

FILOZOFIJA

PHILOSOPHY

Cvetka Hedžet Toth
**NOMINALIZEM
IN HISTORIZEM**

9-30

ODDELEK ZA FILOZOFIJO
FILOZOFSKA FAKULTETA
UNIVERZA V LJUBLJANI
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

ČLANEK ANALIZIRA NAZORE AMERIŠKEGA filozofa Richarda Rortyja (1931–2007), še posebej pojme kot upanje, utopija, solidarnost in možnost etike v najnovjšem času, ki je po letu 1989 zaznamovan s kobiličarskim kapitalizmom. Rorty s svojo izrazito levičarsko in trockistično usmerjenostjo odločno poudarja in vztraja, da spoznavanje mora negovati zmožnost za utopijo, kajti samo tako se sploh ohranja humanizem. Članek tudi prikazuje Rortyjevo razumevanje pragmatizma kot filozofije solidarnosti, saj ta izrecno poudarja “prednost solidarnosti pred objektivnostjo”, solidarnost pa je druga plat pravičnosti, ki je in ostaja eden najbolj temeljnih pojmov vsake etike.

Kljub temu da smo soočeni s koncem metafizike dokončne gotovosti in njenih absolutnih principov, lahko govorimo o etiki in o tem, kako jo utemeljevati v sodobnem času. Filozofiji tukaj še vedno pripada prednostna vloga in pomen, vendar ne s pogledom navzgor, ampak v prihodnost. Potreba po pravičnosti in hotenje po človekoljubnosti je Rortyjeva temeljna in trajna drža, ki bistveno zaznamuje njegovo levičarstvo. Svojo filozofijo je gradil na možnosti “zaobjeti samoustvarjenje in pravičnost, zasebno popolnost in človeško solidarnost z eno samo vizijo”.

Članek tudi podrobno predstavlja Rortyjevo razumevanje liberalizma in liberalci, svobodoljubneži so ljudje, ki mislijo, da je okrutnost najhujše, kar človek lahko stori drugemu človeku. Liberalec je zato človek, ki neguje upanje, da bodo ljudje lahko prenehali poniževati eden drugega. S tem je tudi nakazana Rortyjeva liberalna utopija, ki si prizadeva po solidarnosti, vendar te ne odkrivamo z refleksijo, ampak jo ustvarjamo z našo naraščajočo občutljivostjo za trpljenje, krivice in ponižanja drugih ljudi. Vse to pomeni, da nikakor ne zadošča trpljenje samo prepoznati, ampak ga s konkretnimi dejanji preprečevati in odpravljati. Hkrati s tem Rortyjeva filozofija učinkuje kot en sam poziv, da revščine ne tolerirajmo kot nekaj samoumevnega, kajti po njegovem pomeni znana delitev na levico in desnico v bistvu delitev na revne in bogate in v tem smislu poteka boj med levico in desnico še naprej.

Ključne besede: Richard Rorty, upanje, utopija, metafizika, solidarnost, pragmatizem, kritika kapitalizma, etika

ABSTRACT**NOMINALISM AND HISTORICISM**

The contribution addresses the basic tenets of American philosopher Richard Rorty (1931–2007), paying special attention to the concepts of hope, utopia, solidarity and possibility of ethics in most recent times, marked after 1989 by locust capitalism. With his radical leftist and Trockist inclination, Rorty emphasizes that knowledge must nourish the ability for utopia, since this is the only way humanism can be kept alive. The article also presents Rorty's understanding of Pragmatism as a philosophy of solidarity, clearly emphasizing the "priority of solidarity over objectivity", with solidarity as the other side of justice, which is and remains one of the truly fundamental notions of every ethics.

Though facing the end of metaphysics as final certainty and its absolute principles, we can talk about ethics and its grounding in present times. Philosophy still plays the leading role here and still hasn't lost its cardinal importance. However, its gaze is directed to the future rather than upwards. The distinctive trait of Rorty's philosophy is the need for justice and willed philanthropy, which clearly marks his leftism. He built his philosophy on the possibility of "holding self-creation and justice, private perfection and human solidarity, in a single vision".

The article also presents a detailed analysis of Rorty's understanding of liberalism, where liberals and freedom-loving persons are human beings who believe cruelty is the worst thing that can happen to the other. A liberal is thus a person who entertains hope that the humiliation of human beings by other human beings may cease. This is a clear intimation of Rorty's liberal utopia, which strives for solidarity, which, however, is not discovered through reflection; rather, it is created through growing sensitivity for suffering, injustice and humiliation of other people. To perceive suffering is thus deemed insufficient. What is needed is taking concrete action to prevent and do away with it. In this light, Rorty's philosophy can be seen as a single call for poverty not to be tolerated as a self-evident phenomenon, because the familiar division to the left and the right actually implies the division to the poor and the rich; division, which is still very much alive in the struggle between the left and the right in this very moment.

Keywords: Richard Rorty, hope, utopia, metaphysics, solidarity, pragmatism, critic of capitalism, ethics

::1. SOLIDARNOST PRED OBJEKTIVNOSTJO

Kot svobodoljubni hudomušnež – *liberalni ironik* – nam ameriški filozof Richard McKay Rorty (4. 10. 1931 – 8. 8. 2007) v svojem zdaj že svetovno

odmevnem delu *Kontingenca, ironija in solidarnost* (1989) v tretjem delu, naslovljenem kot *Krutost in solidarnost*, v devetem poglavju z naslovom *Solidarnost* svetuje, da se odpovejmo svojim lastnim "dokončnim besednjakom" (*final vocabularies*);¹ njegova filozofija je v marsičem poskus preseči omejeno tradicijo, tako je Rorty ta besednjak skušal zavestno "deteologizirati" in "defilozofirati".² Ironik je v bistvu človek, "ki dvomi o svojem lastnem dokončnem besednjaku, o svoji lastni moralni identiteti in nemara celo o svoji zdravi pameti",³ zato potrebuje pogovor z drugimi ljudmi, tudi Rorty. Njegovi zelo pogosti filozofski pogovori včasih že malo utrujajo zaradi svoje ameriške – jenkijevske – izzivalnosti, ki je naši, kontinentalni filozofiji tuja in meji že na agresivnost; ta je značilna za represivno družbo, o kateri je Adorno po vojni, ko se je vrnil iz Amerike nazaj v Nemčijo, dejal, "da sta v represivni družbi svoboda in nesramnost eno in isto".⁴

Toda Rortyjeve čute za svobodo je zelo močan in tako pričakuje, da misel, v katero verjamemo, lahko tudi povemo, brez bojazni, da bi nas kdo preganjal: "Z drugimi besedami, pomembna je možnost, da govoriš drugim ljudem o tem, kar imaš za resnično. Če bomo poskrbeli za svobodo, bo resnica poskrbela sama zase."⁵ Kanček humorja, razvit ironičen čut potrebujemo za vsa znanja, ki se nam ponujajo in ki so nas naučila uporabljati določen način izražanja celo besede, in Rorty nam skuša dopovedati, da si mnoge od teh besed ne zaslužijo več, da bi jih ponavljali, in kako tradicionalno vednost bi nemara veljalo celo opustiti.

Ironik je v četrtem poglavju *Kontingenca, ironije in solidarnost* v poglavju *Privatna ironija in liberalno upanje* označen kot "nominalist in historicist";⁶ nasprotje temu je zdrav človeški razum (*common sense*), ki razmišlja na podlagi dokončnega besednjaka, nadčasovnega Bistva, Razuma, Jaza in podobno. Še v poznejšem prispevku *Analitična filozofija in filozofija preobrazbe* (1998) kritično zavrača nadzgodovinsko in nadčasovno obravnavanje filozofskih problemov, kajti to, kar preučuje filozofija, niso okostnjaki, ki padajo iz omar; filozofija je po njegovem zavezana času in ta se spreminja tako po heraklitovsko. Časovno vpetost pri filozofskem obravnavanju, saj filozofija ujame čas v misel, mora nase

¹Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*, University Press, Cambridge 1999, str. 176. Gl. še Richard Rorty: *Kontingenca, ironija in solidarnost. Poslednji intelektualec v Evropi: Orwell o okrutnosti*, Problemi, 1993, št. 4–5, str. 408.

²Prav tam, str. 310.

³Prav tam, str. 301.

⁴Theodor W. Adorno: *Minima moralia: refleksije iz poškodovanega življenja*, Založba*cf., Ljubljana 2007, str. 120.

⁵Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*, str. 176. Gl. še Richard Rorty: *Kontingenca, ironija in solidarnost. Poslednji intelektualec v Evropi: Orwell o okrutnosti*, Problemi, 1993, št. 4–5, str. 407.

⁶Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*, str. 74.

prevzeti tudi jezik, kajti v prenesenem pomenu je napor filozofije po Rortyju še napor jezika, in: "Koristni filozofi so tisti, ki si izmislijo nove besede in s tem zavržejo stare besednjake."⁷ Kot da bi pri Rortyju čas in prostor zamenjal kar najtesnejši odnos med časom in jezikom in v tem kontekstu je tudi razumljiv njegov pogled na analitično filozofijo, ki jo med drugim razume "kot poizkus združitve prehoda in 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".⁸

Težnja po znanstvenosti seveda ni bila značilna samo za analitično smer; tudi Husserl si prizadeva v tej smeri in nič manj precejšnji del strukturalizma in zanimivo je, da Rorty takšnemu 'poznanstvenjenju' ni bil naklonjen. Bal se je tega, da bi se nam naše lastno znanje odtujilo, postvarilo, kar pomeni postalo stvar, ki je sila nad nami in proti nam; s tem vednost postaja dogma, norma, ki jo dosegajo in izpolnjujejo le redki, in bi se vrednost človeka merila po tem, koliko pozna takšno resnico, ali je ne pozna, zato je kaj takega zastrašujoče, kajti "izključuje sleherno možnost, da bi bilo pod soncem kaj novega",⁹ poudarja že v delu *Filozofija in ogledalo narave* v poglavju *Filozofija brez ogledal*. Skratka, želi nam dopovedati, da naše znanje o čemer koli že ni nikdar dokončno, enkrat in za vselej veljavno, tako zelo, da bi ga smela arhivirati celo kakšna tajna služba in policija ter ga s terorjem varovati. Dela klasikov beremo zato, da nam pomagajo do sproščenega uvida v znanje, in že branje Platonovih del nam onemogoča to, da bi znanje popredmetili. Svobodni in neobremenjeni se lotevamo diskurza, ki sproža spontanost in z njo nove misli in odkritja, misli, ki se nam porajajo kot iskre, ki sežejo celo do neba.

S filozofijo se ukvarjamo med drugim tudi zato, da bi si z njeno pomočjo pridobili "preobrazbene zmožnosti", ki so nam jih po Rortyju omogočila intelektualna gibanja in tokovi 20. stoletja; tudi analitični in najboljši analitični filozofi so "naredili veliko za preobrazbo človekove samopodobe".¹⁰ Analitični filozofiji je Rorty priznaval, da je filozofijo spet vrnila "nazaj na heglvsko, historično, romantično pot", in s svojimi deli je "skušal povedati zgodbo, "kako je jezikovni obrat v filozofiji omogočil Kantovim dedičem, da so se sprijaznili z Darwinom in vzpodbudil anti-reprezentacionalistično smer, da soglaša z Nietzschejevim perspektivizmom in Deweyjevim pragmatizmom. Ta smer, ki gre od poznega Wittgensteina do del Sellarsa in Davidsona, nam

⁷Richard Rorty: *Analitična filozofija in filozofija preobrazbe*, Phainomena, 2005, št. 53–54, str. 117.

⁸Prav tam, str. 104.

⁹Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of the Nature*, Blackwell, Oxford 1999, str. 389.

¹⁰Richard Rorty: *Analitična filozofija in filozofija preobrazbe*, Phainomena, 2005, št. 53–54, str. 118.

je dala nov način mišljenja povezave jezika s stvarnostjo.”¹¹ Zdaj je mišljenju omogočeno to, kar so želeli nemški idealisti, ne da bi jim to tudi uspelo, namreč zaključiti “razpravo o utrujajočih psevdo-problemih relacije med subjektom in objektom ter videzom in stvarnostjo”.¹²

Vsekakor Rorty zelo preseneča s tem, ker je v analitični filozofiji videl celo izjemne preobrazbene zmožnosti, ki, kot rečeno, ne samo da heglovstva niso zavrgle, ampak je analitična filozofija celo del širše zgodbe, povezane s prepričanjem in trditvijo, “da človeška bitja lahko s pomočjo Wittgensteina, Sellarsa in Davidsona na eni ter Heideggerja, 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 institucije, 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).”¹³ Zato Rortyjeva zgodba ne govori o tem, kako bi se morali izogibati analitičnim filozofom, ampak nas skuša narediti dovzetne in občutljive za potencial preobrazbenih zmožnosti, ki jih vsebujejo filozofije še posebej v novejšem času, in ena od teh je tudi analitična.

Najbolj popularno in priznано Rortyjevo delo *Kontingenca ironija in solidarnost* je pisano zelo komunikativno in z jasno sporočilno vsebino, vsekakor mnogo bolj razumljivo kot njegovo deset let pred tem nastalo delo *Filozofija in ogledalo narave* (1979), ki ga v skrajšani obliki imenuje kar *Zrcalo* in s katerim je po lastnem priznanju “poskušal ugajati publiki analitičnih filozofov”, pozneje pa ne več, kajti: “Potem ko sem prebral ocene *Zrcala*, sem namreč spoznal, da pri analitičnih filozofih ne bom ničesar dosegel, zato sem nehal pisati z mislijo na točno določeno publiko.”¹⁴ Ostaja njegova zavezanost pragmatizmu, ki ga razume zelo osebno, celo svojevrstno, saj je ta drža zanj kot klic upreti se strašni moči navade, nečemu, kar nas vleče dol. Rorty želi ustvarjati z rušilno močjo sesuvanja trdnjav; nekaj je treba odrezati, opustiti, ker učinkuje zaviralno. Tega poslanstva ne razume samo kot privilegij pragmatizma. Predvsem želi ustvarjati kot intelektualec, za intelektualno držo pa je nasploh značilno kritično obravnavanje preteklosti, v marsičem celo radikalno zavračanje in hkrati odkrivanje tega, kar je v njej nadčasovno ali kar velja kljub vsem spremembam negovati še naprej. Zato je Rorty domala

¹¹Prav tam, str. 118–119.

¹²Prav tam, str. 119.

¹³Prav tam.

¹⁴Richard Rorty: *Več svetlobnih let ali le nekaj besed narazen?*, Literatura, 2007, št. 195, str. 98.

nekakšen antitradicionalistični tradicionalist, ki protestno zavrača ocene, da je filozof "konca filozofije", zato odločno pravi: "Toda nisem. Filozofija se, dokler obstajajo kulturne spremembe, nikakor ne more končati, in, kot vsi ostali, tudi sam upam, da se bodo te spremembe nadaljevale. Ob kulturnih spremembah bodo vedno obstajali ljudje, ki bodo poskušali združiti staro in novo."¹⁵ In tukaj nam ponuja kar nekaj zgledov: tako je "Platon poskušal združiti najboljše lastnosti Heziodovih Olimpijcev z najboljšimi lastnostmi aksiomatične geometrije, Akvinski je želel združiti Aristotela s Pismom. Dewey je poskušal združiti Hegla z Darwinom, Annette Baier skuša združiti Huma in Harriet Taylor s Freudom."¹⁶ Rorty pa celo združuje dva, na videz med seboj docela nezdržljiva teksta, ki sta kot vira upanja in celo moralnega napredka – *Novo zavezo* in *Komunistični manifest*.

Rorty verjame v moralni napredek in zato tudi vztraja: "Pogled, ki ga zagovarjam, pravi, da moralni napredek obstaja in da takšen napredek dejansko vodi k večji človeški solidarnosti. Vendar menim tudi, da ta solidarnost ne izvira iz spoznanja jedra jaza, se pravi človekovega bistva v vseh drugih ljudeh. Prej je možnost uvidevanja, da so vse te tradicionalne razlike (med ljudstvi, verami, rasami, običaji in podobnim) nepomembne, če jih primerjamo s podobnostmi, ki zadevajo trpljenje in ponižanje – možnost uvidevanja, da so vsi ljudje, četudi še tako drugačni od nas, vendar ,naši’."¹⁷

Oznaka levičar je morda sprejemljiva samo deloma, kajti Rorty ni maral nikakršne prve in ne poslednje utemeljitve, skratka, ničesar dokončno določujočega. Tako leta 1992 v samoizpovednem in samopredstavitvenem eseju *Trocki in divje orhideje* (*Trotsky and the Wild Orchids*) poudarja, že s prvim, začetnim stavkom, da je najboljša intelektualna drža enako oddaljena,¹⁸ se pravi distancirana, od politične desnice in politične levice. In to je njegova drža, na katero je bil ponosen, tudi takrat, ko so se nanj zgrinjale kritike tako z desne kot z leve in z obojimi se je soočal.

Vsekakor je na njegovo avtobiografijo odločujoče vplival odnos med filozofijo in politiko, in tu nas, levičarje, Rortyjeva miselna pot nagovori, kajti so deli, ki jih skoraj začutimo kot svoje. Kljub vsej bolečini nam Rorty ponuja nekaj zelo spodbudnega in celo optimističnega, ko se mukoma prebijamo skozi vprašanje, *kako naprej*. Levo usmerjena misel in politizacija sta na srečo – še v nedavni preteklosti – razširili zasebnost v to, kar je javno, o čemer sploh govorimo; s tem zasebno postaja prostor, ki nas preverja v našem občutenju

¹⁵Richard Rorty: *Analitična filozofija in filozofija preobrazbe*, Phainomena, 2005, št. 53–54, str. 116.

¹⁶Prav tam.

¹⁷Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*, str. 192.

¹⁸Richard Rorty: *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999, str. 3.

solidarnosti in zmožnosti, in tukaj Rorty dokazuje, da tega prehoda v javno brez politike ni; francoski revoluciji gre priznanje zato, ker je od takrat naprej postala javnost polnoletna. Toda kot da bi zdajšnji trenutek levičarstvo potiskal vedno bolj v zasebnost in vprašanje je, do kod bo ta proces šel, kje se bo ustavil, če sploh.

Človeško najbolj presunljivi del njegove avtobiografske izpovedi je soočenje z njegovim družinskim levičarstvom in tu nam trockizem pove vse. Ko je odraščal, je veljalo, da so bili vsi "dostojni ljudje če že ne trockisti, pa vsaj socialisti".¹⁹ Z dvanajstimi leti mu je postala jasna Stalinova izdaja ruske revolucije, ki ga je spominjala na odnos katolicizma do lutrovstva in Rortyjevi starši so leta 1932 prekinili s komunistično partijo, kajti bili so označeni za trockiste. Umor Trockega leta 1940 ni bil osamljen, kajti po Stalinovem ukazu so sledili še drugi umori v tujini. Anarhosindikalist Carlo Tresca (1879–1943), celo družinski prijatelj Rortyjevih, je padel pod streli sredi ulice v New Yorku, čeprav "uradno" vse do danes, menda ni dokončno pojasnjeno, kdo je bil dejanski storilec. Rorty je takrat kot deček delal, zastonj je prenašal pošto in materiale od pisarne časopisa *Worker's Defense League* v stanovanje Normana Thomasa (1884–1968), ki je bil predsedniški kandidat ameriške socialistične partije. Te dokumente je Rorty prebiral in v njih našel opise izkoriščanja in socialne nepravilnosti in tako je "že dvanajstleten vedel, da je smisel človekovega bivanja v tem, da ga posvetimo boju proti socialni nepravilnosti",²⁰ kar ga je spremljalo do konca njegovega življenja.

V planinah severozahodnega New Jerseyja je med letovanjem odkril divje orhideje, ki so komaj prepoznavne in od štiridesetih severnoameriških znanih vrst mu jih je uspelo prepoznati sedemnajst. Občudoval jih je in jim priznaval celo očitno "moralno superiornost" pred umetno gojenimi tropskimi orhidejami, ki so bile razstavljene po izložbah cvetličarn in namenjene prodaji. Divje orhideje so predstavljale moralno sporočilo in poslanstvo, ki ga je skušal povezati s Trockim, kajti v divjih orhidejah je prepoznal nekaj numinoznega, tako pristno naravnega, da mu je to pomenilo dejansko resničnost, nepotvoreno, težko besedno ulovljivo, pravzaprav neizrekljivo. Potrebo po pravičnosti je razumel podobno kot Norman Thomas in Trocki, namreč kot osvobajanje nemočnih, slabotnih od močnih in mogočnih. Želji po intelektualni in duhovni moči se je enakovredno pridružilo hotenje po človekoljubnosti. Oboje je želel združevati tako, da bi ju tudi živel, skratka, da bi bil "čudaški puščavnik in hkrati borec za pravičnost".²¹ In to je tudi bil, živel in njegovo večnost odlikuje

¹⁹Prav tam, str. 6.

²⁰Prav tam.

²¹Prav tam, str. 8.

mir in lepota neokrnjenih divjih orhidej in krik po pravičnosti – estetizacija in etizacija v enem.

Vsak filozof razmišlja o eni sami misli, iz katere črpa in ki mu je navdih, vendar v nekem posebnem pomenu. Bivajoče, ki ga motrimo, sproža čudenje, strmenje (*thaumázēin*), ki je podlaga za nastanek čuta za teorijo, čuta, brez katerega ni filozofije in znanosti, in na podlagi svojega doživljanja narave, ob pogledu na divje orhideje, je Rorty doživel samega sebe; to je občutje, da je, občutje kot razpoloženje, s katerim se oprijemlje samega sebe, in hkrati še obstoj svetovne biti. Iz razpoloženskega in pretežno estetskega odnosa nam Rorty posreduje uvid v začetni proces nastajanja svoje misli, ki, ne glede na to, kako jo imenujemo, v marsičem spominja na podobnost s filozofijo življenja v Evropi. Prav tako ni šel nemo mimo dejstva smrti in umiranja, skratka, kakor je nekoč Sokratova smrt zelo vplivala in celo usodno zaznamovala potek Platonove misli, tako je Rortyja trajno spremljala usoda Trockega, skupaj s smrtjo oziroma tragičnimi umori njegovih somišljenikov in levičarskih sodelavcev, teh, ki so živeli v zahodnem svetu. Metafizična potreba je določena s čim antropološkim, s tem, kar človek je in kar doživlja iz življenja, in to iz svojega, ne iz tega kulturno vsiljenega kot platonizem, ki se povezuje z onstranskim, supralunarnim svetom in tamkajšnjim sijanjem bistva večnih idej, ki si vse tostransko, sublunarno podrejajo.

Čut za solidarnost, sopovezanost, odgovornost za drugega človeka in ljudi deloma lahko razumemo še iz Rortyjevega doživljanja šole kot institucije, ki je funkcionirala kot represivni sistem na ravni medčloveškosti. Iz Rortyjevega odklanjanja krutosti in agresivnosti, ki ju je kot petnajstletnik doživel na svoji koži, razberemo, da je izbruhe tovrstne agresivnosti povezoval z obstojem kapitalizma in že kot otrok verjel, da z odpravo kapitalizma krutost in agresivnost lahko izgineta. S svojo senzibilnostjo je želel vzpostaviti soglasje med divjimi orhidejami in Trockim v smislu skupne, najtesnejše vezi med stvarnostjo in pravičnostjo, tako kot je to izrazil irski pesnik William Butler Yeats (1865–1939) v delu *A Vision* (1925), namreč “z eno samo vizijo zaobjeti stvarnost in pravičnost” (*to hold reality and justice in a single vision*). Ta misel je postala ena najbolj priljubljenih Rortyjevih misli in kot ena, sama medsebojno tesno povezana vizija “stvarnosti in pravičnosti” naj bi to bila nekakšna metafizika in etika v enem, kajti svet, v katerem je živel, ga je na vsakem koraku prepričeval, da kapitalistične filantropije ni. V najbolj dobesednem smislu je pravičnost razumel kot najširšo, tj. razširjeno lojalnost (*justice as a larger loyalty*),²² za katero pa ne jamči nič prvega, najvišjega,

²²Richard Rorty: *Gerechtigkeit als erweiterte Loyalität*, nav. iz: *Philosophie & die Zukunft: Essays*, Fischer, Frankfurt am Main 2000, str. 79–100.

poslednjega, tudi ne nekakšna objektivna resnica ali vrednota, tudi ne kak nadčasovni esencializem.

Iz Rortyjevega življenjepisa zvemo, da je po materini strani njegov stari oče teolog Walter Rauschenbusch (1861–1918). Morda je v tem njegovem družinskem poreklu kanček nečesa eshatološkega, težnja v mišljenju in sploh dojemanju prepoznati nekaj odrešenjskega, in v eseju *Spodletele prerokbe, veličastna upanja* (1998) poudarja, da še vedno beremo *Novo zavezo* in *Komunistični manifest*, po Rortyju zato, ker v obeh iščemo navdih (*inspiration*) in spodbude (*encouragement*): “Kajti oba dokumenta sta izraz istega upanja: da se bomo nekega dne pripravljene in sposobni soočiti s potrebami vseh ljudi s takim spoštovanjem in s tako obzirnostjo, kot jih čutimo do potreb tistih, ki so nam najbližje in ki jih imamo radi.”²³ O tem, da bi omenjena dokumenta izgubljala aktualnost, po Rortyju ne more biti govora, nasprotno: “Obe besedili sta z leti pridobili moč navdiha. Kajti vsako od njiju je ustanovni dokument gibanja, ki je veliko naredilo za svobodo ljudi in za enakopravnost med njimi.”²⁴ Toda to sta dokumenta, ki ju ne beremo kot prerokbe, ampak kot navdihujoče branje, kajti: “Kjer je marksistični nauk pomagal ostriti zavest delavcev – ko jim je pojasnjeval, kako jih goljufajo –, tam se kaže marksizem z najboljšo plati. Kjer sta se oba nauka [krščanstvo in marksizem] povezala, recimo v gibanju *Socialni evangelij* (*Social Gospel*), ki je nastalo proti koncu 19. stoletja v ZDA, v teologiji Paula Tillicha ali Walterja Rauschenbuscha, ki je spadal med utemeljitelje gibanja *Socialni evangelij*, ali v mnogih močno socialistično zaznamovanih papeških enciklikah, sta se boj za socialno pravičnost dvignila nad kontroverze med vernimi in nevernimi. Te kontroverze bi dejansko bilo treba preseči. Dojeti bi morali, kaj nam daje razumeti *Nova zaveza*: da je vprašanje, kako mi na zemlji ravnamo eden z drugim, veliko pomembnejše od izida vseh debat o obstoju in stanju sveta v onstranstvu.”²⁵

Kot levičar in ateist vztraja, da beremo *Novo zavezo* in *Komunistični manifest* zato, da lahko vsak trenutek kakemu “hinavskemu moralnemu apostolu” oporekamo, ko si drzne trditi, da ve, *kaj hoče Bog*, in tudi “egomanskemu gangsterju”, ki si domišlja, da ve, *kaj želi Zgodovina*. Do danes po Rortyju ne premoremo kakega tretjega besedila, ki bi se odpovedalo prerokbam “in bi vendarle izražalo enako hrepenenje po bratstvu kot *Nova zaveza* in bi bilo tako izpolnjeno z jasnimi spoznanji najnovejših oblik naše nečloveškosti, ko

²³Richard Rorty: *Failed Prophecies, Glorious Hopes*, nav. iz: Richard Rorty: *Philosophy and Social Hope*, str. 202–203. Gl. še Richard Rorty: *Komunistični manifest 150 let pozneje: Spodletele prerokbe, veličastna upanja*, Teorija in praksa, 1998, št. 5, str. 951.

²⁴Prav tam, str. 203.

²⁵Prav tam, str. 206.

imamo opravka eden z drugim, kot je to *Komunistični manifest*. Do tedaj pa moramo biti hvaležni za dve besedili, ki sta nas naredili nekoliko boljše – ki sta nam do neke mere pomagali preseči našo surovo sebičnost in naš civilizirani sadizem.”²⁶ Vse to so stališča in pogledi, ki so zelo očitno usmerjali Rortyjevo antiesencialistično naravnani pragmatizem.

Svobodoljubnež Rorty se pri tem enako intenzivno sooča z vprašanji odnosa med filozofijo in politiko kot tudi med demokracijo in filozofijo, in prijetno preseneča takrat, ko govori o svoji refleksiji kot sintezi pripovedništva in teorije; Heideggerju postavlja “Charlesa Dickensa kot nekakšen protipol”²⁷ in tukaj navaja besede Milana Kundere: “Modrost romana se razlikuje od modrosti filozofije. Roman ni rojen iz duha teorije, ampak iz duha humorja. Eden naglavnih spodrsrlajev Evrope korenini prav v tem, da ni nikoli prav cenila in razumela najbolj svoje umetnosti – romana; ne njegovega duha, ne njegovega velikanskega znanja in odkritij, ne samobitnosti njegove zgodovine.”²⁸ Kakor je razumeti Rortyjevo nagnjenje do pripovedništva, je to predvsem v tem, da roman ne išče bistva, ne spotika se tako kot teorija v spor med videzom in bistvom, pojavom in resničnostjo, ampak prikazuje različnost, raznoterost dogajanj, ljudi; pripoved se uspe dobesedno z lahkoto pomikati med vsemi razlikami in vendar ne dajati nobeni prednosti, vse, tudi vsak človek ostaja, samo posameznik med posamezniki. Nihče nima resnice v posesti, “ne Ana, ne Karenin, kjer pa imajo zato vsi pravico do razumevanja, tako Ana kot Karenin”.²⁹ Kot da bi svetu ene resnice, *duhu identitete*, stal nasproti *duh razlik*, ta drža, tako zelo značilna za čas, ki sebe imenuje porevolucionarni, pometafizični, poupanjski, celo posthistorični.

Postizem s svojim anti-univerzalizmom, nas nekam čudno pušča prazne in same, ko gre za njegov poskus utemeljevanja humanizma, saj je – recimo – svoboda univerzalna, nekaj, kar pripada vsem, ne tako po modernem post-modernističnem partikularizmu, nekaj, kar naj bi pripadalo samo nekaterim. Toda estetizacija v podobi upoštevanja pripovedništva kot tega, kar je teoriji enakovredno, za Rortyja ni estetsko dezangažirana subjektivnost, nasprotno, je socialno celo zelo angažirana in nikakor ne raztaplja politike v estetiko.

Rorty nas tudi glasno opozarja, da kot intelektualci in ljudje z izrazito zagledanostjo v teorijo hlastamo po *bistvu*. To je naša paradigmatična zahodna drža in vsaj tako jo razumemo, ko gre za poskus *pozahodnjačenja* misli

²⁶Prav tam, str. 209.

²⁷Richard Rorty: *Heidegger, Kundera in Dickens*, nav. iz Richard Rorty: *Izbrani spisi*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 2002, str. 112.

²⁸Prav tam, str. 118. Gl. še Milan Kundera: *Umetnost romana*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 170.

²⁹Prav tam, str. 119. Gl. še Milan Kundera: *Umetnost romana*, str. 169.

nekoga, ki je iz nezahodnega stopil v zahodni svet. Toda kritika proti nečemu ni obrat k nečemu določnemu, recimo, da bi šli nasproti čemu vzhodnemu. Kaj bi pomenil izstop iz zahodnega sveta, proces, ki bi se mogel glasiti raz-zahodnjačenje, vendar tako, da še vedno ostajamo zahodnjaki?

Rorty nas tu vedno znova prepričuje, da gre za nezaupnico esencialistični logiki oziroma kar esencializmu, in že v delu *Filozofija in ogledalo narave* opozarja, da je tak pristop značilen za platonike, kantovce in pozitiviste. Po njihovem mnenju naj bi s strogim metodičnim spoznavanjem prišli do vednosti tega esencialnega,³⁰ vendar nas danes ta pot ne prepriča več. Ta rortyjevska drža ni nevrprašljiva in razumljiv je ugovor,³¹ da morda gre pri opustitvi nadzora “nad standardi, ki veljajo pri iskanju resnice” in odpovedi razlikovati med bistvom in videzom za “eklatantno izgubo intelektualne suverenosti”, vendar Rorty tukaj v pogovoru samozavestno odgovarja: “Projekt razsvetljenstva je pomenil: resnica, razum in celo narava so na strani revnih proti bogatim, na strani zatiranih proti zatiralcem. Jaz pa menim, da na strani zatiranih ni prav ničesar. Nobene takšne kvazibožanske stvari ni, kot so resnica, razum ali narava, ki bi bile na svetu za dobre ljudi. Usoda zatiranih je v celoti odvisna od moči naše politične iniciative. Če pa vedno znova govorimo le o pravičnosti, enakih možnostih, razlikah v dohodku, *fair playu* in podobnem, si lahko preprosto prihranimo vprašanja o tem, kaj je resnično, kaj razumno in kaj naravno.”³²

Naše razširjeno dojemanje ljudi, njihovih običajev in različnosti je naša zdajšnja naloga, da okrepimo svoj solidarnostni čut, to pa pomeni vsakomur dopustiti, da sledi svoji lastni luči. V kontekstu zahodne demokracije in njene politizacije to zahteva zelo določeno pripravljenost, ki se kaže “v vzponu pluralističnih meščanskih demokracij, torej skupnosti, v katerih politika postane prej stvar čustvenih klicev po tem, da bi ublažili trpljenje, kot moralnih klicev po veličini”.³³ Paradigma *prednost politike pred filozofijo*, ki jo poznavalci filozofskih razmer v ZDA pripisujejo vplivu filozofa Deweyja, je dejansko najprej etizacija sveta in razmer v njem, saj ta lahko bere in prepozna zlo, ne da bi ta etizacija bila v stanju izreči kakšno dokončno resnico, kaj je pravilno, pravično. Zahodna kultura je rasistična, seksistična, imperialistična in se tega tudi zaveda; zaskrbljena je in se zgraža nad vsem tem in po Rortyju je to kultura, ki se je kot taka “začela močno zavedati svoje možnosti ubijalske nestrpnosti, in je zato do nje morda previdnejša, bolj občutljiva s težnjo po različnosti kot

³⁰Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of the Nature*, str. 357.

³¹Richard Rorty: *Pustite nam zamenjati temo*, Nova revija, št. 190–192, 1998, str. 88.

³²Prav tam.

³³Richard Rorty: *Heidegger, Kundera in Dickens*, nav. iz Richard Rorty: *Izbrani spisi*, str. 127.

katerakoli kultura, ki jo poznamo”.³⁴ Tukaj je Rorty skušal “pokazati, da to zavest in občutljivost mi, zahodnjaki, bolj dolgujemo našim romanopiscem kot filozofom in pesnikom.”³⁵ Tako je uspelo delu *Koča strica Toma* o suženjstvu v Ameriki povedati in pokazati mnogo več in bolj učinkovito kot kateremu koli filozofskemu spisu o tej sramoti človeštva, ki si jo je Novi svet, kljub svojemu krščanstvu, privoščil.

V pogovoru na temo o odnosu med filozofijo in literaturo maja 1998 v Münchnu je izrecno poudaril, da nam branje literarnih tekstov pomaga razširjati našo “moralno predstavno zmožnost”, ker nam razširja in pogloblja našo senzibilnost glede prepoznavanja potreb ljudi. Ne glede na to, da filozofija lahko naše etične uvide in poglede povzame v principe, in za to ji gre nedvomno priznanje, pa pri popularizaciji in razširjanju teh principov ni bila tako uspešna kot nekateri literarni teksti, ki so v preteklosti, vsaj kar se Amerike tiče, klicali sami s seboj po odpravi suženjstva.³⁶

::2. UTOPIJA – TEŽNJA PO SVOBODI

Po Rortyju ostaja naš ideal utopija, ki nam jo je posredovalo razsvetljenje in poskus približevanja tej utopiji postavlja vprašanje kakšen odnos imamo ne samo do Kanta, ampak tudi do Platona in tu Jürgen Habermas ugotavlja, da je Rorty “platonično motiviran anti-platonist”.³⁷ Ustvarjanje utopij in zamišljanje novih utopij bi naj Rortyju pomenilo predvsem, neskončno, nenehno, učinkovito ustvarjanje svobode in ne približevanja k neki določeni Resnici in zato smo lahko hvaležni, da imamo Platona in Kanta. In: “Nad vse hvaležni ostajamo filozofom, kot sta bila Platon in Kant, pa ne zato, ker sta odkrila resnice, ampak ker sta oznanjala kozmopolitske ideje utopije (*because they prophesied cosmopolitan utopias*) – utopije, katerih večino podrobnosti sta morebiti narobe dojela, kljub temu pa bi se mi morda nikoli ne borili zanje, če ne bi poznali njunih videnj (*but utopias we might never have struggled to reach had we not heard their prophecies*).”³⁸ S Platonom proti platonizmu in s Kantom proti kantovstvu ali antiplatonični platonik in antikantovski kan-

³⁴Prav tam.

³⁵Prav tam.

³⁶Richard Rorty: *Überreden ist gut. Ein Gespräch mit Richard Rorty über Philosophie und Literatur, das Erhabene und die ordnende Vernunft, private Selbsterschaffung und politisches Engagement*, nav. iz Richard Rorty: *Philosophie & die Zukunft: Essays*, str. 164.

³⁷Jürgen Habermas: *Richard Rorty's Pragmatic Turn*, nav. iz Robert B. Brandom (ur.): *Rorty and his Critics*, Blackwell, Oxford 2000, str. 32.

³⁸Richard Rorty: Človekove pravice, racionalnost in sentimentalnost, Problemi, št. 5–6, 1996, str. 11. Gl. še Richard Rorty: *Truth and Progress*, University Press, Cambridge 1999, str. 173.

tovec, ko gre v sodobnem svetu za možnost svetovne utopije in nam vsem sprejemljivega svetovljanstva, saj se sprašujemo – tako kot Rorty – ne več, kaj je človek, ampak, kaj lahko naredimo s seboj oziroma kakšen svet “lahko pripravimo za naše prapravnike”.³⁹

Skratka, pri utopijah nas ne usmerja najprej znanje, ampak težnja po svobodi, in tukaj nas Rorty zaustavlja še z vprašanjem, če je znanje sploh izmerljivo. Gre za vprašanje, ki nam ga že skoraj dobesedno ponuja zdaj v deklarirano postutopični dobi, ki po njegovem, kljub vsej upravičeni kritiki esencializma, ne more zaobiti in pozabljati na eno najbolj elementarnih človekovih potreb, tj. potrebo po svobodi. Kot da bi nam Rorty želel dopovedati, da je zdajšnji, popularni klic po odpovedi vsemu utopičnemu tudi odrekanje svobodi in samemu humanizmu.

Po Rortyjevi ugotovitvi je bil esencializem nedvomno uspešen takrat, ko je šlo za matematizacijo naše vednosti, še posebej na naravoslovnem področju, toda ko gre za človeške zadeve, ki jih obravnavajo zgodovina, sociologija in antropologija, smo do esencializma postali nezaupljivi. Takšno usmerjenost v sebi izrazito povzema hermenevtika,⁴⁰ ne kot vednost, znanje, ampak kot način novega sporazumevanja duhoslovja s svetom in ustvarjanja izkustva. Tu Rorty že v delu *Filozofija in ogledalo narave* samozavestno pove, da zdaj ni več toliko pomembno, če “posedujemo resnico”,⁴¹ ampak *kako* smo kaj povedali in sporočili. Po njegovem bi se filozofija morala odreči temu, da lahko razloži to, “kar znanost pušča nepojasnjeno”,⁴² čeprav filozofijo še vedno potrebujemo, osebno pa ne verjame, da bi filozofija danes še imela tak vpliv, kot sta to menila Kant in Platon.

Kljub vsemu je Rortyjeva nagnjenost do filozofov zelo močna, in ko se sprašujemo, kaj ga nagovarja recimo pri Kantu, vidimo, da vsekakor pravičnost, ki jo dobimo v naši notranjosti najprej – moralni zakon v meni –, in ta moč notranjosti je pozneje nagovorila romantike kot notranja božanskost (*inwardness of the divine*), ugotavlja v *Kontingenci, ironiji in solidarnosti*. “Vse od Kanta naprej se medsebojno bojujeta za prevlado romantika in moralizem, vztrajanje pri posameznikovi spontanosti in zasebni popolnosti ter vztrajanje pri univerzalno deljeni socialni odgovornosti (*universally shared social responsibility*).”⁴³ Ravno zato, ker gre za univerzalizem, Rorty naprej izpostavlja pravičnost in ne resnice in njegova filozofija ponekod učinkuje kot poskus vzpostaviti nekaj

³⁹Prav tam, str. 13. Gl. še Richard Rorty: *Truth and Progress*, str. 175.

⁴⁰Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of the Nature*, str. 357.

⁴¹Prav tam, str. 359.

⁴²Prav tam, str. 380.

⁴³Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*, str. 30.

kompatibilnega med zasebnim in javnim, med bitnostjo države in bitnostjo duše tako kot Platonova *Država*; seveda izstopajo pri Rortyju nosilni pojmi kot "iskanje socialne pravičnosti (*search for social justice*)" in "posameznikova popolnost (*individual perfection*)".⁴⁴

Očitna je Rortyjeva simpatija do filozofov z obrobja ali kakor jih imenuje perifernih filozofov, ki zelo odstopajo od tradicije zato, ker ne smatrajo, da je človekovo bistvo v spoznavanju bistev (*to be a knower of essences*), in med te filozofe po njegovem v delu *Filozofija in ogledalo narave* spadajo "Goethe, Kierkegaard, Santayana, William James, Dewey, pozni Wittgenstein, pozni Heidegger".⁴⁵ Izpostavljeni so očitkom relativizma in cinizma, v napredek bolj dvomijo kot verjamejo, kot taki tudi izražajo dvom, da bi neka stroka končno uspela človekovo spoznavanje razložiti tako daleč in uspešno, da bi se ta umnost – kot trdni in neoporečni temelj – razširila na vsa področja človeške aktivnosti. Dokončna vednost, poskus utemeljevanja nečesa brezpogojno trdnega in veljavnega je Rortyju tuje in esencializem, tradicionalni in tudi sodobni, je pač samo eden od številnih besednjakov, s katerim odčitavamo in opisujemo svet. Samo eden izmed, ne pa več prestižno prvi in kot kulturni imperializem, še svetovno nadrejen vsem ostalim.

Videti Zahod kot prekinjeno avanturo pomeni videti protipol v zahodnem mišljenju samem, ki ne dovoljuje brati zahodnega mišljenja kot napredujočega samo in zgolj enosmerno, recimo do točke, ko bi smeli trditi, da je Zahod svoje možnosti pač izčrpal in da je neko filozofovo poročanje poslednja zgodba in dokončno sporočilo, bodisi da je to Hegel ali poznejši Heidegger. Tisti, ki filozofijo učijo, bi morali takšno dovezetnost, tj. nagnjenje za kaj poslednjega, celo odpraviti kot poklicno napako, zahteva Rorty in ta njegova zahteva je simpatična; marsikdo od nas se v njej lahko prepozna. Pred nami je namreč naloga, da kljub očitni kontinuiteti vidimo še diskontinuiteto oziroma po adornoški zahtevi dojemamo razvoj kot diskontinuiteto. S tem protislovja, ki so v svetu samem, sprejmemo najprej samo kot to, kar biva, kar stvarno je in kot čisto nič drugega. Kar pa biva, je seveda zelo raznovrstno, še taka spoznavna zmožnost ga ne more z ničimer izraziti enkrat za vselej in dokončno in še najmanj ne docela poenotiti, recimo s kakim enoznačnim, absolutnim in dokončnim smislom, pa naj se imenuje Bog, Zgodovina, Bit, Subjekt ali kakor koli že drugače. Kot da bi se duh časa ponekod prepoznal v Rortyjevem antiesencializmu in Adornovi negativni dialektiki kot "konsekventni zavesti o neidentiteti".⁴⁶

⁴⁴Prav tam, str. 33–34.

⁴⁵Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of the Nature*, str. 367.

⁴⁶Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, str. 17.

Nobeno spoznanje o svetu, naravi, človeku, čeprav je še tako izvirno, novo in enkratno, ne more obveljati za poslednjo vednost in nikakor ne najvišjo. Zato vsekakor velja upoštevati to hevristično načelo, ki vztraja, da je vsako naše spoznanje o stvarnosti samo delno, da je stvarnost sama vedno nad vsemi posameznimi spoznanji ter dognanji in da še tak ekonomizem in psihoanaliza – Jaspers se je kot psihiater tega zelo dobro zavedal – vendar ne moreta človeka v celoti pojasniti in dokončno razložiti.⁴⁷ Človek je namreč vedno več, kot ta ali oni nauk o njem ugotavlja in trdi. Seveda ni dobro, če se kak mislec pri tem, prepoln samega sebe – *plenus sui* –, sklicuje na svoj “visoko” razviti čut za teorijo in se pogosto tudi s političnimi sredstvi razglasi za mero presoje in odločanja o tem, kaj je to sploh teorija. Naj bo jasno povedano: tako stvarnost in tudi človek kot celota sta mnogo več kot o njima v nekem trenutku ugotavlja kako posamezno, še tako genialno spoznanje, kajti po Rortyju: “Čudenje (*wonder*), ki ga je Aristotel smatral za počelo filozofije, je tako čudenje človeka, ki se ove svoje umeščenosti v svetu, ki je večji in plemenitejši od njega samega.”⁴⁸

Še posebej od Hegla naprej vemo tudi, da nič, kar je tu, ni *po sebi* in od vekomaj, in ta historizem nam je po Rortyju pomagal, da smo se rešili teologije in metafizike, to pa je bilo izkustvo, kako smo bežali od časa in naključja. Ne sprašujemo se več, kaj je človek, ampak po Rortyju je bolj smiselno vprašanje, kaj je človek danes, v sodobnem svetu razvite demokracije in v času globalizacije, z vsemi njenimi izzivi tudi terorizmom, ki se čedalje bolj razrašča. Kot da bi Rortyjeva razmišljanja zaustavljala svet represivnih dejstev, ki svobodi zelo zožuje njene možnosti in s tem tudi samoustvarjanje posameznika in njegove avtonomije v družbi, v kateri živi. Predvsem ostaja napetost med zasebnim in javnim, samoustvarjenjem in človeško solidarnostjo, ta trajna napetost, ki jo filozofi in literati občutijo samo malo bolj intenzivno kot drugi ljudje. Ne da bi bili ti dvoji občutljivejši kot drugi ljudje, to sploh ne, samo, kakor vidimo, to uspejo izraziti v zapisani obliki, ki takšno občutljivost trajno dokumentira in prenaša naprej celo v podobi kulture.

Historični obrat (*historicist turn*) nam je pomagal tudi, da smo zamenjali resnico s svobodo, celo kot cilj mišljenja in družbenega napredka, toda kljub temu med samimi historicisti ostaja napetost med zasebnim in javnim. Tako nas uvodna razmišljanja v delu *Kontingenca, ironija in solidarnost* soočajo z razmišljanji o poskusu stapljanja javnega in zasebnega, kajti tukaj gre po

⁴⁷Gl. Karl Jaspers: *O pogojih in možnostih novega humanizma*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1999, str. 53.

⁴⁸Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*, str. 29. Gl. še Richard Rorty: *Naključnost sebstva*, nav. iz Richard Rorty: *Izbrani spisi*, str. 96. To je v *Izbranih spisih*, prevedenih v slovenščino, edini tekst iz *Kontingenca, ironije in solidarnosti*, in sicer iz prvega dela drugo poglavje z naslovom *The contingency of selfhood*.

Rortyju za poskus odgovoriti na vprašanje, zakaj je v našem interesu, da smo pravični. Toda ali obstaja neka skupna človeška narava (*a common humane nature*)? Metafizika in teologija trdita, da sta prizadevanje za popolnostjo (*a striving for perfection*) in občutek za skupnost (*a sense of community*) v skupni človeški naravi. Skratka, v vsakem človeku naj bi bilo nekaj takega, skupnega z drugimi ljudmi in to je, da vsi želimo in si prizadevamo za osebno dovršitev (*private fulfillment*) in za človeško, humano solidarnost (*human solidarity*) oziroma “zaobjeti samoustvarjenje in pravičnost, zasebno popolnost in človeško solidarnost z eno samo vizijo”.⁴⁹ Toda skeptiki kot Nietzsche temu nasprotujejo, kajti človek naj bi bil po svoji naravi drugačen, premore voljo do moči, človek je bitje instinktov in nagonov, torej v globini človeškega naj ne bi bilo občutka za človeško solidarnost.

Historicisti, pri katerih prevladuje želja po samoustvarjanju (*self-creation*) in osebni avtonomiji (Heidegger, Foucault), socializacijo, tako kot Nietzsche, še vedno vidijo kot antitezo temu, kar je globoko v nas. Pri historicistih, kot sta Dewey in Habermas, pa prevladuje želja po bolj pravični in svobodni človeški skupnosti (*just and free human community*). In tukaj seveda je odpor do želje po osebni samodovršitvi z očitkom, da je to inficirano z esteticizmom in iracionalizmom. Rortyjeva knjiga *Kontingenca, ironija in solidarnost* želi dati prav obema tema smerema historicistov. Avtorji kot Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger in Nabokov so lepi primeri tega, kar je osebna dovršitev (popolnost) – samoustvarjeno, avtonomno človeško življenje. Marx, Mill, Dewey, Habermas in Rawls so kot naši “sodruzi” (*fellow citizens*), kajti prizadevajo si za pravičnejše družbene in manj okrutne družbene institucije in medčloveške odnose.

Na ravni teorije ne moremo združiti osebne popolnosti in pravičnosti, saj take teorije ni. Kar je samoustvaritev (etika zasebnosti, odličnosti), je osebno in intimno in kot tako nedeljivo, jezik pravičnosti (etika medčloveškosti) pa je javen, skupen in stvar argumentacije. Kot da se soočata zdaj Nietzsche in Marx, drugič Heidegger in Habermas. Samoustvarjenje in človeška solidarnost sta enako pomembni in takšno osebnost Rorty imenuje *liberalni ironik*. Liberalci, svobodoljubneži so ljudje, ki mislijo, da je okrutnost najhujše, kar človek lahko stori drugemu človeku; liberalec je človek, ki je spoznal kontingentnost svojih stališč in želja, je hkrati nominalist in historik in človek, ki neguje upanje, da bodo ljudje lahko prenehali poniževati eden drugega. S tem je tudi nakazana Rortyjeva liberalna utopija, ki si prizadeva po solidarnosti, vendar te ne odkrivamo z refleksijo, ampak jo ustvarjamo z našo naraščajočo senzibilnostjo za trpljenje, krivice in ponižanja drugih ljudi. Vse to pomeni,

⁴⁹Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*, str. xiv.

da nikakor ne zadošča samo trpljenje prepoznavati, ampak ga s konkretnimi dejanji preprečevati in odpravljati.

Charles Dickens, Olive Schreiner in Richard Wright so avtorji, ki s svojimi deli opozarjajo na trpljenje, ki ga dostikrat niti nismo opazili. Henry James in Nabokov sta avtorja, ki opisujeta okrutnosti, ki smo jih ljudje zmožni. Historistična in nominalistična kultura povezujeta sedanost in preteklost in skupaj z utopično prihodnostjo. Gledati je treba naprej, ne navzgor, tudi ne nazaj, v nekakšno zlato dobo, o kateri sploh nimamo dokazov, da je kadar koli bila. Tukaj dobimo pri Rortyju zelo očiten vpliv romantike, ki se je usmerjala v prihodnost. Tako Novalis s svojo "apoteozo prihodnosti" nakazuje obrat in nagnjenje do neznanega, komaj izrekljivega, nepredstavljivega, brez dokončne podobe, kar pa iz prihodnosti sije v sedanost. V tem Rorty vidi "učasovanje Platonovega pojma onstranstva", tega, kar pove izraz "onkraj biti" (*epékeina tês ousías*),⁵⁰ in ta "temporalizacija" kot učasovanje absolutnega" je ponekod Rortyjeve poskus ohranjanja metafizike,⁵¹ vendar nikakor ne na tradicionalnih temeljih večnega in negibnega onstranstva. Zgledu in potrebi romantike po človekovi popolnosti, samodovršitvi v tostranstvu je dalo heglovstvo še dodatni zagon, kajti "na samozavedanje smo začeli gledati kot na samoustvarjanje".⁵² Še v pogovoru na temo o religiji danes skupaj z italijanskim filozofom Vattimom je Rorty poudaril, da tudi v ničemer preteklem ne dojemamo nič svetega ali celo kot nekakšno trajno sveto izročilo. Svetost je po Rortyju nekaj, kar že skoraj po blochovski povezuje s tem še-ne-biti in pripada "idealni prihodnosti",⁵³ ničemer preteklemu, torej ni v večnost otrpla dogma, ampak utopična naravnost.

In utopija pomeni protisvet, kajti utopična zavest vedno izhaja iz neujemanja – je nekongruentna zavest – z obstoječim, s tem, kar samo je. Kot nemetafizično samoustvarjanje, ki metafizike nikakor ne opušča, nas Rorty približuje svetu literature in njenim, po njegovem predvsem z etiko nabitimi sporočili. Zelo konkretna so, nagovarjajo nas in v njih spoznavamo neko temeljno sporočilo, ki učinkuje mnogo bolj od vsakega filozofskega besedila, kot je poudaril v pogovoru na temo o odnosu med filozofijo in literaturo.⁵⁴

Svet romana in svet filozofije, pripovedništvo in teorija, potreba po demo-

⁵⁰Richard Rorty: *Die Intellektuellen und die Armen*, nav. iz Richard Rorty: *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, str. 36–37.

⁵¹Gl. Albrecht Wellmer: *Kommentar zu Richard Rortys "Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen"*, nav. iz Richard Rorty: *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*, str. 43–56.

⁵²Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*, str. 24.

⁵³Richard Rorty, Gianni Vattimo (ur. Santiago Zabala): *Die Zukunft der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, str. 50.

⁵⁴Gl. Richard Rorty: *Philosophie & die Zukunft. Essays*, str. 164.

kratični utopiji in potreba po metafiziki, liberalni ironik in filozof, je Rortyjev teren razmišljanj. Če to skušamo razumeti s pomočjo češkega pisatelja Milana Kundere, potem nas v svojih esejih, naslovljenih kot *Zastor*, sooča z mislijo, ki jo je izrekel Friedrich Schlegel ob koncu 18. stoletja, namreč da so najmočnejša gibalna našega časa francoska revolucija, Goethejev roman *Učna leta Wilhelma Meistra* in delo nemškega filozofa Fichteja *Nauk znanosti*. V svojem času je bila po Kunderi odlika Evrope "postaviti roman in filozofsko delo na isto raven z veličastnim zgodovinskim dogodkom" in ta trenutek je nastal "z Descartesom in Cervantesom".⁵⁵ To je bila Evropa novega veka. Kaj izreka zdajšnja Evropa? Jo sploh kaj, v času, ko kapitalizem nikakor ni zmagovit in uspešen, socializem pa je razočaral in se sesul, ker so ga načrtno sesuvali.

Ali pa smo se odvadili iskati zrcalne podobe tega, kar živimo in doživljamo v filozofiji in umetnosti? Kje torej ugledati to, kar smo in v čemer bi se morda vsaj deloma prepoznali? Naša doba nas je odvrnila od socializma, ki se nikakor ni dal – ali naj bi se ne dal – reformirati, in tako smo zagazili proti svoji volji v neoliberalizem, kot najbolj usmrajeno leglo grobega kapitalizma, ki za seboj pušča neznosno težavnost bivanja in krivic, ki se samo stopnjujejo. Ena največjih je ta, da mora za peščico bogatih nastati na tisoče revežev. Bogastvo nekaterih sploh ne bi bil problem, če na drugi stani ne bi bilo revežev. Je možno bogastvo brez siromaštva?

Smo verjeli v tak brezrazredni kapitalizem ali celo v to, da bomo vsi bogati? Smo se zatekli v besednjak kot diferenca, identiteta, toleranca, multikulturalnost, enospolna usmerjenost, drugačnost itd. zato, ker ne obvladujemo več dejanskih problemov in samo še kot salonski levičarji (*kaviar levice*) retorično negujemo nekaj, v kar morda niti sami ne verjamemo?

Ogroženost in agresivnost okrog nas naraščata vsak dan bolj in Rorty, ki je vse te probleme videl, je ravno od levice pričakoval, da jih ne bo odpravila na stranski tir, saj ne zmore niti več jezika, s katerim bi dojemala in se odzivala na revščino. Evropa je bila tista, ki je "iznašla" demokracijo in politično odgovornost za enakopravnost, in s precejšnjo mero zadržanosti in pesimizma je Rorty proti koncu svojega življenja poudarjal, da demokracije ni tam, kjer sta siromaštvo in beda in kjer prepad med revnimi in bogatimi ne izginja. Kot da bi nam s svojim levičarskim dojetjem želel dopovedati, da je utopija demokracije odprava revščine, kajti demokracija funkcionira⁵⁶ po njegovem le v socialnem blagostanju.

Rortyju je v znatno pomoč njegova antifundamentalistična hermenevtika, s katero sesuva vse dokončne in enoumne resnice, še bolj pa te, ki si domišljajo,

⁵⁵Milan Kundera: *Zastor. Esej v sedmih delih*, Modrijan, Ljubljana 2008, str. 167.

⁵⁶Richard Rorty, Gianni Vattimo (ur. Santiago Zabala): *Die Zukunft der Religion*, str. 89.

da so jim absolutne resnice za vselej dane v upravljanje, nekako po vzoru opisa dogajanja, naslovljenega kot *Veliki inkvizitor* iz romana Dostojevskega *Bratje Karamazovi*. V imenu takšnih resnic je človek klal, mučil, trpinčil drugega človeka – koliko ljudi je moralo umreti za eno Resnico – in žal ljudje to še vedno počnemo. Rorty, ki je – kot je bilo že poudarjeno – sebe imenoval liberalni ironik, je svojo utopično vizijo negoval kot “upanje, da se bo trpljenje zmanjšalo, če bodo ljudje nehali poniževati druge ljudi”.⁵⁷ Že skoraj tako kot Nietzsche je verjel v življenje kar najbolj neposredno, toda etično naravnano, vendar tukaj pri Rortyju prepoznamo ničejevski – ne ničejanski, nihilistični – pristop, ki ga je Nietzsche izrazil s temi besedami: “Moj poglavitni stavek: ni moralnih pojavov, so samo moralne interpretacije teh fenomenov. Interpretacija sama je zunajmoralnega izvora.”⁵⁸

Kaj sploh pomeni imeti moralno držo, biti moralno ozaveščen, ker nič prvega in poslednjega ne utemeljuje morale? Po Rortyju najprej to, da ne gledamo neprizadeto na trpljenje in revščino drugih in ne gremo nemo mimo tega, kar zelo pogosto spremljamo po televizijskih ekranih. Nekoč nas je na to živo opozarjalo umetniško izročilo, literarno še posebej, danes življenje neposredno, okrog nas, s svojo očitno bedo in siromaštvom. In oboje je v porastu. Rorty je še v času svojega življenja ugotavljal: “Delitev na levico in desnico v svojem jedru pomeni delitev na revne in bogate in v tem smislu bo boj med levico in desnico potekal še naprej.”⁵⁹ Zato Rortyjeva filozofija učinkuje kot en sam apel, da revščine ne tolerirajmo kot nekaj samoumevnega, tudi s svojim znanim klicem *nazaj k razredni politiki*.

⁵⁷Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*, str. xv.

⁵⁸Friedrich Nietzsche: *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 158 (§ 258).

⁵⁹Richard Rorty: *Pustite nam zamenjati temo*, Nova revija, št. 190–192, 1998, str. 84.

::LITERATURA:

- Adorno, Theodor W. (2007): *Minima moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, Založba Ljubljana, Ljubljana.
- Adorno, Theodor W. (1973): *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Beck, Ulrich (1998): *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Brandom, Robert B. (ur.) (2000): *Rorty and his Critics*, Blackwell, Oxford.
- Brunkhorst, Hauke (2002): *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Caputo, John D. (2007): *Radikalnejša hermenevtika. O tem, da ne vemo, kdo smo*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana.
- Derrida, Jacques, Habermas, Jürgen (2003): *Povojni preporod Evrope*, Nova revija, št. 259–260, str. 247–253. (Iz *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31. 5. 2003.)
- Evropa: "Vzdušje bo zlovesče." Emmanuel Todd, zgodovinar. *Francoski zgodovinar in družboslovec Emmanuel Todd upa, da bo novi predsednik v Parizu končal nemško prevlado na evrskem območju* (pišeta: Leick, Romain, von Rohr, Mathieu), povzeto po *Der Spiegel*. Nav iz: *Mladina*, št. 20, 18. 5. 2012, str. 38–39.
- Fukuyama, Francis (2003): *Konec človeštva. Posledice revolucije v biotehnologiji*, Učila International, Tržič.
- Gadamer, Hans-Georg (1999): *Izbrani spisi*, Nova revija, Ljubljana.
- Gröschner, Alexander in Sandbothe, Mike (ur.) (2011): *Pragmatismus als Kulturkritik. Beiträge zum Werk Richard Rortys*, Suhrkamp, Berlin.
- Habermas, Jürgen (2007): *Med naturalizmom in religijo. Filozofski sestavki*, Založba Sophia, Ljubljana.
- Jaspers, Karl (1999): *O pogojih in možnostih novega humanizma*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana.
- Kundera, Milan (1988): *Umetnost romana*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Kundera, Milan (2008): *Zastor. Esej v sedmih delih*, Modrijan, Ljubljana.
- Negt, Oscar (2001): *Arbeit und menschliche Würde*, Steidl, Göttingen.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, KSA 12 (*Kritische Studienausgabe* (KSA 1–15), ur. Colli, Giorgio in Montinari,azzino, DTV – de Gruyter, München – Berlin.
- Nietzsche, Friedrich (1991): *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Rorty, Richard (1998): *Achieving our country: leftist thought in twentieth-century America*, Harvard University Press, Cambridge/London.
- Rorty, Richard (2005): *Analična filozofija in filozofija preobrazbe*, *Phainomena*, št. 53–54, str. 103–120.
- Rorty, Richard (1996): *Človekove pravice, racionalnost in sentimentalnost*, *Problemi*, št. 5–6, str. 5–24.
- Rorty, Richard (2007): *Demokracija in filozofija*, *Sodobnost*, št. 9, str. 1173–1183.
- Rorty, Richard (2000): *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Rorty, Richard (2002): *Izbrani spisi*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana.
- Rorty, Richard (1998): *Komunistični manifest 150 let pozneje: spodletele prerokbe, veličastna upanja*, Teorija in praksa, št. 5, str. 950–955.
- Rorty, Richard (1993): *Kontingenca, Ironie und Solidarität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Rorty, Richard (1991): *Objectivity, relativism and truth. Philosophical papers*, Volume I, University Press, Cambridge.
- Rorty, Richard (1999): *Philosophy and Social Hope*, Penguin Group, London.
- Rorty, Richard (1999): *Philosophy and the Mirror of the Nature*, Blackwell, Oxford.
- Rorty, Richard (2000): *Philosophie & die Zukunft: Essays*, Fischer, Frankfurt am Main.
- Rorty, Richard (2003): *Ponižanje ali solidarnost. Za Ameriko bi bila tragedija, če se Evropa ne bi zoperstavila Washingtonu*, Nova revija, št. 259–260, str. 264–269.
- Rorty, Richard (1998): *Pustite nam zamenjati temo*, Nova revija (priloga Ampak), št. 190–192, str. 84–89.

- Rorty, Richard (1998): *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Volume 3, University Press, Cambridge.
- Rorty, Richard (2007): *Več svetlobnih let ali le nekaj besed narazen?*, Literatura, št. 195, str. 79–111.
- Rorty, Richard, Vattimo, Gianni (ur. Zabala, Santiago) (2009): *Die Zukunft der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Salamon, János (2007): *Popoldne pragmatičnega favna: Richard Rorty (1931–2007)*, Sodobnost, št. 9, str. 1184–1188.
- Schäfer, Thomas, Tietz, Udo, Zill, Rüdiger (ur.) (2001): *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Sloterdijk, Peter (2000): *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Sloterdijk, Peter (1983): *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Sloterdijk, Peter (2009): *Srd in čas. Politično-psihološki poskus*, Claritas, Ljubljana.
- Sontag, Susan (2006): *Pogled na bolečino drugega*, Založba Sophia, Ljubljana.
- Tóth, Hedžet Cvetka (2008): *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*, Društvo 2000, Ljubljana.
- Vattimo, Gianni (1997): *Konec moderne*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana.