

Izvorni znanstveni članak  
321.01  
321.7

## Onkraj isključivosti: ili društvo, ili zajednica. Napomene uz spor MacIntyre — Rorty

GVOZDEN FLEGO\*

### Sažetak

Autor prikazuje MacIntyreovo tematiziranje modernosti u okviru moralne teorije. Njegova je teza da u novome vijeku, dobu "poslije vrline" (shvaćene iz aristotelijansko-tomističke perspektive), emotivizam ostaje jedinim načinom uspostavljanja moralnosti. Rorty smatra da se platonski način mišljenja iscrpio te se zalaže za fleksibilnu hermencutiku kao posrednika između različitih filozofskih orijentacija, bez ikakve pretenzije da ih pomiri, kao što to čini "komenzurabilizam". Usprkos tim tematskim sličnostima, MacIntyreov emotivizam koji završava u komunitarizmu i primatu zajednice u ljudskoj egzistenciji oprečan je Rortyjevu liberalizmu koji naglašava društvo zasnovano na pojedincima. Rorty ide korak dalje i traži međuprostor koji nalazi u onome što John Rawls, u svojim kasnijim radovima, naziva "liberalnom zajednicom".

### I.

Svoje viđenje loma moderne, napose suvremene filozofije s tradicionalnom, Alasdair MacIntyre<sup>1</sup> iznosi u okviru teorije morala. Njegova je središnja teza da je vrijeme koje živimo, iz moralnog rakursa, razdoblje karakterizirano odsustvom vrline<sup>2</sup>, što kako prema početnim tako i prema završnim akordima toga djela rezultira potpunim neredom u moralnoj teoriji (AV, str. 2 i 256). Iz, čini mi se, dvostruke nelagode s jedne strane, prema političko-liberalnoj koncepciji pravednosti kako ju je predstavio John Rawls u *A Theory of Justice*, a s druge, prema svojevrsnom revivalu aristotelijanizma i u njemu impliciranoga pojma "dobroga života", jednako kao i iz obaveze dodatnog pojašnjenja vlastite pozicije MacIntyre, iz nešto drukčije perspektive od one iz upravo spomenute knjige, obnovu Aristotelove misli povezuje ponajprije s filozofijskim shvaćanjem racionalno-

\* *Gvozden Flego*, redovni profesor Filozofskog fakulteta u Zagrebu na predmetu Socijalna filozofija, Odsjek za filozofiju.

<sup>1</sup>Filozof škotskoga porijekla, posljednjih dvadesetak godina djeluje u SAD. Profesor je na University of Notre Dame, u Indiani.

<sup>2</sup>Iznio ju je 1981. u knjizi *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Koristio sam II. prošireno izdanje iz 1985.g., otisnuto 1990.g. u Londonu: Duckworth. U kasnijem ću tekstu rabiti skraćenicu: AV.

sti, racionalnost s praktičkošću, a ovu s pravednošću.<sup>3</sup> U tako dobivenom kontekstu MacIntyre potvrđuje ranije iskazanu tezu o kozmičkoj uvjetovanosti te jedinstvu aristotelijanski shvaćanog morala sabranoga u pojam vrline. Nakon što je ponovo, ali na drukčijim područjima, pokazao pluralnost modernog doba, on novim argumentima potvrđuje svoju prethodnu tezu o nesposobnosti moderne za vrlinu. Puni smisao MacIntyreove misli o moderni kao nakon-vrlinskom dobu nadaje se tek nepunih deset godina nakon *AV*, ponajprije u *Gifford Lectures* održanim 1988.g. na Sveučilištu u Edinburgu, a potom u njihovoj objavi.<sup>4</sup> U ovoj, trećoj knjizi "ciklusa" autor iznova rasvjetljava svoju poziciju tako što genuzu suvremenog stanja u teoriji morala stavlja u kontekst triju konkurirajućih strategija moralnog argumentiranja. Ono što MacIntyre u posljednjemu djelu naziva "tradicijom" (prva od spomenutih strategija) naime, višestoljetni splet aristotelijansko-tomističkog utemeljivanja morala u nekom općem poretku počinje se osipati pod naletima prosvjetiteljskih nastojanja izvođenja moralnih *pravila* iz uma samoga, kulminaciju čega MacIntyre vidi u enciklopediji (druga strategija), a što egzemplificira na 9. izdanju *Encyclopaedia Britannica*, te kao da konačno propada u "genealogiji" (treća strategija), začetoj Nietzscheovom *Genealogijom morala*, ali do krajnjih konzekvencija dovedenoj tek u "arhivizmu"<sup>5</sup> Michela Foucaulta.

Ova tri djela tvore mozaičku argumentaciju iz koje se nadaje MacIntyreovo poimanje morala, otkud je moguće rekonstruirati njegovo — u posljednjem desetljeću tako često eksploatirano — filozofsko određenje moderne<sup>6</sup> ili, pak, dokučiti specifično razumijevanje tradicije, kao i njezin značaj u filozofiji. Ovdje se ne bih bavio ni jednom od tih tema, već bih nastojao MacIntyreovom novijem djelu pristupiti kao udjelu u ne odviše transparentnoj raspravi između liberala i komunitarista. Kako svoju poziciju MacIntyre određuje moralnim argumentima, ponajprije će biti potrebno prikazati neke osnovne kategorije kojima se ovaj autor služi. Potom ću, bez ikakvih pretenzija na cjelovitost, pokušati ocrtati Rortyjeve, po samorazumijevanju liberalne, prigovore MacIntyreu i općenito komunitarizmu.

<sup>3</sup>*Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London., 1988. U kasnijem tekstu: *W*.

<sup>4</sup>U knjizi *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990. U kasnijem tekstu: *TRV*.

<sup>5</sup>Između ostaloga, usp. Michel Foucault, *Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.

<sup>6</sup>Spomenut ću tri — po mome sudu — najeksploatiranije filozofske analize moderne: Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne*, Les Edition de Minuit, Paris, 1979; Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1985; Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. Moguće je reći da je velik dio Heideggerova opusa prožet tim pitanjem te da je jedan od prvih takvih pokušaja, upravo na tragu Heideggera, objavila Hannah Arendt, *The Human Condition* (u njemačkom i našem prijevodu: *Vita activa*), The University of Chicago Press, Chicago, 1958.

U obrazloženju teze o razdoblju bez vrline u moralnoj teoriji autor rabi nekoliko *tipova* argumenata: on govori o odnosu strukture misli i suvremenih — prirodnih — znanosti; o povezanosti moralne teorije i strukture društva; o nastanku i razvitku moderne filozofije i, u njezinu krilu, odgovarajuće teorije morala, što se daje dalje raščlanjivati.

Gotovo samoevidentan i posvuda prihvaćen stav, da je struktura modernih znanosti paradigma novovjekog načina mišljenja te stoga i etike, dobiva sasvim specifična određenja iz MacIntyreova uvjerenja da prirodne znanosti u trećem razvojnom stadiju (u prvome su cvale, u drugome doživjele katastrofalan poraz, u trećem deformativnu rekonstrukciju — AV, 3) pridonose stvaranju imaginarnog svijeta i širenju njegova konformizma. U takvom konformizmu autor vidi onu skrivenu nevoljkost, da je se spozna i prevlada, koja je u bliskom srodstvu s konfuzijom u novovjekoj teoriji morala.

Kako su znanosti elementarni primjer racionalnosti, ova više usputna primjedba, uzeta samoevidentnom i vjerojatno stoga neargumentirana, već na početku ilustrira MacIntyreovo uvjerenje u neizbježan neuspjeh svake analize koja se služi isključivo umom. Ovom, u osnovi formalnom, stavu autor tek znatno kasnije dodaje i supstancijalni: novovjeki mehanicizam (AV, 84) ne podnosi teleološke nazore te je, stoga, elementarno protivan aristotelijanskom shvaćanju vrline.

Znatno razrađeniji je autorov argument o vezanosti moralne teorije za strukturu društva. Tu ideju MacIntyre ponavlja u različitim kontekstima, najsazetije i najodlučnije na početku 3. poglavlja.<sup>7</sup> Tu argumentaciju autor razvija na dvije razine — na razini pozitivno iznesenih društvenih pretpostavki za krepostan ili vrli život, kao i na razini danih karakteristika modernoga društva koje takvo što onemogućuje.

Pojam vrline, kako ga vidi MacIntyre<sup>8</sup>, sudbinski je vezan za Aristotelovo poimanje ljudske egzistencije koja ima svoje mjesto jedino u kozmosu (npr. AV, 142). Starogrčki kozmos shvaćan je kao čovjeku izvanjski određen poredak stvari, vrijednosti i svrha što, s jedne strane, vodi zaključku o jedinstvu vrlina<sup>9</sup>, a s druge, o dilematičnoj prirodi telosa, o njegovoj neovisnosti o ljudskoj egzistenciji (AV, 158). Ti su zaključci, pak, premise za radikalnu konkluziju, da aristotelijanski pojmljena vrlina počiva na sasvim specificiranoj prirodi čovjeka, dakle na *biološkoj metafizici* (AV, 148, 162).

Nešto kasnije, nakon uzimanja u obzir vrlina "herojskog društva" iz Homerovog doba, kao i modernih napora u određenju svrhe ljudske egzistencije, kako u misli Benjamina Franklina tako i djelima Jane Austen,

<sup>7</sup>"Moralna filozofija... karakteristično pretpostavlja sociologiju. Jer svaka teorija morala nudi *explicite* ili *implicite* barem parcijalnu pojmovnu analizu odnosa agenta prema njegovim ili njezinim razlozima, pobudama, nakanama i djelovanjima a čineći to, ona općenito pretpostavlja neku tvrdnju da su ti pojmovi utjelovljeni u ili, u najmanju ruku dio društvenoga svijeta." AV, 23.

<sup>8</sup>Usp. drugu polovicu knjige, napose 9-14. poglavlja.

<sup>9</sup>Prisustvo bilo koje od njih zahtijeva prisustvo svih ostalih — AV-142.

MacIntyre olabavljuje ovu stegu i spreman je razlikovati tri vrlo različita pojma vrline: onu koja omogućuje pojedincu da upražnjava vlastitu društvenu ulogu (kao kod Homera), onu koja omogućuje pojedincu da se kreće prema ostvarenju specifično ljudskog *telosa* (Aristotel, Novi Zavjet, Toma Akvinski), te onu koja ima korisnost u postizanju zemaljskog ili nebeskog uspjeha (AV, 185). Na koncu, on definira vrlinu kao "zadobivenu ljudsku osobinu, čiji posjed i izvršenje teži tome da omogući postići ona dobra koja su unutarnja /samim/ praktikama a odsustvo kojih nas uistinu sprečava da postignemo bilo koje od tih dobara" (AV, 191). No dobra, unutarnja praktikama, upućuju nas na sistemsko mjesto vrlina, odnosno na pretpostavljeni svjetonazor, u kojemu one dobivaju potpuno određeno mjesto.

Ovakvom razumijevanju društva umnogome su ako ne i u svemu suprotstavljene karakteristike novovjekih liberalnih društava. Uprošćeno govoreći, stavljanje pojedinca u sam temelj postojanja društva te uvođenje odgovarajućeg individualizma<sup>10</sup>, prema kojem je osnovni cilj društvenog postojanja zadovoljavanje želja i potreba pojedinaca a društvena scena mjesto postizanja takvog zadovoljstva, dakle primat individuuma (AV, 250), ima za posljedicu istodobno pluralizaciju (AV, 22) i relativizaciju (AV, 33; WJ, 352) načela ljudskog postojanja koji, tako, rastvaraju jedinstvo, odnosno cjelinu (AV 34, 202) klasičnog viđenja ljudske egzistencije. Stoga je, prema mišljenju MacIntyre, moderni život sačinjen od mnoštva pojedinosti koje ne uspijevaju sačiniti cjelinu pa takav ljudski život možemo smatrati raspadnutim (AV, 204).

Odatle već i formalno postaje jasnim da na taj način pojmljene društvene karakteristike moderne ne ispunjavu ranije iznesene pretpostavke za postojanje vrline. Stoga je moderno doba nesposobno za vrli život.

Uz ove — izvanjske — razloge MacIntyre spominje i jedan imanentan, strukturalno-filozofijski. Po njegovu sudu novovjeko mišljenje svoj izoštren profil dobiva u širokom pokretu prosvjetiteljstva koje, pak, hipostazira i na koncu apsolutizira ulogu uma, kako u raznovrsnim vidovima života čovjeka tako i u poimanjima svih ostalih zbivanja. U tom borbenom pohodu jedna od ključnih zadaća je umski (i isključivo umski) odrediti smisao ljudske egzistencije. Na razini etike to znači umski (i isključivo umski) utemeljiti moral.

Upravo zahvaljujući prosvjetiteljskoj apsolutizaciji uma, filozofija, kao njegova pronositeljica počinje predominirati u društvenom životu onoga vremena (AV, 36).

No takvo nastojanje, prema mišljenju MacIntyre, zaslužuje oštru ocjenu. Ono je, naime, suprotno proklamiranim nakanama sljedbenika toga pokreta, doživjelo potpuni neuspjeh (usp. npr. AV, 39, 50, itd.) pa naš autor (jedinu) veliku zaslugu prosvjetiteljstva nalazi u tome što je ono pokazalo svoj osnovni nedostatak: neučinkovitost točnije: nesvemoćnost apsolutizirana uma. Poteškoću neuspješnog operiranja umom moguće je razaznati već u nelagodi nekih prosvjetiteljskih mislilaca, kao i u nesrazmjeru između njihova argumentativnog napora i zapravo relativno skromnih rezultata. Iako MacIntyre oscilira između paušalne ocjene o općem neuspjehu novovjekog

<sup>10</sup>Usp. npr. AV, 24, 60, 133, itd.; WJ, 335-6, 339 itd.

filozofskog pohoda protiv ostataka "neumlja" i nefunkcioniranja racionalne argumentacije u teoriji morala, neopozivo otkriće o krah prosvjetiteljske strategije autor nalazi kod mladog Kierkegaarda, u *Ili-ili* (AV, 39-44), gdje je osobujno pokazana nemogućnost iznalaženja razloga, dakle racionalnog temelja za izbor<sup>11</sup> između estetskog i etičkog modusa egzistiranja. Takvu konzekvenciju potvrđuje i kasni Nietzsche svojom tezom da je volja, a ne um, osnovna filozofska kategorija te da je, stoga, ljudska egzistencija bitno neracionalna (AV, 114 i dalje), a autor među argumente za svoju tezu svrstava i tvrdnje Maxa Webera kako se izbor između različitih vrijednosti, ili pak rješavanje sukoba među njima, ne vrši racionalno (AV, 26).

Na početku svoje sljedeće knjige MacIntyre konstatira ne samo umnoženost suvremenih filozofema već i potpuni rasap među njima, zato što je osnovna zadaća većine njihovih zastupnika pokazati nepremostivost međusobnih razlika. Suvremene filozofijske orijentacije stoga pokazuju racionalno neprevladive suprotnosti<sup>12</sup> pa i time potvrđuju nemoć uma. I stoga slom prosvjetiteljskoga projekta umskog objedinjavanja svega postojećeg.

Ako je, pak, vrlina srž moralnoga vladanja i ako je MacIntyreu uistinu uspjele iznijeti raznovrsne razloge nemogućnosti njezina postojanja u modernome društvu i novovjekom načinu mišljenja, nije li on time zanijekao mogućnost opstanka morala uopće? Ako, ipak, postoji nekakav moral, na čemu se tada gradi?

MacIntyre tvrdi da je u modernome dobu zbog izvanjskih i strukturalno-filozofijskih razloga nemoguć opstanak *klasičnog* poimanja morala, no on je daleko od tvrdnje da novovjekni moral ne postoji. U vlastitom sagledavanju specifičnoga moralnog mišljenja novovjekovlja, MacIntyre se služi Mooreovom analizom s početka stoljeća<sup>13</sup> o *emotivizmu* kao njegovoj osobujnoj osnovi.

I među MacIntyreovim razlozima za emotivizam moguće je pronaći izvanjske i imanentne argumente. Izvanjski su uglavnom epohalne prirode Mooreovog pribjegavanja emotivizmu, kao načinu utemeljenja moralne teorije nakon propasti, kako prosvjetiteljskih intelektualizama tako i kantijanskog univerzalizama. Imanentne je, pak, moguće podijeliti u dvije vrste: tradiciju emotivističkog zasnivanja morala od škotskog prosvjetiteljstva<sup>14</sup> preko Humea i Adama Smitha do Nietzschea te, analitički gledano, samu strukturu moralnog suda.

U strukturi moralnog suda zbiva se začudan pomak s faktičkoga na normativno, s "jest" na "treba". Kako, općenito gledano, taj pomak izmiče mogućnosti logičkog tumačenja, MacIntyre, zajedno s Mooreom, zaključuje da je sama priroda moralnog suda takva da nadilazi racionalnost logike, da je, dakle, emotivistička.

<sup>11</sup>Usp. AV, 40, 51-2, itd.

<sup>12</sup>Usp. o tome iskaze u *WJ*, npr. str. 3, 6-7, 343.

<sup>13</sup>George E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903.

<sup>14</sup>V. naročito *WJ*.



U novovjekovnoj moralnoj tradiciji MacIntyre nalazi dvije karakteristike. Ona je, s jedne strane, u nastojanju da se emancipira od srednjovjekovnog apriorizma i heteronomizma kršćanske Objave, ponajprije odlutala u intelektualističku krajnost ratobornog prosvjetiteljstva i tako eliminirala, u gotovo platonističkom maniru, sve što nije bilo duhovno ili idejno. S druge, pak, zadržan je dio augustinovske tradicije<sup>15</sup> afektivnog odnosa prema moralnoj obavezi, ali je sada postavljen na glavne vrijednosti novovjekovog samorazumijevanja čovjeka kao djelatnog, proizvodnog i autonomnog bića<sup>16</sup>, ali tako da se djelatni element ne pripisuje aristotelijansko-tomistički shvaćenome umu, već originalno redefiniranim strastima.<sup>17</sup> Teorija morala građena na strastima tako pripomaže Moore-MacIntyreovom shvaćanju emotivizma, kao onog pribježišta iz kojega slijedi ne samo dominantna već zapravo jedina moguća novovjeka teorija morala. Stoga je za MacIntyrea, iz rakursa moralno-teorijske pozicije, emotivizam temeljan za moderno poimanje čovjeka, njegova sopstva, odnosno identiteta.

## II.

Slična je i osnovna preokupacija Richarda Rortya. Već svojim prvim, posrednim, ne autorskim, već uredničkim kucanjem na velika vrata, zbornikom o jezičkom obratu,<sup>18</sup> Rorty traga za onim što metodički bitno preuređuje suvremenu filozofiju od dotadašnje i to bitno nalazi u filozofiji jezika koja tjera filozofiju na obrat. Njegova prva 'velika' knjiga naizgled zagonetnog naslova, *Filozofija i zrcalo prirode*,<sup>19</sup> slijedi tu osnovnu nakanu. U njoj Rorty karakterizira 'klasičnu' filozofiju, kao onu koja ima zadaću što adekvatnije odraziti prirodu i prikazuje je kao konstrukt izrastao na spoznajnoj teoriji koja takvoj filozofiji služi kao temelj. Takvoj filozofiji, klasičnoj epistemologiji, koja i metodički i sadržajno neprestance traga za sumjerljivošću (commensurability), odnosno racionalnim sporazumom, dakle objedinjavanjem različitih filozof(ij)skih pozicija Rorty suprotstavlja svoje shvaćanje hermeneutike, bitno fleksibilne, koja ne teži nekoj konačnoj spoznaji (ili, pak, vječnoj istini), već posredovanju među različitim tipovima diskursa. U tom smislu objektivnost postignuta hermeneutikom ne slijedi iz odražavanja stvarnosti, odnosno koncepcije istine kao korespondencije, već iz dogovora. Filozofijska podloga usmjerena protiv ili preko gradbene (edifying), odnosno epistemologijske filozofije, najavljena je pri kraju ove knjige pozivanjem na djela Gadamera, ali još više Deweya, Sellarsa, Feyerabenda. No, svoju poziciju Rorty u potpunosti otkriva tek u narednoj

<sup>15</sup>Čime se autor ponajviše bavi u *TRV*.

<sup>16</sup>Usp. analize Hannah Arendt u njezinu djelu *Vita activa*.

<sup>17</sup>Usp. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton University Press, Princeton, 1977. (usp. naš prijevod *Strasti i interesi*, Stvarnost, Zagreb, 1991.). V. također Roberto M. Unger, *Passion. An Essay on Personality*, The Free Press, New York, 1984.

<sup>18</sup>Richard Rorty (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago, 1967. U međuvremenu je o toj problematici narasla literatura na više stotina svezaka.

<sup>19</sup>*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1980.

knjizi, *Konsekvencije pragmatizma*,<sup>20</sup> zbirci tematski povezanih članaka nastalih između 1972.-80.g. U tim manjim radovima Rorty duboko zarezuje u filozofiju, smatrajući da je dosadašnji književni rod, nazvan filozofija, što ga je utemeljio Platon, iscrpio svoju upotrebljivost traganja za Istinom, Racionalnošću, Stvarnošću. Nasuprot takvoj Filozofiji, posve jasno sagledivoj tek iz perspektive pragmatizma, smatra Rorty, razvija se filozofija koja gradi nešto naizgled paradoksalno kao što je "anti-Filozofska kultura". Jednostavnije kazano, Rorty se zalaže za krajnje očišćenje filozofije od platonovskih ostataka, inzistirajući na njezinoj povijesnoj metodi te na svodenju filozofije na "vlastito vrijeme shvaćeno u mislima", a potom kulturnu i književnu kritiku.

Potkraj osamdesetih Rorty radikalizira svoju poziciju. To čini u brojnim predavanjima i člancima<sup>21</sup>, kao i u knjizi o kontingentnosti, ironiji i solidarnosti<sup>22</sup>, pokazujući sve veću sličnost s onim filozofskim pokretom zamahnutim Lyotardovim shvaćanjem post-modernc. Ukratko, suvremena filozofija sve više razotkriva kontingentnost jezika, sopstva, ali i liberalne zajednice pa filozofima preostaje jedino ironički odmak od svega, koji biva radikaliziran u auto-redeskrpciji. Na općoj, kolektivnoj ili, pak, politički-teorijskoj razini filozofiji preostaje borba protiv okrutnosti i zalaganje za solidarnost.

### III.

Čini se da su MacIntyre i Rorty filozofi koji gotovo zajednički rade na prevladavanju aristotelovske, odnosno platonističke filozofijske tradicije, ili pak de(kon)strukciji metafizike — jedan pokazujući izostalost različitih pretpostavki za postojanje pojma vrline te emotivizam kao jedino rješenje za modernu i napose suvremenu moralnu teoriju, drugi ukazujući da je ironična auto-redeskrpcija jedino što filozofima i filozofiji danas preostaje.

No uz ove sličnosti postoje i barem dvije ključne razlike: u razumijevanju čovjeka i u načinu ostvarenja moralnih pravila.

Eksplicitnije nego u *Contingency...* Rorty svoje viđenje čovjeka izlaže u manjim radovima, napose u onome o Freudu.<sup>23</sup> S jedne strane, svojom tezom o čovjeku kao pretežito nesvjesnom biću, a, s druge, o Ja kao izvedenom, neautonomnom dijelu psihe "koje nije gospodar u svojoj kući", Freud otvara mogućnost za poimanje iracionalnog ponašanja legitimnim<sup>24</sup>,

<sup>20</sup>*The Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.

<sup>21</sup>Sabire ih u dvotomnom izboru *Philosophical Papers: Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, vol. 1; te *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, vol. 2., Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

<sup>22</sup>*Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

<sup>23</sup>"Freud and moral reflection", u: *Philosophical Papers*, vol.2.

<sup>24</sup>Rorty se poziva na Davidsonovu interpretaciju Freuda: Donal Davidson, "Paradoxes of Irrationality", u: Richard Wollheim, James Hopkins (eds.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

jednako kao i za razumijevanje ljudskog bića, kao onoga u čijem tijelu kao da prebiva nekoliko osoba. Otud je moguće priznati vjerodostojnost Freudovog iskaza o tome da njegova misao korespondira s Kopernikovim mehanicizmom, odnosno Darwinovim evolucionizmom zato što čovjeka prikazuje i-racionalnim i nejedinstvenim bićem te stoga pripomaže, ističe Rorty, općem trendu decentriranja pojma čovjeka, čime, dalje, onemogućava aristotelijansko Ja. Velika, pak, Freudova novina da Nesvjesno nije tek i-racionalna nagonska energija već nadzornik svjesnog i racionalnog, konačno slama Platonovu podjelu na umno i strasno, psihičko više i niže, istinsko i istinitovorno te mračno. Tako nam Freud, s jedne strane, omogućuje da vidimo sebe kao biće bez središta, kao skup kontingencija; s druge, pak, njegovi uvidi onemogućuju platonovski primat racionalnog nad tjelesnim te, konačno, ideju istinskog sopstva.

Ta je misao suprotna MacIntyreovom viđenju čovjeka. Jer, koncepcija emotivizma počiva na tezi o strasti (i iz nje izvedenoj sim-patiji, suosjećaju), kao osnovnoj ljudskoj sposobnosti pa tako razumljena ona dolazi na sustavno mjesto uma u tradicionalnom filozofskom shvaćanju čovjeka kao umnog bića. Time se sama struktura takvog načina mišljenja ni u čemu bitno ne mijenja — umjesto uma sada strast postaje bit ili središte ljudskog bića. Ovaj Rortyev izravni polemički osvrt na MacIntyrea ima više implikacija. Prvo, Rorty implicira MacIntyreovu nedosljednost<sup>25</sup> ili, pak, nedovoljnu dubinu promišljanja vlastitog misaonog pothvata. Drugo, Rorty time stavlja van snage neke MacIntyreove teze, npr. onu o modernom sopstvu<sup>26</sup> nasuprot klasičnom. Treće, Rorty, preko MacIntyrea, želi pokazati neplodotvornost barem: nedosljednost i stoga teorijsku neodrživost komunitarističke koncepcije. No tim se pitanjem detaljnije bavi u radu<sup>27</sup> u kojem se neposredno poziva na Rawlsa.

Suprotstavljenost liberalizma i komunitarizma Rorty kondenzira u tri prigovora komunitarističkih autora (*ibid.*, 177-9) liberalima: prvo, nijedno društvo koje "odstranjuje ideju nepovijesne moralne istine" neće biti sposobno preživjeti; drugo, moralno su nepoželjna ljudska bića koja proizvode liberalne institucije; treće, teorija političkih institucija pretpostavlja učenje o prirodi ljudskih bića.

Rorty prihvaća drugi prigovor, smatrajući da je liberalna kultura (iz)rodila estetu, (psih)terapeuta i managera kao tipične likove svoje epohe, koji Rortyju nisu moralno prihvatljivi. Na ostale komunitarističke prigovore liberalima odgovorio je već svojim ranijim djelima. Neku (nepovijesnu, dakle nepromjenljivu) Istinu o Prirodi čovjeka Rorty je uvrstio u naslijeđe Platonove filozofije i odavno je odbio, te već samo postavljanje takvog pitanja smatra anakronim. Stoga on ne može uvažiti ni treći komunitaristički prigovor. Puno više pažnje Rorty posvećuje nastojanju da pokaže da je njegova pozicija u skladu s Rawlsom.

Smatrajući da Rawls razumije filozofiju kao raspravu o tome postoji li neka priroda ljudskih bića (*ibid.*, 182), Rorty ističe kako kasnija Rawlsova

<sup>25</sup>Usp. 30. bilješku, *ibid.*, str. 161.

<sup>26</sup>I MacIntyre i Taylor pojam "sopstvo" rabe sinonimno pojmu "identitet".

<sup>27</sup>"The Priority of democracy to philosophy", u: *Philosophical Papers*, vol. 1.



samotumačenja<sup>28</sup> ukazuju na to da je njegov izvorni pothvat pogrešno shvaćan i trpan u Kantovu teorijsku matricu. Iz tog uvjerenja Rorty polemizira ponajviše sa Sandelovim prigovorima Rawlsu,<sup>29</sup> naročito s njegovom tvrdnjom da Rawls postulira onakvo Ja kakvo su mislili Descartes i Kant, da bi niime ispunili mjesto Boga. Takve imputacije potpuno promašuju smisao Rawlsa koji je, u krajnjoj konzekvenciji, prema Rortyjevu mišljenju, sklon vjerovati da Ja nije ništa drugo doli mreža uvjerenja i želja koje to Ja 'ima', te da ni u kom slučaju ne želi govoriti o nekom cjelovitom, monolitnom Ja, između ostaloga i zato što Rawls *expressis* verbis govori o, npr., prednosti slobode nad potpunom, te tako otklanja filozofski diskurs u maniri Descartesa, Humea, Kanta, a priklanja se onome Deweya, Heideggera, Davidsona i Derride. Mogući složeni postupak kojim bi trebalo ustanoviti zajedništvo među spomenutom četvoricom mislilaca, Rorty lakonski svodi na "upozorenja pred opasnostima od metafizike". Ta bi formulacija, prema ranijim iskazima, značila oprost od platonovskog istraživanja Istine, Zbilje i sl., između ostaloga i zato što Rawls<sup>30</sup> ne želi istraživati opće uvjete identiteta, već uvjete državljanstva u liberalnom društvu (ibid., str. 189). U tome smislu Rawlsov je prioritet pragmatički shvaćena demokratska politika, a filozofski problemi i razlozi za nju dolaze tek na drugo mjesto. Osvrćući se na komunitarističke ideje MacIntyre<sup>31</sup>, Walzera<sup>32</sup> i Taylora<sup>33</sup>, Rorty se slaže, npr., s Taylorom o značaju zajednice za tvorbu individuumu. No uz tu tezu on odmah napominje da je za tvorbu individuumu mnogo adekvatnija liberalna teorija od prosvjetiteljske, ali Taylor, nažalost, ne želi ići toliko daleko pa, slično Heideggeru, zastupa manje individualističko stajalište, koje manje ističe atomističnost, a više međusobnu ovisnost (ibid., 178-9).

U cijeloj ovoj polemici moguće je steći dojam da Rorty pokazuje određenu kolebljivost u zastupanju (ili, pak, obrani) liberalizma u odnosu na komunitarističku ofenzivu: on pretežno odbija komunitarističke pozicije, no poneke od njih i prihvaća. Podrobnija bializa Rortyevih stavova pokazala da nije riječ o pukoj kolebljivosti, već naprosto o neklanskoj refleksiji, argumentima određenim stavovima. Rorty dosljedno odbija svaki izvanvremeni, nepovijesni apriorizam konačnih istina — jednostavno: Filozofi-

<sup>28</sup>Naknadno sakupljena u zbornik John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

<sup>29</sup>Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

<sup>30</sup>Rorty se poziva na Rawlsovu *A Theory of Justice*, ali u ovome radu češće na Rawlsov rad iz 1985. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical". V. također John Rawls, *Political Liberalism*.

<sup>31</sup>Rorty se osvrće na AV.

<sup>32</sup>V. Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983.

<sup>33</sup>Charles Taylor pomalo naivno tvrdi da ne zna zašto ga uvrštavaju u jednu od skupina nastalu arbitrarnim podjelama — usp. njegov prilog "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", u: Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

ju, ali jednako tako odbija svoju misao smatrati skeptičkom ili agnostičkom, potpuno relativnom i subjektivističkom. Tako u nekoliko navrata Rorty prigovara Sandelu što ne uspijeva uvidjeti Rawlsovo traganje za "srednjim prostorom" (*middle ground*) između, s jedne strane, relativizma i, s druge, teorije moralnog subjekta. Ja, prirode ljudskoga bića, kao onih kategorija na kojima bi se gradila demokracija.

Ali zar na taj način Rorty ne zapada u paradoks "antifilozofskog filozofa"? Ne koristi li on pragmatističku tradiciju za razbijanje mogućnosti filozofije? Ne biva li on fasciniran u biti površinskim pokretom post-moderne? Smatram da Rorty ne napušta filozofski rad, da ne odbacuje izgradnju pojma, odnosno traganje za biti, već da filozofskim pojmovima daje ne Filozofijski već filozofijski status: oni nisu izvanvremene Istine ni univerzalni stavovi, već iskazi koji su uvijek vezani za povijesne odnose te na taj način relativni, u doslovnomu i prenesenom smislu.

Rorty inzistira na Rawlsovom "srednjem prostoru", na tome "između", kako bi uvjerljivije pokazao sebe sličnim Rawlsu. Naime, *middle ground* kod Rortyja više nego kod Rawlsa razdvaja, ali istodobno i spaja spomenute ekstreme, pa i posreduje među njima. Ovaj svoj rad Rorty završava kritikom velikih iščekivanja komunitarista, koja slijede iz pogrešnih pretpostavki, a pretendiraju na univerzalnu valjanost. Jedan od osnovnih razloga komunitarističke pogreške leži u njihovoj pretenziji na univerzalnost, te u njoj sadržanoj opasnosti od ponovnog začarobljivanja svijeta. Rortyju je jasno da će se u tako postavljenoj alternativi ili ponovno začarobljivanje svijeta komunitarističkog univerzalizma, ili dinamička otvorenost liberalizma rijetko tko opredijeliti za prvu tezu.

No takav zaključak kao da pomućuju Rortyjeva razmišljanja o kontingentnosti i ironiji. U autorovom inzistiranju na kontingentnosti jezika, sopstva i liberalne zajednice, kao da sav čovjekov život postaje fluidan, lišen ikakve čvrste točke. Ostaje dojam, kako s početka tako i s kraja knjige, da je suvremenom čovjeku preostalo jedino iznaženje boljeg pojmovnika (*vocabulary*) potrebnog za ironičnu auto-redeskrpciju. Stoga Rorty, čini se, potpuno odustaje od socijalnih i političkih filozofskih refleksija, čime se bavio u manjim radovima, i okreće se strogo individualnim problemima čovjeka.

S jedne strane, Rorty posve dosljedno, pokatkad i prerigidno, zastupa tezu o kontingentnosti društvene zbilje, o nemogućnosti da se iznadu strogi "zakoni" socijalnih procesa i da se sačini bilo kakva socijalna Filozofija. S druge, on je uvjeren da je ljudska povijest toliko mjenljiva da ju je nemoguće potpuno svesti na univerzalije bilo koje vrste ili, pak, na racio prosvjetiteljskog projekta. S treće, liberal je, u svojoj toleranciji, po definiciji pluralist te stoga sumnjičav prema svemu i metodički gledano njegova, do kraja dovedena pozicija, pozicija je ironičara (*ironist*). No Rortyjevo poimanje kontingentnosti liberalne zajednice ne znači da je ona pojmovno neuhvatljiva, već samo to da nije izraz nikakve nužnosti, posljedica izvedena iz postulirane ljudske prirode, već da je valja misliti kao rezultat volje u njoj sudjelujućih pojedinaca. Jezički pomalo nedosljedno, on ključnom odredbom liberalne *zajednice* smatra pluralizam, dakle nesvodivost mnoštva ljudskih egzistencija na jedno-jedino (sadržajno ili metodsko) načelo. Tako i prividno prevedena veza između individualnog i kolektivnog

izranja manifestirana u solidarnosti<sup>34</sup>, kao dominantnoj orijentaciji ironičnog pojedinca, solidarnosti koja mora biti istodobno i subjektivna i intersubjektivna.

Takva Rortyjeva pozicija pobija, ili ne priznaje vjerodostojnim, stajališta s kojih su *tako shvaćanom liberalizmu* upućivani komunitaristički prigovori. Uprkos povremenim približavanjima teza MacIntyre i Rortyje, takva pozicija opovrgava ne samo način na koji MacIntyre utemeljuje moderno sopstvo ili pak Taylor rekonstruira moderni identitet već općenito negira mogućnost postojanja takvog entiteta koji ne bi bio povijesno uvjetovan, dakle relativan. Iz dokraja dovedene pragmatističke perspektive takav neki entitet, kojim barata većina komunitarista, izgleda danas neprihvatljivim ostatkom tradicionalne Filozofije.

Ali, zar se Rorty u tome ne slaže s MacIntyreom? Zar MacIntyre ne pokazuje višerazložnu nemogućnost funkcioniranja klasičnih filozofijskih pojmova, kao što je vrlina? Šložio bih se da su neke dionice razmišljanja ove dvojice paralelne<sup>35</sup>, no osnovni je Rortyjevi prigovori da MacIntyre (kao, uostalom, i Taylor) ne ide dovoljno daleko u domišljanju svojih otkrića. Osim toga, sam način MacIntyreova obrazlaganja potrebe zajednice kao da je nostalgički motivirano traganje za uvjetima u kojima bi vrlina ipak bila moguća.<sup>36</sup> Rorty ne postupa kao neki ortodokсни liberal, koji u potpunosti odbija teze svoga komunitarističkog suparnika, već osobnim argumentima prihvaća prihvatljivo i odbija suprotno tome.

U svojoj borbi s Filozofijom, bez obzira na neke nedosljednosti i na evropskom filozofskom senzibilitetu neprihvatljiva (napose naturalistička) radikaliziranja, ili pak povremeni behavioristički gotovo fundamentalizam, Rorty se ne opredjeljuje bezrezervno za liberale, kao za one koji smatraju da se srž ljudskog života odvija u društvu, nasuprot komunitaristima koji tvrde da su to različite forme zajednice. Imam dojam da onaj međuprostor koji Rorty poentira kod Rawlsa, on sam nastoji odrediti kao prostor dodira jednoga i drugoga, kao kombinaciju društva i zajednice. Stoga nije nimalo slučajno da kasni Rawls i Rorty govore o "liberalnoj zajednici", napuštajući (ili prevladavajući?) uzajamnu isključivost komunite-rizma i "čistog liberalizma", zajednice i društva. Rortyju je, čini se, jasno da se ljudski život odvija u oba ta oblika ljudske egzistencije.

<sup>34</sup>Kojoj je posvećeno završno poglavlje knjige.

<sup>35</sup>I na upečatljivoj paralelnosti MacIntyreove teze o jedinstvu sopstva koje se u moderni postiže naracijom (AV, 205-221) i Rortyjevog inzistiranja na autoredeskripciji (*Contingency...*) dale bi se pokazati i sličnosti i razlike među ovom dvojicom mislilaca — kako u metodskom pristupu tako i u krajnjim konsekvencijama teza svakoga ponaosob.

<sup>36</sup>To bi se dalo pokazati na MacIntyreovim karakterizacijama republikanizma kao pokušaja obnove vrline (AV, 236), a ne treba ispustiti iz vida da AV završava upozorenjem da je jedino što preostaje u ovo "mračno doba" gradnja lokalnih formi zajednice.

## Gvozden Flego

### *BEYOND EXCLUSIVISM: EITHER SOCIETY OR COMMUNITY. REMARKS CONCERNING MACINTYRE—RORTY DISPUTE*

#### *Summary*

The author presents MacIntyre's thematisation of modernity within the frame of moral theory. His thesis is that in modern times — the "after virtue" age, (understood from the aristotelian-thomistic perspective) — emotivism remains the only way to establish morality.

Rorty thinks that the Platonic way of thinking has exhausted itself and pleads for flexible hermeneutics as a mediator among different philosophical orientations without any pretention to reconcile them, as "commensurabilism" does.

In spite of these thematic similarities, MacIntyre's emotivism, which ends in communitarianism and the thesis of the primacy of community in human existence, is contrary to Rorty's liberalism which emphasizes society built on individuals.

Rorty makes a step further and looks for the interspace which he finds in what John Rawls calls, in his later works, "liberal community".