

## Filozofija – preobrazbena možnost

*Cvetka Hedžet Tóth*

*Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani*

### Povzetek

Članek *Filozofija – preobrazbena možnost* analizira nazore ameriškega filozofa Richarda Rortyja, še posebej pojme, kot so upanje, utopija in možnost etike v najnovjšem času. Rorty odločno poudarja in vztraja, da spoznavanje mora ohraniti zmožnost za utopijo, kajti samo tako se sploh ohranja humanizem. Kljub temu da smo soočeni s koncem metafizike dokončne gotovosti in njenih absolutnih principov, je mogoče govoriti o etiki in o tem, kako jo utemeljevati. Moralni napredek je možen, vendar ne na podlagi nečesa onstranskega, ampak predvsem v naši »rastoči občutljivosti in rastoči dovzetnosti za potrebe vedno večje množice ljudi in stvari«. S temi stališči je Rorty utemeljeval svojo etiko brez principov, toda zelo načelno kot antropologijo etike, ki nikakor noče več biti prikriti glas *theosa*. Članek poudarja tudi Rortyjevo razumevanje pragmatizma kot filozofije solidarnosti, saj ta izrecno poudarja »prednost solidarnosti pred objektivnostjo«, solidarnost pa je druga plat pravičnosti, ki je in ostaja med najbolj temeljnimi pojmi vsake etike.

**Ključne besede:** upanje, utopija, pragmatizem, solidarnost, etika

### Philosophy – Transformative Possibility – Abstract

The article provides an analysis of the American philosopher Richard Rorty's views, with special emphasis on concepts such as hope, utopia, and the potential of ethics in the most recent times. Today, knowledge is preferred to hope, yet Rorty firmly insists that knowledge must keep its potential for hope because it is the only way that humanism can maintain its existence. The present time, characterized by ambiguity and an inability to offer radical alternatives, sees philosophy take refuge in ethical oases. Even though we are facing the end of the metaphysics of final certainty and its absolute principles, it is still possible to consider ethics and how it can be substantiated. Moral progress is possible, but not based on something from beyond, but rather as a matter of increasing sensitivity and responsiveness to the needs of a larger and larger variety of people and things. It was with these views that Rorty established his ethics without principles, but in a very principled way as the anthropology of ethics that emphatically refuses to continue being the concealed voice of *theos*. The article also highlights Rorty's comprehension of pragmatism as the philosophy of solidarity since it expressly prefers solidarity to objectivity, solidarity being that other side of justice which remains one of the fundamental concepts of every ethics.

**Keywords:** hope, utopia, pragmatism, solidarity, ethics

## Uvodno razmišljanje

Soočenje analitične filozofije s slovenskim filozofskim prostorom oziroma njen prihod vanj nista bila enostavna. Številni smo se spraševali, kaj ima ta smer sploh opraviti v okvirih stroke, ki velja za temelj humanistike. Celó pri sestavljanju študijskih programov smo se prerekali, kam, kako in zakaj uvrstiti nekaj, kar po zahodnih univerzah obravnavajo na oddelkih za teoretično matematiko in fiziko, drugi pa na študijski smeri teorija znanosti. Vendar smo vključili usmeritve, ki so prihajale iz srednjeevropskega, avstrijskega prostora, ki so se širile po celotnem akademskem svetu in postajale priljubljene, število študirajočih pa je pri tem nenehno naraščalo. Tudi pri nas. Pokazalo se je, da smo ravnali pravilno in stopili v korak z dogajanjem v filozofskem svetu ter kljub majhnosti dokazali, da zmoremo soočenje s tem najbolj aktualnim dogajanjem. In tako je na srečo vse do danes.

Ves čas je bila navzoča dilema, ali je mogoče kaj iz te pozitivistične filozofije, ki sta jo Herbert Marcuse in Theodor W. Adorno zmerjala, češ da je pozitivizem smrt za filozofijo, primerjati s tem, kar sicer velja za »pravo« filozofijo v precejšnjem delu Evrope, v tem, v katerem živimo in ustvarjamo tudi mi. Kljub negativni oceni, da gre pri analitični usmeritvi za transformacijo teorije v taktiko, smo bili nekateri pripravljeni vsaj deloma prisluhniti izročilu, ki je učinkovalo simpatično, najprej s svojo levičarsko svetovnonazorsko usmerjenostjo.

In – šlo je, pa še kako. Jürgen Habermas nas je s svojimi študijami o najnovejši filozofiji v ameriškem svetu napotil k temu, da smo se odprli in prisluhnili kakemu posamičnemu mislecu. Med te spada tudi Richard Rorty, ki smo mu lahko za marsikaj zelo hvaležni. Tako pričujoči prispevek razpravlja o tem ameriškem filozofu, ki kot vztrajni levičar teoretsko zelo prepričljivo utemeljuje našo etično držo, saj smo se po letu sesutja socializma (1989) znašli v težki človeški, idejnonazorski in filozofski situaciji. Svojo usmeritev oziroma orientir je bilo nujno temeljito razmisliti, kljub vsem dejstvom in zasuku na desno. Ne gre samo za poskus nove, levičarske utemeljitve lastnega nazora – ne, to ne bi bilo korektno že glede samega Richarda Rortyja –; prej gre za poskus novega razmisleka o etiki in o tem, kaj nam ukvarjanje s filozofijo lahko ponudi.

Moj prispevek povzema nekatere moje že objavljene študije in razprave; še posebej moram tukaj omeniti knjigo *Materialistično-idealistična zarezka*. S tem delom se odzivam še na širšo sodobno filozofsko dilemo, kako v postutopični in postmetafizični dobi ohranjati zmožnost za utopijo in metafiziko, kako in s čim utemeljevati etiko – in tukaj so Rortyjevi pogledi dragoceni. Ena glavnih tendenc tega mojega dela, ki ga utemeljujem tudi z Rortyjevimi nazori, je nedvomno v misli, ki sem jo zapisala v predgovoru navedene knjige in jo tukaj povzemam (Tóth Hedžet, 2015: 161–222).

Aktualnost utopije in utopičnega mišljenja kot anticipirajoče zavesti je dana že z ontologijo človeka samega, kljub najnovejši deklarirani postutopični dobi, in utopija pomeni proti-svet. Demokracija brez utopije spominja na prostor, zaprt med štiri stene, obložene z gumo, in znotraj takšnega prostora lahko kričiš, se mečeš ob tla, rjoveš, govoriš, kar

hočeš, skratka – prideš do pravice, da se izkričiš, na akademski ravni lahko do onemoglosti neguješ levičarsko retoriko kot salonska, kaviar levica, toda štirih sten – sistema – ne moreš ne premakniti ne spremeniti. Takšen svet brez utopije neguje retorično akrobatiko, samovšečno in še sami sebi nerazumljivo, zato in predvsem zato, da ostaja v mejah sveta, ki ga niti noče spreminjati. Utopično dojemanje je izpodrinila retorična akrobatika v podobi nekakšne čaščene kritike, ki si nikdar ne prizadeva za drugačnost stvarnosti, v kateri sicer živi, in vse meri z denarjem in plačljivostjo, in takšna kritika je tolerirano sproščanje, celo negovanje agresivnosti. Richarda Rortyja s tem ne moremo povezovati. Morda ni povsem brez razloga v letu njegove smrti *New York Times* o njem zapisal, da je »eden od najvplivnejših sodobnih mislecev na svetu (*one of the world's most influential contemporary thinkers*)«.

### Solidarnost pred objektivnostjo

Ameriški filozof Richard McKay Rorty (4. 10. 1931–8. 6. 2007) trdi, da je levica »že po definiciji stranka upanja«, toda najnovejša levičarska moda je »filozofski brezup«, ki je po Rortyju »načelen, teoretično utemeljevan, filozofski brezup (*principled, theorized, philosophical hopelessness*)« (Rorty, 1998: 36–37; Rorty, 2002: 163). Ta simpatični in sugestivni Američan nas strezni, ker se mu »zdi takšno dajanje prednosti spoznanju pred upanjem (*preference for knowledge over hope*) ponavljanje poteze, ki so jo stoletje prej napravili levičarski intelektualci, ki so heglovstvo sprejeli od Marxa namesto od Deweyja. Marx je menil, da bi morali biti bolj znanstveni, ne pa zgolj utopični (*scientific rather than merely utopian*) – da bi morali zgodovinske dogodke svojega časa tolmačiti znotraj obsežnejše teorije. Dewey pa ne. On je menil, da je treba na te dogodke gledati kot na protokole o družbenih eksperimentih, katerih rezultatov ni moč predvideti.« (Rorty, 1998: 37; Rorty, 2002: 163) V Marxovem času je po svetu strašila pošast, imenovana komunizem, danes kapitalizem kot globalizacija in teorija, prežeta z malodušjem, svoje brezvetrje povzema v izraz postmoderna, ki je sama pošast in upanju ni naklonjena. Tako gre zdaj spoznanje pred utopijo in ne več utopija pred spoznanjem, soočeni smo tudi s koncem metafizike dokončne gotovosti.

Konec gotovosti česa, če se sprašujemo tako, kot to počne Rorty v svojem delu iz leta 1989 *Kontingenca, ironija in solidarnost?* Nenavadni naslov označuje delo, v katerem nastopajo pojmi, ki prvi hip medsebojno ne učinkujejo kompatibilno, so pa izziv, saj obetajo nekaj spodbudnega že po prvih prebranih straneh, kajti Rorty verjame v moralni napredek ljudi, v pravičnost brez meja. Privlačnost Rortyjevih misli se stopnjuje z vsakim prebranim stavkom, določene sklenjene misli, zajete v odstavek, včasih odbijajo, toda silijo nas naprej, in spet strmimo, saj nas Rorty sooča z željo ljudi po samoustvarjanju, avtonomnem, popolnem človeškem življenju na eni strani in z željo po bolj pravični in svobodni človeški skupnosti na drugi strani, ki bi bila solidarna in bi si prizadevala za manj okrutne družbene institucije ter medčloveške odnose; toda gre tudi za nas same in za našo lastno okrutnost, ki jo moramo obvladovati – začeti moramo torej pri sebi.

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

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

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

Kot svobodoljubni hudomušnež – *liberalni ironik* – nam Richard McKay Rorty v svojem zdaj že svetovno odmevnem delu *Kontingenca, ironija in solidarnost* v tretjem delu, naslovljenem *Krutost in solidarnost*, v devetem poglavju z naslovom *Solidarnost*, svetuje, naj se odpovemo svojim lastnim »dokončnim besednjakom (*final vocabularies*)« (Rorty, 1999: 176); njegova filozofija je v marsičem poskus preseči omenjeno tradicijo in Rorty je ta besednjak skušal zavestno »deteologizirati« in »defilozofirati« (Rorty, 1999:

192). Ironik je v bistvu človek, »ki dvomi o svojem lastnem dokončnem besednjaku, o svoji lastni moralni identiteti in nemara celo o svoji zdravi pameti« (Rorty, 1999: 186), zato potrebuje pogovor z drugimi ljudmi, tudi Rorty. Njegovi zelo pogosti filozofski pogovori včasih že malo utrujajo zaradi 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 iz Amerike vrnil v Nemčijo, dejal, »da sta v represivni družbi svoboda in nesramnost eno in isto« (Adorno, 2007: 120).

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.« (Rorty, 1999: 176) Kanček humorja, razvit ironični čut potrebujemo za vsa znanja, ki se nam ponujajo in ki so nas naučila uporabljati določen način izražanja, besede, in Rorty nam poskuša dopovedati, da si številne od teh besed ne zaslužijo več, da bi jih ponavljali, in kakšno tradicionalno vednost bi nemara veljalo celo opustiti.

Ironik je v četrtem poglavju dela *Kontingenca, ironija in solidarnost* v poglavju *Privatna ironija in liberalno upanje* označen kot »nominalist in historicist« (Rorty, 1999: 74); nasprotje temu je zdrav človeški razum (*common sense*), ki razmišlja na podlagi dokončnega besednjaka, nadčasovnega Bistva, Razuma, Jaza in podobnega. V še poznejšem prispevku *Analitična filozofija in filozofija preobrazbe* kritično zavrača nadzgodovinsko in nadčasovno obravnavanje filozofskih problemov, kajti to, kar proučuje filozofija, niso okostnjaki, ki padajo iz omar; filozofija je po njegovem prepričanju zavezana času in ta se spreminja po heraklitovsko. Časovno vpetost pri filozofskem obravnavanju, saj filozofija ujame čas v misel, mora prevzeti tudi jezik, kajti v prenesenem pomenu je napor filozofije po Rortyju tudi napor jezika: »Koristni filozofi so tisti, ki si izmislijo nove besede in s tem zavržejo stare besednjake« (Rorty, 2005: 117). 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 postajala vse bolj znanstvena« (Rorty, 2005: 104).

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, da bi postalo stvar, ki je sila nad nami in proti nam; s tem vednost postaja dogma, norma, ki jo dosegajo in izpolnjujejo le redki, in tako 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« (Rorty, 1999a: 389); slednje 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, za vselej veljavno tako zelo, da bi ga smeli kakšna tajna služba in policija celo arhivirati ter ga varovati s terorjem. Dela klasikov beremo zato, da nam pomagajo do sproščenega uvida v znanje, in že branje Platonovih del nam onemogoča, da bi znanje popredmetili. Svobodni in neobremenjeni se lotevamo diskurza, ki sproža spontanost in z njo nove misli ter odkritja, misli, ki se nam porajajo kot iskre, ki sežejo celo do neba.

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

Te razlike še vedno učinkujejo: »Še vedno je velika razlika med mladimi ljudmi, ki si želijo postati profesorji filozofije v angleško oziroma neangleško govorečem delu sveta. Največja razlika je v njihovih različnih pogledih na to, kaj pomeni biti filozof – v samopodobi in ambicijah, ki si jih pridobi podiplomski študent. Zaradi te razlike 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 zbližali.« (Rorty, 2005: 108)

Toda Rortyjeve že sklenjeni življenjski prispevek kaže, da je med ameriško, tj. analitično, in evropsko, tj. kontinentalno filozofijo, vzpostavil dialog in številna zgledna soočenja ter zaradi tega postal odmeven in vpliven. Danes ni malo kontinentalnih filozofov, ki ga celo zelo upoštevajo, med drugim mednje spada tudi Jürgen Habermas. Rorty se je zavedal, da je analitična filozofija, v kateri je sam izšolan, vplivala na »izgon zgodovinske filozofije ter moralne in politične filozofije na rob filozofskega kurikulumuma« (Rorty, 2005: 109), kot da bi Rorty vse to na teoretsko zelo visoki ravni vračal. Zdaj je razumljiv njegov poskus politizacije levičarstva, ki mu je vse življenje ostajal neomajno zvest. Toda tak pristop je pri njem vedno in najprej povsem etično motiviran, njegovo dojetje politike ni tako, da bi z njim lahko opravičevali kakršno koli oblastniško logiko.

Ker je Rorty filozof, ni nepomembno, kako dojema vez med humanizmom, filozofijo, znanostjo, politiko in etiko, in tukaj naslovna formulacija prispevka *Analitična filozofija in filozofija preobrazbe* (*Analytical Philosophy and Transformative Philosophy*) iz leta 1998 ogromno pove, kajti Rorty je v filozofiji videl sredstvo za možnost preobrazbe, tiste, ki jo humanizem potrebuje, da bi se ljudje odvrnili od okrutnosti.

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

S filozofijo se med drugim ukvarjamo 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« (Rorty, 2005: 118). Analitični filozofiji je Rorty priznaval, da je filozofijo spet vrnila »nazaj na hegllovsko, historično, romantično pot«, in s svojimi deli je pokušal 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. (Rorty, 2005: 118–119)

Zdaj je mišljenju omogočeno to, kar so želeli nemški idealisti, ne da bi jim to tudi uspelo, namreč končati »razpravo o utrujajočih psevdo-problemih relacije med subjektom in objektom ter videzom in stvarnostjo« (Rorty, 2005: 119).

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 poskušali 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). (Rorty, 2005: 119)

Zato Rortyjeva zgodba ne govori o tem, kako bi se morali izogibati analitičnim filozofom, ampak nas poskuša narediti dovzetne in občutljive za potencial preobrazbenih zmožnosti, ki jih vsebujejo filozofije, še posebno v novejšem času, in ena od teh je tudi analitična.

Najbolj priljubljeno 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 publikli 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 publiklo« (Rorty, 2007: 98). 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 in opustiti, ker učinkuje zaviralno. Tega poslanstva ne razume samo kot privilegija 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 nekakšen antitradicionalistični tradicionalist, ki protestno zavrača ocene, da je filozof »konca filozofije«. Tako 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.« (Rorty, 2005: 116) In tukaj nam ponuja kar nekaj zgledov: tako je »Platon poskušal združiti najboljše lastnosti Heziodovih Olimpijcev z najboljšimi lastnostmi aksiomatične geometrije, Tomaž Akvinski je želel združiti Aristotela s Pismom. Dewey je poskušal združiti Hegla z Darwinom, Annette Baier skuša združiti Huma in Harriet Taylor s Freudom.« (Rorty, 2005: 116) Rorty pa celo združuje dva na videz med seboj docela nezdržljiva teksta, ki sta kot »vira upanja« (Rorty, 1998a: 950–955) 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 zmožnost 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 – zmožnost uvidevanja, da so vsi ljudje, četudi še tako drugačni od nas, vendar 'naši'.« (Rorty, 1999: 192)

Oznaka levičar je morda sprejemljiva samo deloma, kajti Rorty ni maral nikakršne niti prve niti poslednje utemeljitve, skratka ničesar dokončno določujočega. Tako leta 1992 v samoizpovednem in samopredstavitvenem eseju *Trocki in divje orhideje* (*Trotsky and the Wild Orchids*) že s prvim, začetnim stavkom poudarja, da je najboljša intelektualna drža enako oddaljena, se pravi distancirana od politične desnice in politične levice (Rorty, 1999 b: 3). 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 soočal se je z obojimi.



Vsekakor je na njegovo avtobiografijo odločilno vplival odnos med filozofijo in politiko, in tu nas, levičarje, Rortyjeva miselna pot nagovarja, saj nekatere dele začitimo skoraj 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 solidarnosti in zmožnosti, in tukaj Rorty dokazuje, da tega prehoda v javno brez politike ni; francoski revoluciji gre priznanje za to, da je od takrat naprej javnost polnoletna. Toda kot da bi zdajšnji trenutek potiskal levičarstvo čedalje 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« (Rorty, 1999b: 6). 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, saj so bili 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; tako je »že dvanajstleten vedel, da je smisel človekovega bivanja v tem, da ga posvetimo boju proti socialni nepravilnosti« (Rorty, 1999 b: 6), kar ga je spremljalo do konca njegovega življenja.

V planinah severozahodnega New Jerseyja je med letovanjem odkril divje orhideje, ki jih je komaj mogoče razločiti med seboj, in od štiridesetih znanih severnoameriških 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 in namenjene prodaji. Divje orhideje so predstavljale moralno sporočilo in poslanstvo, ki ga je poskušal povezati s Trockim, kajti v njih je prepoznal nekaj numinoznega, tako pristno naravnega, da mu je to pomenilo dejansko resničnost, nepotvorjeno, težko besedno ulovljivo, pravzaprav neizrekljivo. Potrebo po pravičnosti je razumel podobno kot Norman Thomas in Trocki, namreč kot osvobajanje nemočnih in 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« (Rorty, 1999 b: 8). In to je tudi bil in živel in njegovo večnost odlikujejo mir in lepota neokrnjenih divjih orhidej ter krik po pravičnosti – estetizacija in etizacija v enem.

Kakšno neverjetno naključje, ko vidimo, da je našemu Edvardu Kocbeku (1904–1981) šlo za povezovanje »svetega in revolucionarnega človeka« (Kocbek, 1976: 146), torej za svetost in uporništvo, in po njegovem prepričanju »zavest današnjega upornika razodeva skladnost, ki je prejšnji revolucionarji niso poznali« (Kocbek, 1976: 31).

Kako torej povezati to osebno, etično s tem, kar je družbeno odgovorno, solidarno, skratka – kako v najboljši možni sintezi znati povezovati človekovo enkratno spontanost in popolnost s tem, kar je socialna pravičnost? Takšno prizadevanje za osebno dovršitev in človeško solidarnost, samoustvarjenje in pravičnost sredi vojne je Kocbek strnil v tale zapis: »Na človekovem dnu leži danes še neizražena želja, da bi povezoval svetega in revolucionarnega človeka. Prej ali slej se bo ta potreba burno pojavila in se hotela uresničiti. Ne vemo, kako se bo uresničila. Svetnik se hoče uresničiti v razmerju do vesolja, revolucionar pa v razmerju do družbe. Oba doživljata neuspehe, svetost preobraža posameznike, človeštva in sveta nikoli. Revolucionar preobraža družbo in zunanje lice človeštva, v človekovo intimnost ne more prodreti. Oba pa čutita potrebo, da se dopolnita, svetost z zemeljsko bližino, revolucionar z mistiko. Gre za novo in višje ravnotežje med objektivnostjo in subjektivnostjo.« (Kocbek, 1976: 146) Tukaj, v *Tovarišiji*, nastopa eden najbolj nosilnih etičnih pojmov, kar jih je posredovala naša misel, in Kocbekovo delo že s tem izstopa kot eno najboljših del o našem uporništvu. Kocbek ne velja brez razloga za prvega misleca našega partizanstva v najboljšem in najbolj plemenitem pomenu. To je predvsem uporništvo z razlogi in ti bodo naše slovenstvo trajno spremljali, kajti tu ne gre za nazorsko opredelitev – take ali drugačne vrste –, ampak samo za našo, torej antropološko potrebo priti do ravnotežja med notranjim in zunanjim kot dopolnjevanja svetosti z vsem družbeno-zemeljskim, mistike z družbeno solidarnostjo. Škoda, da je Richard Rorty že v večnosti, ker bi bil teh misli vesel in bi se v njih povsem prepoznal. V eni sami misli jih je izrazil kot *stvarnost in pravičnost v enem*, divje orhideje in Trocki.

Ta misel, ki priznava in spoštljivo dojema vesoljno in hkrati družbeno bit, je kot iskanje ene same misli, ki bi vse zemeljsko sveto – bit – in družbeno pravičnost – bistvo – dopolnjevala do skrajnih meja možnega sovpadanja med objektivnim in subjektivnim, med zunanjim in notranjim. Kot da bi si svetost – povečava biti – in revolucionarnost – povečava bistva – segli v roke in glasno vpili, da je njun skupni (medsebojni) pohod skozi svet možen. Domovanje v svetu bi izključevalo odtujitvene procese in o tem idealu bivanja filozof razmišlja malo več kot sicer, saj mu gre v bistvu za poskus preobrazbe tako človeka kot tudi človeštva. Takšna preobrazbena možnost pripada humanistiki in prestižno mesto ima tukaj filozofija.

## Literatura

- Adorno, Theodor W. (2007). *Minima moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*. Ljubljana: Založba/\*cf.
- Beck, Ulrich (1998). *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brunkhorst, Hauke (2002). *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Caputo, John D. (2007). *Radikalnejša hermenevtika. O tem, da ne vemo, kdo smo*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Habermas, Jürgen (2007). *Med naturalizmom in religijo. Filozofski sestavki*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Jaspers, Karl (1999). *O pogojih in možnostih novega humanizma*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Kocbek, Edvard (1976). *Tovarišija I*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kundera, Milan (1988). *Umetnost romana*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kundera, Milan (2008). *Zastor. Esej v sedmih delih*. Ljubljana: Modrijan.
- Nietzsche, Friedrich (1991). *Volja do moči*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Rorty, Richard (1998). *Achieving our country: leftist thought in twentieth-century America*, Cambridge – London: Harvard University Press.
- Rorty, Richard (2005). »Analitična filozofija in filozofija preobrazbe«. *Phainomena*, 53–54, str. 103–120.
- Rorty, Richard (1999). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1996). »Človekove pravice, racionalnost in sentimentalnost«. *Problemi*, 5–6, str. 5–24.
- Rorty, Richard (2007). »Demokracija in filozofija«. *Sodobnost*, 9, str. 1173–1183.
- Rorty, Richard (2000). *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rorty, Richard (2002). *Izbrani spisi*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo.
- Rorty, Richard (1998a). »Komunistični manifest 150 let pozneje: spodletele prerokbe, veličastna upanja«. *Teorija in praksa*, 5, str. 950–955.
- Rorty, Richard (1991). *Objectivity, relativism and truth. Philosophical papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1999b). *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Group.
- Rorty, Richard (1999a). *Philosophy and the Mirror of the Nature*. Oxford: Blackwell.
- Rorty, Richard (2000). *Philosophie & die Zukunft: Essays*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Rorty, Richard (2003). »Ponižanje ali solidarnost. Za Ameriko bi bila tragedija, če se Evropa ne bi zoperstavila Washingtonu«. *Nova revija*, 259–260, str. 264–269.
- Rorty, Richard (1998b). »Pustite nam zamenjati temo«. *Nova revija*, 190–192, str. 84–89.
- Rorty, Richard (2007). »Več svetlobnih let ali le nekaj besed narazen?«. *Literatura*, 195, str. 79–111.
- Rorty, Richard; Vattimo, Gianni (2009). *Die Zukunft der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Salamon, János (2007). »Popoldne pragmatičnega favna: Richard Rorty (1931–2007)«. *Sodobnost*, 9, str. 1184–1188.
- Sloterdijk, Peter (2000). *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Sloterdijk, Peter (1983). *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (1993). *Selbstversuch: Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, München: Hanser.
- Sloterdijk, Peter (2009). *Srd in čas. Politično-psihološki poskus*. Ljubljana: Claritas.
- Tóth Hedžet, Cvetka (2008). *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Tóth Hedžet, Cvetka (2015). *Materialistično-idealistična zareza*. Ljubljana: ZZFF.
- Vattimo, Gianni (1997). *Konec moderne*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo.