

Richard Rorty

ANALITIČNA FILOZOFIJA IN FILOZOFIJA PREOBRAZBE

Veliko analitičnih filozofov svoje stroke ne prišteva med humanistiko. Svojo zvrst filozofije imajo za disciplinirano iskanje objektivne vednosti, ki je zato podobna naravoslovnim znanostim. Humanistiko pa imajo za prizorišče spopadov nedokazljivih mnenj. Filozofi takšne vrste se, zaradi administrativnih razlogov, radi vidijo čim dlje od profesorjev književnosti in čim bližje profesorjem fizike.

103

To je razlog, zakaj se na seznamih organiziranosti univerz v Združenih državah oddelki za filozofijo včasih najdejo v razdelku za družboslovne znanosti, namesto v razdelku za humanistiko. To je tudi razlog, zakaj se oblegani ne-analitični filozofi v Združenih državah včasih zatekajo pod prapor z napisom »humanistična filozofija«. Ko si analitiki in ne-analitiki gredo na živce, akademski administratorji včasih težavo rešijo tako, da oddelek razdelijo na dvoje – na oddelek za analitične »tehničarje« in ne-analitične »sanjače«.

Dolgovezni antagonizem med analitično in ne-analitično filozofijo je nam filozofom poznan. Toda sklicevanja na to razdelitev pogosto zmedejo nefilozofe. Pojma nimajo, zakaj se okoli tega dviga toliko prahu. Ni jim jasno, kaj razlikuje analitično filozofijo od drugih zvrsti, pri katerih problemih se pomujajo analitični filozofi in zakaj so ameriški oddelki za filozofijo zadovoljni, če se oseb-

nosti, kot so Hegel, Heidegger, Derrida in Foucault na univerzi, poučujejo neke drugje (na primer pri politologih, profesorjih primerjalne književnosti, zgodovinarjih).

Večino tega predavanja bom posvetil zgodovini in sociologiji analitične filozofije znotraj akademskega prostora Združenih držav. To bo priskrbelo osnovo za mojo trditev, da je analitičnim filozofom v celoti spodletelo to, kar so najbolj upali: postaviti filozofijo na varno pot znanosti. Sklenil pa bom z besedami, da so tisti analitični filozofi, ki so si najbolj prizadevali zrušiti znanstvene pretenzije tega gibanja, zapustili trajen, zelo dragocen prispevek k filozofiji. Poanta mojega predavanja bo, da tako neuspeh analitične filozofije kot tudi zgodovina njene samokritike nudita dodatne razloge za dokončno opustitev ideje, da se iz filozofije dá narediti kakršno koli znanost. Oboje nam pomaga zamenjati predpostavko, da naj filozofija pomaga graditi zgradbo znanja z mislijo, da je filozofija, kot je dejal Hegel, njen čas, ujet v misel.

104

Pogosto se govori o »krizi« na humanističnih oddelkih ameriških univerz. Vendar imajo ljudje, ki to govorijo, v mislih prekomerno politično korektnost, ki jo še lahko zasledimo na ameriških oddelkih za književnost. Oddelki za filozofijo v Združenih državah so imeli svojo zadnjo krizo v štiridesetih in petdesetih – v obdobju, ko je analitična filozofija dovršila svoj prevzem. Od takrat se ni zgodil noben dramatičen generacijski preobrat, razen nenadnega vznika feministične filozofije kot novega področja specializacije v sedemdesetih letih. Posledice radikalizma so sicer imele velik vpliv na matrice številnih drugih disciplin na univerzi, toda ameriško filozofijo so pustile večinoma nedotaknjene. Veliko analitičnih filozofov je bilo politično aktivnih, toda zaradi te aktivnosti niso spreminjali svoje profesionalne samopodobe ali svojih bralnih navad.

Analitično filozofijo lahko v grobem opišemo kot poizkus združitve prehoda iz razprav o zaznavah k razpravi o jeziku – čemur je Gustav Bergmann pravil »jezikovni obrat« – s še enim poizkusom profesionalizacije stroke tako, da bi postala vse bolj znanstvena. Jezikovni obrat je skupen celotni filozofiji dvajsetega stoletja – kot je to očitno pri Heideggerju, Gadamerju, Habermasu in Derridaju in pri Carnapu, Ayerju, Austinu in Wittgensteinu. Kar razlikuje analitično filozofijo od ostalih filozofskih iniciativ dvajsetega stoletja, je ideja, da ta obrat skupaj z rabo simbolne logike omogoča, ali pa vsaj olajša, delo, ki bo filozofijo spremenilo v znanstveno disciplino. Obstajalo je upanje, da bodo

filozofi s pomočjo potrpežljivega in kooperativnega raziskovanja postali sposobni dodajati zidake v zgradbo znanja. Tako ne bo več filozofskih šol, ampak le še filozofske panoge.

Pred jezikovnim obratom je podoben poizkus napravil Edmund Husserl. Njegovo prigovarjanje za znanstvenost in skupinsko delo je zvenelo podobno kot Carnapovo in Reichenbachovo prizadevanje nekaj desetletij kasneje. Toda v *Biti in času* je Heideggru uspelo zaviti Kierkegaardove in Nietzschejeve misli v žargon, zaradi katerega so zazvenele kot dostojne filozofske doktrine in ne več zgolj kot literarne domislice. Heidegger je s tem, ko je Kierkegaardove in Nietzschejeve vsebine odel s kvazi-kantovsko, strokovno zvenečo obliko, filozofom omogočil, da so za literarne intelektualce postali veliko bolj zanimivi, kot bi jim to dopustil kakšen Carnap ali Husserl. S tem je ustvaril tradicijo, ki jo analitični filozofi imenujejo »kontinentalna filozofija« – tradicijo, ki se v združenih državah poučuje na številnih humanističnih oddelkih, toda ponavadi ne na filozofiji.

Carnap in Husserl sta menila, da je bil Platon s tem, ko je imel raje matematike kot pesnike, na pravi poti. Toda medtem, ko je bila Husserlova iniciativa s Heideggrom zatrta v kali, so Carnapovi upi po znanstvenosti in njegova sumničenja Heideggra ter književnikov, ki Heideggra jemljejo resno, še danes živi in zdravi na ameriških oddelkih za filozofijo. Takšni upi in sumničenja pomagajo pojasniti nazadnjaški izgred, ki so ga uprizorili številni ameriški profesorji filozofije, ko so izvedeli, da bo univerza v Cambridgeu Derridaju podelila častni doktorat. Med leti 1945 in 1960 je analitična filozofija prevzela večino pomembnejših Ameriških oddelkov za filozofijo. Emigrantski logični empiristi kot sta Carnap in Hempel so kot junaki mlajše generacije zamenjali Deweyja in Whiteheada. Ta zamenjava je povzročila veliko in temeljito spremembo na podiplomskem študiju teh oddelkov za filozofijo ter v samopodobi doktorandov, ki so na teh oddelkih doktorirali.

Pr eden je prevladala analitična filozofija, se je filozofija tako v angleško govorečih kot ostalih deželah osredotočala na zgodovino filozofije. Od vsakega, ki je poučeval filozofijo, se je pričakovalo, da bo znal kaj povedati o sorazmernih zaslugah Platona in Aristotela, Hobbsa in Spinoze, Kanta in Hegla, Nietzscheja in Milla.

To pa seveda še ni bilo vse, kar naj bi znal: moral si se udejstvovati v tekočih razpravah v časopisju. Nihče v tem obdobju pa ni dvomil, da filozofija sodi

pod okrilje humanistike, saj se dodatno izobraževanje v filozofiji ni toliko razlikovalo od dodatnega izobraževanja na oddelkih za književnost: bral si kanonične tekste, razvijal poglede na njihove sorazmerne zasluge ter jih skušal povezati na nove in zanimive načine. Vse do štiridesetih so univerzitetni učitelji književnosti in zgodovine v Združenih državah ponavadi imeli neko predstavo o zanimanju in pogledih svojih kolegov na oddelkih za filozofijo in obratno. To se je končalo leta 1965.

Kot podiplomski študent filozofije v letih 1950–1954 sem se znašel ujet med dvema različnima vrstama učiteljev: takimi, kot McKeon in Hartshorne, ki so od mene pričakovali razvijanje mnenj, katere misli velikih filozofov so še žive in katere že mrtve, ter takimi, kot Carnap in Hempel, ki so od mene pričakovali, da bom seznanjen z aktualnimi časopisnimi članki: še posebej s članki, ki so se osredotočali na poizkuse, da bi priskrbeli to, kar so takrat imenovali »racionalne rekonstrukcije« različnih segmentov kulture – na primer preizkušanja znanstvenih teorij. Ena izmed vročih tem, ki smo jo obravnavali znotraj Hemplovega seminarja filozofije znanosti, je bil paradoks vrana – dejstvo, da so poznani načini »logike znanstvene potrditve« imeli neintuitivne posledice: obstoj ne-črnega ne-vrana potrjuje propozicijo, da so vsi vrani črni.

106

Nekaj let in del svoje precej shizofrene disertacije sem potrošil v skrbi glede sorodnega problema: problema nomološkosti. Resnična ne-nomološka posplošitev kot »Vsi kovanci v mojem žepu so srebrni«, ne jamči protidejstvene trditve »Če bi tale peni bil v mojem žepu, bi bil srebrn.« Resnična nomološka posplošitev kot »Vsi vrani so črni« pa po drugi strani jamči sledeč protidejstvenik, da »Če bi tale ptič bil vran, bi bil črn.« Toda specifikacija tega, kar naredi posplošitev za nomološko, je težja, kot si mislite.

Moja disertacija je bila primerjava med tremi obravnavami pojma možnosti: tistimi, ki so jih ponudili Aristotel, racionalisti 17. stoletja in hempelsko/carnapska filozofija znanosti. Tako sem dve tretjini svoje disertacijske raziskave porabil za branje komentarjev velikih preminulih filozofov, ostalo tretjino pa za prebiranje minuto starih časopisnih člankov, ki so ponujali nove razburljive analize subjunktivnih pogojnih stavkov. Moja disertacijska raziskava me je pustila, če mi oprostite nespretno metaforo, nasledlega med upadajočo oseko in naraščajočo plimo. Ko sem končal podiplomski študij in vojaščino, je bilo že 1958. leto. Takrat je bilo že jasno, da ne boš dobil dobre službe, če se ne boš spoznal na analitično filozofijo. Da si izgledal kot obetaven mlad filozof na

Princetonu, kjer sem dobil službo leta 1961, je bila skoraj izključno stvar govorjenja novega jezika – ostajanja v koraku s tekočim časopisjem in infiltracije v prave kroge predtiska. Če si želel dobiti pravico do ugodnega položaja, kot sem hotel sam, si imel z zgodovinsko orientiranostjo mali odstotek možnosti.

Delno je bilo tako zaradi vpliva Willarda van Ormana Quina. Quine je bil Carnapov najboljši študent, arbiter elegantarium analitične filozofije in vsakogaršnji ego-ideal. Bil je odkrito zaničljiv do študija zgodovine filozofije. V svojih lastnih študentskih letih je Quine uspel prodreti s tako malo branja kanoničnih tekstov, kot je le bilo mogoče, in to prakso je priporočil svojim študentom na Harvardu. Menil je, da je zgodovina filozofije nepomembna za sodobno filozofsko spraševanje, tako kot je zgodovina fizike nepomembna za sodobno raziskovanje na fizikalnem področju. Quine je občudoval Carnapa zato, ker je, ko so ga prosili, naj uči uvodni kurz v Platona, odgovoril, da Platona ne bo predaval, saj ne misli učiti ničesar razen resnice.

Quinovski odnos te vrste je bil na Princetonu široko razširjen. Študenti na Princetonu so raje vestno tekmovali v argumentativnih veščinah in dialektični bistrumnosti, kot pa v pridobivanju širine znanja. Enemu naših najboljših študentov smo spregledali obveznost iz tujega jezika, saj bi bilo nepravilno, da bi posebna genetska okvara – pomanjkanje *Sprachgeföhla* – upočasnila briljantno kariero, ki je bila usojena temu študentu (in ki jo je dejansko tudi imel). Takšnega sočutja ne bi pokazali do študenta, ki bi trdil, da so mu geni onemogočili obvladanje simbolne logike. Proti koncu mojega časa na Princetonu, okoli 1980, je oddelek za filozofijo v celoti umaknil obveznost znanja tujega jezika za podiplomce. Kaj takega si pred tridesetimi leti ne bi mogli zamisliti (kasneje pa so ta korak znova preklicali).

Do 1980. je razkorak med študenti, izurjenimi v angleško govorečih oddelkih za filozofijo tipa Harvard/Princeton in tistimi, izurjenimi v Franciji, Nemčiji, Italiji, Španiji ter večini ostalih evropskih dežel (razen Britanije in Skandinavije), postal zelo velik. Slednji študenti so običajno bili kar dobro seznanjeni tako s Heglom kot s Heideggrom. Imeli so izoblikovane poglede na sorazmerne zasluge velikih *geistgeschichtlich* zgodb, ki sta jih ta moža izrekla, kot tudi kako te zgodbe preplesti z različnimi enako velikimi zgodbami iz zgodovine umetnosti in književnosti na eni strani, ter iz zgodovine družbeno-političnih institucij na drugi. Nekateri študenti iz angleško govorečih dežel so sicer brali ta filozofa in so imeli svoja mnenja o teh zgodbah, toda bili so netipični in

pogosto marginalizirani. Podobno je nekaj študentov v ne-angleško govorečih deželah gojilo močno zanimanje za analitično filozofijo in bilo pripravljenih slediti Quinovemu nasvetu glede zanemarjanja zgodovine filozofije. Toda tudi ti so bili netipični in pogosto marginalizirani.

Veliko teh globokih razlik ostaja še danes. Še vedno je velika razlika med mladimi ljudmi, ki si želijo postati profesorji filozofije v angleško oziroma ne-angleško 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.

Med angleško govorečimi filozofi šteje največ dobra argumentacijska zmožnost pravdarske vrste. Še zmerom je najpomembnejše, da imaš, kot so temu pravili moji princetonski kolegi, »hitro glavo«. Drugod pa je 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. Zato ne-angleško govoreči študenti filozofije na kontinentu ponavadi nimajo težav s pomenkovanjem s študenti književnosti in zgodovine. Podiplomski študenti v Združenih državah imajo s tem pogosto težave.

Anti-historicizem analitične filozofije pa ni preprečil neke vrste povratka študija zgodovine filozofije v Združenih državah. Dandanes je na tem področju veliko več prvovrstnega udejstvovanja ameriških filozofov kot pred dvajsetimi leti. Toda to je tipično udejstvovanje, ki se izogiba *Geistesgeschichte*. Namesto tega se raje drži določene osebnosti ali obdobja in ne povleče nobenega svetovno-zgodovinskega nauka. Le malo skupnih točk ima z ljudmi, ki jemljejo Heglove in Heideggrove zgodbe o poti od-Platona-do-Kanta zares.

Ta študij zgodovine filozofije pa je po drugi strani enako oddaljen od tako imenovanih »središčnih« panog analitične filozofije. Zelo malo dolguje analitični filozofiji in je zvezen z zgodovinskim udejstvom pred Russell-Carnapovim predlogom zamenjave paradigme, ki je povzročil revolucijo v angleško govoreči filozofiji. Zgodovinarji filozofije na ameriških oddelkih za filozofijo so »analitični« samo po imenu. Medtem ko so med prvim pljuskom analitičnega entuziazma obstajali čudni poizkusi narediti iz Aristotela neke vrste proto-Russella ali proto-Austina, iz Kanta pa mešanega proto-Strawsona,

danes ni več velike razlike med komentarji kanoničnih tekstov, napisanih s strani profesorjev filozofije in tistimi, ki jih napišejo politologi ali zgodovinarji idej.

Tako kot je z zgodovino filozofije, je tudi z moralno in politično filozofijo. John Rawls bi bil napisal isto knjigo, četudi Russell ali Carnap ne bi nikdar živela in četudi se jezikovni obrat ne bi nikdar zgodil. V kolikor pisci kot Rawls, Charles Taylor ali Peter Singer uporabljajo »metode«, so to iste »metode«, kot so jih uporabljali Sidgwick, Mill in T.H. Green. Jezikovni obrat za njihova raziskovanja nima nobenega pomena. Edini vpliv, ki ga je nadvlada analitične filozofije imela na ta področja, je izgon zgodovine filozofije ter moralne in politične filozofije na rob filozofskega kurikuluma. Osrednje mesto na ameriških oddelkih za filozofijo sedaj zasedajo tako imenovane »središčne« stroke – metafizika, epistemologija, filozofija jezika in filozofija duha.

Predpostavljena središčnost teh področij napeljuje študente, da udejstvovanje na drugih področjih filozofije označijo za ohlapno in betežno. Čvrsta »sredica« sestoji namreč ravno iz udejstvovanja, ki ni le povsem različno od vsega, kar počnejo profesorji književnosti ali zgodovine, ampak je njen pomen nejasen tudi vsem, ki niso filozofi po poklicu. »Središčni« status tega udejstvovanja je dejstvo, da je le-to del filozofije, ki še zmerom nudi upanje po doseganju dokončnih, kvazi-znanstvenih rezultatov – o pridobivanju vednosti, v nasprotju s pridobivanjem mnenj.

Da bi vam dal občutek tega, kar tãdi analitični filozofi jemljejo zares, si oglejte sledeč primer. Edmund Gettier je 1962 pokazal, da v tradicionalni definiciji vednosti kot upravičenem resničnem prepričanju – definiciji, ki jo je prvi postavil Platon – obstaja vrzel. Gettier je opazil, da bi nekdo lahko imel upravičeno resnično prepričanje, ki pa ga vseeno ne bi mogli šteti za vednost preprosto zato, ker je bilo povzročeno na nepravilen način – z nepravilnimi razlogi. Če bi na primer mislil, da ima nekdo na mojem oddelku BMW-ja, in sicer Jones, ki mi je prejšnji mesec povedal, da ga ima, potem bi imel upravičeno resnično prepričanje. Toda, ker je Jones prodal svojega BMW-ja včeraj, je moje prepričanje resnično samo zato, ker ga je od Jonesa kupil nekdo drug izmed mojih kolegov na oddelku, namreč Smith. Ker je moje upravičeno prepričanje bilo tako rekoč povzročeno z napačno stvarjo, ne *vem*, da moj kolega ima BMW-ja, čeprav ga eden izmed mojih kolegov v resnici ima in čeprav je moje prepričanje, da ga nekdo izmed mojih kolegov ima, upravičeno.

Gettierjeva opazovanja so obrodila to, čemur pravimo »vzročne teorije vednosti«. Takšne teorije želijo specificirati vrsto vezi, ki mora obstajati med védenjem in predmeti empiričnega védenja. Tisti, ki jih te teorije zanimajo, razpravljajo o tem, ali takšne vezi obstajajo tudi v primerih matematičnega in moralnega védenja. Takšna raziskovanja se podajo v vzročne teorije nanašanja, ki jih je navdihnil Kripke. Te teorije govorijo o tem, kako je to, o čemer govorimo, določeno ne s tem, kar o tem izrečemo, temveč z vzročnimi vezmi med našo rabo določenih besed in stvarmi, ki so jih te besede izvorno poimenovala.

Med analitičnimi filozofi poteka veliko debat o vrednosti takšnih teorij – o tem, ali sploh potrebujemo bodisi teorijo nanašanja bodisi spoznavno teorijo, ali je Gettierjevo odkritje sploh vredno filozofskega zanimanja, ali lahko vzročne teorije sploh kdaj zasnujemo tako, da bodo delovale, in čemu bi potem sploh služile. Od študenta analitičnega filozofa se pričakuje, da bo imel mnenje glede teh tém, če naj opravi tisti del kvalifikacijskega izpita za doktorat, ki je naslovljen »epistemologija in metafizika«. Na mojem področju boš več točk dobil za nov argument, relevanten za te debate, kot pa bi jih dobil za objavo obsežne zgodovine moralne filozofije od Montaigna do Kanta.

110

Takšno zgodovino je pred nekaj leti objavil Jerome Schneewind, ki poučuje filozofijo na univerzi Hopkins. Pred petdesetimi leti, ko so Lovejoy, Jaeger, Cornford, Gilson, Wolfson in Kemp Smith bili še zvoneča imena, bi dolgo, učeno, izvorno in domiselno delo iz zgodovine filozofije, kot je Schneewindova *The Invention of Autonomy*, bilo oznanjano kot eden največjih in najpomembnejših ameriških prispevkov k filozofiji. Dandanes pa bo najverjetneje našlo več bralcev zunaj oddelkov za filozofijo kot znotraj njih. Večina ameriških učiteljev filozofije sploh ne bo vedelo za njen obstoj.

Glavni razlog za takšno porazdelitev prestiža je, ponovno, želja analitičnih filozofov, da bi predvsem dodajali zidake k zgradbi znanja. Seveda analitični filozofi niso tako sumničavi do zgodovinarjev kot so do literarnih kritikov. Saj priznavajo, da zgodovinarji, ki so se omejili na preverjanje resničnosti dogodkov, vendarle ponujajo neko vednost, ne pa zgolj mnenja. Toda ker se zgodovinarji filozofije, kot sta Lovejoy ali Schneewind, ukvarjajo z razvojnimi tokovi, ne pa z dogodki, so pogosto uvrščeni med prodajalce čenč. Nanje gledajo kot na literarne kritike, ne pa kot na *profesionalne* filozofe.

To je zato, ker je pripovedovanje zgodbe o razvojnih tokovih povabilo naslednji generaciji intelektualnih zgodovinarjev, da povejo novo, relevantno zgodbo o teh istih tokovih, podobno kot je sestavljanje literarnega kanona povabilo naslednji generaciji kritikov, da ponovno ocenijo ta kanon. V nasprotju s tem razlaga makrostrukture fizikalnega pojava z nanašanjem na detajlne mikrostrukturne razporeditve ponavadi ni povabilo naslednji generaciji za oblikovanje rivalske pojasnitve. Ker je prva razlaga s splošnim strinjanjem sprejeta kot dodatek zidaka v zgradbo znanja, je vnovično zadrževanje pri tej točki nepotrebno. Za dokončnostjo in dovršenostjo v tem smislu težijo analitični filozofi. Takšen smisel dokončnosti in dovršenost seveda očitno ni dosegljiv s knjigo, kot je Schneewindova.

Kontrast med analitično in ne-analitično filozofijo je v grobem podoben C. P. Snowovemu kontrastu med znanstveno in književno kulturo – med trdim in ohlapnim in tehničarsko-sanjaškim kontrastom, ki sem ga omenil prej. Večina ljudi, ki se ogreva za to, čemur analitični filozofi pravijo »kontinentalna filozofija«, je pripravljena, celo željna, pomešati meje med filozofijo, intelektualno zgodovino, književnostjo ter literarno in kulturno kritiko. Do rezultatov tako imenovanih trdih znanosti so ti ljudje dokaj ravnodušni. Vidijo pomemben razlog, zakaj naj bi profesorji filozofije brali *The New York Review of Books* in skoraj nobenega, zakaj naj bi bili naročeni na *Scientific American*.

111

Tipični bralec Heideggra in Derridaja gleda na trdo znanost prej kot na dekle tehnološkega napredka kot pa na okna, ki nam razkrivajo nezastrt pogled na resničnost. Takšen bralec se bo strinjal s Kierkegaardom in Nietzschejem, da sta Platon in Aristotel z mišljenjem, da je stremenje za objektivno vednostjo najbolj dragocena in najbolj značilno človeška dejavnost, katere smo zmožni, tičala v zmoti. Večina takšnih bralcev se bo z Nietzschejem strinjala, da je grškim filozofom ušla pomembnost prednosti umetnosti in književnosti pred znanostjo in matematiko – potreba, da na znanost gledamo z očmi umetnosti in skozi življenje. Platon je poudarjal vzgojo, utemeljeno na znanosti, medtem ko je Nietzsche poudarjal kulturo, ki temelji na umetnosti; takšno, v kateri dopustimo pesnikom, da nam postavljajo smotre, znanstvenikom pa zgolj zagotavljanje sredstev za njihovo dosego.

Ta potek misli je lepo povzet v Kierkegaardovem vztrajanju, da je to, čemur pravimo »objektivna vednost«, pa naj so to matematični teoremi, fizikalna dejstva ali resničnost zgodovinskih dogodkov, zgolj »naključna« vednost. Zida-

ki, ki sestavljajo zgradbo človeške vednosti, so nepomembni za namen, ki edini zares šteje. Ta namen je preobrazba tega, čemur Kierkegaard pravi »obstoječi posameznik«. »Vsa vednost,« piše Kierkegaard, »Ki se notranje ne nanaša na eksistenco v refleksiji notranjosti, je, bistveno gledano, zgolj naključna vednost; njena stopnja in obseg sta bistveno nepomembna... Samo etično-religiozna vednost ima bistveno razmerje do spoznavajočega posameznika.«

Paradigmatični primer eksistencialne preobrazbe je za Kierkegarda postajanje novega bitja v Kristusu. Toda to očitno ni edini primer doseganja tega, čemur je Heidegger pravil samolastna eksistenca – življenje, čigar smotri niso preprosto izvzeti iz lastne kulture ali tradicije, temveč so rezultat idiosinkratičnega, odtujujočega ekstatičnega srečevanja z nekom ali nečim novim. To je srečevanje takšne vrste, ki ga je Platon imel s Sokratom, Pico della Mirandola s Platonom, Romeo z Julijo, Hitler z Wagnerjem, Quine s Carnapom, Harold Bloom z Blakom ter mnogo mladih, idealistično usmerjenih ljudi, s socialnimi gibanji kot so marksizem, feminizem, fašizem in gibanje za pravice istospolnih.

112

Očitno pa znotraj humanistike vsak ne teži za eksistencialno preobrazbo. Niti vsi ne-analitični profesorji. Toda obstoj eksistencialne preobrazbe je za humanistiko tako pomemben, kot je za znanstveno kulturo soglasje strokovnjakov. Če tega ne bi bilo, književna kultura ne bi obstajala, kot ne bi obstajala znanstvena kultura, če doseganje soglasja ne bi bil poznan in pričakovan rezultat izvajanja laboratorijskih poizkusov.

To pa ne pomeni, da so glavni proizvodi humanističnih oddelkov knjige, ki vzpodbujajo eksistencialno preobrazbo. Glavni proizvod teh oddelkov so prispevki h *Geistgeschichte*: zgodbe o preteklih preobrazbah, še posebej zgodbe, ki povezujejo več zaporednih preobrazb v socialnih in osebnostnih samopodobah. To so na primer zgodbe o tem, kako so Grki prišli od Homerja do Aristotela, kako je literarna kritika prispela od dr. Johnsona do Harolda Blooma, kako je nemška domišljija prispela od Schillerja do Habermasa, kako je prispel protestantizem od Luthra do Tillichja in kako so prispele feministke od Harriet Taylor do Catherine MacKinnon. Te zgodbe nam pripovedujejo, kako so ljudje uspeli spremeniti svoje najpomembnejše samoopise. Vse takšne zgodbe so neskončno sporne in podvržene neskončnim spremembam v luči bolj sodobnih razmer. Tako je sama ideja poslednje in dokončne zgodovinske pojasnitve katere koli teh tranzicij tako neumna kot ideja poslednjega, dokončnega Bildungsromana.

Takšne zgodbe, če so prepletene med seboj in z bralčevim lastnim nenapisanim Bildungsromanom, nudijo bralcu nekaj takega, kar je Hegel poimenoval razvoj svetovnega Duha. Knjige, ki slikajo številne zgodbe in v končni paleti podajajo še nek nauk, izpolnjujejo nalogo, ki ji je Hegel pravil »imeti naš čas v mislih«. Ta fraza je ena številnih Heglovih opredelitev filozofije. Zame je to verodostojna opredelitev tega, kar želijo svojim študentom nuditi humanistični oddelki naših univerz.

S pripovedovanjem zgodb o preteklih preobrazbenih srečevanjih predstavniki teh oddelkov skušajo svojim študentom nuditi boljše izhodišče za njihova lastna podobna srečanja; takšna, ki bodo morda pomagala potisniti Duha naprej.

Imeti lasten čas v mislih je za humanistiko to, kar je za znanost reševanje problemov. Ena glavnih zadovoljitev za naravoslovnega znanstvenika, tudi za manj pomembnega, je možnost, da bo rešil problem, četudi manj pomemben, enkrat za vselej. Velik znanstvenik je tisti, ki reši velik, dolgotrajen problem – zakaj se planeti premikajo po elipsah, na primer, ali kakšna je mikrostruktura radioaktivnosti ali fizikalna sestava genskega koda. Zelo velik naravoslovni znanstvenik lahko morda reši problem tako, da spremeni našo celotno predstavo delovanja stvari. Zato včasih Einsteina imenujejo »filozof-znanstvenik«. Njegov dosežek je skladen z definicijo filozofije Wilfrida Sellarsa, ki pravi, da je filozofija razlaga soodvisnosti med stvarmi v najširšem smislu.

113

Toda tudi zelo velik filozof, recimo Platon ali Hegel, lahko naredi nekaj takega kot Einstein. Podobno velja tudi za zelo velikega religioznega pisca, kot je Kierkegaard, ali pesnika, kot je Shakespeare. Stvari, ki so poslej v novi soodvisnosti, so sicer druge, toda velikost spremembe je primerljiva. V znanstvenem primeru so te stvari ne-človeški objekti (vključno z deli človeških bitij, kot so nevroni ali geni). V humanistiki so to človeške stvari – človeške institucije, življenja, značajske posebnosti, dosežki in podobno. Veliki, toda ne zelo veliki zgodovinarji, literarni kritiki in filozofi se ob ljudeh, kot sta Kant ali Shakespeare, zdijo kot mimobežni Nobelovi nagrajenci ob Einsteinu. Sami nimajo vpliva na preobrazbe, jih pa pospešujejo. Če fiziki k naslednji preobrazbi prispevajo z reševanjem problemov, humanisti k njej prispevajo s pripovedovanjem zgodb o medsebojni skladnosti preteklih preobrazb.

Comte in Marx sta denimo poskušala imeti svoj čas v mislih, ko sta snovala retrospektivne pripovedi v podporo njunim predlogom, kako odpraviti krute

neenakosti, ki so preživele francosko revolucijo. Tudi renesančni humanisti so s svojimi predlogi kako izboljšati krščanstvo, potem, ko smo znova postali sposobni ceniti modrost starih, naredili isto.

Največja ne-analitična filozofa našega stoletja, Dewey in Heidegger, sta porabila veliko časa s pripovedovanjem zgodb o propadu in napredku, ki so njunim bralcem omogočile novo dojemanje sebe in svoje okolice. Potencialna preobrazbena dojemanja, ki sta jih ponudila ta dva moža, očitno ne moremo označiti kot nekaj, kar nam nudi novo vednost. Toda enako zavajajoče je reči, da so predlogi za spremembo zgolj mnenja. Kajti tisti, ki v razlikovanju med eksistencialnim ter pomembnim in objektivnim ter relativno trivialnim sledijo Kierkegaardu in tako pometejo z vprašanji konsenza in gotovosti, imajo prav. Prav imajo tudi, ko ne razlikujejo med védenjem in mnenjem. Ko nekdo zamenja poklic, zakonca, ljubimca ali vero, ne zahteva niti konsenza niti gotovosti o pravilnosti svoje odločitve. To tudi ni potrebno pri odločitvi bodisi za Deweyjevo optimistično pripoved o našem vzponu do socialne demokracije bodisi za Heideggrovo pesimistično pripoved o našem padcu v brezumni tehnološki gigantizem.

114

Dovolite mi, da se za ilustracijo razlike med zgodovinsko usmerjeno vrsto filozofije, ki nima težav s svojim odnosom do ostale humanistike, ter med filozofijo, ki smatra zgodovino za nepomembno, vrnem k Schneewindu, čigar knjigo sem prej omenil. V seminarju, ki je pokrival vsebino knjige, je študent, ki je bil osupel ob njegovem pristopu, neučakano vprašal Schneewinda: »Toda vi, kajneda, vendarle verjamete, da obstaja korpus objektivno pravnega moralnega védenja, ki se mu filozofi asimptotično približujejo?« Ko je Schneewind odgovoril, da ne verjame v nič takega, je študent postal odkrito zbeگان glede vprašanja, čemu je potemtakem zgodovina moralne filozofije sploh potrebna. Ta zbeگانost, tako mislim, se ne bi mogla pojaviti pri študentu ameriške filozofije pred petdesetimi leti.

To zgodbico navajam kot primer globoke zakoreninjenosti ideala iskanja časovno neodvisne, nespremenljive resnice znotraj kulture analitične filozofije. Če imate pred sabo ta ideal, potem se vam vse, kar se dogaja na oddelkih za književnost in zgodovino, zdi daleč proč od vsake možne filozofske relevantnosti. Nasprotno pa boste imeli malo zanimanja za analitično filozofijo, če se boste s Kierkegaardom strinjali, da je vednost takšne vrste trivialna v primerjavi z »etično-religiozno« preobrazbo. Ker se večina bralcev filozofije strinja s

Kierkegaardom, ima analitična filozofija zunaj angleško govorečih oddelkov za filozofijo malo bralcev. Večina ostalih profesorjev na angleško govorečih univerzah ne ve in se niti ne zveni za dogajanje na oddelku za filozofijo. V kolikor pa o njem vseeno razmišljajo, ga odpišejo kot oddelek, ki so ga prevzeli »tehničarji«, katerih napor za tiste, ki niso specializirani strokovnjaki, ni zanimiv.

Veliko analitičnih filozofov bi se strinjalo s pogledom na filozofijo, ki ga je imel David Lewis, eden najbolj spoštovanih in uglednih sodobnih ameriških filozofov. Njegove zmožnosti graditve sistema in reševanja problemov, kot tudi njegova argumentativna ostrina, so predmet zavisti ostalih kolegov. Toda sam ima tako malo zanimanja za zgodovino filozofije in dejstvo, ali so njegovi študenti z njo seznanjeni, kot ga je imel njegov učitelj Carnap. Lewis piše, da »posameznik pristopa k filozofiji obdan s kopico obstoječih mnenj. Posel filozofije ni niti rušenje niti upravičevanje teh mnenj, temveč zgolj iskanje poti, kako jih razširiti v urejen sistem. Metafizikova analiza duha je poizkus sistematizacije naših mnenj o njem. Uspe pa takrat, ko je (1) sistematična in (2) ustreza tistim pred-filozofskim mnenjem, ki so čvrsto zakoreninjena« (Lewis, *Counterfactuals*, str. 88).

Filozofi, ki se strinjajo z Lewisom, imajo pogosto malo potrpljenja s tistimi, ki kot Kierkegaard upajo, da bo branje filozofske knjige z rušenjem ali upravičevanjem naših sedanjih mnenj, dopustilo našo lastno preobrazbo. Kierkegaardova trditev, da zares šteje le etično-religiozno, je antiteza Lewisovemu mnenju o koristnosti filozofije. Razlika med možema je, kot sem že rekel, razlika med pripovedovanjem zgodb, posebej zgodb o odrešitvi ali propadu in reševanjem problemov.

Lewis je arhetipski filozofski reševalec problemov. Njegove rešitve problemov so izvirne in briljantne, podajo pa se v zares lep sistem. Toda tisti, ki menijo, da bi se filozofija morala osredotočiti na razgradnjo tradicionalnih problemov namesto na njihovo običajno reševanje, to menijo zato, ker upajo, da bo takšna razgradnja pomagala nadomestiti ponošen žargon z novim, preobrazbenim načinom govorjenja in mišljenja. Ti ljudje bodo v Lewisovem grajenju sistema videli le estetsko vrednost. Vrsta filozofa, ki se ji Heidegger zdi koristen ravno zaradi svojega poizkusa odstranjevanja predpostavk, ki so skupne Platonu in analitični filozofiji, bo še posebej rada privzela takšno mnenje.

v isti namen. Analitični filozofi se v šole, ki ena drugo omalovažujejo, delijo s takšno hitrostjo, kot sholastiki štirinajstega stoletja.

Tej sholastičnosti se težka izognemo, če stroka nima drugih odgovornosti, kot le do same sebe. To, kar šteje za resničen problem, denimo v pravosodju, je nekaj, o čem ima družba kot celota svoja mnenja. Toda družba nima nikakršnih mnenj o tem, kaj šteje za filozofski problem. Zato so filozofi, vse odkar je v Kantovem času filozofija postala profesionalna, porabili vsaj polovico svojega časa za pojasnjevanje, zakaj so problemi njihovih kolegov neresnični.

Kar nekdo kot dodiplomski študent osvoji na oddelku za analitično filozofijo, ni skupek metod in orodij, temveč zgolj seznanjenost z različnimi jezikovnimi igrami, ki jih v tistem trenutku igrajo na tem oddelku. Prav možno je, da na te jezikovne igre analitični filozofi iz druge univerze v soseski gledajo s prezirom. Vseeno pa je seznanjenost s takšnimi jezikovnimi igrami nekaj, kar sestavlja poklicno iniciacijo. V tem pogledu je dodiplomski študij povsem enak proces tako za študente Davida Lewisa ali Donalda Davidsona kot za tiste na drugi strani prepada – na primer učence Albrechta Wellmerja ali Giannija Vattima. V vseh štirih primerih pridobiš nekaj, čemur sumnjičavi neposvečenci pravijo prazen žargon in kar zapriseženi posvečenci imenujejo nepogrešljivo orodje.

118

Ko sem 1950 z bleščečimi očmi sedel pred Carnapom, sem dejansko verjel, da bodo filozofi po svetu do konca dvajsetega stoletja svoje članke krasili s kvantifikatorji, govoreč isti idealno natančen jezik, poskušali rešiti iste probleme in dodajali zidake k isti zgradbi. Toda v mojih letih na Princetonu, ko sem gledal, kako nauke premetava kot listje v vetru in kako žgoči najnovejši filozofski problemi lanskega leta venejo in umirajo v pišu, sem spoznal, da je kaj malo verjetno, da se bo ta scenarij uresničil na eni sami univerzi, kaj šele po vsej obli. Toda spoznanje, da moji princetonski kolegi glede tega, ali je bil dodan zidak v zgradbo znanja, ne zmorejo nič večjega strinjanja kakor glede tega, kaj sploh šteje za pomemben filozofski problem, ni zmanjšalo mojega naraščajočega prepričanja, da so najboljši analitični filozofi naredili veliko za preobrazbo človekove samopodobe.

V različnih knjigah in člankih sem skušal povedati zgodbo, kako je jezikovni obrat v filozofiji omogočil Kantovim dedičem, da so se sprijaznili z Darwinom in vzpodbudil anti-reprezentacionalistično smer, da soglašajo z Nietzschejevim perspektivizmom in Deweyjevim pragmatizmom. Ta smer, ki gre od poznega

Wittgensteina do del Sellarsa in Davidsona, nam je dala nov način mišljenja povezave jezika s stvarnostjo. Mišljenje na ta način nam lahko dolgoročno nudi to, na kar so zaman upali nemški idealisti: lahko nas prepriča, da zaključimo z razpravo o utrujajočih psevdo-problemih relacije med subjektom in objektom ter videzom in stvarnostjo.

Ti analitični filozofi nam lahko, to si upam trditi, pomagajo spraviti filozofijo nazaj na heglovski, historično, romantično pot. To je pot, ki so jo skušali zapreti tako novokantovci devetnajstega stoletja, kot tudi husserlovski fenomenologi in ustanovitelji analitične filozofije. Zgodba, kako se je analitična filozofija neuspešno poskusila izogniti tej poti, ki sem jo skušal povedati že nekje drugje, kulminira v trditvi, da človeška bitja lahko s pomočjo Wittgensteina, Sellarsa in Davidsona na eni ter Heideggra, Foucaulta in Derridaja na drugi strani opustijo staro idejo da je nekaj zunaj človeških bitij – nekaj takšnega kot Božja Volja ali intrinzična narava stvarnosti – ki vrši avtoriteto nad človeškimi prepričanji in dejanji. To je zgodba, kako lahko določene intuicije, ki smo jih podedovali od Grkov, raje zrušimo in zamenjamo, kot da bi jih skušali sistematizirati. Ta zgodba je, naj bo všečna ali ne, zgodba o preobrazbi, zgodba, v kateri bi Kierkegaard prepoznal etično-religiozno vsebino (čeprav je ta radikalno ateistična).

Na kratko: moja zgodba ne govori o tem, kako se izogniti analitični filozofij, temveč prej o tem, zakaj je potrebno preučevati določene izbrane analitične filozofe, da bi lahko v celoti cenili preobrazbene zmožnosti, ki so jih za naše potomce odprla intelektualna gibanja dvajsetega stoletja. Disciplinarna matrica analitične filozofije, pa čeprav izzveneva z votlo retoriko, je nekaj, s čimer si bodo bodoči idejni zgodovinarji morali postati domači, podobno kot so morali postati domači z disciplinarno matrico nemškega idealizma.

Tudi nemški idealizem je proizvedel veliko votle scientistične retorike, toda dal je sunek svetovnemu Duhu. Enako bo, tako sem trdil, s smerjo holističnega in kontekstualističnega razmišljanja, ki je peljala Wittgensteina od *Traktata* do *Raziskav*, prepričala Quina v zasmehovanje distinkcije med analitičnim in sintetičnim, Sellarsa v opustitev Lockovske ideje o predjezikovnem zavedanju in Davidsona v zavračanje ideje konceptualne sheme.

Napovedujem, da se bodo študenti zgodovine filozofije v dvaindvajsetem stoletju morali prebijati skozi tehnične podrobnosti, ki omadežujejo ta način miš-

ljenja, enako kot se današnji študenti morajo prebijati skozi tehnične podrobnosti Kantove *Kritike čiste uma*. Navkljub svoji pretenciozni arhitektoniki in rešitvam nesmiselnih psevdo-problemov v stilu Rube Goldberg, se je izkazalo, da ima Kantova knjiga transformativne, etično-religiozne učinke. Zaradi Kantovega pisanja mislimo o sebi drugače. Navkljub njenim psevdo-znanstvenim pretenzijam in številnim slepim ulicam, v katere se je podala, bo tudi analitična filozofija dvajsetega stoletja imela preobrazbene učinke in s tem ji bodo naši potomci veliko dolgovali.

Analitična filozofija se morda ne bo izkazala glede svojih pretenzij in morda ne bo rešila problemov, za katere je mislila, da jih bo. Toda skozi proces kako postaviti te pretenzije in te probleme na stran, si je zaslužila pomembno mesto v zgodovini idej. Ko je opustila iskanje apodiktčnosti in dokončnosti, ki si ju je Husserl delil s Carnapom in Russellom ter z iskanjem novih razlogov v podporo misli, da se to iskanje ne bo nikdar končalo, je pripravila pot, ki nas pelje mimo scientizma, enako kot so nemški idealisti pripravili pot, ki je peljala mimo empirizma. Proti-empiristična lekcija nemškega idealizma je za uveljavitev potrebovala veliko časa in to se lahko zgodi tudi proti-scientistični lekciji analitične filozofije. Toda nekoč bodo zgodovinarji idej morda zmožni videti ta navidezno nasprotna gibanja kot komplementarna.

120

Prevedel Tomaž Grušovnik