

Cvetka Hedžet Tóth

Prednost upanja pred spoznanjem

Ključne besede: upanje, utopija, metafizika, pragmatizem, kritika kapitalizma, etika

1 Solidarnost onkraj metafizike

Ameriški filozof Richard McKay Rorty (4. 10. 1931 – 8. 6. 2007) trdi, da je levica »že po definiciji stranka upanja«, toda najnovejša levičarska moda je »filozofski brezup«, ki je po Rortyju »načelen, teoretično utemeljevan, filozofski brezup (*principled, theorized, philosophical hopelessness*)« (Rorty, 1998, 36–37; Rorty, 2002, 163). Ta simpatični in sugestivni Američan nas strezni, ker se mu »zdi takšno dajanje prednosti spoznanju pred upanjem (*prefer knowledge to hope*) ponavljanje poteze, ki so jo prej v stoletju napravili levičarski intelektualci, ki so sprejeli heglovstvo od Marxa« (Rorty, 1998, 37; Rorty, 2002, 163). Takrat je po svetu strašila pošast, imenovana komunizem, danes kapitalizem kot globalizacija in teorija, prežeta z malodušjem, svoje brezvetrje povzema v izraz postmoderna, ki je sama pošast (Früchtel, 2001, 264) in upanju ni naklonjena. Tako gre zdaj spoznanje pred utopijo in ne več utopija pred spoznanjem, soočeni smo tudi s koncem metafizike dokončne gotovosti.

Konec gotovosti česa, če se sprašujemo tako, kot to počne Rorty v svojem delu iz leta 1989 *Kontingenca, ironija in solidarnost?* Svet, ki je z molkom opustil socializem, je intelektualce potopil v pesimizem, iz katerega ne vidimo izhoda. Marx ne predstavlja več alternative Nietzscheju in Heideggerju, toda za kapitalizem nismo zaradi tega nič bolj dovzetni: »Ta pesimizem, ki sebe včasih imenuje tudi 'postmodernizem', je ustvaril prepričanje, da so bila vsa velika upanja na večjo svobodo in enakost, ki so zaznamovala nedavno preteklost Zahoda, nekakšna velika samoprevara« (Rorty, 2002, 111). Ni pa prevara upanje v svobodo, enakost, pravičnost, samo teorija bo morala najprej najti poti iz pesimizma žalostne znanosti, ki je viden pri Theodorju W. Adornu (1903–1969), k nečemu jovialnemu, kar poskuša njegov učenec Peter Sloterdijk (roj. 1947), kajti treba je preseči (Sloterdijk, 1993, 39–40) zdajšnjo brezizhodnost z uvidi, kam in kako (Tóth, 2008, 472–482), saj gre pri tem za sam temelj humanizma.

Rorty teorijo obtožuje, da se spreminja v brezupnost, ki se retorično zateka v »obnovo neizrekljivosti« (*revival of ineffability*), in ta neizrekljivost pomeni tole: »Spet

in spet nam dopovedujejo, kako je Lacan pokazal, da človeške želje zaradi same njene narave ni moč zadovoljiti, kako je Derrida pokazal, da se pomena ne da določiti, kako je Lyotard pokazal, da je sorazmerje med zatiranimi in zatiralci nemogoče, in kako dogodkov, kakršna sta bila holokavst in pokol prvotnih Američanov, ni moč predstaviti« (Rorty, 1998, 36–37; Rorty, 2002, 163). Taka teoretska dejstva povzročajo »dvom v humanizem (*distrust of humanism*)«, kot da bi se humanizem celo diskreditiral, in nasledke tega Rorty povzema v ugotovitev: »Grandiozne teorije – Heglova in Marxova eshatologija, Heideggerjeva obratna eshatologija ali pa Foucaulteva in Lacanova racionalizacija brezupnosti – zadovoljujejo težnje, ki jih je nekoč zadovoljevala religija (*that theology used to satisfy*)« (Rorty, 1998, 38; Rorty, 2002, 163).

Rorty je bil ateist in v še tako prikriti obliki mu je bila odvečna vsakršna teologizacija, ta zoprni pobratim ideologizacije. Tudi to je razlog, zakaj je kot Američan, ki je zelo upošteval in v marsičem nadgrajeval miselno izročilo pesnika Walta Whitmana (1819–1892) in filozofa Johna Deweyja (1859–1952), poudarjal izrecno prednost utopičnega prizadevanja pred teorijo. Zdaj je razumljivo njegovo levičarstvo, ki ga opisuje kot »deweyjevsko pragmatično udeleževalno levico (*the Deweyan, pragmatic, participatory Left*)«, kakršna je obstajala pred vietnamsko vojno«, in to levico primerja »z opazovalsko levico (*the spectatorial Left*)«, ki je prvo izpodrinila« (Rorty, 1998, 38; Rorty, 2002, 164) in tej prvi udeleževalni levici je Rorty do konca zvest, tako da pri vsem našem upravičenem protiamerikanizmu moramo priznati Habermasu, da je to podoba Amerike, ki se nam je ni treba bati (Habermas, 2011, 36). Toda Rorty se je dobro zavedal, da je ameriška levica samo kulturna, ne pa politična, in glede tega ni kaj prida drugače, ko gre za naše evropske razmere.

Na temo družbene nepravilnosti nas Rorty opozarja, da gibanja za človekove pravice ne smemo povzdigovati za ceno pozabe tega, kako je prišlo do delavskih pravic, do osemurnega delovnega časa, petdnevnega delovnika v tednu, do številnih socialnih pravic, do katerih smo prišli čez trupla, itd. Na razredni boj smo pozabili, levico skrčili na pojem kulturne levice, o pravičnosti želimo razmišljati onkraj delitve na levo in desno, »kot da bi se levica in desnica zarotili, da se bosta namesto o ekonomskih vprašanjih prepirali o kulturnih« (Rorty, 1998, 84). V sicer intelektualno zelo močnih akademskih okoljih so danes med levičarji izstopajoče teme kot spolna, etnična in kulturna diskriminacija, do obsedenosti smo zaposleni z drugačnostjo, raznovrstnostjo in mnogoterostjo take ali drugačne narave, z geji in lezbijkami, tako da prevladujoči socialni in ekonomski problemi stopajo v ozadje ali pa komaj še pridejo do izraza.

Ne gre za to, da bi zmanjševali pomen gibanj, ki so ogromno naredila za odrinjene, tiste z roba družbe, »outsiderje«, vendar nečesa po Rortyju ne smemo podcenjevati, namreč rastočih ekonomskih problemov, kajti ravno ekonomska neenakost dobiva

čedalje večje in čedalje bolj tragične razsežnosti. Je pojav zla, ki mu moramo gledati naravnost v obličje, kajti: »Odločitve o tem, kam bo krmarila dežela, se sprejemajo na področju ekonomije. Seveda pa je nadvse kočljivo, da moramo sedaj tistim zaslužnim ljudem, ki so svoje politično življenje posvetili manjšinski politiki, reči: Ustavite se malo. Usmerite svojo pozornost spet na probleme belih heteroseksualnih moških, ki ne najdejo zaposlitve in ne morejo preskrbovati svojih družin« (Rorty, 1998, 85). Tako levica zdaj samo še opazuje, je kot nekakšen nevtralni observatorij; levica v času Rortyjevega otroštva je bila dejavna kot socialno politično gibanje, ki je svet skušala spreminjati, aktivno posegati v družbene dogajanje in ustvarjati po meri pravičnosti.

Vemo, Rorty je pisal na podlagi razmer svoje države, toda s pritrdilnim nasmehom se moramo strinjati, ko opozarja: »Revni belih heteroseksualcev ne zanimajo teoretska dlakocepljena intelektualcev srednjega sloja iz okolja kulturnih levičarjev« (Rorty, 1998, 85). Zato je celo pozval na »povratek akademikov nazaj k razrednemu boju« (Rorty, 1999, 260; Rorty, 1998, 83) in ker je bil Rorty Američan, si izraz razredni boj lahko sposodimo vsaj v obliki citata, da ne bomo izpostavljeni grožnji in očitku, da si že spet prizadevamo za totalitarizem in komunajzarstvo. Govor o socialni pravičnosti ta trenutek pri nas je pogosto na udaru in očitki z desne vpijejo, da gre za populizem.

Rorty nas prepričuje, da so pojmi človekovo dostojanstvo in pravice, toleranca in podobno nekaj, kar sicer zveni načelno in kar celo poseblja naš humanizem, vendar se ni pokazalo kot zadosti učinkovito. To je tudi ena od glavnih in nosilnih deviz njegovega svetovno odmevnega dela *Kontingenca, ironija in solidarnost*.

Čému potem služijo levičarji? Sami sebi in svojemu intelektualističnemu ekshibicionizmu, cinizmu zavidljivih intelektualnih vrhuncev, nerazumljivih pogosto že njim samim? Vsekakor smisel in poslanstvo levičarstva ni v tem, da bi prevzeli kak sociološki ali literarni oddelk na univerzi in se tam v prostorih, kjer je najnovejša vrhunska klima in najsodobnejše tapecirano pohištvo z vso moderno računalniško tehniko, retorično šli revolucijo in prevratništvo. In kolikor bolj se gredo kulturno prevratništvo v skrajno nerazumljivem jeziku množicam, ki trpijo in so v dejanski bedi, toliko več raziskovalnih sredstev dobi takšno »čvek« uporništvo, zaprto med akademske zidove, če ne prestopi meja akademizma. Že če bi seglo kam, recimo na nogometni stadion, bi to bilo za oblasti nevarno. Je lahko levica brez manir – vprašanje, ki muči Rortyja, in zaveda se, da je celo v ameriških razmerah levici znotraj akademskega prostora namenjena prestižna vloga in pomen.

In če naj bi levica pomenila utelešeno upanje, in glede na to, da se je zdajšnje levičarstvo upanju odreklo – mar je to še sploh levičarstvo? Kje je ta trenutek navzoč kakšen utopični zagon Evrope, ki nam je bil lasten zadnjih dvesto let in ki bi bil zmožen izoblikovati alternativo zdajšnjemu *kobiličarskemu kapitalizmu*

(*Heuschreckenkapitalismus*) (Sloterdijk, 2006, 70). Češki pisatelj Milan Kundera, ki ga Rorty večkrat omenja, znan nekdanji oporečnik in disident, je razmere, ki so nastale po sesutju komunističnega sistema, v eseju z naslovom *Sram pred ponavljanjem* opisal z besedami prijatelja, da »to, kar lahko vidiš tukaj, je restavracija kapitalistične družbe z vso njeno surovostjo in neumnostjo, z vso zarobljenostjo goljufov in povzpeticov, ki jih je naplavila. Štacunarska budalost je zamenjala ideološko topoumnost« (Kundera, 2008, 33–34). Le kdo bi sploh želel biti levičar sredi štacunarske budalosti? Kvečjemu tržno usmerjen in uspešen levičar, ki dobro prodaja svoje članke in knjige. Vse unovčiti, kajti denar je varnost (*money that's security*).

Peter Sloterdijk, trenutno eden najmarkantnejših sodobnih nemških filozofov, znan po svojih kritično-polemičnih debatah in teoretskih razhajanjih s Habermasom, zelo protestno izraža svoje nezadovoljstvo s svetom, v katerem levičarstvo ne akumulira sil revolucije proti kapitalizmu. Levičarstvo 21. stoletja kapitalizma ne ogroža in mu tudi vsepovsod dopoveduje, naj obstane in vztraja; v taki ali drugačni, še v tako posredni obliki in kljub vsem retoričnim kritikam v bistvu kapitalistične interese celo podpira in zagovarja. Zdajšnje levičarstvo je s kapitalizmom solidarno, kot tako v obliki kritike pomeni kvečjemu salonsko in medijsko levičarstvo, skratka, malo ironično rečeno, na levo se da kritizirati, če ima človek za seboj desno publiko – ki si jo sproti ustvarja – s trajno rezerviranimi, tapeciranimi sedeži ter podporo in potuho lastninjenju; siromaštvo delavcev pa je že dolgo amputirana kategorija leve tradicije, ki izraza proletariat noče več uporabljati. Ni več zbirnih mest in organizacijskih točk za gnev in srd ponižanih in izkoriščanih. V *Gnevu in času* Peter Sloterdijk ogorčeno ugotavlja, kako so nekdanje socialistične države leglo najbolj nesramnega in prevarantskega kapitalizma, kot da bi to bila celo nekakšna čudna odlika »aventure postkomunistične duše« (Sloterdijk, 2006, 294).

Gledano s psihopolitične perspektive smo po Sloterdijku »stopili v dobo brez zbirnih mest gneva s svetovno perspektivo« (Sloterdijk, 2006, 282) in tendenca »biti na sredini« pomeni, da je v bistvu izginila razlika med levico in desnico v času »politične brezdomnosti gneva v postkomunistični dobi« (Sloterdijk, 2006, 332–333). Potenciali gneva in protesta ne dajejo več alternative, kako brez kapitalizma in kaj naj bi bilo onkraj – kot da kapitalizem ne bi bil zamenljiv z ničimer več, že skoraj na pobožnjakarski način prisegamo na toleranco in človekove pravice.

2 Resničnost in pravičnost v enem

Ne glede na opis razmer na ameriških univerzah, čudovito poraslih z bršljanom in s pravkar pokošeno travo, so za njenimi zidovi leve opazovalne strategije, ugotavlja Rorty, ki med profesorji in študenti predstavljajo »opazovalsko, gnusa polno,

posmehljivo levico, ne pa levice, ki bi sanjala«, in kot taki dajejo »kulturni politiki prednost pred resnično politiko in se posmehujejo že sami misli, da bi bilo moč doseči, da bi demokratične institucije znova služile družbeni pravičnosti. Spoznanje jim je zato ljubše od upanja« (Rorty, 2002, 162). Mnogi levičarji iz ameriških akademskih krogov se raje »označujejo za 'radikalne' kot pa za 'liberalne'« (Rorty, 2000, 65). Rorty poudarja svojo predanost in zavezanost liberalizmu, ki ga seveda razume zelo po svoje, in ne radikalizmu in poziva »na postopne, zakonite reforme« (Rorty, 2000, 67). Do svoje ameriške domovine izraža lojalnost, celo določen patriotizem, in v marsičem zavrača protiamerikanizem iz nemirnih šestdesetih let prejšnjega stoletja.

Transformacija utopije v znanost – še zdaj je spomin na naše otroštvo zaznamovan s tem ideološkim imperativom in nelagodno nam je. Tudi sodobna foucaultevska levica je obsedena z znanstvenostjo in kot taka za levičarsko politiko manj uporabna kot Engelsov dialektični materializem, ki je premogel vsaj eshatologijo, »foucaultevci nimajo niti tega« (Rorty, 1998, 37; Rorty, 2002, 163).

Kako je torej z upanjem, se smemo vprašati, in morda je Rorty o nečem le trdno novozavezno prepričan. To si upa glasno izgovarjati kot ničejavec in nikakor ne ničejansko (nihilistično), predvsem na podlagi Nietzschejeva dela *Antikrist*, tudi zato, da ne bi bil po nepotrebnem obdolžen pobožnjakarstva, namreč da upanje ni več upanje, če se spremeni v znanje, resnico, vednost. Najbolj dobesedno novozavezno, kajti »upanje, ki ga gledamo, pa ni več upanje – kdo bo namreč upal to, kar že vidi? Če pa upamo to, česar ne vidimo, pričakujemo to s potrpežljivostjo« (Rim 8,24–25). Samo tako upanje ne osramoti. Tako ni odveč trditev, da Rortyja beremo med drugim tudi zato, da se levica upanju ne bi več odrekla, predvsem zaradi svobode, in takšno upanje je docela neideološko.

Zdaj, ko je Rorty že v večnosti, ostaja vprašanje, koliko filozofije tu dejansko potrebujemo. Vsekakor nas spodbuja, da nehajmo razmišljati o neprijetni odločitvi in izbiri med »analitično« in »kontinentalno« filozofijo, o tej »nesrečni delitvi«, ki »še vedno zelo otežuje plodne filozofske razprave v mnogih deželah, tudi v njegovi lastni« (Rorty, 1999, 10), kajti ta izbira je odvečna, nepotrebna. Zato je treba dati tukaj Rortyju priznanje za ta podvig, namreč da je nam, »kontinentalcem«, v marsičem pomagal omiliti predsodke do »analitične« filozofije. Obe smeri mu je uspelo brati kot filozofsko medsebojno docela enakovredni in njegov pristop spominja na Petra Sloterdijka, ki mu je prav tako uspelo skupaj brati dva medsebojno nekompatibilna in povsem nespravljiva filozofa, Martina Heideggerja in Theodorja W. Adorna. Tako Rortyjeve kot Sloterdijkove pristope je izjemen in dokazuje trajno aktualnost filozofskega duha v posmodernističnem izzivu, ko mislimo zdajšnje možnosti humanizma z malo več filozofije in ne z malo manj. Ob tem je pomembna naša usposobljenost za

komunikacijo z nekom, ki nam je povsem nasproten, v marsičem celo izključujoč, a vendar zmoremo dialog in soočenje z njim, tako da se naša moč osebnosti in intelektualne države preverja na tem, koliko znamo ali ne znamo komunicirati s kar najširšimi in še tako medsebojno razhajajočimi se stališči.

Rorty je bil filozofsko zelo izobražen; poznal je zgodovino filozofije in njene klasične tekste in v pristopu k študiju filozofije se je dobro zavedal razlik med analitično in kontinentalno filozofijo. Sam je opozoril na to, da mnogi analitično usmerjeni filozofi filozofsko stroko neradi uvrščajo med humanistiko, kajti svojo filozofsko usmerjenost razumejo kot »disciplinarno iskanje objektivne vednosti, ki je zato podobna naravoslovnim znanostim« (Rorty, 2005, 103), s tem je filozofija seveda razumljena samo družboslovno. Ironični vzdevek, ki ga ta usmerjenost doživlja, je, da so »tehničarji«, drugi, humanistično usmerjeni so »sanjači« (Rorty, 2005, 103). Med analitično in kontinentalno filozofijo obstajajo velike razlike glede študija in poznavanja zgodovine filozofije, kot tudi glede znanja tujih jezikov. Prvi so izrazito tekmovalno naravnani, bolj »v argumentativnih veččinah in dialektični bistrumnosti kot pa v pridobivanju širine znanja«, skratka, najpomembnejše je to, kako »hitro glavo imaš«, in pri njih izstopa »argumentacijska zmožnost pravdarske vrste« (Rorty, 2005, 107–108). Drugi, kontinentalni, so neprimerno bolj izobraženi in načitani in o teh Rorty zapiše, da je zanje »še zmerom najpomembnejše, da si učen – da si veliko prebral in da imaš lastna stališča, kako povzeti različne stvari, ki si jih prebral, v neko zgodbo, zgodbo z naukom« (Rorty, 2005, 107–108).

Te razlike še vedno učinkujejo:

Še vedno je velika razlika med mladimi ljudmi, ki si želijo postati profesorji filozofije v angleško oziroma neangleško govorečem delu sveta. Največja razlika je v njihovih razlikujočih se pogledih na to, kaj pomeni biti filozof – v samopodobi in ambicijah, ki si jih pridobi podiplomski študent. Ta razlika je tista, zaradi katere je malo verjetno, da se bosta analitična tradicija in tradicija, ki še zmerom uri študente tako, da jih popelje skozi kanonično pot od-Platona-do-Nietzscheja, kdaj ponovno zblížali. (Rorty, 2005, 108)

Toda Rortyjeve že sklenjeni življenjski prispevek kaže, da je med ameriško analitično in evropsko kontinentalno vzpostavil dialog in številna zgledna soočenja ter zaradi tega postal odmeven in vpliven. Danes ni malo kontinentalnih filozofov, ki ga celo zelo upoštevajo, med drugim tudi Jürgen Habermas. Rorty se je zavedal, da je analitična filozofija, v kateri je sam izšolan, vplivala na »izgon zgodovine filozofije ter moralne in politične filozofije na rob filozofskega kurikulum« (Rorty, 2005, 109), kot da bi Rorty vse to na teoretsko zelo visoki ravni vračal. Zdaj je razumljiv njegov poskus politizacije levičarstva, ki mu je vse življenje ostajal neomajno zvest. Toda tak pristop

je pri njem vedno in najprej povsem etično motiviran, njegovo dojetanje politike ni tako, da bi z njim lahko opravičevali kakršno koli oblastniško logiko. Ker je Rorty filozof, ni nepomembno, kako dojemata vez med humanizmom, filozofijo, znanostjo, politiko in etiko, in tukaj naslovna formulacija prispevka *Analitična filozofija in filozofija preobrazbe* (*Analytical Philosophy and Transformative Philosophy*) iz leta 1998 ogromno pove, kajti Rorty je v filozofiji videl sredstvo za možnost preobrazbe, tiste, ki jo humanizem potrebuje, da bi se ljudje odvrnili od okrutnosti.

Filozofija je in ostaja temelj humanistike, čeprav ne več v absolutno prednostnem pomenu, in Rorty ne želi, da bi ostala nekakšna stara, zastarela disciplina, nasprotno, želi jo posodobiti. Seveda je tu dodatna privlačnost že večkrat omenjeno Rortyjevo levičarstvo, ki je v bistvu najprej odločitev za solidarnost, in pričujoči prispevek o njem ne skriva simpatij do tega zahodnega levičarstva, ki ni onemelo po letu uradnega konca socializma, tj. konca *Velike zgodbe revolucij in napredka* (1789–1989).

V določenih kontekstih nam Rorty dokazuje, da je pragmatizem, kakor ga je sam razumel in razvijal, filozofija demokracije in svobode. Pragmatizem kot filozofski pristop mu pomeni nekakšen klic upreti se strašni moči navade, zato v tej smeri vidi »predvsem terapevtsko filozofijo – terapijo za določene načine razmišljanja, ki so jih ustvarili prejšnji filozofi« (Rorty, 2007, 85). Pragmatizem zanj tudi ni nekakšna »filozofija obupa«, ampak »filozofija solidarnosti«, zato poudarja prednost solidarnosti pred objektivnostjo (Rorty, 1991, 33), kakršna koli že ta je. Po Auschwitzu in pozneje po simbolnem letu 1989 se filozofiji nikakor ne bomo odrekli. Tukaj njegova kritika filozofije učinkuje v duhu filozofije življenja, ki nas je podučila, da je filozofija prej razsvetljevalka sveta in modrost sveta kot pa znanje oziroma vednost, in zdaj po Rortyju deklarirani »privrženci solidarnosti (*we partisans of solidarity*)« nastopajo proti »privržencem objektivnosti (*the realistic partisans of objectivity*)« (Rorty, 1991, 33). Veliki predstavnik filozofije življenja Friedrich Nietzsche »je v *Antikristu* izrekel najmočnejši argument ne le proti teologiji, ampak tudi proti metafiziki: da zamenjuje upanje z resnico« (Adorno, 2007, 106), je v svojih aforizmih zapisal že Theodor W. Adorno, ki je bil prav tako v marsičem zelo blizu Nietzscheju, po lastnem samopriznanju celo bolj kot Heglu.

Tako kot Nietzsche je tudi Adorno dojel in opozarjal na našo »nezmožnost, da bi živeli srečno ali sploh živeli brez misli na absolutno« (Adorno, 2007, 1069), kar je tudi Rortyjev teren, ne da bi Rortyja pri tem razglašali še za *adornita*. Zelo očiten pri tem je Rortyjev poskus temporalizacije, tj. učasovanja absolutna, ne glede na njegovo poreklo. Jezik, ki ga uporablja, je zelo privlačen s svojo sporočilnostjo in lahkotnostjo izražanja. Marsikaj iz analitične misli predstavi razumljivo in razbija predsodke, to je negativne sodbe o jenkijevskem svetu, ki se sicer prevzetno obnaša kot prva svetovna supersila

po zlomu socializma. John D. Caputo, ameriški filozof, je v svojem tudi v slovenščino prevedenem delu *Radikalnejša hermenevtika* o njem zapisal: »V nasprotju z mnogimi prevzame Rorty nase tveganje, povezano s tem, da govorimo razumljivo« (Caputo, 2007, 146). Njegov protiesencializem, povezan še s protielitizmom, je posrečena hermenevtika pravičnosti (Repar, v: Caputo, 489–493), ki v filozofiji ničemur več ne priznava vloge vrhovnega razsodnika. Kakor filozofija ni samo prijetno izobraževalno sredstvo za oblikovanje kakšne lepe duše, tako se tudi svoji družbeni funkciji nikakor ne odreka, kajti porajajo se novi totalitarizmi, ki zaradi današnje visoko razvite tehnike nimajo primerjav s tistimi v preteklosti, da bi jih obvladovali in razkrinkavali. Rortyjeve pragmatizem zahteva soočenje z njimi in poudarja, da v »totaliziranju ne vidim nečesa, pred čimer se lahko varujemo sami kot posamezniki, ampak družbeni pojav, ki ga lahko premagamo z nenehnim smešenjem in razkrinkavanjem« (Rorty, 2007, 100). Že s tem, da kaj takega v trenutku prepoznamo in na to javno opozarjamo, celo alarmiramo, kajti še tako svilnata, tj. mehka varianta totalitarizma je totalitarizem in iz zgodovine prejšnjega stoletja vemo, kaj to pomeni.

Nenavadni naslov *Kontingenca, ironija in solidarnost* označuje delo, v katerem nastopajo pojmi, ki na prvi hip medsebojno ne učinkujejo kompatibilno, so pa izziv, saj obetajo nekaj spodbudnega že po prvih prebranih straneh, kajti Rorty verjame v moralni napredek ljudi, v pravičnost brez meja. Privlačnost Rortyjevih misli se stopnjuje z vsakim prebranim stavkom, določene sklenjene misli, zajete v odstavek, včasih odbijajo, toda silijo nas naprej, in spet strmimo, saj nas Rorty sooča z željo ljudi po samoustvarjanju, avtonomnem, popolnem človeškem življenju na eni strani in z željo po bolj pravični in svobodni človeški skupnosti na drugi strani, ki bi bila solidarna in bi si prizadevala za manj okrutne družbene institucije in medčloveške odnose; toda gre tudi za nas same in za našo lastno okrutnost, ki jo moramo obvladovati – začeti torej pri sebi.

Delo *Kontingenca, ironija in solidarnost* je kot nekakšna inavguracija napredka in hkrati vključuje utopijo; ta dopušča moralni napredek, dobesedno vztraja pri moralnem napredku ljudi in pri tem, da bi se okrutnosti, taki ali drugačni, ne samo zunanji, družbeno določeni, ampak tudi tej notranji, čisto osebni, sebični, samosvoji, odrekli s svojim razvitim čutom za solidarnost, kajti Rorty je prepričan, celo odločno trdi, »da je naša moralna obveza čutiti solidarnost z vsemi drugimi ljudmi« (Rorty, 1993, 306).

Tu smo vsi samo *mi*, svetovljanstvo, ki bi mu pritrtil celo Kant. Ta poudarek na »mi« je uperjen proti etnocentrizmu, in Rorty zadnji, povsem sklepni del *Kontingenca, ironije in solidarnosti* povzame v zapis, »da bi človeško solidarnost rad opredelil kot identifikacijo s 'človeštvom kot takim', kot dvom o sebi, ki se polagoma, zadnjih nekaj stoletij, zajeda v srce prebivalcev demokratičnih držav – dvom o njihovi lastni občutljivosti za trpljenje in ponižanje drugih, dvom o tem, ali današnja institucionalna

ureditev ustrezno rešuje problem tega trpljenja in ponižanja – kot zanimanje za možne alternative« (Rorty, 1993, 308). Po Rortyju je »naš čut za solidarnost najmočnejši, če imamo tiste, s katerimi se solidariziramo, za 'enega izmed nas'« (Rorty, 1993, 320), skratka kot da gre zdaj, v času globalizacije, za zelo določeno dojetje ideje bratstva, čeprav tega izraza danes ne uporabljamo več.

Kaj pomeni moralni napredek? Najprej in predvsem to, da etike ne podrejamo več kakšnim tradicionalnim principom, ne glede na to, ali gre za Boga, Bistvo, Razum ali Resnico, kajti te pojme smo v preteklosti pobožanstvenili in so učinkovali represivno, celo kot (samo)tiranija. Rorty zato govori o »etiki brez principov« in ta etika ideala »človeškega bratstva in sestrstva ne vidi v nalaganju (*imposition*) nečesa neempiričnega nad empirično niti nečesa nenaravnega nad naravno, temveč v najvišji stopnji (*culmination*) v procesu prilagoditve (*adjustment*), ki je tudi proces pre-ustvaritve človeških bitij (*process of recreating human beings*)« (Rorty, 1999, 81; Rorty, 2002, 173). Preustvaritve v nekaj etičnega – in Rorty nam dopoveduje, da pazljivo izbirajmo med sredstvi, kajti tradicionalna metafizika zasvetovja in otrpli racionalizem zdaj nista več primerna. Rortyjevo preudarno (*prudential*) levičarstvo je moralno toliko, kolikor pomeni dejanski in zgodovinski napredek, ki ga opisuje s temi besedami: »Tako je o moralnem napredku (*progress*) najbolje razmišljati kot o zadevi rastoče občutljivosti (*increasing sensitivity*), rastoče dovzetnosti (*increasing responsiveness*) za potrebe (*needs*) vedno večje množice ljudi in stvari« (Rorty, 1999, 81; Rorty, 2002, 173). Takšna etika ni več odvisna od nečesa zunaj zgodovine stoječega, bodisi v podobi Boga ali Razuma, in nepovezanega z našim praktičnim življenjem. Od tod tudi Rortyjev poudarek, da pragmatizem prisega na teorijo, ki upošteva in analizira stvarnost tako, kakršna pač je, in namesto kantovske *Dobre volje* naredi obrat k dobri volji ljudi, ki so pripravljene videti in prepoznati potrebe čim večjega števila ljudi v svetu in nikakor ne samo znotraj evropocentrizma.

Zdaj prihaja do izraza hermenevtika, ki ne meri ničesar več, ne sodi, ampak samo najprej dojema vse tako, kakor pač je, in izpostavlja kot pomembnejše to, »kako kaj povemo«, v primerjavi s kakršnim koli sklicevanjem na monopol resnice, kar počne epistemologija (vedoslovje). Omika je s tem pred vednostjo in hermenevtika, ki zavrača epistemologijo, s svojo nominalistično naravnostjo pomeni tesno bližino kulture, ki v sebe povzema življenje in ne snobovstva visokih, bogatih elit in tudi ne kakšne dobro preplačane opozicije v podobi salonskega levičarstva.

Tako je razumljiva njegova misel iz zadnjega poglavja dela *Filozofija in ogledalo narave*, kjer spregovori o potrebi po *kulturni antropologiji* takrat, ko sicer analizira Habermasove nazore v »univerzalnem kontekstu praktičnega življenja« (Rorty, 1999, 381). Gianni Vattimo, italijanski filozof in Rortyjev sodelavec – skupaj sta izdala

knjigo *Prihodnost religije* (2006) –, je v svoji znani knjižici *Konec moderne* (1985) hermenevtiko, kakor jo razume Rorty v kontekstu kritike epistemologije, tj. kot *hermenevtično ontologijo*, ocenil sicer pozitivno zaradi njene usposobljenosti dojemati drugost in drugačnost, vendar po Vattimu takšno razumevanje hermenevtike kot redukcije na antropologijo, v smislu »znanosti drugih kultur«, Rortyja »povezuje z morda preveč romantičnim pojmovanjem hermenevtike« (Vatimo, 1997, 129).

Delo *Kontingenca, ironija in solidarnost*, je sporočilo o utopični, solidarnostni prihodnosti, možnosti utopije v trenutku, ko se je sesul socializem boljševiškega izvora. Kljub nastopu t. i. antiutopične in postzgodovinske dobe je Rorty v uvodu svojega dela zelo samozavestno poudaril možnost ustvarjanja utopij, in ta proces je po njegovem kot neskončno in nenehno udejanjenje svobode in nikakor »ne konvergenca k že obstoječi resnici« (Rorty, 1993, 17). V tem je gotovo eno najbolj privlačnih sporočil levičarskega (trockističnega) ameriškega filozofa, ki se svojega levičarstva ne sramuje, nasprotno, celo zelo ponosen je nanj. Opazoval je pohlep in grabežljivost kapitalistov, njihovo kratkovidnost in potrebo brkljati po žepih drugih, nič manj se ni zgražal nad podkupljivostjo komunističnih oligarhov, ker denar pač ne smrdi (*pecunia non olet*), in nad njihovim cinizmom. Naši »krhki upi glede enakosti med ljudmi« so ostajali znotraj starih besednjakov in na njihovih risalnih deskah: »V svetu se še ni pojavila tretja sila, neokonservativci in pomarksistična leвица niso pokazali kaj več od vaj v nostalgiji« (Rorty, 1993, 283–284).

Ko Rorty spregovori o solidarnosti, in to kot filozof iz zahodnega, t. i. demokratičnega sveta, preseneča, ker bi že skoraj pričakovali, da bo prej razpravljal o toleranci kot pa o solidarnosti. Temu pojmu čas po letu 1989, ko je preminil socializem, vsekakor ni naklonjen, toda Rorty ni podlegel mitingaškemu vplivom kritik antitotalitarizma – skrajno polemičnim zdravorazumskim pogromaškimi nastopom po vzoru kdor ni z menoj je proti meni – nekdanje vzhodne Evrope. Ker je živel na Zahodu, je bil do tega nedovzeten, in ko so mnogi levičarji do onemoglosti prisegli na idejo o koncu utopije, je Rorty utopijo reševal in ohranjal, navkljub vsemu in kljub vsak dan čedalje popularnejšemu antiutopičnemu zagonu in sesuvanju solidarnosti v korist čedalje bolj čaščene in prenapihnjene tolerance. Toda prednost tolerance je kratke sape, vsak dan bolj, sklicevanje nanjo – podobno kot sklicevanje na človekove pravice – pa je v bistvu samo prelaganje in odrivanje problemov.

Literatura

- Adorno, T. W., *Minima moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, Ljubljana 2007.
 Caputo, J. D., *Radikalnejša hermenevtika. O tem, da ne vemo, kdo smo*, Ljubljana 2007.

- Früchtl, J., Demokratische und ästhetische Kultur. Folgen der Postmoderne, v: *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty* (ur. Schäfer, T., Tietz, U., Zill, R.), Frankfurt na Majni 2001, str. 264–286.
- Habermas, J., »... And to define America, her athletic democracy«. Im Andenken Richard Rorty, v: *Pragmatismus als Kulturkritik. Beiträge zum Werk Richard Rortys* (ur. Gröschner, A., Sandbothe, M.), Berlin 2011, str. 25–37.
- Kundera, M., *Zastor. Esej v sedmih delih*, Ljubljana 2008.
- Repar, P., Nekaj napaberkovanj o Caputovi radikalnejši hermenevtiki, v: Caputo, J. D., *Radikalnejša hermenevtika. O tem, da ne vemo, kdo smo*, Ljubljana 2007, str. 489–493.
- Rorty, R., *Objectivity, relativism and truth*, Philosophical papers, Vol. I, Cambridge 1991.
- Rorty, R., *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt na Majni 1993.
- Rorty, R., *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge–London 1998.
- Rorty, R., Nazaj k razredni politiki, *Nova revija (priloga Ampak)* 190–192, 1998, str. 80–83.
- Rorty, R., Pustite nam zamenjati temo, *Nova revija (priloga Ampak)* 190–192, 1998, str. 84–89.
- Rorty, R., *Filozofija i ogledalo prirode*, Sarajevo 1999.
- Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, London 1999.
- Rorty, R., Die Intellektuellen und die Armen, v: Rorty, R., *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*, Frankfurt na Majni 2000.
- Rorty, R., *Izbrani spisi*, Ljubljana 2002.
- Rorty, R., Analitična filozofija in filozofija preobrazbe, *Phainomena* 53–54, 2005, str. 103–120.
- Rorty, R., Več svetlobnih let ali le nekaj besed narazen?, *Literatura* 195, 2007, str. 79–111.
- Sloterdijk, P., *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, München 1993.
- Sloterdijk, P., *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt na Majni 2006.
- Sloterdijk, P., *Srd in čas. Politično – psihološki poskus*, Ljubljana 2009.
- Tóth, C. H., *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*, Ljubljana 2008.
- Vattimo, G., *Konec moderne*, Ljubljana 1997.

Cvetka Hedžet Tóth

Preference for hope over knowledge

Keywords: hope, utopia, metaphysics, pragmatism, critic of capitalism, ethics

The article entitled *Preference of Hope over Knowledge* provides an analysis of the views of the American philosopher Richard Rorty, with special reference to concepts such as hope, utopia and the potential of ethics in the most recent times which, after the year of 1989, have been marked by the collapse of socialism of bolshevik origin. Thus knowledge is now preferred to hope, yet Rorty firmly insists that knowledge must keep its potential for hope, because it is the only way that humanism can maintain its existence. Even though we are faced with the end of the metaphysics of final certainty and its absolute principles, it is still possible to consider ethics and how it can be substantiated. Moral progress is possible, but not on the basis of something from the beyond, but rather as a matter of increasing *sensitivity*, increasing responsiveness to the needs of a larger and larger variety of people and things. It was with these views that Rorty established his ethics without principles, but in a very principled way as the anthropology of ethics that emphatically refuses to continue being the concealed voice of theos. The article also highlights Rorty's comprehension of pragmatism conceived of as the philosophy of solidarity, since it expressly prefers solidarity to objectivity, solidarity being that other side of justice which remains one of the most basic concepts of every ethics.