

Književnost i liberalna demokracija u postfilozofijskoj filozofiji Richarda Rortyja

I

Dvadesetostoljetna znanost o književnosti (*Literaturewissenschaft, literary criticism, critique littéraire, literaturovedenje*) – ako je uopće primjereno govoriti o takvoj znanosti nakon što se u humanistici sve češćom uporabom legitimirao fluidni pojam *teorija*,¹ a poststrukturalističke studije ukazale na tekstnu strategiju čiji su mehanizmi prisutni posvuda, pa tako i u znanosti o književnosti – u značajnoj je mjeri obilježena “političkim”. Dovoljno se prisjetiti ruskih formalista, marksističkih i postmarksističkih autora. Terry Eagleton, da se osvrnem na prepoznatljiva autora postmarksističke provenijencije, tvrdi da politiku (pod kojom podrazumijeva način organizacije života u društvu i pitanje raspodjele moći koja otud proizlazi) ni ne treba osobito upletati u književnu teoriju jer je ona u njoj oduvijek prisutna (Eagleton, 1987: 2009).²

¹ R. Rorty na početku svoga članka “Self-creation and affiliation: Proust, Nietzsche, and Heidegger” ističe da preferira pojam *teorija*, jer on “sugerira znatno širi pogled s prilicne udaljenosti”, ali, nastavlja R. Rorty, “romani su sigurnije sredstvo od teorije da bi se izrazilo priznavanje relativnosti i kontingencije autoritativnih likova” (Rorty, 1989: 96, 107). Naravno, postoje romani, napominje R. Rorty, poput *Doktora Faustusa* Thomasa Manna u kojima su likovi zapravo kostimirane općenitosti, što znači da romaneskna forma ne može sama po sebi osigurati percepciju kontingencije. U romanu je samo malo teže izbjeći takvu percepciju (*ibid.* 108).

² T. Eagleton književnost ne definira niti s obzirom na “fikcionalnost” ili “imaginativnost”, niti s obzirom na njezin osobit način organizacije jezika, niti s obzirom na njezinu “nepragmatičnost” (samoreferencijalnost jezika), već ističe da vrijednosni sud što jest a što nije književnost ovisi o “strukturama vjerovanja”. Vrijednosni sudovi na temelju kojih se konstituira književnost povijesno su promjenjivi i usko su povezani s društvenom ideologijom (Eagleton, 1987: 25). Dakle, nema biti književnosti, književnost nije neka “objektivna” opisna kategorija. Stoga je i književna teorija iluzija. Ona je, zapravo, u prvom redu ogranak društvenih ideologija, što nema ni jedinstva ni identiteta kojima bi se doista razlikovala od filozofije, lingvistike, psihologije i kulturološko-socioloških proučavanja – ističe T. Eagleton. Osim toga, književna teorija je iluzija utoliko što je deplasirana njezina nada da će se usredotočavanjem na jedan predmet – književnost – moći razliko-

Stoga kritika (*criticism*), ističe Eagleton, nije nekakav “prijelaz” od teksta k čitatelju. Njezina zadaća je ukazati na uvijete nastajanja teksta, o kojima sam tekst šuti. Nije riječ o tome da tekst “zna” neke stvari, a druge “ne zna”, riječ je o tome da je samorazumije-

vati od drugih znanosti (*ibid.* 219). T. Eagleton ne nudi nekakvu vlastitu, marksističku književnu teoriju, već napominje da je najuputnije književnost shvatiti kao naziv koji se povremeno i iz raznih pobuda nadijeva cijelom jednom području djelovanja, a koje M. Foucault naziva “diskurzivne prakse” (*discursive practices*), te da bi cijelo to područje djelovanja moralo postati predmet kritičkog istraživanja (*ibid.* 219–220). Dakle, ne nudi se nova književna teorija, nego druga vrsta diskursa – koji se može nazvati “kulturom”, “označiteljskim praksama” (*signifying practices*) ili nekako drugačije. Proučavanje tako šire shvaćene književnosti specifično je po tome što se bavi *učinkom* diskursa i načinima na koji diskursi postižu određeni učinak. To je, ističe T. Eagleton, zapravo ono čime se bavila najstarija “književna kritika: retorika” (*ibid.* 220). Dakako, iako je njegov stav reakcionaran, T. Eagleton se ne zalaže za oživljavanje čitavog inventara antičko-retoričkog nazivlja kao zamjenu za suvremenu kritičku terminologiju. Naime, i suvremene književne teorije, ističe, nude dovoljno analitičkih pojmova (*ibid.* 221). Za T. Eagletona, jasno je, pitanje teorije književnosti nije ni ontološko ni metodološko, već *strateško*. To znači da se prvo moramo pitati *zašto* se uopće treba baviti predmetom, a ne *što* je predmet i *kako* mu prići (*ibid.* 225). Književna djela, odnosno “tekstove” ne treba u nedogled dekonstruirati, već im valja prići kao oblicima *djelovanja* neodvojivima od širih društvenih odnosa između pisaca i čitatelja, govornika i publike, te uglavnom nerazumljivima izvan konteksta društvenih uvjeta i stremjenja (*ibid.* 221). Svi oblici diskursa, znakovnih sustava i značenjskih praksi – od filozofije i televizije do pripovjedne proze i jezika prirodnih znanosti – proizvode stanovite učinke, djeluju na oblikovanje našeg svjesnog i nesvjesnog mišljenja, pa su tijesno povezani podražavanjem ili mijenjanjem postojećih sustava moći, a stoga i s pitanjem značenja ljudskog bića. Zato “ideologija”, zaključuje T. Eagleton, nije ništa drugo nego spona, veza ili neksus između diskursa i moći. Kad to shvatimo, nastavlja T. Eagleton, pitanje teorije i metode pokazat će se u drugom svjetlu. Shvatit ćemo da nije važno hoćemo li krenuti od ovoga ili onoga teorijskog ili metodološkog problema, već je važno krenuti od onoga što želimo *postići*, a tek potom odabrati najprikladniju teoriju i metodu za ostvarivanje željenog cilja (*ibid.* 225). Cilj “radikalnom kritičaru”, ističe T. Eagleton, emancipacija je čovjeka i stvaranje “boljeg ljudskog bića” pomoću socijalističke transformacije društva (*ibid.* 226).

vanje konstruirano samozaboravom. Da bi se pak ukazalo na uvjete nastajanja teksta, kritika mora prekinuti s ideološkom pretpovijesti, pozicionirajući sebe izvan prostora teksta na teren znanstvene spoznaje (Eagleton, 1978: 43).

Ako na ono “političko” ne gledamo kao na puki instrument vladanja, već strukturalni uvjet ljudskih odnosa koji ne može biti sveden na više kategorije (što ističu, da spomenem one glasovitije, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Alain Badiou, Antonio Negri), jasno je da je i sama književnost politična. Stoga Jacques Rancière ističe da se “politika književnosti” (*politique de la littérature*) ne odnosi na piščevo osobno sudjelovanje u političkim ili društvenim sukobima njegova doba niti na način na koji pisac svojim djelima predstavlja društvene strukture i političke pokrete, već se književnost bavi politikom ostajući pritom književnost (Rancière, 2008: 7).³

Iako se u nekoj mjeri podudara s Eagletonom i Rancièreom, orijentacija Richarda Rortyja drugačija je jer je o književnosti (i “političkom”) pisao iz jedne drugačije tradicije: pragmatizma. Nadalje ću stoga ocrtati Rortyjeve intelektualni itinerarij: od iznimno referentnog uredničkog uvoda knjizi *Linguistic Turn* (1967), kojim je postavio temelj svojeg kasnijeg rada, preko ključnih pojmova (“imaginacija”, “kontingenција”, “jaki pjesnik”, “rječnik”, “redeskripcija”, “utopijski revolucionar”, “liberalni ironičar”) pa sve do

³ J. Rancière izmješta shvaćanje politike iz zakonodavne sfere (zakoni koji uređuju život u zajednici) i pukog provođenja vlasti te je definira kao uspostavljanje posebne sfere iskustva u kojoj se određeni objekti promatraju kao zajednički, a određeni subjekti se prihvaćaju kao sposobni imenovati te objekte i to obraniti argumentima (pritom uspostavljena sfera nije stalna veličina zasnovana na antropološkoj nepromjenjivosti) (Rancière, 2008: 7). Polazeći od topičke Aristotelove misli da su ljudi politička bića zato što posjeduju govor koji im omogućava da usuglase ispravno i neispravno, dok životinje posjeduju samo glas kojim izražavaju zadovoljstvo ili bol, J. Rancière ističe da je bit problema tko prosuđuje što je govor odluke, a što izraz nezadovoljstva. Zapravo, cjelokupna politička aktivnost jest sukob oko određenja što je govor, a što krik. Sintagma “politika književnosti” upućuje upravo na to da književnost kao književnost sudjeluje u preraspodjeli govora i buke. Ona utječe na odnos između praksi, između oblika vidljivosti i između načina kazivanja koji dijeli jedan ili više zajedničkih svjetova (*ibid.* 8). Književnost, napominje nadalje J. Rancière, nije transpovijesni pojam koji se odnosi na sveukupni proizvod umjetnosti govorenja i pisanja, već ona proizlazi iz novog odnosa između poetskog i proznog. Povijesna posebnost književnosti ne zavisi od naročitog stanja ili uporabe jezika, već od nove ravnoteže njegovih moći, od novog načina na koji nam se prikazuje, omogućujući nam da vidimo i čujemo. Ukratko, književnost kao književnost je novi sistem identifikacije umjetnosti i pisanja. Sistem identifikacije neke umjetnosti je sistem odnosa između praksi, oblika vidljivosti tih praksi i načina razumijevanja. U pitanju je, dakle, jedan način utjecanja na podjelu čulnoga koja definira svijet u kojemu živimo, način na koji je taj svijet za nas vidljiv, način na koji taj svijet dopušta da bude iskazan te sposobnost i nesposobnost koje se tom prilikom pokazuju. Tek kad se to ustvrdi, smatra J. Rancière, moguće je razmišljati o politici književnosti “kao takvoj”, o načinu na koji utječe na podjelu objekata koji oblikuju zajednički svijet, subjekata koji ga naseljavaju i sposobnosti koje oni imaju da ga vide, da ga imenuju i da djeluju na njega (*ibid.* 11).

koncepta “postfilozofijske”, odnosno “književne kulture” unutar kojega spomenuti pojmovi zadobivaju konzistentnost. Prema Rortyju, upravo takva – “književna kultura” – *ethos* je liberalne demokracije, koja je, smatra Rorty, društveni poredak koji otvara najviše prostora pojedincu da ostvari samokreaciju. Konačno, na samom kraju iznijet ću kritike (Joseph Rouse, Charles Taylor, Jürgen Habermas) Rortyjeva projekta rekonstrukcije liberalne demokracije na osnovi “književne kulture” i naznačiti vlastito viđenje: “kenotičku kulturu” kao moguću osnovu liberalne demokracije.

II

Rorty već na samom početku svoga djelovanja ukazuje na promijenjeni teorijski status i društvenu ulogu filozofije. U svom prvom značajnijem djelu (uredničkoj knjizi *Linguistic Turn*) nastoji “ponuditi građu za refleksiju o najnovijoj filozofskoj revoluciji, onoj filozofije jezika”, filozofije koja je iznosila gledište da se filozofski problemi mogu razriješiti reformom jezika ili boljim razumijevanjem jezika kojim se trenutačno služimo (Rorty, 1967: 3). Pritom napominje da među filozofima jezika sve više jača tendencija da odbace argumente koji se oslanjaju na “jake filozofske teze” (primjerice: “Ne postoje sintetičke tvrdnje *a priori*” ili “Jezična forma nekih rečenica pogrešno predstavlja logičku formu činjenica koje one označavaju”) i da se oslone na “vlastitu lingvističku reformu i/ili opis jezika” te da ih se vrednuje isključivo po njihovim rezultatima. A rezultat bi trebao biti, nadali su se filozofi jezika, konačni konsenzus među filozofima (*ibid.* 3–4). Međutim, Rorty u svom uvodniku knjizi *Linguistic Turn* dolazi do “pesimističkih” zaključaka koji impliciraju da nastojanja filozofa jezika da filozofiju učine “strogom znanosti” (*strict science*) moraju propasti.⁴ Pritom se Rorty pita dokle doseže taj pesimizam i hoće li filozofija doći svome kraju ukoliko filozofija jezika odgovori na sva moguća pitanja. Je li, pita se Rorty, “postfilozofijska kultura” (*post-philosophical culture*) uistinu zamisliva? Jedino razumno što se može reći o navedenim pitanjima, napominje Rorty, jest da je prerano za odgovor. Zatim ocrtava neka od mogućih gledišta iz kojih bi se moglo ponuditi odgovor, odnosno šest mogućnosti za budućnost filozofije nakon razrješenja tradicionalnih problema: (1) budući da je jedina osnovna filozofska teza koja ujedinjuje različite grane filozofije jezika “metodološki nominalizam” (*methodological nominalism*), opovrgnuće te teze otvorilo bi sasvim nove horizonte; kada bi postojao način da se složimo oko tradicionalnih filozofskih pitanja, koji ne bi uključivao redukciju pitanja o naravi stvari (bilo empirijskih, bilo

⁴ Čini se da je riječ o aluziji na Husserlovo viđenje filozofije kao “jake znanosti” (*strenge Wissenschaft*), odnosno fenomenološko zahvaćanje biti.

jezičnih), jezični okret bi vjerojatno bio tretiran kao onaj koji vodi u slijepu ulicu. (2) odbacivanje “metodološkog nominalizma” i zahtjeva za jasnim kriterijima konsenzusa dovelo bi do toga da se filozofija više ne smatra argumentacijskom disciplinom, već nečim bliskim pjesništvu (*poetry*). (3) odbacivanje zahtjeva za jasnim kriterijima konsenzusa i zadržavanje “metodološkog nominalizma” dovelo bi do toga da se filozofi mogu posvetiti stvaranju “Idealnih Jezika”, ali kriterij za “Idealno” više ne bi bio razrješavanje filozofskih problema, nego stvaranje novih, zanimljivih i plodnih načina mišljenja o stvarima općenito; bio bi to povratak velikoj tradiciji filozofije kao gradnje sistema, s time što se nove sisteme ne bi smatralo opisima prirode, stvari, svijesti, već prijedlozima o tome kako govoriti; tako bi se zadržalo “stvaralačku” i “konstruktivnu” funkciju filozofije; filozofi bi tada bili, što se i prije pretpostavljalo, oni koji nude *Weltanschauung*, ili riječima Wilfrida Sellarsa “način razumijevanja kako se stvari, u najširem smislu tog pojma, uklapaju”; (4) odgovaranje odjekujućim “da” na pitanje “je li filozofija došla do kraja”, značilo bi da se “postfilozofijsku kulturu”, kao i “postreligioznu”, smatra jedino mogućom i poželjnom; želju za *Weltanschauungom* tada bi zadovoljile umjetnost, znanost, ili obje; (5) ukoliko bi empirijska lingvistika ponudila “ne-banalne” formulacije nužnih i dovoljnih uvjeta za istinitost tvrdnji i isto takve opise značenja riječi (uz ogradu da bi te formulacije i opisi bili primjenjivi samo na naše sadašnje jezične prakse), moglo bi biti da bi se zadovoljili barem neki instinkti koji su prvotno nagnali ljude da filozofiraju; tada, umjesto da se filozofijom jezika bavimo leksikografski, u izvanjske svrhe, njome bismo se leksikografski bavili radi nje same; (6) ukoliko filozofija jezika uspije nadići tek kritičku funkciju tako što će otkriti nužne uvjete za mogućnost jezika samoga (analogno načinu na koji je Kant navodno otkrio nužne uvjete za mogućnost iskustva), vjerojatno bi nudila općenite zaključke poput: “U upotrebi jezika nužno je referirati na čvrste predmete, primjenjujući neka mjerila identiteta kroz promjene.” Pouka koju Rorty iznalazi iz navedenih ocrta jest da će se u budućnosti borbe voditi između pitanja najmanjeg zajedničkog nazivnika stajališta (2), (3) i (4) i najmanjeg zajedničkog nazivnika stajališta (1), (5) i (6) – odnosno, između “filozofije kao predlaganja” (*philosophy-as-proposal*) i “filozofije kao otkrivanja” (*philosophy-as-discovery*). Dakle, poentira Rorty na kraju svog uvodnika, najvažniji nije sam “lingvistički okret”, već početak jednog temeljitog novog promišljanja nekih epistemoloških poteškoća koje muče filozofe još od Platona i Aristotela (*ibid.* 33–39).

Rortyjevo zdušno priklanjanje prvoj soluciji (“filozofija kao predlaganje”), svoju snažnu legitimaciju zadobilo je publiciranjem njegove knjige *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) – u kojoj je usuprot “epistemologiji” i uz nju vezanoj antropologiji koja

u čovjeku “vidi” nepromjenjivu “unutrašnjost”,⁵ ponudio “hermeneutiku” (diskurs o još-uvijek-nesumjerljivim diskursima i stoga parazitska djelatnost), odnosno “edificirajuću filozofiju” (*edifying philosophy*). Veliki edificirajući filozofi (Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, John Dewey) ne nude konstrukcije i argumente, već reakcije i satire, parodije, aforizme (Rorty, 1979: 369). Oni odbacuju vizualne metafore, posebice zrcaleće (*mirroring*) metafore.⁶ Za njih je govor lišen ne samo iskazivanja unutrašnjih predodžbi, već i predstavljajućeg uopće. Rečenice shvaćaju kao rečenice vezane uz druge rečenice, a ne vezane uz svijet (*ibid.* 371). Cilj je edificirajuće filozofije “lomljenje ljuške konvencije” (J. Dewey), što sprečava čovjeka da se zavara uvjerenjem da poznaje samoga sebe, ili išta drugo, osim kao opcionalni opis (*ibid.* 379). Edificirajuća filozofija daje naslutiti pojavu nečeg novog pod Suncem: ljudskog života kao “poetičnog” (*poetic*), a ne kontemplativnog (*ibid.* 389).

Rortyjeve antiesencijalizam, odnosno antirealizam ekstenudirao je, dakle, njegov interes od filozofije jezika, analitičke filozofije, odnosno teorije spoznaje prema književnosti. Zapravo, Rorty smatra da bi filozofiju trebalo shvatiti ujedno i kao svojevrsnu “književnu kritiku” (*literary criticism*) (koja bi se, smatra, mogla zvati i “kulturalna kritika” te koja bi trebala biti osnovna intelektualna disciplina), i kao “vrstu pisanjâ” (*kind of writings*), odnosno književnost samu.

⁵ R. Rorty ono što se u tradicionalnom filozofskom i teološkom studiju držalo za *differentia specifica* čovjeka kao bića, svojevrsnu “unutrašnjost” (koja oživljava Homerove heroje, Pavlovu i Akvinčev *intellectus*) naziva “staklenasta bić” (*Glassy Essence*) (Rorty, 1979: 44). To je sintagma koju je preuzeo iz Shakespeareova djela *Measure for Measure* (II, iii, 117–123): *...but man, proud man / Dressed in a little brief authority / Most ignorant of what he's most assured – / His glassy essence – like an angry ape, / Plays such fantastic tricks before high heaven / As make the angels weep – who, with our spleens, / Would all themselves laugh mortal*. Književnost je postala rival filozofiji, smatra R. Rorty, upravo kada su ljudi poput M. Cervantesa i W. Shakespearea počeli sumnjati da ljudska bića nose jedinstvenu istinu u svojim grudima (Rorty, 2007: 93). R. Rorty se poziva na članak Georga Santayane, “The Absence of Religion in Shakespeare” (u: *Interpretations of Poetry and Religion*, ur. William G. Holzberger i Herman J. Saatkamp, Jr., MIT Press, Cambridge, 1990, 91–101) te napominje da bi on mogao biti naslovljen i “The Absence of either Religion or Philosophy in Shakespeare” ili “The Absence of Truth in Shakespeare”.

⁶ M. Heidegger odbacuje vizualne metafore koje povezuju E. Husserla s Platonom i R. Descartesom, a koristi auditivne (primjerice, *Ruf des Gewissens, Stimme des Seins*). Njegove su metafore, ističe R. Rorty, glas izvan logičkog prostora, a ne logičko-filozofijsko rasvjetljavanje strukture prostora; one su poziv na promjenu jezika i života, a ne propozicije kako ih sistematizirati. U tom smislu M. Heidegger je blizak J. Deweyu. Ipak, njihovo odbacivanje fundacionalizma i vizualnih metafora ima radikalno drugačije forme. Da bi ukazao na razliku, R. Rorty analizira Heideggerovo i Deweyjevo tretiranje odnosa između metaforičkog i literalnog te njihove stavove prema odnosu filozofije (dok pragmatisti tradicionalnu filozofiju drže pseudoznanošću, M. Heidegger je drži otrcanim pjesništvom) i politike (Rorty, 1991: 18).

Tako shvaćena filozofija radikalna je kritika shvaćanja filozofije jezika kao “prve filozofije”, kao gledište svih mogućih gledišta, kao (Rorty, 1982: 108). Filozofija shvaćena kao književna kritika i književnost nije puka *vieux jeux*, što tvrde mnogi postmoderni teoretičari književnosti, već ima krucijalnu ulogu u suvremenoj kulturi – ulogu koja je značajnija od one koju su joj dali analitički filozofi (Brandom, 2000: x). Uloga joj je, da uporabom teološkog pojma ponešto anticipiram zaključno poglavlje ovog rada, soteriološka: oslobođanje od najdubljih oblika praznovjerja, što je, prema Rortyju, zapravo platonički esencijalizam, odnosno korespondencijsko shvaćanje istine i na njima zasnovana epistemologija.

III

Od Parmenidova razlikovanja između “puta istine” i “puta mnijenja”, zatim Kantova razlikovanja fenomena i noumena pa sve do pokušaja logičkih pozitivista da razlikuju “kognitivno smisleno” i “kognitivno besmisleno” san filozofije bio je da pronade “konačni rječnik” (*final vocabulary*) – rječnik u koji su konvergirala sva istraživanja i povijest – a ne puki idiosinkratički povijesni proizvod (Rorty, 1989: 96). Filozofija je neprestano pokušavala, napominje Rorty, pronaći “pravu metaforu” (*true metaphor*) i izdvojiti uvjete koji iskaz čine shvatljivim. Ishod takvih pokušaja je “filozofijsko zatvaranje” (*philosophical closure*) (Rorty, 1991a: 88–89). Ali – u djelima zapadne filozofijske tradicije (i ne samo u filozofskim djelima, već i u znanosti i politici) pojavljuju se i “književni trenuci” (*literary moments*). Polazeći od svojevrсне definicije književnosti Geoffreya Hartmana (“Nije li književni jezik naziv koji dajemo dikciji čiji je referentni okvir takav da se riječi ističu kao riječi [čak i kao zvukovi], prije negoli kao da su, smjesta, prilagodljiva značenja?”),⁷ Rorty definira “književni trenutak” kao konverzacijsku situaciju u kojoj se “sve može obuhvatiti odjednom” (*everything is up for grabs at once*), gdje su sami motivi i uvjeti rasprave središnji predmet argumenta (*ibid.* 88). Filozofijska djela koja sadrže takve “trenutke” opiru se “zatvaranju” i zadobivaju karakteristike “književne otvorenosti” (*literary openness*).

“Književna otvorenost” svoju je iznimnost postigla, smatra Rorty, u djelu Jacquesa Derride. On je egzemplarna figura “književne otvorenosti” jer on pisanjem ne pokušava “dodirnuti” nešto izvan samog pisanja, već “samo” reinterpretirati reinterpretacije reinterpretacija svojih prethodnika. Pisanje stoga za Derridu uvijek vodi k novom pisanju, kao što povijest

vodi uvijek samo k povijesti koje je sve više i više, a ne k nekakvom apsolutnom znanju. Derridinim riječima: “Iza filozofijskog teksta nije bijela, djevičanska, prazna margina, već drugi tekst, tkanje razlika izvan bilo kakvog središta reference” (Derrida, 1982: xxiii). Riječ je o pisanju “bez prisutnosti i bez odsutnosti, bez povijesti, bez uzroka, bez *arche*, bez *telosa*, o pisanju koje potpuno preokreće sve dijalektike, sve teologije, sve teleologije, sve ontologije” (*ibid.* 67). Samo ako postignemo takvu vrstu pisanja, filozofija će moći “misлити – na najvjerniji, unutrašnji način – strukturiranu genealogiju filozofijskih koncepata, i istodobno utvrditi – iz filozofiji neopisive i neimenovane izvanjskosti – što je ta povijest mogla prikriti ili zabraniti” (Derrida, 1981: 6). Takvo pisanje bilo bi književnost koja nije suprotnost filozofiji, književnost koja podvodi i uključuje filozofiju (Rorty, 1991a: 92). Razlikovanje filozofije i književnosti trebalo bi stoga odbaciti, Wittgensteinovim riječima, kao ljestve nakon uspinjanja (*ibid.* 85).⁸

Međutim, Rorty smatra da Derrida izdaje svoj vlastiti projekt kada zapravo stvara novi metalingvistički žargon, pun riječi poput *trace* i *différance* te kada pokušava dati argumente za teze poput “pisanje prethodi govoru” ili “tekst dekonstruira samoga sebe” – koje njegovi sljedbenici drže “rezultatom filozofijskog istraživanja” i osnovicom metode za čitanje, ključem za otključavanje tajne svakog teksta (*ibid.* 93).⁹ Znati nešto više o “tekstualnim

⁸ Često citirana Wittgensteinova misao nalazi se u paragrafu 6.54 njegova *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921): “Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie—auf ihnen—über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.”

⁹ R. Rorty ipak pravi razliku među tzv. “tekstualistima” – u koje, osim J. Derride i M. Foucaulta, svrstava pripadnike “jelske škole” (*Yale school*): književne kritičare Harolda Blooma, Geoffreya Hartmanna, Josepha Hillisa Millera, Paula de Mana, te povjesničara Haydena Whitea i sociologa Paula Rabinowa. Postoji, napominje R. Rorty, “slabi tekstualist” (*weak textualist*) i “jaki tekstualist” (*strong textualist*). “Jaki tekstualist” (primjerice, M. Foucault i H. Bloom) nudi ono što H. Bloom naziva “snažno pogrešno čitanje” (*strong misreading*). On ne pita što tekst namjerava, već ga oblikuje na način koji će poslužiti njegovom cilju. On čini da se tekst referira na sve što je relevantno za njegovu svrhu. On to čini nametanjem tekstu “rječnika” – “mreže” (M. Foucault) – koji možda nema nikakve veze s “rječnikom” koji se koristi u tekstu i gleda što će se dogoditi. On od teksta može dobiti više nego njegov autor. “Slabi tekstualist” tekst shvaća kao mehanizam koji posjeduje princip unutrašnje koherentnosti. On misli da je pronašao pravu metodu tumačenja, tekstove kakvi jesu. Za njega je epistemologija još uvijek nešto otmjeno. Oba tekstualista polaze od pragmatičnog odbijanja da se o istini misli kao o korespondenciji sa stvarnosti, ali “slabi tekstualist” je pragmatičar s “pola srca” (*half-hearted pragmatist*), on misli da postoji tajna šifra i da ćemo znati što tekst uistinu znači kada ju otkrijemo (dakle, on vjeruje da je kritika otkrivanje, a ne stvaranje), dok je “jaki tekstualist” onaj koji ne mari za razliku između otkrivanja i stvaranja. “Jaki tekstualist” je istinski nasljednik Kanta, Hegela, Nietzschea i Jamesa, a “slabi tekstualist” – dešifrant – samo još jedna žrtva “metafizike prisutnosti” (*metaphysics of presence*) (Rorty, 1982: 141 i 150–153).

⁷ “Is not literary language the name we give to a diction whose frame of reference is such that the words stand out as words (even as sounds) rather than being, at once, assimilable meanings?” (Hartmann, 198: xxi).

mehanizmima”, ističe Rorty, uopće nije bitno za “književnu kritiku” (kao što za Rortyja, uostalom, nije bitno otkrivanje metafizičkih hijerarhija i njihova subverzija). Znanje o mehanizmima tekstualne proizvodnje može biti korisno da kažemo nešto zanimljivo o tekstu, što ne bismo mogli da nismo čitali poststrukturalističke autore. Ali – to nas ne približava onom što se uistinu događa u tekstu više negoli kada čitamo Marxa, Freuda, Matthewa Arnolda ili Franka Rymonda Leavisa. Svako novo čitanje samo nam daje širi kontekst u koji možemo smjestiti tekst, a ne nekakvo znanje koje nam govori o prirodi tekstova ili prirodi čitanja – jer ni jedno ni drugo, tvrdi Rorty, nema prirodu (*nature*). Ono što uzbuđuje i uvjerava uloga je potrebâ i svrhâ onih koji su uzbuđeni i uvjereni (Rorty, 1999: 143–144). Otpor ovakvoj, pragmatičnoj književnoj kritici (koja odbacuje razlikovanje smisla i značenja,¹⁰ nutrine teksta i povezivanja s nečim drugim, interpretacije i “uporabe tekstova” jer odbacuje vjerovanje da postoji takvo što kao istinsko, ne-relacijsko svojstvo teksta, *ibid.* 134), Rorty detektira u dvjema tradicijskim punktovima: prvo, aristotelovskom razlikovanju teorije i prakse, i drugo, kantovskom razlikovanju znanja i morala. Rorty izlaz vidi u razlikovanju onoga što se želi dobiti od teksta (osobe ili stvari) i nade da će tekst pomoći pri promjeni namjera, pa tako i života. Takvo nam razlikovanje, nastavlja Rorty, pomaže da se istakne razlika između “metodičnog” (*methodical*) i “nadahnutog čitanja” (*inspired reading*) tekstova. Metodično čitanje (primjerice, strukturalističko i semiotičko, psihoanalitičko, čitanje teorije recepcije, feminističko, dekonstrukcionističko, novohistorijsko) javlja se u onih kojima manjka “apetita za poezijom” (*appetite for poetry*). Pri takvom čitanju nimalo se ne mijenjaju namjere čitatelja. Nadahnuo čitanje nastaje pri susretu s autorom, likom, radnjom, stancom, stihom – koji je bio važan za kritičarevo poimanje toga što je dobro za nj, što želi učiniti sa sobom. Takva kritika rabi autora ili tekst ne kao uzorak koji ponavlja tip, nego kao priliku da se promijene prethodno prihvaćene taksonomije ili da se umetne novi preokret u prethodno ispričanu priču. Posljedično, poštovanje prema autoru ili tekstu nije stvar poštovanja *intentio* ili unutarnje strukture (*ibid.* 145). Dakle, pragmatična književna kritika ne bavi se “stvarnim značenjem” knjiga niti vrednovanjem nečega što se zove “književnom odlikom” (*literary merit*),¹¹ već se bavi postavlja-

¹⁰ “Značenja”, tvrdi R. Rorty, nisu niti platonička esencija niti huserlijanska *noemata*, već oblici habitualne uporabe – ono što W. Sellars naziva *linguistic roles* (Rorty, 1991a: 14). Jasno je da je ovdje riječ o odjeku tvrdnje L. Wittgensteina da je značenje riječi njezina upotreba u jeziku (*Philosophische Untersuchungen* § 43).

¹¹ Smisao je dobrog pisanja, ističe R. Rorty, da se slomi kora konvencije. Književna umjetnost, nestandardna, nepredvidiva upotreba riječi, doista se ne može procjenjivati u smislu točnosti predstavljanja, jer takva točnost znači slaganje s konvencijom.

njem knjiga u kontekst drugih knjiga, likova u kontekst drugih likova. To postavljanje radi se na isti način kao što se postavlja novog prijatelja ili neprijatelja u kontekst starih prijatelja ili neprijatelja. U tom procesu revidiraju se vlastita mišljenja i o starom i o novom. Istovremeno, revidirajući vlastiti “konačni rječnik”, revidira se vlastiti moralni identitet (Rorty, 1989: 79–80).¹² Ilustrativni primjeri pragmatične književne kritike Rortyjeva su čitanja romana Vladimira Nabokova i Georgea Orwella (*ibid.* 141–189).

Romaneska kreativna energija, napominje Rorty, nije u tome da oslobađa roman – najeuropskiju umjetnost (rođenu iz humora, a ne teorije) – da govori o samome sebi ili o vrijednostima koje trebaju biti definirane ili o stvarima koje trebaju biti oponašane ili o emocijama koje trebaju biti izražene ili o bilo čemu drugome.¹³ Obračajući se romanu u njegovoj vlastitosti (kao i drugim tekstovima), ne otkrivamo nekakvu objektivnu istinu – već se nadamo da ćemo pomoću njega interpretirati jezike koju su nam strani. Za to je “prilagodljivost” (*malleability*) tekstova nužna vrlina (Johnson, 2004: 134). Društvo pak koje moralne norme ne uzima iz ontoteoloških ili ontičko-moralističkih traktata, već radije iz romana – ističe Rorty

Činjenica da književna vrijednost nije u tome da se ojača široko rasprostranjen “konačni rječnik” niti u tome da nam uspije izraziti nešto što smo oduvijek znali, ali nismo mogli izraziti na zadovoljavajuć način, ne bi trebala zamagliti činjenicu da književni jezik jest, i uvijek će biti, parazit na običnom jeziku a naročito na običnom moralnom jeziku. Književni interes uvijek će parazitirati na običnom moralnom interesu (Rorty, 1982: 167).

¹² Ekstendivirajući značenje “književne kritike” na svojevrsnu “kulturalnu kritiku”, R. Rorty napominje da ona nije niti vrednovanje doprinosa književnog stvaralaštva, niti intelektualna povijest, niti moralna filozofija, niti epistemologija, niti društveno proroštvo, već sve to pomiješano. Ona epizode iz povijesti religije ili filozofije vidi kao književne paradigme, a kređa filozofskih doktrina kao embleme romaneskih likova ili pjesničkih imaginacija. Ona filozofiju tretira kao žanr paralelan dramu, romanu ili pjesmi, tako da govorimo o epistemologiji zajedničkoj H. Vaihingeru i P. Valéryju, retorici zajedničkoj C. Marloweu i T. Hobbesu, etici zajedničkoj E. M. Forsteru i G. E. Mooreu. Takvu vrstu pisanja započeli su Goethe i T. B. Macaulay, T. Carlyle i R. W. Emerson (Rorty, 1982: 66).

¹³ Jedna je od najvećih pogrešaka Europe, napominje R. Rorty, da nikada nije razumjela “najeuropskiju umjetnost” – roman (njegov duh, veliko znanje i otkrića, autonomiju njegove povijesti) (Rorty, 1991a: 73). Nakon što je citirao M. Kunderu (“[...] gubi se sigurnost istine i jednoglasni pristanak drugih da čovjek postaje pojedinac. Roman je zamišljeni raj pojedinaca. On je područje gdje nitko ne posjeduje istinu: niti Ana niti Karenjin, već područje gdje svatko ima pravo biti shvaćen, i Ana i Karenjin” [Kundera, 1986: 159]) R. Rorty ističe da je Kunderin “roman” sinonim za “demokratsku utopiju” – zamišljenu budućnost društva u kojemu nitko ne sanja da je Bog, Istina, Narav Stvari na njegovoj strani. U takvoj utopiji, nastavlja R. Rorty, nitko ne sanja da postoji nešto stvarnije od zadovoljstva ili bola, ili da postoji dužnost koja nadilazi traganje za srećom. Demokratska utopija je zajednica u kojoj su tolerancija i znatiželja, a ne traganje za istinom, osnovne intelektualne vrline. U takvoj zajednici nema državne religije ili filozofije. Sve što je ostalo od filozofije samo je maksa iz Millove *On Liberty* ili iz rablesovskog karnevala: svatko može raditi što hoće ako pri tome ne vrijeđa drugoga (Rorty, 1991a: 75).

– ne pita se o ljudskoj naravi ili smislu ljudskog života, već radije kako živjeti jedni s drugima, kako promijeniti institucije da bi pravo svakoga da bude shvaćen imalo veće šanse. Za tō su ilustrativni primjeri Dickensovi romani (čiji se likovi odupiru podvođenju pod moralne kategorije) (Rorty, 1991a: 78).

IV

Da se nakratko vratim Rortyjevoj kritici Derride. Najgori su dijelovi Derridina djela, ističe Rorty, oni u kojima on počinje oponašati stvari koje mrzi i započinje tvrditi da nudi “rigoroznu analizu” (*rigorous analyses*). Rorty potom ističe: “Argumenti djeluju samo ako rječnik u kojemu se iznose premise dijele govornik i slušateljstvo” (Rorty, 1991a: 93). Usuprot Derridinom pokušaju bijega iz “čeličnog kaveza tradicije” prizivanjem “neinferencijskih asocijacija” (*noninferential associates*), Rorty smatra da su pojmovi konvencionalni iskazi odobravanja koji specifičnost i značenje zadobivaju u društvenom kontekstu, a ne u povezanosti s “projektom totalizacije” (*project of totalization*) (*ibid.* 101). U tom smislu, napominje Rorty, Derridina tvrdnja da izrazi *trace* i *différance* nisu “niti riječ niti koncept” jednostavno nije istinita. One nisu bile riječi, već pravopisna greška samo kada je Derrida prvi puta koristio takav razmještaj slova.¹⁴ Ali – kada ih je koristio treći i četvrti puta, one su postale riječi. Sve što je potrebno da glasovi i zapisi postanu riječi, mjesto je u “jezičnoj igri” (*language game*). Književni teoretičar koji ne razlikuje *différance* i *différence*, kao i petnaestostoljetni student teologije koji ne razlikuje *homoousion* i *homoiousion*, jednostavno ne čuje dobro. Rorty kao vitgenštajnski nominalist i pragmatični vitgenštajnski terapeut smatra da imati koncept znači moći koristiti riječi. Svaka riječ koja se koristi automatski označava koncept. Dakle, Derrida ne može istodobno prihvatiti koncept jezične igre i nekoliko riječi držati izvan moguće teološke uporabe (Rorty 1991: 102–103). Derridine dosjetke i “magične riječi” možemo koristiti,¹⁵ ističe Rorty, samo ako odbacimo ideju da postoji “filozofija”

¹⁴ J. Derrida središnji termin svojega opusa piše s “ortografskom pogreškom”: *différance* umjesto *différence*.

¹⁵ R. Rorty glasovitu Derridinu tvrdnju da “ne postoji ništa izvan teksta” drži zapravo proširenim oblikom Kantove tvrdnje da su “opažaji bez pojmova slijepi”. J. Derrida je u pravu, smatra R. Rorty, u onome što implicitno poriče, a u krivu u onom što eksplicitno tvrdi (da je sve tekst, jer to onda, prema R. Rortyju, znači da se jednom rječniku daje privilegirani status; da se, što je blesavo, tvrdi da je filozofija “dokazala” da jezik ne referira na išta izvan jezika i da se može govoriti jedino o tekstu). Jedino što vrijedi u tvrdnji da tekstovi ne referiraju na nešto što nije tekst, prema R. Rortyju, stara je pragmatična tvrdnja da se bilo koja specifikacija referenta može naći u nekom “rječniku”. Tako se zapravo uspoređuju dva opisa jedne stvari, a ne opis sa stvarima po sebi (Rorty, 1982: 143).

ili “metafizika” koje imaju središnju ulogu u kulturi (i koje su zračile zlo) (Rorty, 1991a: 104).¹⁶

Zagledamo li se u Rortyjeve opus, vidjet ćemo da je vješto koristio ne samo svojevrstne parabole (primjerice, u knjizi *Philosophy and the Mirror of Nature* temu *mind-body*, odnosno eliminativizam kao moguće razrješenje problema odnosa duh-tijelo uvodi pričom o Antipodejcima – bićima u svemu jednakima ljudima, osim što nemaju pojmove poput “um”, “svijest” i sl., ali imaju iznimno razvijenu neurologiju: “Daleko, daleko, na drugoj strani naše galaksije, bila jednom jedna planeta u kojoj su živjela...” [Rorty, 1979: 70], a na početku članka “Heidegger, Kundera, and Dickens” poziva čitatelja da zamisli da je Zapadna kultura uništena termonuklearnom bombom te da je ostala samo istočna Azija i subsaharska Afrika [Rorty, 1991a: 66]), već i ironiju, humor, neologizme, kolkvijalizme i druge retoričke strategije. Dakako, Rortyjeve parabole sasvim su druge vrste od “filozofijskih parabola” koje je proizveo sam filozofijski diskurs (primjerice, Parmenidovo putovanje prema vratima dana i noći te Platonova parabola o spilji). Osim toga, Rorty za razliku od Heideggera i Derride ne koristi “magične riječi” poput *Sein* i *Ereignis*, *trace* i *différance*. Njegov opus vrvi običnijim i često posuđenim izrazima, koji svoju koherenciju,¹⁷ kontekstualnost, zadobivaju u projektu “postfilozofijske”, “književne kulture”.¹⁸ Uz klasične filozofijske pojmove “imaginacija” i “kontingencija”, to su: “jaki pjesnik” (*strong poet*),¹⁹ “rječnik” (*vocabulary*),²⁰ “re-

¹⁶ Pragmatični vitgenštajnski terapeuti “filozofiju” i “metafiziku” vide kao žanrove koji imaju značajnu povijesnu ulogu i koji su preživjeli u formi samo-parodije (Rorty, 1991a: 105).

¹⁷ Pragmatičari su, tvrdi R. Rorty, koherentisti (*coherentist*), što dakako ne znači prihvaćanje koherencijske teorije istine (Rorty, 200: 5). U jednom sasvim drugom kontekstu (polemika s U. Ecom), R. Rorty tvrdi da “unutarnja koherencija teksta” nije nešto što on ima prije prikazivanja. Njegova koherencija je u tome da je netko otkrio nešto zanimljivo za reći o skupu znakova ili zvukova koji čine tekst (Rorty, 1999: 138).

¹⁸ Sintagmu “književna kultura” (*literary culture*) u opticaj je uveo Charles Percy Snow. On je u svojoj vrlo referentnoj knjizi *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (1959) ocrtao razliku između “književne” (*literary*) i “znanstvene kulture” (*scientific culture*). “Književnu kulturu”, ističe C. P. Snow, karakterizira suprotstavljanje “rječnika” i ona nema ništa trajno na čemu se zasniva. R. Rorty smatra da je razlikovanje između “književne” i “znanstvene kulture” dublje i važnije negoli je C. P. Snow mislio (Rorty, 1982: xli).

¹⁹ Izraz “jaki pjesnici” R. Rorty je preuzeo od H. Blooma, koji je, odbacujući pozitivističko shvaćanje utjecaja i poststrukturalistički koncept intertekstualnosti, isticao da “jaki pjesnici” teže biti *casus sui*. Zbog toga osjećaju snažnu potrebu za distanciranjem (usp. Bloom, 1973).

²⁰ Izraz “rječnik” (*vocabulary*), koji je jedan od središnjih u Rortyjevu opusu, koristio je u W. Quine pri kritici R. Carnapa i drugih logičkih pozitivista koji su razdvojili “značenje” (*meaning*) i “uvjerenje” (*belief*) (Brandom, 2000: 156). “Rječnici” su, prema R. Rorty, instrumenti našeg odnošenja (suočavanja) prema stvarima, a ne predstave njihove intrinzične naravi. To su, smatra R. Rorty, razumjeli T. Kuhn i J. Dewey – koji su predložili da

deskripcija” (*redescription*), te s njima usko povezani, katkada gotovo sinonimni pojmovi: “utopijski revolucionar” (*utopian revolutionary*) i “liberalni ironičar” (*liberal ironist*).

Imaginacija, koja se u klasičnofilozofijskom studiju vezivala uz osjetilnu percepciju (*sensus*), razum (*ratio*) i razumijevanje (*intelligentia*), za Rortyja je *fons et origo* ne samo književnosti, nego i svih promjena. Ilustrativan primjer je Rortyjeva kolaž sačinjen od rečenica iz *Defence of Poetry* Percyja Bysshea Shelleya. Pojam “književnost” (*poetry*), Rorty citira Shelleya, “može se definirati kao ‘izraz imaginacije’”. U tom širem smislu, nastavlja Rorty citirati Shelleyja, književnost je “u vezi s podrijetlom čovjeka” i “utjecajem koji nije pokrenut, već koji pokreće”. Konačno, književnost je “nešto božansko (...) ujedno i centar i obod znanja; ono obuhvaća sve znanosti i njoj se znanost mora obratiti. Ona je istodobno korijen i svijet svih drugih sistema misli.” (Shelley, 1977: 480, 508, 503, usp. Rorty, 2007: 109).²¹ Dakle, imaginacija nije puka sposobnost generiranja mentalnih slika, već sposobnost mijenjanja društvene prakse (Rorty, 2007: 107). Imaginacija je u tom smislu izvor slobode i jezika (*ibid.* 114).²²

Rorty “kontingenciju” ponajprije veže uz kontingenciju jezika, što znači da napušta ideju o jeziku (jezicima) kao predstavama, ali i lakanovsku ideju o jeziku kao strukturiranju nesvjesnog.²³ Naš jezik (zapadna dvadesetostoljetna kultura i znanost) oblikovao se, smatra Rorty, kao rezultat velikog broja kontingencija. Riječ je o pobjedi tendencija zajedničkih njemačkom idealizmu, romantičkoj poeziji i politici utopije (Rorty, 1989: 16).²⁴ Jezik je, dakle, društvena

napustimo razumijevanje znanosti kao “korespondencije sa stvarnošću” i da umjesto toga prihvatimo da za određene svrhe određeni “rječnici” djeluju bolje od nekih drugih (Rorty, 1982: 193).

²¹ Čini se da se u posljednjoj rečenici (“Ona je istodobno korijen i svijet svih drugih sistema misli”), može naslutiti aluzija na znamenitu Descartesovu sliku filozofije (koju je ponudio u pismu Picotu, prevoditelju njegovih *Principia Philosophiae* s latinskoga na francuski jezik): “Tako je cijela filozofija poput stabla (*arbre*) kojemu su korijeni (*racines*) metafizika, deblo (*tronc*) fizika, a grane (*branches*) koje izrastaju iz tog debela sve ostale znanosti (*toutes les autres sciences*)” (Descartes, 1964–1975: 14). Dakle, prema R. Descartesu, filozofija je stablo čiji je korijen metafizika, dok je za P. Shelleyja književnost i korijen i sve ostalo što čini stablo.

²² Dodajmo da R. Rorty razlikuje imaginaciju i fantaziju; o imaginaciji je riječ kada ono novo biva prihvaćeno i posljedično mijenja dotadašnju praksu; kada do toga ne dođe, riječ je o pukoj fantaziji.

²³ Dok su “stari” pragmatisti (J. Dewey, S. Hook) govorili o iskustvu, umu ili svijesti, o jeziku govore “novi” pragmatisti – ističe R. Rorty (Rorty, 1999: 95).

²⁴ “Opisivanjem svijeta”, ističe R. Rorty, ne upravlja neki kriterij (svijet sam) izvan jezičnih igara, već jezične igre kao cjelina. To da nam svijet sam ne kazuje kojim jezikom trebamo govoriti, ne znači da je izbor “rječnika” u potpunosti arbitran. Riječ je, naime, istodobno o činu volje i rezultatu rasprave, odnosno o postepenom gubitku navike upotrebljavanja jednog “rječnika” i stjecanje navike upotrebljavanja drugih “rječnika” (primjerice,

praksa koja počinje kada nekom geniju sine da možemo koristiti buku (zvukove) radije negoli fizičku prisilu, uvjeravanje radije negoli silu da bismo surađivali s drugima (Rorty, 2007: 107).²⁵ Kontingencija jezika stavlja pak pjesnika u položaj tvorca novih riječi, oblikovatelja novih jezika, avangardu ljudskog roda (Rorty, 1989: 20).²⁶ Budući da je proces izmišljanja novog jezika identičan sa spoznavanjem samoga sebe, suočavanjem s vlastitom kontingencijom, tražanjem za vlastitim uzorcima, Rorty kontingenciju jezika ekstendira na kontingenciju svijesti (odnosno sepstva). Jedini način da se dosegnu uzroci čovjekova postojanja kakvo ono jest, pričanje je priče o njegovim izvorima novim jezikom. Stoga, zaključuje Rorty na Nietzscheovom tragu, samo pjesnici mogu istinski shvatiti kontingenciju (Rorty, 1989: 27–28).²⁷ Kontingencija jezika i sepstva vode do slike intelektualnog i moralnog napretka kao povijesti sve korisnijih meta-

“rječnika” romantičke poezije, politike socijalizma ili galilejevske mehanike (Rorty, 1989: 5–6). “Rječnik” prosvjetiteljskog racionalizma, iako bitan za početke liberalne demokracije, postao je zapreka očuvanju i napretku demokratskih društava – smatra R. Rorty. “Rječnik” koji se vrti oko poimanja metafore samostvaranja, a ne oko poimanja istine, racionalnosti i moralne obveze, prikladniji je za liberalnu demokraciju. To ne znači da davidsonijansko-vitgenštajnjansko stanovište o jeziku i ničeano-frojdijansko shvaćanje savjesti i sebstva pružaju “filozofske temelje demokracije”. Ta gledišta demokraciju ne utemeljuju, već dopuštaju da se ponovno opišu njezine prakse i ciljevi (*ibid.* 44).

²⁵ O bacanju starih riječi, kovanju u novog jezika, disonantnim akordima (dakle, buci) (usp. Rorty, 1991a: 88).

²⁶ Tvrdeći da su pjesnici tvorcima novih riječi i avangarda ljudskog roda, R. Rorty se postavio u onu liniju zapadne tradicije koja je oštro kritizirala vjerovanje u “prirodni”, “istinit govor” (*vera narratio*), odnosno *lingua Adamica* (jezik čovjekovih prvih predaka koji se ne sastoji od konvencionalnih znakova, već izražava “pravu” prirodu i bit stvari [*etymon*]). Primjerice, G. Vico smatra da je Platon uložio uzaludan napor u *Kratilu* da pronađe “prirodni” govor, stoga su ga Aristotel i Galen napali. Govor pjesnika teologa, napominje G. Vico, nije bio utemeljen na prirodi samih stvari, već je to bio fantazijski govor (Vico, 1982: 160).

²⁷ Prema F. Nietzscheu, osnovna karakteristika jezika je metaforičnost. “Originalne metafore” s vremenom se “iscrpe”, pa čovjek jedva da je svjestan da kada govori zapravo koristi metafore. Znanstveno pojmovlje je *reziduum* metafora. U tom smislu F. Nietzsche piše o iluziji, obmani, izvrtanju, snovima. Budući da namjerno reaktivira metaforičnost jezika, književnost je u prednosti pred znanostu. Književnost koristi metafore na način igre i ironije. To znači da metafore ponovno zadobivaju svoju izvorni spontanitet. Književnost je namjerna obmana – ali upravo takvom obmanom ona korespondira s iluzornim karakterom jezika. U tom smislu treba razumjeti Nietzscheovu tvrdnju u *Also sprach Zarathustra*: “...die Dichter zu viel lügen” (“...pjesnici odveć lažu”). Očito, Nietzsche ne misli na moralni nedostatak pjesnika. Pjesnici ne lažu zato što ne vole istinu. Metaforički karakter jezika sili ih da lažu. Ali, lažući namjerno – koristeći metaforički karakter jezika eksplicitno – oni su bliže istini negoli oni koji lažu bez ikakve svijesti o tome da lažu. Polazeći od Nietzscheove misli da su istine iluzije za koje smo zaboravili da su iluzije, odnosno metafore koje su se izlizale i izgubile svoju snagu, piše da je metafizika “u sebi samoj izbrisala bajoslovni prizor koji ju je proizveo, ali koji i dalje ostaje djelotvoran, nemiran, isipan bijelim crnilom, nevidljiv i prekriven u palimpsestu” (Derrida, 1971: 4).

fora, a ne sve boljeg razumijevanja stvari kakve su one same u sebi.²⁸

Uz spomenute klasičnofilozofijske pojmove usko su vezani pojmovi koji pripadaju književno-političkom spektru: “jaki pjesnik”, “rječnik”, “redeskripcija”, “utopijski revolucionar”, “liberalni ironičar”. “jaki pjesnici” i “utopijski revolucionari” – Rorty katkada jednostavno spaja ova dva pojma, pa piše o “pjesnicima utopijskim revolucionarima” – junaci su liberalnog društva. Oni trebaju drugima otežavati život – ali samo riječima, ne djelima. Oni se bune u ime samog društva protiv onih aspekata društva koji odudaraju od njegove vlastite slike o sebi. Tako se zapravo dokida razlika između revolucionara i reformista (liberalno društvo je ono čiji se ideali ne ostvaruju silom, već uvjerenjem; ne revolucijom, već reformom, slobodnim i otvorenim susretom sadašnjih jezičnih i drugih praksi uz prijedlog novih praksi) (*ibid.* 60). “Jaki pjesnici” i “utopijski revolucionari” su: Galileo, Proust, Nabokov, Newton, Darwin, Hegel, Heidegger – odnosno svi oni koji “stvari čine novima”.²⁹ Glavno sredstvo “redeskripcije”, odnosno kulturalne

²⁸ Iako ističe da su D. Davidson, L. Wittgenstein, S. Freud, F. Nietzsche i H. Bloom autori koji ukazuju na kontingenciju jezika i sebstva, R. Rorty najveću pozornost pridaje S. Freudu – na kojega gleda kao na moralista koji je pokušao dedivinizirati vlastitost tragajući za sviješću do njezinog praizvora u kontingencijama našeg izrastanja (šire obrazloženje ove tvrdnje R. Rorty donosi u radu “Freud and Moral Reflection”, u: *Pragmatism's Freud*, ur. Joseph Smith i William Kerrigan, John Hopkins University Press, Baltimore, 1986, str. 1–27). R. Rorty smatra da S. Freud tretira racionalnost kao mehanizam koji kontingencije podešava drugim kontingencijama, pri čemu mehanizacija uma nije samo još apstraktniji filozofski redukcionizam (kao, primjerice, u T. Hobbesa i D. Huma, koji zadržavaju Platonove izvorne dualizme da bi ih pounutrašnjili). S. Freud nam pomaže da shvatimo da ne postoji neka središnja sposobnost zvana “um”. On je, napominje R. Rorty, napustio Platonov pokušaj povezivanja javnog i privatnog, dijelova države i dijelova duše, traganja za društvenom pravdom i individualnim savršenstvom. Nema mosta između privatne etike samostvarivanja i javne etike uzajamnog prilagođavanja. S. Freud nas je preusmjerio s univerzalnog na konkretno, s pokušaja da pronademo potrebite istine na kontingencije naših pojedinačnih prošlosti, na slijepe otiske naših ponašanja. Tako nam je dao moralnu psihologiju koja je kompatibilna s Nietzscheovim i Bloomovim pokušajem da kao arhetipsko ljudsko biće vide “jakog pjesnika”. S. Freud nam je “pokazao da je književnost prirodna samom ustrojstvu duha (*mind*); on je duh u većini njegovih tendencija smatrao upravo sposobnošću za stvaranje poezije” (Trilling, 1965: 79). Umjetnički, poetski, filozofski, znanstveni ili politički napredak posljedica je slučajnog podudaranja privatne opsesije s javnom potrebom. Prema R. Rortyju, S. Freud nam ne kazuje da je umjetnost *samo* sublimacija ili da je religija *samo* sjećanje na bijesnog oca, ljudski život puko preusmjeravanje libidinalne energije. On nije zainteresiran za prizivanje razlike stvarnost-pojavnost, govoreći da je nešto “samo” nešto posve drugačije. On nam samo daje još jednu redeskripciju stvari, još jedan niz metafora koji bi po njegovu mišljenju mogao biti korišten i tako postati doslovno izražavanje (Rorty, 1989: 33–39).

²⁹ R. Rorty pretpostavlja da bi se i H. Bloom složio s proširivanjem riječi “pjesnik” na autore poput G. Galileja, I. Newtona, C. Darwina, G. W. F. Hegela, M. Heideggera – jer se i oni mogu smatrati pobunjenicima protiv “smrti”, odnosno neuspjeha u stvaranju (Bloom, 1973: 24) (Rorty, 1989: 24).

promjene, talent je za drugačije izražavanje, a ne za dobru raspravu. Upravo to je ono, smatra Rorty, što su romantičari izražavali tvrdnjom da je glavna ljudska sposobnost mašta, a ne um. Ono što su politički utopisti slutili nakon Francuske revolucije nije bilo da je trajna, dublja ljudska priroda bila potisnuta neprirodnim ili iracionalnim društvenim institucijama, već da se mijenjanjem jezika i drugih društvenih praksi može proizvesti ljudska bića koja nikad prije nisu postojala (*ibid.* 7). “Jaki pjesnici” i “utopijski revolucionari” imaju snažnu volju za “rekreiranjem svega ‘što je bilo’ u ‘tako sam ja htio’, a ne za spasenjem kao dodirom s nečim većim i trajnijim od njih samih” (*ibid.* 29).³⁰

Budući da liberalno društvo nema druge svrhe doli slobode, nikakvog cilja osim spremnosti da se vidi kako će susreti različitih “rječnika” doći do kraja, građani liberalne demokracije trebali bi biti “liberalni ironičari” – oni kod kojih je osjećaj solidarnosti stvar imaginacijskog poistovjećivanja s detaljima života drugoga, a ne prepoznavanje nečega apriorno zajedničkoga (*ibid.* 60–61).³¹ Rorty ironičara definira kao nekoga tko ispunjava tri uvjeta: 1) ona (Rorty upotrebljava zamjenicu ženskog roda dijelom da bi razlikovao metafizičara, za kojega se koristi zamjenica muškog roda, i ironičara, za kojega se koristi zamjenica ženskog roda – dijelom da bi aludirao na Derridinu tvrdnju da je metafizika u osnovi muška, falocentrična ideja) ima radikalne i neprestane sumnje u konačni rječnik koji upravo upotrebljava, jer je bila impresionirana drugim “rječnicima”, “rječnicima” koji su ljudi ili knjige koje je susretala smatrali konačnima; 2) ona shvaća da argument oblikovan na njezinom sadašnjem “rječniku” ne može niti osigurati niti rastvoriti te sumnje; 3) ukoliko filozofira o svojoj situaciji, ona ne misli da je njezin “rječnik” bliži stvarnosti od drugih, da je u kontaktu s nekom moći koja nije ona sama (*ibid.* 73). Za ironičare, dakle, ništa ne može služiti kao kritika “konačnog rječnika” osim drugi takav “rječnik”; nema odgovora na redeskripciju

³⁰ Tjeskoba, napominje R. Rorty, koja prožima Bloomove pjesnike tjeskoba je da svoje dane mogu završiti u naslijeđenom, a ne svijetu koji je netko stvarao. “Jaki pjesnik” nada se da će ono što je prošlost pokušala učiniti njemu on uspjeti učiniti njoj: ostaviti toj prošlosti *svoj* otisak, uključujući one prave kauzalne procese koji su naslijepo označili sve njegove odnose. Uspjeh toga pothvata uspjeh je onoga što H. Bloom naziva “rađanjem samoga sebe” (*giving birth to oneself*) (Rorty, 1989: 29).

³¹ M. Williams ističe da je “Rortyjeve postfilozofijski intelektualac ironik zato što je shvatio da istina nije ono što bi on volio da bude.” “Ironija”, konstatira M. Williams, “bitno ovisi o vrsti *nostalgie de la verité*” (Williams, 1996: 365). Kada ističe da je osjećaj solidarnosti stvar imaginacijskog poistovjećivanja s detaljima života drugoga, R. Rorty je blizak idejama M. Nussbaum, koja naglašava važnost empatičkog predočavanja (često se pozivajući na obrazovni model Tagorea). M. Nussbaum također smatra da je umjetnost veliki neprijatelj tuposti, a umjetnici (ukoliko nisu potpuno zastrašeni i korumpirani) nisu pouzdane sluge niti jedne ideologije, čak ni u osnovi dobre – oni uvijek traže od imaginacije da pređe preko svojih uobičajenih granica, da vidi svijet na nove načine (Nussbaum, 2012: 41).

osim re-redescripcije. Stoga ono što za metafizičare znači traganje za univerzalnim moralnim načelima, za liberalne ironičare znači “književna kritika” – dakako, pragmatična (*ibid.* 80).

Ilustrativan je primjer “liberalnog ironičara” Proust, jer su njegovi romani mreže malih kontingencija koje se međusobno potiču (pripovjedač možda nikad nije naišao na drugu Madeleine; osiromašeni Prince de Guermantes nije morao oženiti Madame Verdurin). Takve kontingencije dobivaju smisao tek retrospektivno, ali prilikom svakog novog opisa one dobivaju različit smisao (*ibid.* 100–101). Jer “tekstualizam” dvadesetog stoljeća drži postfilozofskom formom (pragmatizam je, oksimoronski rečeno, postfilozofska filozofija) (Rorty, 1982: 143) – da se ponovno vratim Rortyjevoj kritici Derride – Rorty smatra da Derrida nije “liberalni ironičar”. Naime, njegovo djelo, napominje Rorty, ne doprinosi političkom životu liberalnog društva. Derrida je koristan, ali sumnjiv saveznik, neka vrsta polu-pragmatista koji je dekonstruirao velik dio ontološkog tereta, ali je istodobno postao žrtva vlastite sistematizirane anti-filozofije (Fabbri, 2008: 73; Norris, 1989: 191). Derrida je stoga “privatni ironičar” (Mouffe, 1996: 2)³² (dok je Foucault “minorna epizoda u beskonačnoj povijesti platonizma”).³³ Pravi je ironičar Hegel.³⁴ Naime, “dijalektika”, ističe Rorty mijenjajući njezino klasičnofilozofijsko značenje, nije puko izvođenje jednih pretpostavki iz drugih, već pokušaj poigravanja rječnicima, jednim u odnosu na drugi. U tom smislu

³² Kao što pravi razliku između između privatnog i javnog, R. Rorty pravi razliku između knjiga koje nam pomažu da postanemo autonomni i onih koje nam pomažu da budemo manje okrutni. Prva vrsta knjiga značajna je za idiosinkratične kontingencije od kojih nastaju idiosinkratične fantazije. To su fantazije zbog kojih oni koji teže autonomiji provedu život preuređujući ih, nadajući da će postati “oni koji jesu”. Druga vrsta knjiga značajna je za naše odnose s drugima, pomaže nam otkriti učinak našeg djelovanja na druge ljude. To su knjige značajne za liberalnu nadu i za pitanje o tome kako pomiriti osobnu ironiju s takvom nadom (R. Rorty piše o V. Nabokovu i G. Orwellu). Knjige koje nam pomažu da budemo manje okrutni mogu se grubo podijeliti na: 1) knjige koje nam pomažu da vidimo učinke društvene prakse i institucije na druge (to su knjige o, primjerice, ropstvu, siromaštvu, predrasudi); i 2) one koje nam pomažu da vidimo efekte naših privatnih idiosinkrazija na druge (Rorty, 1989: 141).

³³ M. Foucault i F. Jameson su “minorna epizoda u beskonačnoj povijesti platonizma” (Bloom, 1994: 18), jer je kod njih riječ o “beskonačnom pokušaju da razum vlada nad imaginacijom”. Akoliti M. Foucaulta, ističe R. Rorty, misle da on i Marx nude ključ koji može “otključati” svaki tekst (Rorty, 1998: 138). R. Rorty napominje da H. Bloom, nažalost, posljednju verziju platonizma pripisuje novohistoristima, jer to zasigurno ne odgovara Stephenu Greenblattu (*ibid.* 151).

³⁴ Najoriginalniji filozofi “našeg doba” za R. Rortyja su L. Wittgenstein, J. Dewey i M. Heidegger (iako “najvećem njemačkom profesoru” prigovara privrženost pojmu “filozofija” i patetičnost shvaćanja da čak i nakon odlaska metafizike može opstati nešto što se zove “Mišljenje”) – što je, smatra R. Rorty, zapravo znak Heideggerove fatalne privrženosti tradiciji i nešto što je pomoglo da se sačuva ono najgore u tradiciji, platonizam, koji je M. Heidegger nastojao prevladati (Rorty, 1982: 51–54).

suvremeniji izraz za dijalektiku je “književna kritika”, odnosno književna vještina. Upravo Hegel, koji je svojom *Phänomenologie des Geistes* (1807) započeo kraj kanona Platon-Kant, smatra Rorty, nudi jednu takvu dijalektiku koja nije argumentativna procedura ili način objedinjavanja subjekta i objekta, nego naprosto književna vještina – vještina u proizvođenju iznenađujućih *gestalt* skretanja, praveći mekane brze prijelaze iz jedne terminologije u drugu (Rorty, 1989: 78). Osim toga, Rorty ističe da nas je *Fenomenologija* naučila da ne samo povijest filozofije, već i povijest Europe smatramo poglavljima *Bildungsromana* (filozofija je, tako gledajući, obiteljska saga koja uključuje oca Parmenida, poštenog ujaka Kanta i zločestog brata Derridu) (Rorty, 1982: 92). Hegel je stoga napisao povelju naše moderne “književne kulture” – kulture koja je preuzela i preoblikovala sve što je bilo vrijedno u znanosti, filozofiji i religiji. Njezina raskošna složenost, napominje Rorty, ne može se izraziti jednostavnim spajanjem riječi “poezija”, “roman”, “književna kritika”. Prosvjetiteljstvo nije moglo predvidjeti ovu kulturu. Kant za nju nije imao mjesta u svojoj trodijelnoj podjeli mogućih ljudskih aktivnosti (znanstvena spoznaja, moralno djelovanje i slobodna igra kognitivnih moći u estetskom uživanju). Ali – Hegel kao da je znao sve o njoj prije njezinog rođenja, ističe Rorty. Sljedeći korak prema uspostavljanju autonomije i supremacije “književne kulture” učinili su Friedrich Nietzsche i William James: oni su romantizam zamijenili pragmatizmom. Oni nisu rekli da će otkriće novog “rječnika” otkriti skrivene tajne, već da nam nov način govora može pomoći da dobijemo ono što želimo. Oni su – za razliku od Marxa – napustili traganje za arhimedovskom točkom s koje je moguće sagledati kulturu.³⁵ Primijenili su Kantove i Hegelove metafore stvaranja, a ne pronalaznja (*ibid.* 149–153).

V

Pojmovi “imaginacija”, “kontingencija”, “jaki pjesnik”, “redescripcija”, “rječnik”, “utopijski revolucionar”, “liberalni ironičar” svoju koherentnost, odnosno kontekstualnost, spomenuo sam, zadobivaju u projektu “postfilozofijske”, “književne kulture”. Takva kultura – o kojoj je Hegel znao sve prije njezinog rođenja – počela se zasnivati, ističe Rorty, kada

³⁵ R. Rorty smatra da je Marx unatoč inzistiranju na praksi prihvatio ideje o mogućnosti prodiranju u stvarnost iza one pojavne i ideju o postojanju teorijskog temelja za politiku. To je, zaključuje R. Rorty, marksizam nakon Lenjina i Staljina dovelo do toga da je postao svojevrсна religija (Rorty, 1991a: 25). R. Rorty također smatra da je marksizam nekonzistentna mješavina pragmatizma Marxova djela *Thesen über Feuerbach* (1845) i scijentizma zajedničkog marksizmu i pozitivizmu. Povijest marksizma (*Gowne nurty marksizmu* Leszeka Kołakowskog), napominje R. Rorty, pokazuje da svaki pokušaj da se marksizma učini pragmatičnijim i manje scijentističkim biva potisnut institucijama koje je stvorio sam marksizam (*ibid.* 10 i Rorty, 198: 59).

je književnost (*imaginative literature*) zauzela mjesto religije i filozofije pri oblikovanju i tješnju agonizirane savjesti mladih, kada su romani i poezija postali glavno sredstvo kojima je inteligentna mladež zadobivala sliku o sebi (*self image*), a oblikovanje nečijeg moralnog osjećanja nije se više razlikovalo od izvođenja nekoga književnog senzibiliteta (Rorty, 1982: 66). Ona je preoblikovala sve što je vrijedno u znanosti, filozofiji i religiji, i tako je postala čuvar javnog dobra: Coleridgeove “učenosti nacije” (*clerisy of the nation*). Takva kultura proteže se od Thomasa Carlylea do Isiah Berlina, od Matthewa Arnolda do Lionela Trillinga, od Heinricha Heinea do Jean-Paula Sartrea, od Charlesa Baudelairea do Vladimira Nabokova, od Fjodora Mihajloviča Dostojevskog do Doris Lessing, od Ralpa Waldo Emersona do Harolda Blooma (*ibid.* 149). Riječ je o “visokoj kulturi nefragmentiranog svijeta” (*the high culture of an unfragmented world*) koja će možda biti “transcendentalistička skroz na skroz” (*transcendentalist through and through*).³⁶ Njezin je centar svugdje, a periferija nigdje. U takvoj kulturi bit će prisutni Jonathan Edwards i Thomas Jefferson, Henry i William James, John Dewey i Wallace Stevens, Charles Peirce i Thorstein Veblen (*ibid.* 70).

U “književnoj kulturi” nitko – ili barem intelektualci – ne vjeruje da ima kriterij za spoznaju stvarnosti. To je kultura u kojoj niti svećenici, niti fizičari, niti političari nisu oni koji su “racionalniji”, ili “znanstveniji”, ili “dublji” od drugih. U takvoj kulturi nema smisla da pored interdisciplinarnog kriterija, koji, primjerice, poštuju dobri fizičari, postoji drugi, transdisciplinarni, transkulturalni, ahistorijski kriterij. U takvoj kulturi još uvijek ima heroja koji se štiju, ali oni se ne štiju kao djeca bogova ili kao oni koji su, za razliku od ostalog čovječanstva, bliže besmrtnosti. To je jednostavno divljenje izuzetnim ljudima i ženama koji su bili dobri u raznim stvarima koje su činili. Oni nisu upoznali “Tajnu” i nisu pobijedili “Istinom”, oni su jednostavni ljudi koji su bili dobri u “bivanju čovjekom”. U takvoj kulturi nitko nije “Filozof” koji može objasniti kako se određena područja kulture odnose prema stvarnosti. Takva kultura ima ljude koji su specijalisti “u viđenju kako su stvari uklopljene”.³⁷

³⁶ R. Rorty se poziva na Santayananino razlikovanje transcendentalističkog metafizičkog sistema i “pravog transcendentalizma” (*transcendentalism proper*) koji “poput romantizma, nije poseban set dogmi o tome što postoji; nije sistem univerzuma shvaćenog kao činjenica (...) To je metoda, stanovište, s kojega samosvjesni promatrač može pristupiti bilo kojem djelu, bez obzira na to što djelo sadrži. To je glavni doprinos koje je moderno doba dalo speculaciji” (Santayana, 1913: 214; usp. Rorty, 1982: 66–67).

³⁷ R. Rorty prihvaća pragmatično nijekanje da je moguć vid u nešto više od selarsijanske predodžbe “kako su stvari uklopljene” (*how things hang together*). Riječ je o “psihološkom nominalizmu” (*psychological nominalism*), prema kojemu “su sve vrste svjesnosti, sličnosti, činjenica itd., ukratko sve svjesnosti apstraktnih entiteta – pa čak i svjesnosti svih pojedinosti – stvar jezika” (Sellars, 1967: 160).

Ti ljudi nemaju specijalne “probleme” koje trebaju riješiti, niti poznaju kakve specijalne “metode”. Oni nisu “profesionalci”. Oni mogu, ali ne moraju, nalikovati profesorima filozofije po tome što su zainteresiraniji za moralne probleme negoli za prozodiju. Oni mogu, ali ne moraju, nalikovati lingvistima po tome što su zainteresiraniji za analizu rečenica negoli za ljudsko tijelo. Oni su “opći” intelektualci koji su spremni ponuditi mišljenje o svačemu. “Postfilozofijska”, “književna kultura” “udara” i “platoničare” i “pozitiviste” kao dekadentne. “Platoničari”, koji žele vidjeti kulturu određenu nečim “vječnim”, u njoj ne vide vladajuća načela, središte, strukturu. “Pozitivisti”, koji žele vidjeti kulturu određenu znanstvenim spoznajama, u njoj ne vide respekt prema činjenicama (*hard fact*). U “književnoj kulturi” stvarnost je izabrana deskripcija. U njoj, riječima Nelsona Goodman, “svjetove se ne pronalaze, njih se stvara”.³⁸ Nada da će jedna deskripcija “kazati” tko sam (Cavell, 1979: 388), poticaj je mladima da traže svoj put u knjižnicama; da, kada pronađu svoj put, tvrde da su našli “Tajnu” koja sve stvari čini jasnima, i da objavljuju znanstvenicima i profesorima kako njihov rad ima “filozofijske implikacije” i “univerzalno ljudsko značenje”;³⁹ da čitaju i pridodaju nove tomove već postojećima. Po svojoj prilici, smatra Rorty, to je nada da ćemo svojim nasljednicima ponuditi deskripciju deskripcija.

U “postfilozofijskoj”, “književnoj kulturi” “filozofija” svojim deskripcijama i “rječnicima” može odgovoriti samo na pitanja alternativnih “rječnika”. Ona je, dakle, studija prednosti i nedostataka različitih načina govora koje je čovječanstvo iznašlo – to znači da nalikuje onome što se ponekad naziva “kulturalni kriticism”.⁴⁰ Takav kriticism je slobodan da komentira sve. Brzo prelazi od Ernesta Hemingwaya do Marcela Prousta, od Adolfa Hitlera do Karla Marxa, od Michela Foucaulta do Mary Douglas, od Mahatme Gandhija do Sofokla. On koristi imena poput spomenutih da bi se referirao na različite deskripcije, simboličke sustave, načine viđenja. Njegova je specijalnost

³⁸ Kada govori o mnoštvu svjetova izgrađenim riječima i drugim simboličkim sredstvima (brojkama, slikama, zvukovima), N. Goodman napominje da “nije riječ o mnogostrukim alternativama jednom zbiljskom svijetu, već o mnogim zbiljskim svjetovima”. Nadalje, “na ispravne opise svijeta i slikovne prikaze svijeta i percepcije svijeta, načine-na-koje-svijet-jest, ili naprosto verzije, može se gledati kao na naše svjetove” (Goodman, 1978: 2, 4). Iako Goodmanovu misao da ne postoji način kako usporediti opise svijeta u smislu adekvacije drži krucijalnom, R. Rorty smatra da Goodmanova sintagma “mnogi svjetovi” vodi u krivom pravcu te da ne bismo trebali ići onkraj jednostavnijeg izraza “mnogo opisa istog svijeta” (Rorty, 1982: xlvii).

³⁹ Vrlina je “književne kulture”, ističe R. Rorty, što kaže mladim intelektualcima da je jedini izvor iskupljenja ljudska imaginacija – i da bi to trebao biti razlog za ponos, a ne za očaj (Rorty, 2007: 95).

⁴⁰ Egzemplarni su pisci kulturalnog kriticism, prema R. Rortyju, Thomas S. Eliot, Edmund Wilson, Lionel Trilling i Paul Goodman (Rorty, 1982: 68).

gledanje sličnosti i različitosti među velikim slikama, među pokušajima gledanja kako se stvari uklapaju. Ali, on ne može reći kako svi mogući putovi i načini koji čine da stvari “više” jedne o drugima *moraju* “visjeti” zajedno jer nema izvanpovijesnu Arhimedovu točku. U “postfilozofijskoj”, “književnoj kulturi” znanost je samo jedan književni žanr. Književnost i umjetnost su načini istraživanja, i to na isti način kao što su to znanstvena, pozitivistička istraživanja (Rorty, 1982: xxxvii–xliv). U “književnoj kulturi”, riječima Johna Deweyja, jednog od Rortyjevih učitelja:

imaginacija je glavno sredstvo dobra (...) umjetnost moralnija od pouka o moralnosti, jer ove posljednje posvećuju *status quo* ili to žele učiniti (...) Moralni proroci čovječanstva uvijek su bili pjesnici, makar su govorili slobodnim stihom ili parabolom. (Dewey, 1958: 348; usp. Rorty, 1989: 69)

VI

Iz dosad napisanog jasno je da je Rortyjeva pokušaj dokidanja opreke književnost-filozofija, odnosno projekt “književne kulture” u bitnome povezan s idejom liberalne demokracije. Drugim riječima: njegovo je tumačenje književnosti i književne kritike u znatnoj mjeri obilježeno “političkim”. Njegov, da se prisjetimo završnog odlomka drugog poglavlja ovoga članka, antiesencijalistički i antirealistički projekt (kao uostalom i svi slični projekti radikalnog odbacivanja filozofije i religije kao osnovica društvenog uređenja) možda se najpreciznije može opisati upravo teološkom nomenklaturom.

U Rortyjevu viđenju liberalne demokracije književnost je, dakle, zauzela mjesto religije, filozofije i znanosti (čiji je pozitivizam, smatra Rorty, “zadržao boga”). Iako nije riječ o pukom detroniziranju metafizičkih bogova i boga znanosti koje završava “podizanjem oltara Književnosti” (Rorty, 1991a: 132), Rorty zagovaranjem “utopijske eshatologije sljedećega” (riječ je o nezaustavljivoj redeskripciji, o dugoročnom procesu demokratiziranja u kojem posebnu ulogu ima obrazovanje zasnovano na kanonu književnih djela koja potiču ljude da misle, kako to kaže Dorothy Allison, da u životu ima nešto veće negoli to možemo zamisliti⁴¹ – što korespondira s Rortyjevom

⁴¹ R. Rorty na dva mjesta u svom opusu navodi sljedeće riječi D. Allison: “Postoji mjesto gdje smo uvijek samo s našom vlastitom smrtnošću, gdje jednostavno moramo imati nešto veće od nas samih – boga ili povijest ili politiku ili književnost ili vjerovanje u iscjeljućuću moć ljubavi ili čak pravednički bijes. Ponekad mislim da je sve to isto. Razlog za vjerovati, način da se zgrabi svijet za grlo i ustrajava na tome da postoji nešto više u ovome životu negoli uopće možemo zamisliti” (Allison, 1994: 181; usp. Rorty, 1998: 132 i Rorty, 1999: 161). Pritom R. Rorty napominje da je riječ o onome što je W. James opisao kao “pozitivan sadržaj iskustva koje je doslovno i objektivno istinito koliko god ide: činjenica da je svjesna osoba u kontinuitetu sa svojim širim sebstvom kroz koje

osnovnom tezom: metaforička redeskripcija generator je promjena) u središte postavlja “velika književna djela” (*great works of literature*) koja su osnovica “književne religije” (*religion of literature*). Ona zamjenjuju Bibliju, stvaraju sekularnu imaginaciju kao izvor nadahnuća i nade za svaku novu generaciju. Takva djela ne nadahnjuju jer su velika, već su velika jer nadahnjuju mnoge čitatelje.⁴² Kanon takvih djela je promjenjiv, a razlog zašto uopće postoji kanon jest da upravlja cjeloživotnim čitanjem, da sugerira mladima gdje mogu naći uzbuđenje i nadu (Rorty, 1998: 136). Možemo zapravo zaključiti da je u središtu Rortyjeva projekta “književne kulture” vjera u ljudske potencijale, ljubav prema “jakim pjesnicima” i “liberalnim ironičarima”, socijalna nada, književna soteriologija,⁴³ eshatologija sljedećega, religija u kojoj su

dolazi spasenjsko iskustvo” (James, 1985: 405). Prema D. Allison, slike i tropi koji povezuju osobu sa širim sebstvom mogu biti političke ili obiteljske, književne ili religiozne – što upućuje na poželjni “romantički politeizam”. U knjizi *Philosophy and the Mirror of Nature* R. Rorty napominje da koristi pojam “edifikacija” (*edification*) jer izraz “obrazovanje” (*education*) zvuči bezlično, a *Bildung* strano. Riječ je o “književnoj” (*poetic*) djelatnosti promišljanja novih ciljeva, riječi ili disciplina koju slijedi “inverzna hermeneutika” (*inverse of hermeneutics*): pokušaj da se vlastita svakodnevna okolina reinterpretira novim inventivnim pojmovima (Rorty, 1979: 360).

⁴² U prvi mah se gorenavedena rečenica može činiti kao dosjetka, ali, ističe R. Rorty, njome se ukazuje na razliku između pragmatičnog funkcionalizma i platoničkog esencijalizma. Esencijalistički kritičari misle da im filozofija govori kako da čitaju nefilozofijska djela (primjerice P. de Man), dok funkcionalistički kritičari čitaju filozofske traktate na isti način kao što čitaju književna djela – tražeći uzbuđenje i nadu (primjerice, M. H. Abrams i H. Bloom) (Rorty, 1998: 136–137). Što se tiče “nadahnujuće vrijednosti” (*inspirational value*) književnih djela, ona se, napominje R. Rorty, ne može pronaći u tekstu koji gledamo kao proizvod mehanizma kulturalne produkcije. Takav pogled daje nam razumijevanje i znanje, ali ne pruža nadu i mogućnost samo-preoblikovanja. “Nadahnujuće vrijednosti” stvaraju pojedinci (proroci i demijurzi), a ne profesionalci, discipline, metode i znanost. Djelo koje ima “nadahnujuću vrijednost” rekontekstualizira mnogo od onoga što smo mislili da znamo. Istodobno, ono ne može biti rekontekstualizirano onim u što već vjerujemo. Humanističke discipline, ističe R. Rorty, bit će dobro oblikovane kada budu proizvodile i nadahnjujuća djela i djela koja kontekstualiziraju, i pritom dero-mantiziraju nadahnjujuća djela. Trebamo znalce, poentira R. Rorty, koji slave karizmu i koji smještaju tekst u kontekst (*ibid.* 133–134).

⁴³ Nakon što je objasnio što misli pod pojmovima “otkupiteljska istina” (*redemptive truth*, set vjerovanja koji dovršava proces refleksije o tome što trebamo učiniti sa samima sobom) i “intelektualac” (*intellectual*, netko tko žudi za blumijanski shvaćenom autonomijom: čitanjem knjiga postati svjestan velikog broja alternativnih svrha i tako postati autonomno *ja*), R. Rorty napominje da se Zapad od renesanse razvijao u trima fazama: *prvo* je postojala nada u iskupljenje koje će učiniti Bog (monoteističke religije ponudile su nadu u iskupljenje ulaskom u novi odnos s moćnim ne-ljudskim bićem; vjerovanje u članke kreda uzgredno je, ono postaje esencijalno tek kada Boga filozofa počinje zamjenjivati Bog Abrahama, Izaka i Jakova; *drugo*, nada u iskupljenje koje će učiniti filozofija (stjecanje seta vjerovanja koje prikazuje stvari onakvima kakve su one uistinu, istinito vjerovanje je esencijalno); *treće*, iskupljenje književnošću (književnost nudi iskupljenje poznavanjem što je moguće više ljudskih bića, i ovdje, kao i kod religije, istinita vjerovanja nisu od velikog značaja). Dakle, “knji-

pjesnici svećenici. Dakako, nije riječ o “nevoljkom ateizmu”, odnosno religijskom “dodatku” političkom – koji je, smatra Eagleton, odgovor na duhovnu prazninu kasnog kapitalizma, ali i na neke dodirne točke religijskih i sekularnih ideja vjere, nade, pravde, zajedništva, oslobođenja (Eagleton, 2015: 216) – već o pokušaju da, s jedne strane, teološkom nomenklaturom naznačim obrise Rortyjeva projekta te da ujedno, druge strane, naznačim onu tradiciju unutar koje se, mislim, može pronaći izlaz iz aporija u koje nas projekt liberalne demokracije zasnovan na “književnoj kulturi” dovodi. Prvo da naznačim ono što držim aporetiskim.

Iako smatram da su brojne kritike Rortyjeva projekta promašene jer promašuju pragmatičan karakter na koji se njegova koncepcija zapravo poziva i iz čije perspektive pokušava djelovati, ipak su neki prigovori opravdani. Budući da je u samoj srži projekta “književne kulture” uvjerenje da je “spoznaja ono što je opravdano vjerovanjem” (Rorty, 1979: 9), a “opravdanje nije stvar nekog posebnog odnosa između ideja (ili riječi) i objekata, već konverzacije, društvenog djelovanja” (*ibid.* 389),⁴⁴ nameću se pitanja na koja Rorty nije odgovorio ili nije zadovoljavajuće odgovorio. Na osnovu čega, unutar same prakse opravdanja stavova, kažemo da su neki stavovi dobri i tko je opunomoćen odgovoriti na to? “Koja pitanja i procedure su relevantni za postizanje kredibiliteta stavova koji se smatraju ozbiljnim?” (Rouse, 2005: 96). Nije li, kada smo društvo rascjepkali na “grupe opravdanja” koje, svaka za sebe, dijele vlastitu jezičnu igru, na djelu neka nova vrsta, ovaj put pluralističkog esencijalizma, jer, pronicljivo primjećuje Charles Taylor:

ževna kultura” – koja je religiju i filozofiju zamijenila književnošću – iskupiteljskima ne smatra niti nekognitivan odnos prema neljudskom biću niti kognitivnu relaciju prema pozicijama. Iskupiteljski je nekognitivan odnos prema drugim ljudskim bićima, odnos koji se ostvaruje ljudskim djelima kao što su knjige, slike, pjesme, građevine. Takva djela omogućuju spoznaju alternativnih načina kako biti čovjek (Rorty, 2007: 90–93).

⁴⁴ Ustvrdimo li da o odnosu jezika i izvanjezičnog nije moguće govoriti jer nema mjesta koje bi bilo izvan jezika ne vraćamo li se vitgenštajnovskom “očaju” i zavodljivosti neartikuliranog, neizrečenog, iracionalnog – pita P. Ricoeur? Je li stoga, nastavlja P. Ricoeur, opravdano olako odbaciti postulat da ipak nešto mora biti da bi se nešto reklo? Na temelju svojega nacrtu “tenzijske” koncepcije istine (intersekcije, odnosno interanimacije književnog i filozofijskog diskursa) P. Ricoeur smatra da je spekulativni diskurs moguć zato što jezik ima *refleksivnu* moć da se postavi na udaljenost i da sam sebe promatra i kao takvog i u svojoj cjelini kao nešto što se odnosi na ono što jest. Prema tome, napominje P. Ricoeur, jezik označava sama sebe i svoje drugo. Takva refleksivnost produžuje ono što lingvistika naziva metalingvističkom funkcijom, ali to izražava u drugom diskursu: spekulativnom. Tada to nije više funkcija koja bi se mogla suprotstaviti drugim funkcijama, posebno referencijalnoj funkciji, jer je ona znanje koje prati referencijalnu funkciju: *znanje o svom biću koje se odnosi na biće*. Jezik po tom refleksivnom znanju zna da je u biću. On pokreće odnos prema svom referentu na taj način da sama sebe opaža kao dolazak diskursu bića na koje se odnosi. Ta refleksivna svijest – zaključuje P. Ricoeur – ne samo da ne zatvara jezik u njega samog,

slika svjetonazora ili ‘alternativnih jezičnih igara’ kao globalnih sistema [...] koji u sebi imaju kapacitete za redeskripciju svega na što naidu, da reinterpretiraju sve što pred njih može biti bačeno od strane oponenta kao protuargument, na taj način ostaje, u konstitutivnom smislu, imuna na odbacivanje. (Taylor, 1990: 260)

Ironija kao dominantan trop “književni kulture” jednostavno razoružava svako moguće protivljenje. Nije li upravo to opasnost liberalne demokracije (koja je, prema Rortyju, onaj društveni poredak koji ostavlja najviše prostora individuumu za vlastitu kreaciju) zasnovane na “književnoj kulturi” da se pretvori u hegemoniju? Koliko je uopće moguće omogućiti diskurzivno formiranje slobodno od dominacije? Da sve ostavljamo budućnosti i dugoročnom procesu obrazovanja s jedne strane, i upornom antiesencijalističkom dekonstruiranju s druge strane, plauzibilan je odgovor. Problem je u tome što takav pragmatizam-kao-romantični-politeizam (koji je započeo kada su Matthew Arnold i Johan S. Mill zagovarali zamjenu religije književnošću) (Abrams, 1953: 334–335)⁴⁵ može značiti i legitimizaciju konkretne historijske – liberalno-demokratske, globalno-kapitalističke – konstelacije moći.⁴⁶ Kao, uostalom, što projekt “vraćanja u Egipat” (vraćanja politeizmu) koji zagovara Jan Assmann može biti izlagan je novom nasilju.⁴⁷

već predstavlja samu svijest o njegovu otvaranju. To znanje artikulira u drugom diskursu, a ne u semantici, postulate referencije. Kada govorim, tada znam da se nešto odnosi na jezik. To znanje nije unutarjezično nego izvanjezično: ono ide od bića k biću-rečenom istodobno, dok sama jezična djelatnost ide od smisla prema referenciji (Ricoeur, 1981: 344–345).

⁴⁵ R. Rorty smatra da je doktrina o nesumjerljivosti ljudskih vrijednosti Isaiaha Berlina manifest politeizma (Rorty, 2007: 30).

⁴⁶ Kada tvrdi da je Rortyjeva relativizam ustvari sama osnova njegova apsolutizma, slažem se s T. Eagletonom – doduše, s dozom opreznosti i suzdržanosti jer sam R. Rorty napominje da je njegova teorija “terapeutska”, a ne “konstruktivistička” (Rorty, 1979: 7). Rorty, napominje T. Eagleton, priznaje da je kulturna tradicija koju sam zagovara – zapadna, građanska, liberalna, prosvijećena, socijaldemokratska-usmjerena-postmodernom reformizmu – naprosto kontingentna (usp. “Solidarity or Objectivity” i “On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz”, u: Rorty, 1991b: 21–34 i 203–210). Stvari su se mogle odvijati i drugačije. Ali bez obzira na to, ističe T. Eagleton, on je prihvaća kao univerzalnu. Riječju, R. Rorty uzdiže slučajnost do univerzalnosti ne ukidajući njezinu slučajnost, i na taj način pomiruje svoj historicizam sa svojim apsolutiziranjem zapadne ideologije (Eagleton, 2002: 72–73; usp. Eagleton, 2010: 161–162).

⁴⁷ Povratak politeizmu zapravo je temeljno usmjerenje Zapadnih intelektualnih elita. Jan Assmann je svojom zapaženom knjigom *Moses der Ägypter* (1998) iznio tezu da su bogovi politeističkih religija pridruženi jedni drugima u funkcionalnoj ekvivalentnosti, pa se stoga mogu “prevoditi” jedni u druge (primjerice, mezopotamska “znanost o književnosti”, *interpretatio Latina* grčkih božanstava i *interpretatio Graeca* egipatskih bogova). Religije su tako, smatra J. Assmann, funkcionirale kao mediji međukulturalne prevedivosti. Politeizmima je bio stran pojam “krive” religije. Uvođenjem pak vjere u jednoga Boga izokrenulo se dotadašnji red stvari. Taj novi tip religije, koji je politeizam proglasio poganstvom, nije više bio medij međukulturalnoga prevodenja, već međukulturalnoga otuđenja – stoga je on “protureligija”. Ko-

Rortyjeve program, ističe Jürgen Habermas, proizlazi iz melankolije razočaranog metafizičara, poticane nominalističkim pobudama i samokritikom prosvijećenog analitičkog filozofa koji želi dovršiti “jezični okret” (*linguistic turn*) na pragmatičan način (Habermas, 2000: 32). “Pragmatični okret” (*pragmatical turn*) trebao je zamijeniti reprezentacijski model znanja (*representationalist model of knowledge*) komunikacijskim modelom (*communication model*), koji bi onda omogućio uspješno međusobno razumijevanje umjesto himerične objektivnosti iskustva. Međutim, smatra Habermas, upravo takva intersubjektivna dimenzija zatvara se u objektivizirajući opis procesa suradnje i komunikacije koji mogu biti shvaćeni kao takvi samo iz perspektive sudionika. Rorty koristi žargon koji ne dopušta bilo kakvu razliku između perspektive sudionika i promatrača. Interpersonalni odnosi, koji ovise o intersubjektivnom posjedu zajedničkog jezika, bivaju svedeni na obrazac prilagodljivog ponašanja (ili instrumentalnog djelovanja). Odgovarajuću de-diferencijaciju između strateškog i nestrategičkog korištenja jezika, između djelovanja orijentiranog prema uspjehu i djelovanja orijentiranog prema razumijevanju, Rorty lišava konceptualnih sredstava u ime intuitivne razlike između uvjerenja i uvjeravanja, između motivacije razlogom i uzročnog napora utjecaja, između učenja i indoktrinacije. Anti-intuitivno miješanje jedne s drugom ima neugodnu

respondentan pojmu “protureligija” je pojam *Mojsijevo razlikovanje* (termin koji je uvelike prihvaćen u religiozološkim i kulturološkim studijama). Riječ je o uvođenju razlikovanja između pravog i nepravog, istinitog i lažnog u području religija. Takvo razlikovanje, smatra J. Assmann, konstruira svijet koji nije pun samo značenja, identiteta i orijentacija, nego također sukoba, netolerancije i nasilja. Dakle, razlikovanje između pravog i krivog, istinitog i lažnog mora se ukinuti, moramo se vratiti u svijet bogova koji odražavaju kozmos u njegovoj raznovrsnosti. Čežnja za “povratkom u Egipat”, napominje J. Assmann proteže se od renesansnog okretanja Hermesovoj objavi (*Corpus Hermeticum*), kao nekoj pravadnoj teologiji, pa sve do snova o “Egipatu” u vremenu prosvjetiteljstva. Dakako, ako završimo u povijest politeističkih religija, onda nam se slika koju nam J. Assmann maglovito predložuje pokazuje kao “mit”. Ponaјprije, već su same politeističke religije međusobno veoma različite. U budizmu i u dijelovima hinduizma, kao i u kasnim oblicima platonizma, pojavljuju se bogovi kao moći jednoga svijeta koji je kao cjelina samo privid ili barem nije ono posljednje. Teza da su politeistički bogovi međusobno posve zamjenjivi i tako putovi međukulturalnog sporazumijevanja, može se osloniti na religijsku politiku Rimskog Carstva, ali nikako ne odgovara općoj povijesti politeizma. Zapravo, bogovi nipošto nisu bili uvijek miroljubivo zamjenjivani: bogovi jedne religije često su bili demoni druge religije. Dakle, bogovi su nerijetko bili razlogom nasilja. Nedvojbeno, mnogo nasilja počinjeno je i čini se “u ime” monoteizama, samo ne odvodi li odbacivanje *Mojsijevo razlikovanje* u nemogućnost pomirenja? Ako odbacimo pitanje o pravom i nepravom, o istinitom i lažnom i prihvatimo izjednačavanje Boga i kozmosa, tada se izlažemo opasnosti nasilja koje dolazi iz samog bitka. Tada svijetom vladaju bogovi koji zahtijevaju žrtve – tvrdi J. Ratzinger (Ratzinger, 2004: 90–92).

posljedicu da izgubimo kritične standarde koji djeluju u svakodnevnom životu (*ibid.* 52).⁴⁸

Bez obzira što smatram da je Habermasova kritika Rortyja opravdana, mislim da njegov (Habermasov) projekt univerzalne pragmatike koji razvija unutar teorije komunikativnog djelovanja (normativne osnove društvenih procesa nalaze se u jeziku) također ne nudi osnovicu za liberalnu demokraciju (ukoliko je takav politički projekt onaj društveni poredak koji omogućava individuumu najviše prostora za samokreaciju). Osnovicu, mislim, ne nudi niti zagovaranje intersekcije, (interanimacije) filozofijskog i književnog diskursa kakav, primjerice, nudi Paul Ricoeur. Držim da *ethos* – ili možda *pharmakos* – liberalne demokracije treba biti “kenotička kultura”. U “kenotičkoj kulturi” svi govore “novim jezicima”. “Novi jezici” nisu određeni kontingencijom niti je njihov izvor društvena praksa koja zvukuje kada nekom geniju sine da možemo koristiti zvukove radije negoli silu da surađujemo jedni s drugima. Oni nisu puko podpiranje “pravog jezika” ironijom, parodijom, satirom, aforizmima, proturječnostima, neprestanom semiozom, niti strukturiranje nesvjesnog, niti nešto što nas odvlači od stvarnog. “Novi jezici” su *dar Duha* – koji nije niti Hegelova aktualnost (*Aktuosität*), odnosno energija (*Energeia*), niti Heideggerova vatra (*Flamme*), odnosno ono plamteće (*Flammende*),⁴⁹ već *paraklet*. Paraklet – a ne romaneskna kreativna energija – ujedno je i onaj u kojemu “novi jezici” postaju sredstvo totalne komunikacije (usp. Šimić, 2018: 99–109).

“Kenotička kultura” zasnovana je na *kenotičkoj moći* – moći koja se odriče moćnosti. Pritom, dakako, ne mislim na dekonstrukcijsku (misaonu) *kenozu* (samopražnjenje),⁵⁰ koja je zapravo vrlo često svojevrsna akademska igra moći, već na radikalno samoodricanje. To onda znači da građani liberalne demokracije ne bi trebali biti ponajprije “liberalni ironičari” – ljudi koji imaju snažnu volju za “rekreiranjem svega što je bilo” u “tako sam ja htio”, već “kenotičari” – ljudi kojima je izvor nadahnuća za sekularnu imaginaciju, viziju i nadu “veliki kôd” (N.

⁴⁸ R. Rorty namjesto Habermasova, Apelova, Putnamova i Wellmerova “pojezičnjenja Kanta”, zagovara “naraciju sazrijevanja” (*narrative of maturation*) koja najbolje odgovara demokratskoj politici. Takvu naraciju ne može se, napominje, opravdati nikakvim neoborivim argumentima zasnovanim na opće prihvaćenim premisama, već samo ispričati potpuniju priču, obuhvatiti više toposa u nastojanju da pokaže kako postničeanska europska filozofija izgleda iz Deweyjeva kuta gledanja radije negoli iz univerzalističkoga. Narativi su, smatra Rorty, “pravedno sredstvo uvjeravanja” (*fair means of persuasion*) (Rorty, 2000: 24–25).

⁴⁹ O Heideggerovu tumačenju “duha” pisao je J. Derrida u svojoj knjizi *De l'esprit* (1987).

⁵⁰ Primjerice, o “ontološkoj kenozi misli” (koja započinje Kantom) pisao je Gérarda Granela u članku “Loin de la substance: Jusqu’où?”, u: *Études Philosophiques*, 4, 1999, str. 535–544. Pritom, dakako, ne mislim da je upravo G. Granel jedan od onih mislilaca čija je misao puka akademska igra moći.

Frye) u čijem je središtu topos “smrt Boga“; ljudi koji imaju snažnu volju za rekreiranjem “smrti Boga” na način vlastitog “umiranja” da bi tako kreirali prostore slobode. U “kenotičkoj kulturi” stoga ima onih koje se štuje, ali ne kao izuzetne žene i muškarce koji su jednostavno bili dobri u stvarima koje su činili, već upravo kao one koji su “umirali sebi” da bi otvorili prostor za samokreaciju drugih. Iako se “kenotička kultura” zasniva na jedinstvenom kanonu tekstova, njezini pripadnici u drugim kanonima pronalaze “sje-menke riječi” (*logoi spermatokeoi*). Oni vlastiti kanon ne čitaju “metodički”, već “nadahnjujući” jer im ne manjka “gladi” za promjenom (*metanoja*), za revirdiranjem vlastitog “rječnika” i moralnog identiteta. “Kenotičari” su “poetičari”, a ne “kontemplativci”. U “kenotičkoj kulturi” žene i muškarci prebivaju perihoretički – jedni *u* i *kroz* druge – i tako tvore *jedno tijelo* koje ne konstituiraju politika, već *kenoza*. Relacije u *jednom tijelu* nisu mreže kontingentnih odnosa, niti uvijek novi smislovi, niti stalno protječuće dioništvo onih koji nemaju “unutrašnjost”, onih koji su puki opcionalni opis, već je riječ o odnosima onih čija je “unutrašnjost” kenotička.

LITERATURA

Abrams, M. H. 1953. *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*. Oxford: Oxford University Press.

Allison, D. 1994. *Skin: Talking about Sex, Class, and Literature*. New York: Firebrand Books, Ithaca.

Bloom, H. 1973. *The Anxiety of Influence*. Oxford: Oxford University Press.

Bloom, H. 1984. *The Western Canon: The Books nad School of the Ages*. New York: Harcourt Brace, New York.

Brandom, R. B. 2000. “Introduction”. U: *Rorty and His Critics*. Ur. R. B. Brandom. Malden and Oxford: Blackwell Publishers, str. IX–XX.

Brandom, R. B. 2000. “Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism”. U: *Rorty and His Critics*. Ur. R. B. Brandom. Malden and Oxford: Blackwell Publishers, str. 156–183.

Cavell, S. 1979. *The Claim of Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Derrida, J. 1971. “Mythologie blanche”. U: *Poétique* 5, str. 1–52.

Derrida, J. 1981. *Positions*. Trans. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. 1982. *Margins of Philosophy*. Trans. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press.

Descartes, R. 1964–1975. “Lettre –préface. AT IX-2”. U: *Oeuvres de Descartes*. Ur. C. Adam i P. Tannery. Paris: Vrin.

Dewey, J. 1958. *Art as Experience*. New York: Capricorn Books.

Eagleton, T. 1978. *Criticism and Ideology*. London: Lowe & Brydone Printers.

Eagleton, T. 1987. *Književna teorija*. S engleskoga prevela M. Pervan-Plavec. Zagreb: SNL.

Eagleton, T. 2010. *Razum, vjera i revolucija*. S engleskoga preveo D. Telečan. Zagreb: Naklada Ljevak.

Eagleton, T. 2015. *Kultura i smrt Boga*. S engleskog prevela Petra Štrok. Zagreb: Naklada Ljevak.

Fabrizi, L. 2008. *The Domestication of Derrida: Rorty, Pragmatism and Deconstruction*. Trans. D. Manni. New York: Continuum.

Goodman, N. 1978. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett.

Habermas, J. 2000. “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”. U: *Rorty and His Critics*. Ur. R. B. Brandom. Malden and Oxford: Blackwell Publishers, str. 31–56.

Hartmann, G. H. 1981. *Saving the Text: Literature, Derrida, Philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

James, W. 1985. *Varieties of Religious Experience*. Cambridge: Harvard University Press.

Johnson, P. 2004. *Moral Philosophers and the Novel*. Hampshire and New York: Palgrave Macmillan.

Kundera, M. 1986. *Art of the Novel*. Trans. L. Asher. New York: Grove Press.

Mouffe, C. 1996. “Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy”. U: *Deconstruction and Pragmatism (Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty)*. Ur. C. Mouffe. London and New York: Routledge, str. 1–13.

Norris, C. 1989. “Philosophy as not just a ‘kind of writing’”. U: *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*. Ur. E. W. Dasenbrock. Minneapolis: University of Minnesota Press, str. 189–203.

Nussbaum, M. C. 2012. *Ne profitu. Zašto demokracija treba humanistiku*. S engleskoga preveo N. Mudri. Zagreb: AGM.

Rancière J. 2008. *Politika književnosti*. S francuskoga preveli M. Drča et al. Novi Sad: Adresa.

Ratzinger, J. 2004. *Vjera – istina – tolerancija*. S njemačkog preveo S. Kušar. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Ricoeur, P. 1981. *Živa metafora*. S francuskoga prevela N. Vajs. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.

Rorty, R. 1967. “Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy”. U: *The Linguistic Turn*. Ur. R. Rorty. Chicago and London: The University of Chicago Press, str. 1–39.

Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, Princeton.

Rorty, R. 1982. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rorty, R. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. 1991a. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. 1991b. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. 1998. *Achieving Our Country*. Cambridge and London: Harvard University Press.

Rorty, R. 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.

Rorty, R. 2000. “Universality and Truth”. U: *Rorty and His Critics*. Ur. R. B. Brandom. Malden and Oxford: Blackwell Publishers, str. 1–31.

Rorty, R. 2007. *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rouse, J. 2005. “Power/Knowledge”. U: *The Cambridge Companion to Foucault*. Ur. G. Gutting. Cambridge: Cambridge University Press, str. 95–122.

- Santayana, G. 1913. *Winds of Doctrine*. London: J. M. Dent.
- Sellars, W. 1967. *Science, Perception and Reality*. London: Routledge and Kegan.
- Shelley, P. B. 1977. "Defence of Poetry". U: *Shelley's Poetry and Prose*. Ur. D. Reiman and S. Powers. New York: Norton.
- Šimić, K. 2018. *Radanje kulture*. Zagreb: Naklada Breza.
- Taylor, C. 1990. "Rorty in the Epistemological Tradition". U: *Reading Rorty: Critical Response to Philosophy and the Mirror of Nature and Beyond*. Ur. A. R. Malachowski. Cambridge: Basil Blackwell, str. 256–275.
- Trilling, L. 1965. *Beyond Culture*. New York: Harcourt Brace.
- Vico, G. 1982. *Načela nove znanosti*. S talijanskoga prevele T. Vijasinović-Roić i S. Roić. Zagreb: Naprijed.
- Williams, M. 1996. *Unnatural Doubts*. Princeton: Princeton University Press.

SUMMARY

LITERATURE AND LIBERAL DEMOCRACY IN THE POSTPHILOSOPHICAL PHILOSOPHY OF RICHARD RORTY

A well accepted thesis in contemporary criticism is that to a significant extent contemporary literary criticism and fiction are (if it is appropriate, after post-structural studies, to discuss fiction as "thing-in-itself" – "Ding an sich") marked as "political" (which is not a mere instrument of governing but a structural condition of human relations that cannot be placed in higher categories). It is enough to remember the Russian formalists and authors of Marxism and post-Marxism. Although to a certain extent in accordance with French and British authors (influenced by the tradition of Marxism, structuralism and post structuralism), the American theoretician Richard Rorty has decided to write on the relationship between literature and liberal democracy from a different tradition, that of pragmatism. The article presents Rorty's key terms: poetic culture, redescription, irony, contingency and solidarity. It then presents objections to the project of poetic culture (Joseph Rouse, Charles Taylor, Jürgen Habermas). Finally, the article brings out the idea of the "kenotic culture".

Key words: Richard Rorty, literature, poetic culture, irony, contingency, liberal democracy