirati jedan nathistorijski pojmovni sistem „apsolutnog važenja“ kao „filozofsko fundiranje“ liberalizma. Rorty vjeruje da ovi teoretičari predstavljaju trijumf prosvjetiteljstva koje samo sebe ukida i ispunjava. Njihov pragmatizam je antiteza racionalizmu prosvjetiteljstva „iako je on (prema dobrom dijalektičkom običaju) tek moguć kroz racionalizam“ (105).

To što funkcionira demonstrira Rorty i na putu „pragmatičkog otčaravanja bitka kojeg Heidegger sakralizira“ (M. H., S. 322). Utoliko što objašnjava da su mjerodavni likovi liberalnog društva zapravo moćni pjesnici i utopijski revolucionari. Što objašnjava slobodu kao puku kontingenciju i „identificira istinu bitka sa našim jezikom u cjelini, sa kontekstom našeg sjevernoatlantskog životnog svijeta“. Put vodi od Hölderlina, pjesnika ustanovitelja, do pjesnika tehnologije. Rorty „filozofiju bitka ishitreno spaja sa kulturnom modernom“ (Ibid.). Paradoks Rortyjevog promišljanja liberalnog društva jasan je ako se revidira moderna upotreba pojma „otuđenja“. To je, prema njemu, predstava da su oni otuđeni koji protestiraju

u ime ljudskosti protiv arbitrarnih i neljudskih restrikcija. Ova se predstava može, dakako, zamijeniti drugom: da pjesnici i revolucionari, u ime samog društva, protestiraju protiv aspekta društva koje vrši izdaju slike koju ono ima o sebi samom.

Što se konačno tiče idealnog slučaja liberalnog društva u kojem se gasi razlika između revolucionara i reformatora, o njemu valja izreći samo apologiju: društvo je liberalno kada svoje ideale ostvaruje ne putem sile nego uvjerenjem, konvencijom, konsenzusom, reformom umjesto revolucijom; slobodnim, otvorenim kretanjem suvremenih jezičkih i drugih praktika s prijedlogom za nove praktike. Rorty uvijek iznova ističe da su ljudi stekli identitet sa svojim vlastitim sopstvom; subjektivitetom koji ih čini građanima jedne liberalno ustrojene države; ti ljudi razumiju svoj jezik, svoju savjest, svoj moral i svoje visoko/lebdeće nade kao kontingentne rezultate; oni vide da su ti rezultati obznanjeni jer su prihvaćene metafore, koje su negdje slučajno stvorene – i uključene u svakodnevnu jezičku upotrebu.

Uputimo li se na ravan temeljnih poredaka liberalnog društva, uočavamo da su ljudi građani Rortyjeve liberalne utopije – bića koja imaju smisao za kontingenciju jezika njihovih konvencija ili uvjerenja o moralu, a time i njihove savjesti, smislenog i slobodnog orijentiranja. Oni su – da kažem Rortyjevim jezikom – liberalni ironičari – ljudi koji ispunjavaju kriterije, Schumpeterove kriterije za civiliziranost, ljudi koji angažman povezuju sa smislom za kontingenciju svojeg angažmana. Pomaže Rortyjevo upućivanje na lik liberalnog ironičara kakav je, zacijelo, Michel Foucault koji neće da bude liberal (koji je protagonist postmodernizma, a to neće da bude). I na Habermasa koji je liberal, ali neće da bude ironičar.

I jedan i drugi čine ono što je Rortyju blisko i korisno; dovode u sumnju platonsko i kantovsko nastojanje da se izolira jedan centralni sastavni dio sopstva. Obojica pridaju Nietzscheu odlučujuće značenje. Hranjivo tlo je u ideji da ne postoji suprahistorijska perspektiva, da ne vrijedi nastojanje da se iznađe bezvremeni iskon nego da se pomirimo sa genealogijskim pripovijedanjem o kontingenciji. Potom: Foucault je upravo od Nietzschea naučio da uoči kako se iza novih sloboda koje donosi jedna politička demokracija kriju nove forme prisile. Za Habermasa je Nietzsche –

slijepa ulica. Nedostaje ono emancipatorno. I to je za Habermasa Nietzscheov testament upućen Heideggeru, Adornu, Derridi i Foucaultu. Oni su kao teoretičari razoreni svojom ironijom; oni dovode do kraja *reductio ad absurdum* filozofiju subjekta.

Taj tip uvida pati od detektorskog posla. Sažima i skraćuje, krugove krugova svodi na linije. Tako, naprimjer, Habermas provodi isti misaoni postupak kao i Wilfrid Sellers: oba filozofa se trude da um razumiju kao „internaliziranje socijalnih normi“, a ne kao urođene komponente sopstva.

Rorty vidi pojednostavljeno i Foucaulta; on reagira na nastojanja takve vrste – koga čine Habermas, Dewey ili Berlin: da izgrade jednu filozofiju za potrebe demokratskog društva. U Rortyjevim očima Foucault nudi ono najvrjednije: u prikazu načina djelovanja kulturnih obrazaca adaptiranja koji su tipični za liberalno društvo: ona su nametnula ograničenja one vrste o kojima staro, predmodernno društvo, nije moglo ni sanjati.

Pa ipak, vjerujem da je Rorty u pravu kada ističe i ono što je zajedničko s Foucaultom: to je njegova slika o tome kako moć daje pečat našem suvremenom subjektivitetu; ona dolazi do izraza kroz „izbljeđivanje svih aspekata unutar kojih erotiziranje i interioriziranje subjektivne prirode znači jedan dobitak za slobodu i mogućnost izražavanja“ (Diskurs, S. 342). Kada je riječ o autonomiji, onda će reći da se ona ne može otjeloviti u socijalnim institucijama. Zašto? Zato što autonomija nije ništa što svi ljudi imaju duboko u svojoj unutarnjosti; to je ono što određeni posebni ljudi postižu samo/kreacijom. I neki to srećom postižu. Ona nema nikakvo značenje za liberale – da ublaže strahote i bol. Većina ironičara – Nietzsche, Derrida ili Foucault – ograničavaju ovo viđenje na njihovu privatnu sferu – kao što je Proust. Heidegger i Nietzsche bi to također trebalo da čine; Habermas ignorira tu sferu jer je ona za njegove ciljeve irelevantna.

IV

Rorty nalazi svoje ishodište u stavu: privatizirati Nietzscheovo/Sartreovo/Foucaultovo nastojanje da se postigne autencitet i čistota. U Rortyjevoj filozofiji, doduše, Habermas vidi liberalnu

utopiju koja je poetizirana utopija, poetizirana kultura. Habermas posmatra njegov estetizirajući govor o metafori, pojmovnoj obnovi, i samonalaženju kao nesretnu fascinaciju idejom o jeziku; o njegovoj funkciji koja se raskriva u otvaranju svijeta. On sumnja u tu fascinaciju koju nalazi kod neo/ničeanaca kao što su Heidegger i Foucault. Za njega je i pokušaj Corneliusa Castoriadis da se pozove na tu funkciju također dubiozan.

I sam Rorty iznova započinje polemiku s ironičarima, ali i s Habermasom. On mu zamjera da se lako slaže s Kuhnovim argumentom da „specijalni jezici znanosti i tehnike, prava i morala, privrede i politike itd... žive od svjetlosne snage metaforičnog načina govora“. Ali on misli da se Rorty opasno udaljava od tog stava kada tvrdi da „su znanost i moral, privreda i politika na isti način izručeni stvaralačko/jezičkoj protuberanciji“. Rorty je uvjeren da diferencija između Habermasovog pokušaja da ponovo uspostavi jednu formu racionalizma, i njegove preporuke za poetiziranje kulture, nije takva da bi se ogledala u različitostima političkog mišljenja. Oni se ne razlikuju u procjeni vrijednosti tradicionalnih demokratskih institucija. Oni samo imaju različite predstave o samoportretu, vrijednosno/poželjnog, demokratskog društva, o retorici, u kojima bi trebalo da se izražavaju njihove nade.

Kod Rortyja ne nalazimo ono što nalazimo kod Habermasa: univerzalizam kao autoportret liberalnog društva, jednu formu prosvjetiteljskog racionalizma; prikaz komunikativnog uma je mogućnost da se racionalizam iznova učini aktualnim. Rorty kaže da ne želi aktualizirati – ni univerzalizam ni racionalizam. To je za njega kriva formulacija za ono što i Rortyja zanima; da se jedno društvo može nazvati liberalnim kada mu je dostatno da imenuje „istinito“ (ili „ispravno“ ili „pravilno“), što se uvijek nadaje kao rezultat neometene komunikacije.

Promjenjive konstelacije Rorty označava – najprije s rastućom spremnošću za život s pluralitetima, s dokrajčenjem traženja univerzalnog važenja. On odbacuje univerzalizam, ali vjeruje da su zahtjevi ironičara opravdani; to su Nietzsche, Heidegger, Derrida. On se slaže sa Habermasom da su to politički filozofi; u najboljem slučaju oni su nekorisni i u najgorem slučaju oni su opasni. Rorty vjeruje da se suprotnost uma i njegovog drugog, strasti, volje za

moći, Heideggerovog bitka, lako mogu otkloniti; napuštanjem ideje da je „um“ ime za moć koja je spasonosna, koja izmiruje; privodi kraju – da je on izvor solidarnosti.

Nema sumnje da solidarnost u Rortyjevom smislu uključuje svijet moderne, modernu tehniku i tehnologiju, i demokraciju, uključuje opiranje apsolutističkoj ili totalitarnoj državi. Naprotiv, objektivitet – pojednostavljeno rečeno – znači politički totalitarizam. Ova promišljanja Rorty precizira u poznatom spisu (1989) o kontingenciji, ironiji i solidarnosti. Ona se nadovezuju na razmatranja u knjizi „Filozofija i ogledalo prirode“ (Philosophy and the Mirror of Nature, 1979), sada prevedenoj u biblioteci „Logos“ u Sarajevu (1990), u kojoj dekonstruira sliku o „ogledalu prirode“ u smislu filozofije subjekta (Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*; 173); i prirodnu znanost, kao i epistemologiju oslobađa jednog metafizičkog tereta: zahtjeva za obrazovanjem jedinstvene teorije i „otkrivanja jednog bezvremenog, neutralnog znanstvenog pojmovnog sistema“. Objektivirajuća znanost kao i svakodnevna praksa poniru u „svoje slučajne kontekste“.

„Ako se stanje stvari pojednostavi, čini se da Rorty izriče apologiju kulture višeznačnosti koja je ista u laboratoriju kao i u životu; svi racionalni standardi, sve prakse opravdanja ne zahtijevaju više no već faktički uigrane konvencije – ‘kao jednostavno samo takve prakse’.“

Time ističemo, reklo bi se, nesavladive teškoće. One se vide i u promišljanju samo-kreacije i afilijacije (*affiliare, adopt, united, attached; die Verbindung, povezanost; primanje u neki red, usvojenje itd.*). Krunski svjedoci su Proust, Nietzsche i Heidegger. Tu dolazi do izražaja Rortyjeva pozicija: jedan kontekstualizam koji ne upada u relativističke konsekvencije „jednakog ranga inkomenzurabilnih mjerila i perspektiva“; Rorty je, po Habermasu, spoznao da se kontekstualizam mora brižno formulirati da bi se moglo biti radikalno.

Radikalni kontekstualist najradije tvrdi da je besmisleno: naprimjer pridržavati se kanona koji obrazuje djela velikih metafizičara, klasičnih pokušaja da se stalno sve vidi, i to kao cjelina; metafizičar nekada i danas nastoji da se uzdigne povrh mnoštva pojava jer vjeruje da će s te visine moći vidjeti neočekivano jedinstvo. Jedinstvo – koje pokazuje da se nešto Realno sagledava,

što je iza pojave. Ne može se opravdati – pozivanjem na Platona razlikovanje između znanja i mnijenja. „Istinito“ je ono shvaćanje koje mi opravdavamo prema našim mjerilima. Praktike opravdanja su zavisne – kao i drugi načini socijalnog ponašanja – od našeg jezika, naših tradicija, naše životne forme. „Istina“ ne znači korespondenciju između iskaza i ma kojeg x prije svake interpretacije.

Rorty kao radikalni kontekstualist ne želi da se udalji iz perspektive svojeg sudjelovanja. On dodaje da „mi moramo privilegiirati interpretacioni horizont naše vlastite jezičke zajednice“ (Habermas, *Ibid.*, S. 176). Ponukan neuspjehom metafizike, Rorty se očito u postmodernističkom maniru potpomaže povlačenjem granica metafizike, ironističke kulture, ironističke teorije i solidarnosti. Najprije je pojam teorije de-metafiziciran. Za ironičara (liberal ironist) teorija je samo sredstvo za privatnu perfekciju, a ne za solidarnost sa svim ljudima.

Rorty je uzima kao paradigmu za ironističku teoriju. Riječ je o mladom Hegelu, Nietzscheu, Heideggeru i Derridi. Kritika filozofije je dio filozofskog diskursa. Filozofija je neprimjerena. Ime teoretičara više odgovara: svi su oni specijalizirani za to da zauzmu izvjesno odstojanje od jednog područja koje Heidegger naziva „tradicija zapadne metafizike“. Za Rortyja je to, svakako, „kanon od Platona do Kanta“.

Kod Rortyja ćemo naći pojam ironističkog kanona; po njemu se traži jedinstvo koje je u osnovi mnoštva i pluraliteta. Ironistički teoretičar raskrinkava metafore metafizičara. On ne motri opće niti mu se vraća, nego potpuno posebno, posebne vrste pojedinaca. Predmet ironističke teorije jeste metafizička teorija. No Rorty je raskinuo svaki ugovor sa metafizikom. Tako je za ironističkog teoretičara povijest vjere, ustvari, vjera u nepovijesnu mudrost i ljubav prema njoj; to nije puki idiosinkratični proizvod, nego je posljednja riječ, riječ u kojoj do konvergencije dopijevaju istraživanje i povijest, a dalje istraživanje i povijest čini suvišnim.

On se želi otarasiti apsolutizma metafizike. Otuda Rortyjeva karakterizacija ironističke teorije. Ona je vrsta metafizofске kritike. Nalikuje na onu poznatu Wittgensteinovu: ona je poput ljestava koje možemo odbaciti ukoliko smo uspjeli da pronađemo ono što su vlastiti prethodnici uradili, što ih je tjeralo ka teoretiziranju.

Moto za ironističko teoretiziranje našao je stari Heidegger koji je svoje predavanje „Zeit und Sein“ (1962) završio riječima:

„Eine solche Ricksicht (auf die Metaphysik) herrscht nun aber auch noch in der Absicht, die Metaphysik zu überwinden. Darum gilt es, vom Überwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen.“²

„Ali, jedno takvo obziranje (naspram metafizike) također još vlada u namjeri da prevlada metafiziku. Stoga vrijedi to da se napusti prevladavanje i da se metafizika prepusti samoj sebi.“

Jasna posljedica Rortyjevih argumenata jeste razbijanje fiksiranja koje vrhuni u umrtvljivanju i kanonima. Otuda i pohvala ironičarima, jednom Proustu i Nietzscheu. On ratuje s apstrakcijama, sa specijalistima za metafiziku, specijalistima za ono opće. Ironičar je pisac, lice na pozornici. On može svoj vlastiti život sabrati u vlastitim riječima. Njega odlikuje specifična diferencija: ona se sastoji u tome da svoju prošlost stavlja u posebnu, usko ograničenu literarnu tradiciju – prema kanonu od Platona do Kanta i primjedbi na to. Kod ironičara čovjek i svijet su drukčije povezani nego kod Heideggera. Za njega prošlost postoji samo u knjigama kojima je bliska misao, moglo bi ipak biti tako nešto kao jedan vokabular koji se ne ironizira, koji se ne može nadmjestiti novim vokabularom. Ironistički teoretičar se može predstaviti kao literarni kritičar, koji se specijalizirao za takve knjige.

Rorty će govoriti o porastu ironističke kulture. Krunski svjedoci su Proust i Nietzsche. Obojici je jasno da je proces samo/stvaranja po sebi stvar kontingencije, koju nisu potpuno spoznali. Ali se nijedan nije opterećivao metafizičkim pitanjima o odnosu slobode i determinizma. Proust i Nietzsche su paradigmatski ne-metafizičari jer su se oni očito brinuli samo o tome kako da dospiju k sebi samima, a ne univerzumu. Nietzsche je bio i anti-metafizičar. Sartre je – usprkos svojoj modernosti – bio metafizičar. Za Prousta i Nietzschea nije bilo ništa bitnije i presudnije nego što je samonovostvaranje. S pakosnom strašću Rorty je pokazivao da oni nisu pokušavali da prevladaju vrijeme i slučaj, što je idealizam uvijek činio. Koristili su vrijeme i slučaj. Oni su potpuno svjesni

² Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 1969, S. 25.

toga da sve što registriramo kao rješenje, perfekciju i autonomiju uvijek postaje funkcija jedne tačke vremena prema kojoj se umire ili pomjera.

V

Rorty je na ekstravagantan način iskao apologiju ironičara. Sa digresijama. Naprimjer, ironičar se ne nada da će otkriti neku tajnu. Ne boji se da će umrijeti ili propasti pred svojim otkrićima. Za njega postoje sitne i promjenjive stvari kroz novo opisivanje. Ali i pri dugom životu i duhovnoj jasnoći on je preuredio dosta materijala, mogao donijeti nove opise, ali nikada nije mogao dati tačne opise. Zato on ne vidi uzaludnost u tome da je promašio, da je postao *etre-en-soi*.

No, postoje i značajne razlike između Prousta i Nietzschea. Proustovo nastojanje ima malo zajedničkog s politikom. Kao i Nabokov koristi on dnevne političke teme samo kao lokalni kolorit. Nietzsche često govori o svojoj socijalnoj misiji. Kod prvog je riječ o slučajnoj kolekciji ljudi itd.; kod drugog o dijalektičkoj progresiji. Kao i u Fenomenologiji duha mladog Hegela i ponovo u Heideggerovoj povijesti bitka – nema mjesta za kontingenciju u pripovijesti.

Evropa, duh i bitak nisu samo nakupine kontingencije, produkti slučajnih susreta – ne samo ono što je Proust, kako je on znao, sam bio.

Čini se da je Rortyjeva pokušaj da predstavi likove koje uzima kao paradigme za ironično teoretiziranje – Hegela (Fenomenologija duha), Nietzschea (Sumrak idola) i Heideggera (Pismo o humanizmu), da predstavi ono što im je zajedničko, a to je predstava da je nešto: povijest, zapadni čovjek, metafizika – bilo šta što je dovoljno značajno, imati neku sudbinu – do krajnosti zanimljivo. Oni hoće uzvišeno i neizrecivo, ne samo lijepo i novo, nešto što je inkomenzurabilno s prošlošću, oni žele apsolutnu uzvišenost cijelog, potpuno Drugog. Oni žele totalnu revoluciju u izvornom značenju.

Podvlačim, Rorty je pokazao da se ironistički liberali ne zanimaju za moć, nego samo za perfekciju. Ironistički teoretičar, šta on želi? On još voli moć i sve što ona znači i što bi mogla značiti. To je razlog da je on veoma rijetko liberal. Nietzscheov nadčovjek

s Hegelovim svjetskim duhom i Heideggerovim bitkom - dijeli dualitet koji je pripisan Kristu: potpun čovjek, ali u njegovoj pripadnosti neizrecivom također potpuno Bog. Kršćanski nauk o očovječenju svakako da je bio bitan za Hegelovo razumijevanje njegovog projekta. On se ponovo javlja kada Nietzsche počinje da sebe vidi kao anti-Krista; i još u 20. stoljeću – kada Heidegger, nekadašnji jezuitski pitomac, počinje da bitak opisuje kao neizrecivo, kao cijelo, potpuno Drugo.

Proust se želio osloboditi ograničenih moći time što je pokazivao njihovu ograničenost. On se nije radovao moći, ni poziciji moći naspram drugih, nego se samo želio osloboditi deskripcija samog sebe. Nietzsche se – poput Prousta i mladog Hegela – radovao svojim darovitostima u re-deskribiranju, svojim sposobnostima da skače tamo-ovamo između antitetičkih opisa iste situacije. Sva trojica su bili filozofski narkomani. Promjena koju polučuje vrijeme, sve sadržano u Hegelovoj enciklopediji, promjena je „droga“ s metafizičkom i anti-metafizičkom vjerodostojnošću. Imali su smisao za promjene kojima se raduju ili izruguju.

Heidegger je, opet, uvijek u iskušenju da ponovo zapadne u metafiziku, jer neće da samo skuplja prašinu, ruine svjetske povijesti i uma u njoj.

Kod njega nalazimo hegelovsku radikalnost i obuhvatnost. Da se premoste ponori; da se postave pitanja o bitku, istini, povijesti, apsolutnom znanju ili volji za moći. Svuda je ptičija perspektiva.

Kod Prousta su samo perspektive, ne teorija. On je bio perspektivist koji se nije morao pitati da li je perspektivizam istinska teorija (180). Iz toga Rorty izvlači zaključak da su romani pouzdaniji medij nego teorije kada se radi o tome da se izraze spoznaje koje smo stekli preko relativiteta i kontingencije osoba/autoriteta.

Govoriti o Rortyju znači imati na umu i njegove riječi o Heideggeru (187): on je želio naći mogućnost a da ne bude metafizičar ni esteticist. On je želio da metafiziku vidi kao istinsko i sudbonosno određenje Evrope i Zapada, umjesto da je nastojao da je zbaci sa sebe. Kao što su to učinili Proust i Freud.

I on, kao i Derrida, Heideggera postavlja na glavu; to znači visoko držati ono što je on mrzio. No, šokirajuća je Rortyjeva riječ da Heidegger misli – ako želimo izbjeći identifikaciju istine i

moći – vrstu humanizma i pragmatizma, u načinima mišljenja koji u Heideggerovim očima predstavljaju zapale forme nihilizma u kojima kulminira metafizika.

Kada želimo da osvijetlimo granice Rortyjevog promišljanja ironističke kulture i Heideggera posebno, moramo uzeti u obzir njegove riječi da većina prigovora protiv Wittgensteina, njegovog shvaćanja jezika i pragmatističkog shvaćanja istine – dolaze iz redova „realističkih“ filozofa, naprimjer Wilfrida Sellarsa, Bernarda Williamsa, koji tvrde da fizika ima prvenstvo u odnosu na druge sastavne dijelove diskursa. Za Heideggera to je tačno lažno ishodište. U njegovom pogledu su pragmatizam, Wittgenstein i fizika uzajamno vrijedni.

Rorty dokazuje da su Platon i Marx bili metafizičari. Zašto? Zato što su vjerovali da mogu pokazati da bismo mi bili u boljem položaju da koristimo našim suvremenicima ako bi nam filozofska teorija omogućila da od pojava dođemo do Realiteta. Prema Rortyju razumijevanje ironističke kulture dovodi u pitanje metafiziku, marksizam, naprimjer, koji je bar u jednoj vremenskoj sekvenci vjerovao da može dovesti do sinteze samo-stvaranje i socijalnu odgovornost, paganski heroizam i kršćansku ljubav, kontemplativnu distancu i revolucionarnu vatru (200). Takve suprotnosti moguće je u životu kombinirati, ali ne u teoriji dovesti do sinteze.

Rorty ustrajava na ideji da liberalni politički diskurs dobro čini na tome što ostaje neteoretski i jednostavan, kako i izgleda (i kako ga Orwell procjenjuje), potpuno isti, kao profinjeni diskurs samo-stvaranja.

Pošto je proširio svoj filozofski diskurs, Rorty precizira taj diskurs – u odnosu Heideggera prema Nietzscheu. Derrida se odnosi prema Heideggeru kao Heidegger prema Nietzscheu. Rečenica krije jednu poentu Rortyjevih filozofskih misli. On je umio uvidjeti ono što niko nije vidio: da su obojica bili najinteligentniji čitaoci i, dakako, razorni kritičari svojih velikih prethodnika. Obojica su najviše naučili od njih, od svojih velikih prethodnika; i obojica su htjeli svoje prethodnike bezuvjetno nadmašiti. Pažljiviji pogled otkriva: Derrida radi na problemu dalje od onoga čime je Heidegger bio opsjednut, na problemu kako se mogu ujediniti ironija i teoretiziranje. No, ne čudi Derridin uspjeh: on je imao veliku prednost

– da je mogao pažljivo posmatrati Heideggerov neuspjeh. Kao što su Nietzsche i Heidegger mogli nevjerovatno mnogo naučiti od Hegelovog neuspjeha.

Šta se sada događa? Derrida uči od Heideggera da dospijevamo do fenomena, ali također do spoznaje da je Heideggerova litanija samo Heideggerova, a ne povijesti <bitka> ili Evrope. Za njega postoji problem – to se kaže u spisu „Diferencija“ – da se „bez nostalgije hoće kazati, s onu stranu mita, o čistom maternjem ili očevom jeziku“, o izgubljenoj domovini mišljenja. Heideggerovo mišljenje je nostalgično ili je ništa.

Pokušaji da se misli izvan ove napetosti kod Rortyja i ne postoje. Čini se da nije u pitanju argumentacija. U pitanju je retorika. Cijela predstava o „osnovama“, podzemljima, o uvjetima mogućnosti mišljenja, koja se javlja u poststrukturalizmu ili u novom i kritičkom transcendentalizmu (Apel), zvuči, i to neizbježno, samom Rortyju užasno metafizički. Kako je to moguće? Odgovor je moguće pronaći u cijelom Rortyjevom opusu, u jednom idiosinkratičnom mišljenju. Ono je, čini mi se, duboko ukorijenjeno u američkoj verziji ili u verziji američkog neopragmatizma koji nastoji da zajedno misli sa izvjesnim političkim ogradama – Deweyja (1859-1952), Wittgensteina (1889-1951) i Heideggera (1889-1976).

Zapravo, radi se o američkoj verziji postmetafizičkog mišljenja koje je najpunije izraženo kod Rortyja. Fascinacija ide zaobilaznim i podzemnim putevima: preko francuskog i italijanskog „postmodernizma“, preko ove recepcije Heideggera i Hansa-Georga Gadamera, preko Apela i Habermasa, preko takozvane „postempirističke“ teorije znanosti Thomasa Kuhna i drugih predstavnika „New Philosophy of Science“.

Facit:

Fascinacija, čini se, koju izaziva Rortyjevi neopragmatizam; u „retoričko-estetskom odrješivanju filozofskog diskursa od argumentativnog diskursa znanosti“, u jednoj verziji post-Wittgensteinovog neopragmatizma Zapada, koja – s pravom Apel ustanovljuje – počiva na „tendencijelnom de-transcendentaliziranju i historiziranju kvazi-transcendentalnih problema životno/svjetovnog konstituiranja smisla“ (M.H., S. 133). Fascinacija počiva, nadalje, na svojevrsnoj američkoj recepciji Heideggera.

Zahvaljujući tome da se u Americi događa svojevrsno redefiniranje postmetafizičkog mišljenja, koje postaje i post-filozofsko, kod Rortyja objektivitet i metafizičnost imaju samo idiosinkratičnu vrijednost.

Doista, kod Rortyja je riječ o postmetafizičkom u posebnom smislu. Ne postoji čvrsti i apsolutni vokabular. Predstava o tome da je moguć meta-vokabular koji bi mogao predvidjeti nove vokabulare samo je jedna nova verzija starog sna o „prezenciji“, iz kojeg se nastoje probuditi ironičari još od Hegela. Pri promišljanju, naprimjer, Derridine pozicije Rorty ne poseže za „objektivnošću“, za svagda važećim principima suđenja.

Derrida: Njegove kasne spise čitamo kao izokretanje sistematskih planova u podzemlje privatnih viceva. Povratak u privatnu fantaziju. I taj je povratak jedino rješenje za problem samo-referencije, koje se postavlja ovim teoretiziranjem. Derrida je iz Heideggerovog primjera naučio da se problem ne sastoji u tome „kako se bit jezika može zahvatiti a da se ona ne povrijedi“, nego – kako se stvara vlastiti stil koji je tako drukčiji da bi bilo nemoguće vlastite knjige usporediti sa njenim prethodnicima.

On se ne zanima za čistotu ni za neizrecivo. S filozofskom tradicijom povezuje ga samo činjenica da filozofi iz prošlosti postaju predmet njegove veoma životne fantazije.

Na drugoj strani, Rorty operira metafizičkom tradicijom. Odustajanje od metafizike znači odustajanje od svijeta metafizičara. A samo oni misle da rodovi i kriteriji koje sada imamo iscrpljuju područje mogućeg. Ironičar stalno proširuje ovo područje. Bez njega nije moguće post-filozofsko mišljenje ili čak post-tehničko mišljenje.

Može se, međutim, reći da je Rorty napisao knjigu koju niko ranije nije mogao ni misliti. To vrijedi i za Derridu. On je učinio ono što je po njegovim riječima uradio Derrida: učinio je za povijest filozofije isto ono što je Marcel Proust učinio za svoju vlastitu životnu povijest: on je izigrao sve velike osobe/autoritete i sve opise njih samih, s rezultatom da se pojam „autoriteta“ ne može primijeniti na njegovo filozofsko djelo. On je na isti način kao i Proust postigao autonomiju. On je izbjegao Heideggerovu filozofsku nostalgiju – ukoliko je kao radikalni kontekstualist neprekidno re-kontekstualizirao što se visoko uzdizalo u njegovo sjećanje. I on je kao i Proust proširio granice mogućnosti (226).

Ko je, dakle, želio postmetafizičkom mišljenju u smislu neopragmatizma pribaviti važnost, tako kako je činio Richard Rorty, taj je morao uvesti nešto kaskijansko u filozofiju. Morao je reći da razlika između javnog i privatnog – cilja na to da mi razlikujemo knjige koje zahtijevaju našu autonomiju od onih koje nam pomažu da bude manje užasno. Prve su knjige važne za one idiosinkratične kontingencije koje stvaraju idiosinkratične fantazijske predstave. Druge knjige, između ostalog, potpomažu nam da učinke socijalnih načina ponašanja i institucija na drugi način vidimo; druga grupa nam pomaže da učinke naših privatnih idiosinkrazija vidimo na drukčiji način. Katkada su to i knjige iz psihologije, ali su najkorisniji romani.

Tako pojam literature ulazi ovdje u igru, ali na jedan svojevrstan način. Priziva se Nabokov koji je u jednom eseju rekao: Nadmoćnost detalja nad općim: „Sposobnost da se možemo čuditi još u trenutku opasnosti nad malenkostima, ovim rubnim opaskama duha, fusnotama u knjizi života, jesu forme, najviše forme svijesti, i u tim u svojoj logici potpuno različitim stanjima svijesti, dječije spekulirajućim, različitim od svagdanjeg razuma i njegove logike... mi znamo da je svijet dobar.“

Ako se tako gorljivo oprašta od metafizike, od njenih opasnosti i raspoloživih opcija u njenim okvirima, to nije zato što se vjeruje da ona nije naše okružje. Naprotiv, odbacivanjem metafizike, to što je odlika ironičara, nalazimo bolji alternativni kontekst. Tu je i lik Orwella koji je bio uspješan jer je napisao prave knjige u pravo vrijeme. Njegovo opisivanje posebne historijske kontingencije, to je danas istaknuto i očigledno, bilo je nužno da bi se promijenila budućnost liberalne politike. On je pokazao da se liberalni ideali ne odnose na moguću budućnost čovječanstva.

Facit:

U Rortyjevim očima radi se o povijesti jednog scenarija. I o jednoj solidarnosti – senzibilnih intelektualaca jedne post-totalitarne kulture. Sve se izlaže u drugačijem svjetlu: Rorty je pokušao da odoli hipnotičkim pogledima moći filozofske tradicije. Politički liberalizam nije moguće opisati i razumjeti na osnovu filozofskog pogleda: o prirodi čovjeka, o istini ili o povijesti.

To je psihološki nemoguće, nezamislivo. U taj scenarij spada i očajnička potraga za osnovama svijeta i čovjeka. I mi znamo da su visoko komplicirane debate o pitanju da li čovjeku pripada urođeno dobro ili urođeni sadizam, razračunavanja o unutarnjoj dijalektici evropske povijesti (od Hegela i Marxa do Adorna, Nietzschea, Jaspersa i Heideggera itd.), o ljudskim pravima, o objektivnoj istini ili predstavljajućoj funkciji jezika – sve su to nimalo naivna govorenja.

Ja mislim da nam Rorty dovoljno uvjerljivo objašnjava svoju poziciju radikalnog kontekstualista. On doseže tačku na kojoj surađujemo s novom ne-metafizičkom solidarnošću. Metafizika nije u stanju da shvati da velike, nužne istine o ljudskoj prirodi i njenom odnosu prema istini i pravednosti ne određuju koje su vrste naše buduće vođe, one određuju jedino mnoštvo malih kontingentnih činjenica.

Pojam ljudske solidarnosti, dakako, pretpostavlja i neljudskost, slučajeve u kojima se pokazuje da ljudima nedostaju neke komponente koje bitno pripadaju odraslom ili zreom čovjeku. Danas nam izgleda da je nešto najšokantnije, najskandaloznije kada Rorty dovodi u sumnju ideje kao što su „esencija“, „bit“, „osnova“. Rortyjevo insistiranje znači: to što se razumije pod pristojnim čovjekom relativno je prema historijskim uvjetima, zavisi od kratkovremenskog konsenzusa o tome koje stavove normalno smatramo opravdanim ili neopravdanim; koje načine djelovanja. Posebno u doba i poslije Auschwitza.

Ideja ljudske solidarnosti ne pomaže ako se situira u metafiziku. Mi je moramo ostvariti s onu stranu teologije ili kvazi-teologije, koja je povrh povijesti i institucija. Osnovna pretpostavka Rortyjeva je jasna: da jedno uvjerenje samo tada može regulirati djelovanje i tada može biti vrijedno da se za njega pušta život. Njegov način posmatranja koji on želi da predstavi kazuje da tako nešto postoji kao moralni napredak i da je ovaj napredak zbiljski u pravcu prema višoj solidarnosti. Ali ova solidarnost ne bi se trebala predstaviti kao rekognicija jezgra/Sopstva, bitno ljudskog u svim ljudima.

Nju možemo misliti kao sposobnost da se uvijek više vidi da tradicionalne razlike – između plemena, naroda, religija, rasa,

običaja i sličnih razlika – mogu da se zapostave, da se relativiziraju u usporedbi sa sličnostima s obzirom na bol i poniženje.

Postoji razlika između solidarnosti kao identifikacije s „čovječanstvom kao takvim“ i solidarnosti – kao sumnje u vlastitu senzibilnost za bolove i poniženja drugih. Ona pobuđuje znatiželju za moguće alternative.

Vi ste nesumnjivo razumjeli da se tu ne radi o metafizičkim pitanjima koja su također ozbiljna. Radi se o pitanjima: o tome da li razlikujemo pitanja o boli od pitanja o smislu života, domena liberalnog od domena ironičara. Rorty proširuje to: postaje moguće da jedan te isti čovjek može biti oboje, liberal i ironičar. To nije moguće povratkom u objektivizam.

Razabiranje svega toga što se tiče kontingencije, ironije i solidarnosti u toku je i u Evropi (analogno onom što su činili Derrida, Foucault i Lyotard). Fascinacija njegovim djelom nije slučajna. Nije samo riječ o argumentativnom sporu. – After Philosophy. Rorty je s onu stranu univerzalističkih pozicija unutar teorije znanosti. Čisto pouzdanje u um, u apsolutne paradigme, u čvrsti vokabular, gubi svoju osnovu. Vjera u osnovu je zastarjela. Velika je stvar znati se otarasiti metafizičkih utvara da bi bilo moguće jedno liberalno i solidarno društvo.

Napomena autora: ovo su osnovne ideje izlaganja u toku 1990. godine na kolokviju koji je bio posvećen Rortyjevoj filozofiji, povodom izdanja prijevoda njegovog djela „Filozofija i ogledalo prirode“ u filozofskoj biblioteci „Logos“, čiji sam tada bio odgovorni urednik. Djelu je bio pridodat sljedeći tekst:

“Richard Rorty je jedan od najistaknutijih filozofa našeg doba. Cijenjen je i osporavan i u SAD-u i u Evropi. Raspravlja o metafizičkim aspiracijama filozofije, o spoznaji, duhu, solidarnosti, kontingenciji, ironiji, o tome da metafore a ne iskazi pretežno dominiraju filozofskim uvjerenjima. Takva je slika koju je stvorila tradicionalna filozofija: sama svijest kao veliko ogledalo koje sadrži različite prikaze koje bi trebalo ispitati čistim, neempirijskim metodama. Rortyjeva ‘dekonstrukcija’ je fascinantna. Refleksije o Deweyju, Wittgensteinu, Heideggeru, o ‘sistematskoj’ filozofiji od Lockeja, Descartesa, Kanta, Russela i Husserla tiču se i takozvanog ‘skandala’ filozofije. Ova knjiga je, prije svega, prolegomena za

povijest spoznajnoteorijski orijentirane filozofije koja je epohalna epizoda evropske kulturne povijesti. Posebno je zanimljiva kritička samorefleksija analitičke filozofije koja vodi ka dekonstrukciji one metafizičke metaforike. Tako se misli (naprimjer, Harold Bloom) da je Richard Rorty: the most interesting philosopher in the world today. Rortyjevi ključni stavovi su ukomponirani u osnovne tokove suvremene filozofije.“

Literatura

- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979).
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989).
- Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Vol 1* (1991).
- Rorty, Richard, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers, Vol. 2* (1991).
- Rorty, Richard, "Introduction", *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- Rorty, Richard, "Solidarity or Objectivity", *Objectivity, Relativism, and Truth*.
- Rorty, Richard, "Inquiry as Recontextualization: An Anti-dualist Account of Interpretation", *Objectivity, Relativism, and Truth*.
- Rorty, Richard, "Science as solidarity," *Objectivity, Relativism, and Truth*.
- Kolenda, K. *Rorty's Humanistic Pragmatism* (Tampa: University of South Florida Press, 1990).
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity* (New York: Cambridge University Press, 1989), p. 5.
- Rorty, Richard, "Priority of Democracy to Philosophy." *Objectivity, Relativism, and Truth*.
- Rorty, Richard, "Is natural science a natural kind?" *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 59.
- Rorty, Richard, "Introduction," *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 13; "Solidarity or Objectivity," *Objectivity, Relativism, and Truth*.

- Hiley, David R., *Philosophy in Question:Essays on a Pyrrhonic Theme*, (Chicago: University of Chicago Press, 1988).
- Hall, D. L., *Richard Rorty : Prophet and Poet of the New Pragmatism* (Albany : State University of New York Press.
- Plantinga, Alvin, "Advice to Christian Philosophers," *Faith and Philosophy* I, 3 (July 1984).