

Izvorni znanstveni članak

UDK: 1:32

321.7.01

Primljeno: 9. listopada 2001.

---

## Rortyjev postepistemološki liberalizam

---

ZORAN KURELIĆ\*

### *Sažetak*

Autor pokazuje epistemološke korijene Rortyjevog liberalizma izlažući misaoni put u kojem su nepolitičke ideje prezentirane u *Filozofiji i ogledalu prirode* dobile politički značaj u Rortyjevim filozofsko-političkim spisima. Koncentrirajući se na Rortyjevu uporabu pojma nesumjerljivosti, autor argumentira da Rorty ne uspijeva objasniti prosvjetiteljskim liberalima zašto je njegov postmoderni liberalizam bolji od modernoga.

*Ključne riječi:* nesumjerljivost, novi liberalizam, promjena paradigme, postepistemologija, razčaravanje

### *Uvod*

Cilj je ovog eseja prodiskutirati Rortyjevo shvaćanje liberalizma, shvaćanje koje inkorporira problematični epistemološki pojam nesumjerljivosti. Za razliku od MacIntyre, koji otvoreno odbacuje buržoaski individualizam i Feyerabenda, koji se koleba između anarhorelativizma i multikulturalnog liberalizma, Rorty misli da je liberalizam najbolji oblik vladavine do sada izmišljen.

Paul Feyerabend koristio je na nesumjerljivosti zasnovan argument kako bi pokazao da je liberalizam samo jedna od tradicija, koja, objektivno govoreći, nije ni bolja ni gora od nacizma. Ako je liberalizam samo jedna od tradicija, zašto bi ga neliberalne kulture koje žive unutar liberalnog institucionalnog okvira bile prisiljene koristiti. Liberalna tolerancija nije prava tolerancija već oblik kulturalne dominacije i imperijalizma; ona je izraz alijanse znanosti, liberalizma i kapitalizma.

MacIntyre koristi nesumjerljivost kako bi istaknuo koegzistenciju suparničkih moralnih tradicija. Liberalizam je samo jedna od tradicija, ali tradicija koja se pravi da je više od tradicije. Liberalizam je tradicija nastala na prosvjetiteljskoj kritici svih tradicija. Zato liberali vjeruju da je moguće stvoriti neutralni institucionalni okvir za pojedince koji pripadaju različitim kulturama i koji imaju različite koncepcije dobra. Te in-

\* Zoran Kurelić, docent Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na predmetu Metodologija političkih znanosti.

stitucije, ističe MacIntyre, nisu neutralne, one su utjelovljenje liberalne tradicije i liberalnog shvaćanja dobra. Antiliberalni argument izveden iz nesumjerljivosti ističe da je liberalizam tradicija koja se pravi da to nije.

Ono što Rortyju priču o liberalizmu čini specifičnom jest uporaba vokabulara koji su i MacIntyre i Feyerabend prepoznali kao potencijalno fatalnog po liberalnu tradiciju. On nesumjerljivost ne koristi kao oružje kritike, nego kao značajan element pozitivne redeskripcije liberalizma. Rorty prihvaća i Feyerabendovu kritiku Popperove metode i MacIntyreovo odbacivanje prosvjetiteljskog projekta. On prihvaća način na koji je nesumjerljivost korištena u tim argumentima, no ne vidi ništa antiliberalno u tome. Upravo obratno, za razliku od MacIntyrea, koji je vjerovao kako kolaps prosvjetiteljskog projekta ima izrazito negativne posljedice za liberalnu politiku, Rorty tvrdi da odbacivanje filozofskog dijela prosvjetiteljstva može unaprijediti liberalizam. To znači da Rorty dijeli s anarhističkim Feyerabendom i MacIntyreom mnoge epistemološke uvide, ali ne i političke, dok se s Popperom slaže politički, a razilazi epistemološki.

U ovom radu pokazat ću kako je Rortyjev antiepistemološki argument iz *Philosophy and the Mirror of Nature (Filozofija i ogledalo prirode, u nastavku PMN)* postupno postao priča o liberalizmu. Pojam nesumjerljivosti se na ovaj ili onaj način pojavljuje u trima ključnim filozofskim operacijama kojima je Rortyjeva antiepistemologija prerasla u redeskripciju liberalizma. To su: napetost “normalnog” i “abnormalnog” diskursa, prebacivanje (*shift*) s filozofije na pragmatizam, te nesumjerljivost privatnih i javnih pitanja.

Ovaj se esej sastoji od pet dijelova. U prvom prikazujem Rortyjevo shvaćanje nesumjerljivosti u PMN-u, te ističem kako je Kuhnovo razlikovanje normalne i revolucionarne znanosti poslužilo kao uzor za formiranje napetosti između normalnog i abnormalnog diskursa. U drugom segmentu prikazujem kako Rorty prijelaz s tradicionalne metafizičko-epistemološke filozofije na pragmatizam vidi kuhnovski kao prebacivanje s jednog vokabulara na drugi. Rezultat tog prebacivanja je pojam “etnocentrizma” koji je, po Rortyju mišljenju, veza antiutemeljiteljske kritike epistemologije i liberalizma. U trećem dijelu članka diskutiram Rortyjevo razdvajanje prosvjetiteljske filozofije od prosvjetiteljske politike, te minimiziranje društvene uloge filozofije koja je rezultat te misaone operacije. U četvrtom dijelu koncentriram se na knjigu *Contingency, Irony and Solidarity (Kontingencija, ironija i solidarnost u nastavku KIS)*, a posebno na razloge isticanja nesumjerljivosti privatnih i javnih pitanja (*concerns*). To je knjiga u kojoj Rorty nudi deskripciju liberalizma bez prosvjetiteljskih kategorija protiv kojih se nesumjerljivost epistemološki koristila. Rortyjev originalni zahvat nije bez slabosti, što je među ostalima istakao i John Gray čiju kritiku Rortyjevog postepistemološkog poetiziranja liberalne kulture predstavljamo u zaključnom dijelu članka. Grayeva kritika posebno je zanimljiva, jer upozorava na ono čemu se Feyerabend nadao u *Science in a Free Society*. Gray postavlja pitanje: može li liberalizam preživjeti uvid da je samo jedina od tradicija?

Pokušat ću pokazati kako Rortyjev etnocentrični liberalizam izbjegava prigovore MacIntyrea i Feyerabenda, kako Rorty uspijeva redeskribirati liberalizam koristeći se pojmom nesumjerljivosti, te kako na kraju ne može tradicionalnim, tj. popperovskim liberalima reći zbog čega bi bilo poželjno odbaciti tradicionalni opis liberalizma i prihvatiti njegov postepistemološki.

### *Nesumjerljivost u Filozofiji i ogledalu prirode*

U svojoj poznatoj knjizi *Filozofija i ogledalo prirode (PMN)*, Rorty pokušava osloboditi filozofiju od epistemologije, što je težak zadatak, jer su, po njegovu mišljenju, Descartes, Locke i Kant učinili filozofiju nerazlučivom od epistemologije. Filozofija kao epistemologija postala je filozofija kao ogledalo prirode i time utemeljujuća (*foundational*) disciplina, koja tobože daje osnove različitim tipovima znanja.

Filozofija kao disciplina vidi se kao pokušaj utemeljivanja i razotkrivanja spoznajnih tvrdnji koje čine znanost, moral, umjetnost i religija. Ona si to uzima u zadatak jer ima posebno razumijevanje prirode spoznaje i uma. Filozofija može biti utemeljujuća u odnosu na ostatak kulture zbog toga što je kultura skup spoznajnih tvrdnji (*claims to knowledge*), a filozofija prosuđuje takve tvrdnje. Ona to može stoga što razumije temelje spoznaje, a pronalazi ih izučavajući čovjeka-spoznavatelja, “mentalne procese” ili “aktivnost reprezentacije” koji spoznaju čine mogućom (Rorty, 1980.: 3).

Rorty ne želi popraviti epistemologiju ili ponuditi novu teoriju spoznaje, on želi dekonstruirati čitav epistemološki projekt. Kako bi to učinio, on u pitanje dovodi ideje uma, reprezentacije, te konstrukcije “onog izvanjskog”. Rorty želi nastaviti rad Wittgensteina, Heideggera i Deweya, koji su, po njegovu mišljenju, tri najznačajnija mislioca našeg stoljeća. Njihov rad služi kao upozorenje protiv pojma spoznaje kao točne reprezentacije i protiv korespondencijske teorije istine. Isto tako oni dovode u pitanje pojam uma koji je zajednički Descartesu, Lockeu i Kantu, te uvode neepistemološki, protuutemeljiteljski (*anti-foundational*) vokabular. Rorty se u svojoj kritici ne ograničava samo na klasične epistemologije, nego argumentira, kako su na određen način, i filozofi poput Husserla, Russela i Fregea nasljednici kantovske tradicije. Husserlova fenomenologija i analitička filozofija moderne su inkarnacije utemeljiteljstva. Analitička filozofija “još uvijek želi konstruirati permanentni, neutralni okvir za istraživanje i time za čitavu kulturu” (Rorty, 1980.: 8). Ideja neutralnog i objektivnog okvira doživjela je “prebacivanje” s istraživanja strukture uma na istraživanje strukture jezika. To Rortyjevu operaciju čini još složenijom. On dijeli knjigu na tri dijela: *Naša staklasta bit, Zrcaljenje i Filozofija*. U prva dva dijela bavi se dekonstrukcijom epistemologije, dok u završnom dijelu predstavlja svoje rješenje, neepistemološku filozofiju – hermeneutiku.

Mene ponajprije zanima koju ulogu u ovoj priči igraju Kuhn i Feyerabend. Oni su diskutirani u posljednjem poglavlju drugog dijela knjige, te u trećem dijelu. Rorty kaže:

“Uvjerenje kako se znanost razlikuje od mekših diskursa po tome što ima ‘objektivni odnos’ sa stvarima koje su ‘tamo vani’ bilo je podržavano u predquineovskim danima mišljenjem kako čak ako i nema nečeg takvog kao što su aristotelovske biti koje mogu postati nematerijalno prisutne u intelektu, sigurno postoji kontakt sa svijetom u prezentaciji čula. Ovaj kontakt ..., činilo se, davao je znanosti ono što je nedostajalo religiji i politici – mogućnost korištenja kontakta s realnim kao dokaz istine. Užas koji je dočeka Quineovo odbacivanje dogmi i Kuhnove i Feyerabendove primjere ‘teorijske-urođenosti’ (*theory-ladenness*) promatranja, bio je rezultat straha da ne postoji takav dokaz. Jer ako jednom priznamo da je Newton bio bolji od Aristotela, ne zato što su njegove riječi bolje korespondirale s realitetom nego jednostavno zbog toga što nam Newton omogućava da se bolje nosimo sa svijetom, tada više nema ničega što razlikuje znanost od religije ili politike” (Rorty, 1980.: 269).

Od Kanta je, piše Rorty, filozofija pokušavala domisliti permanentni neutralni okvir za čitavu kulturu. Ako su Quine, Kuhn i Feyerabend u pravu, ta ambicija je neostvariva. Epistemološki nije moguće objasniti zašto nam jedna konceptualna shema omogućuje bolje nošenje sa svijetom od druge.

U završnom dijelu knjige Kuhn i Feyerabend dolaze u samo središte diskusije. Sedmo poglavlje *Od epistemologije do hermeneutike* počinje isticanjem distinkcije između sumjerljivosti (*commensuration*) i konverzacije (*conversation*). Rorty pokušava predstaviti svoje shvaćanje hermeneutike koje kombinira i stapa veliki broj prilično različitih karaktera poput Kuhna, Heideggera, Feyerabenda, Sartrea, Gadamera i drugih. To stvara novi filozofski kontekst u kojem koncepcija nesumjerljivosti dobiva istaknuto mjesto. On kaže:

“Epistemologija postupa pod pretpostavkom da su svi doprinosi određenom diskursu sumjerljivi. Hermeneutika je uglavnom borba protiv te pretpostavke. Pod ‘sumjerljivim’ mislim biti podvediv pod grupu pravila koja nam kažu kako racionalni sporazum može biti ostvaren o tome što razrješava problem iskaza za koje se čini da su u konfliktu ... Dominantna ideja epistemologije je, da bismo bili racionalni, bili potpuno humani, činili ono što treba, moramo biti u stanju postići sporazum s drugim ljudskim bićima. Konstruirati epistemologiju znači pronaći najveću moguću količinu zajedničkog terena (*common ground*) s drugima. Pretpostavka da epistemologija može biti konstruirana jest pretpostavka da zajednički teren postoji ... Dovedi u pitanje potrebu za sumjerljivošću čini se prvim korakom ka povratku rata svih protiv sviju. Tako je, na primjer, uobičajena reakcija na Kuhna i Feyerabenda da oni predlažu uporabu sile radije nego uvjeravanje” (Rorty, 1980.: 316-317).

Rorty se ne boji onog što Bernstein zove “kartezijanskim strahom”: (ili postoji neka- kvo fundamentalno ograničenje (*constraint*) ili smo suočeni s intelektualnim i moralnim kaosom (Bernstein, 1986.: 42). Filozofi koji “nadgledaju” ili “utemeljuju” čitavu kulturu, nestat će zajedno s idejom univerzalne sumjerljivosti, ali filozofija kao hermeneutika još uvijek će imati značajnu ulogu, ulogu “sokratovskog posrednika” među različitim diskursima. Od epistemološke sumjerljivosti filozofija bi trebala krenuti u smjeru hermeneutičke konverzacije. Hermeneutika ne pretpostavlja nikakvu zajedničku disciplinarnu matricu. Ona doživljava one koji imaju različite disciplinarnu matrice i koji pripadaju različitim paradigama ili konceptualnim shemama kao potencijalne partnere u interdisciplinarnom dijalogu. Hermeneutika nije potraga za nekim zajedničkim terenom, nego prije potraga za sporazumom ili bar produktivnim razilaženjem. Nesumjerljivost nas ne sučeljava s nepremostivim komunikacijskim lomom. Rortyjeva hermeneutika je negdje između Gadamerovog stapanja horizonata i Feyerabendove otvorene razmjene. Kako bi što bolje objasnio razliku između epistemologije i hermeneutike, Rorty koristi Oakeshottovu distinkciju između *universitas* i *societas*. Za Oakeshotta *universitas* je grupa ujedinjena zajedničkim interesima i ciljevima, dok *societas* predstavlja znatno “labaviju” grupu sačinjenu od osoba bez zajedničkih ciljeva i interesa, grupu pojedinaca koji dijele samo bazičnu uljudenost. Epistemologija je kao *universitas*, a hermeneutika snažno podsjeća na *societas*. Kultura shvaćena kao *societas* je kultura shvaćena kao komunikacijsko društvo.

Rorty prepoznaje sličnost između Oakeshottovog razlikovanja *universitas/societas* i Kuhnove distinkcije između normalne i revolucionarne znanosti. Za Kuhna normalna je

znanost djelatnost rješavanja zagonetki u kojoj znanstvenici znaju kakav je svijet što ih okružuje i dijele paradigmatičke znanstvene uvide. Revolucija je trenutak u kojem stupaju na scenu nova paradigma, nov način organizacije znanstvenog rada i novo viđenje svijeta, pa zato nema sumjerljivosti između stare i nove teorije. One su nesumjerljive jer svaka osigurava svoj specifičan tip sumjerljivosti. Rorty govori o “normalnom” i “abnormalnom” diskursu. Epistemologija bi za Rortyja bila primjer normalnog diskursa, dok bi hermeneutika bila abnormalna. Razlika je očita jer za Kuhna je situacija ili-ili; obje teorije ne mogu biti valjane, a nova je rezultat krize u koju je zapala stara. Za razliku od Kuhna, Rorty ne kaže da bi abnormalni diskurs trebao revolucionarno zamijeniti normalni diskurs i tako sam postati normalan.<sup>1</sup> Rorty uviđa kako abnormalni diskurs ovisi o postojanju normalnog diskursa, pa prema tome nema smisla inzistirati na potpunoj analogiji s Kuhnovim razumijevanjem prirodnih znanosti. Epistemološki diskurs raspravlja o “pronalaženju” (*finding*), o otkrićima, te vjeruje u postojanje nečeg u “izvanjskom svijetu” što treba biti otkriveno. Hermeneutika naglašava “stvaranja” (*making*), jer naše teorije su naše tvorevine, a ne otkrića objektivnog svijeta. Po Kuhnovom mišljenju, teorije nam otvaraju nove svjetove. Rorty drži kako ne bi trebalo govoriti o nesumjerljivim svjetovima, nego o nesumjerljivim opisima svijeta. Bilo kako bilo, on vidi produktivnu napetost između romantičke ideje stvaranja svijeta i klasične ideje pronalaženja istine. Nema sumjerljivosti između stvaranja i pronalaženja, no upravo zato i trebamo hermeneutiku. Ona pokušava shvatiti, usporediti i stopiti različite perspektive. Hermeneutika je diskurs o još-uvijek-nesumjerljivim diskursima i zato je na određeni način parazitska djelatnost. Ona se hrani kontaktima nesumjerljivih pozicija.

U završnom poglavlju knjige (*Filozofija bez ogledala*) Rorty ističe značenje čovjeka kao sebe-stvarajućeg, samo-kreirajućeg bića, čovjeka kao osobe koja je u stanju sebe rediskribirati. Romantični pojam *Bildung* (izobrazba, samoizgradnja) postaje jedan od temelja Rortyjeve hermeneutike. Samoformiranje kao *Bildung* događa se kroz čitanje, razgovor i pisanje. Taj proces Rorty zove “izgradnjom” (*edification*):

“S obzirom da ‘obrazovanje’ zvuči preobično, a *Bildung* prestrano, ja ću koristiti riječ ‘izgradnja’ za ovaj projekt pronalaženja novog, boljeg, zanimljivijeg i plodonosnijeg načina govora. Pokušaj izgradnje (nas i drugih) može se sastojati u hermeneutičkoj aktivnosti razgovora između vlastite kulture i neke egzotične kulture ili povijesnog perioda, ili između vlastitite discipline i druge discipline za koju se čini da teži nesumjerljivim ciljevima na nesumjerljivom vokabularu” (Rorty, 1980.: 360).

<sup>1</sup> Rorty piše o međuigrji normalnog i abnormalnog diskursa i ističe kako bi bila pogreška izjednačiti znanstvene aktivnosti s normalnim, a umjetničke s abnormalnim diskursom. Ako prihvatimo Kuhnovu i Feyerabendovu kritiku znanstvene metode, tada priča o demarkaciji i znanosti prestaje biti značajnom. Nema bitne razlike između “tvrdih” i “mekih” diskursa. “S ovog gledišta, dakle, crta između domena epistemologije i hermeneutike nije stvar razlikovanja između “znanosti o prirodi” i “znanosti o čovjeku” niti između činjenice i vrijednosti, ni teorijskog i praktičkog, niti “objektivnog znanja” i nečeg ... problematičnijeg. Razlika je samo u familijarnosti. Bit ćemo epistemološki kad savršeno znamo što se zbiva, ali to želimo kodificirati kako bismo ga proširili, ojačali, podučili ili “utemeljili”. Moramo biti hermeneutični kad nismo sigurni što se točno zbiva, ali smo dovoljno poštteni to priznati ... To znači da možemo osigurati epistemološku sumjerljivost samo tamo gdje već imamo dogovorene prakse istraživanja (ili, općenitije, diskursa) – kao što su “akademska” umjetnost, “skolastička” filozofija, ili “parlamentarna” politika kao u “normalnoj” znanosti.” (Rorty, 1980.: 321).

Ovo zvuči poput Feyerabendovog opisa otvorene razmjene. Rortyjeva *Bildung* hermeneutika i Feyerabendova otvorena razmjena usredotočene su na razvoj ljudi putem nepredvidivih interakcija različitih pozicija. Rortyjeva hermeneutika je fuzija *Bildunga* i kuhnovske normalno-abnormalno dinamike.<sup>2</sup> Hermeneutika je, viđena kao abnormalni diskurs, parazitska u odnosu na normalni diskurs, jer bi bilo “ludilo u najdoslovnijem i užasnom smislu” pokušati kreirati abnormalni diskurs *de novo*, a ne vidjeti kako je abnormalnost moguća samo ako je netko normalan.

Za razliku od Feyerabendovog ili-ili, ili otvorena razmjena ili nasilje vođene razmjene, Rorty piše o međuodnosu različitih diskursa i vidi kako su u okvirima istih sfera ljudske aktivnosti neki aspekti nalik epistemologiji, dok su drugi hermeneutičniji. Da je kojim slučajem u PMN-u razmišljao o institucijama liberalne konstitucionalne demokracije, Rorty bi morao ustanoviti da su one odličan primjer sumjerljivosti. U PMN-u se Rorty ne bavi liberalizmom, no antiepistemološki uvidi domišljeni u toj knjizi igrat će značajnu ulogu u sljedećim radovima. Tranzicija s protuutemeljiteljstva na postmoderni liberalizam zbiva se, po Rortyjevu mišljenju, uz pomoć pojma etnocentrizma.

### *Kuhnovski pragmatizam i poetizirana kultura*

U ovom dijelu eseja diskutirat ću odnos pragmatizma i etnocentrizma i pokazati kako je etnocentrizam rezultat kuhnovskog manevra koji Rorty koristi u nekim od radova sakupljenih u knjizi *Consequences of Pragmatism (Konzekvence pragmatizma, u nastavku COP)*.

Rorty drži da bi bilo poželjno zamijeniti utemeljiteljsko-epistemološku filozofiju pragmatizmom, te kako bi se ta promjena trebala dogoditi kao povijesno prebacivanje s jednog vokabulara na drugi. Dakle, Rortyjevo shvaćanje sukoba između Filozofije (naglašeno pisane velikim F) i pragmatizma je kuhnovsko. Ovaj sukob on vidi kao rivalstvo dva nesumjerljiva jezika, ali za razliku od hermeneutičke napetosti između normalnog i abnormalnog diskursa, koji je dominirao u PMN-u, ovaj sukob nije dijalektičan zato što za Rortyja pragmatizam nije samo parazit koji za svoj opstanak treba prosvjetiteljsku epistemologiju ili platonovsku metafiziku, nego zamjenu za takvo filozofiranje, njihov povijesni supstitut.

U PMN-u Rorty nije detaljno analizirao Deweyev pragmatizam, ali je u mnogo navrata istaknuo da kritika utemeljiteljske epistemologije ne treba biti ograničena na spoznaju. Shvaćanje uma kao naše “staklaste biti” ima ozbiljne pretpostavke u modernom shvaćanju morala. Moderni moral želi biti poput prirodnih znanosti, objektivan, neutralan i univerzalan, a sve te karakteristike bivaju osigurane ako moralnost shvatimo kao pokoravanje objektivnim moralnim načelima. Za Rortyja je ideja da negdje vani postoji realitet koji čeka da bude otkriven neodvojiva od ideje da postoji nešto takvo kao Moralni Zakon, koji, poput objektivne prirode, samo čeka na naše otkriće.

<sup>2</sup> Za diskusiju o razlici Rortyjeve i Gadamerove (i Heideggerove) hermeneutike vidjeti Bernsteinove tekstove iz *Philosophical Profiles* i *Beyond Objectivism and Relativism*, Caputov esej *The Thought of Being and the Conversation of Mankind* (1983.), te Taylorov esej *Understanding in Human Science* (1980.).

Nije teško vidjeti kako Kuhn i Feyerabend lako mogu biti uklopljeni u protuutemeljiteljsko, antirealističko shvaćanje morala, jer protuutemeljiteljstvo postaje moralni antiuniverzalizam, a nesumjerljivost igra istu ulogu koju je igrala i u Feyerabendovom relativizmu.

Na samom početku COP-a Rorty ističe kako pragmatisti ne vide smisla u pojmovima kao što su Istina ili Dobro. Oni ne žele ponuditi nove, poboljšane teorije o istini i dobroti, već potpuno zaboraviti te pojmove. Prijelaz s Filozofije na pragmatizam trebao bi se po Rortyjevom mišljenju dogoditi na kuhnovski način, ne kao pobjeda u filozofskom argumentu, već kao promjena vokabulara. Nema neutralnog terena između epistemološko-metafizičkog i pragmatičkog mišljenja pa se zato trijumf pragmatizma ne može dogoditi kroz tranzicijske argumente ili kroz nekakav dijalog. Za razliku od normalne-abnormalne dijalektike iz PMN-a, konfrontacija Filozofija-pragmatizam sukob je nesumjerljivih vokabulara koje nema smisla stapati. Ipak, pragmatizam je bolji od stare filozofije na isti način na koji je prosvjetiteljsko mišljenje bilo bolje od skolastike. Rorty, naravno, zna da riječ bolje ne znači mnogo ako su religijsko i prosvjetiteljsko mišljenje nesumjerljivi. On kaže kako je iz pragmatičke perspektive prosvjetiteljska filozofija bolja od skolastike, te da je promjena s epistemologije na pragmatizam bolja po standardima pragmatizma, a ne objektivno bolja. U uvodu za COP Rorty objašnjava:

“Ako Filozofija nestane, nešto što je bilo centralno u zapadnom intelektualnom životu bit će izgubljeno – isto kao što je nešto središnje bilo izgubljeno kad su religijske intencije bile iskorijenjene ... Ali prosvjetiteljstvo je mislilo, s pravom, da će to što će zamijeniti religiju biti *bolje*. Pragmatist je siguran da će to što će naslijediti “znanstvenu” pozitivističku kulturu koju je proizvelo prosvjetiteljstvo biti *bolje*” (Rorty, 1982.: xxxviii).

“Postfilozofska kultura, dakle, bit će ona u kojoj se muškarci i žene osjećaju sami, konačni, bez ikakve veze s nečim Onostranim. Po pragmatističkom mišljenju, pozitivizam je bio samo međufaza u razvoju takve kulture – napretka prema, kako je rekao Sartre, življenju bez Boga. Jer pozitivizam je sačuvao boga u pojmu Znanosti (i u svom pojmu ‘znanstvene filozofije’), pojam o dijelu kulture gdje dodirujemo nešto što nismo mi sami, gdje nalazimo golu Istinu, koja nije relativna nikakvim opisima. Kultura pozitivizma proizvela je beskrajno njihanje klatna između pogleda po kojem su ‘vrijednosti samo relativne’ ... i pogleda po kojem uvođenje ‘znanstvene metode’ u pitanja političkog i moralnog izbora predstavlja rješenje za sve naše probleme. Pragmatizam, u opreci, ne uzdiže Znanost za idola kako bi popunio mjesto što ga je zauzimao Bog” (Rorty, 1982.: xii-xiii).

Ovo je ključno mjesto, jer Rorty ističe kako prebacivanjem s tradicionalne Filozofije (epistemologije iz PMN-a) na pragmatizam (hermeneutiku u PMN-u) dolazi do poetizacije čitave kulture. Kuhn i Feyerabend izrazito su značajni jer su upravo njihovi uvidi doveli u pitanje znanstvenu metodu kao kriterij demarkacije. Zahvaljujući njima vidimo kako razlikovanje između “tvrde” i “meke” literature nema mnogo smisla. Kad taj uvid postane opće mjesto, kad filozofski vokabular koji na pijedestal uzdiže znanost bude istisnut, doći će do estetizacije kulture. Koristeći pojmove iz PMN-a, to bi bila abnormalizacija kulture. Osobina abnormalnog hermeneutičkog diskursa bila je konverzacija u razlici spram argumentacije, jer argumentacija pretpostavlja sumjerljivost, nešto kao Oakeshottov *universitas*. Dakle, u COP-u i kasnijim esejima, uz napetost normalno-ab-

normalno, Rorty uvodi i argument Filozofija ili pragmatizam (što bi bilo normalno ili abnormalno). Poetizirana kultura bila bi konverzacijska, ona ne bi fetišizirala argumente svojstvene normalnim diskursima.

Za razliku od MacIntyre, koji je napisao *Three Rival Versions of Moral Enquiry* kako bi argumentirao na ‘drugom materinjem jeziku’, te pokušao objasniti svojim rivalima njihovim riječima zašto su u krivu, Rortyjeva nesumjerljivost usredotočuje se na prebacivanje s jednog vokabulara na drugi, prebacivanje koje se zbiva bez argumenata. Ali, ako ne može biti argumentirano zašto je pragmatizam bolji od svojih suparnika, zašto bi nepragmatisti postali pragmatisti. Kuhn bi rekao da znanstvenici mijenjaju svoju paradigmu kad teorija koja je osiguravala normalnu znanost zapadne u neizlječivu krizu. On govori o *gestalt-switchu*. Rortyjeve promjene vokabulara su dugogodišnja prebacivanja u kojim novi jezik postupno istiskuje stari. Religijsku kulturu pobijedila je znanstvena kultura i epistemološko je mišljenje participiralo na pobjedi znanstvene kulture. Je li ta kultura doista u krizi? Ako nije, za razliku od Heideggera, Gadamera, Feyerabenda i ostalih, Rorty nije zabrinut dominacijom suvremene znanosti i tehnologije, tada nam ostaje pitanje – Što uopće dobivamo ako prihvatimo pragmatički vokabular? Zašto bismo poetizirali kulturu?

U eseju *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism* (1979.) Rorty odgovara na ovo pitanje. Pragmatist zna, piše Rorty, kako nema smisla vjerovati da će nas objekti prisiliti da ih istinito sagledamo ako im pristupimo pravilnom metodom, pročišćenim jezikom ili “nezastrim mentalnim okom”. Metoda koja bi nam osigurala doseganje istine ili dokazala približavanje istini jednostavno ne postoji. Nemoguće je izbjeći kontingenciju naše polazne pozicije.

“Pokušati izbjeći ovu kontingenciju znači nadati se kako je moguće postati ispravno programirana mašina. To je nada za koju je Platon mislio da može biti ostvarena na vrhu podijeljene crte, kad dođemo s onu stranu hipoteza. Kršćani su se nadali da može biti dokučena kroz ugađanje s božjim glasom u našim srcima, a kartezijanci kako može biti ostvarena pražnjenjem uma i potragom za nesumnjivim. Od Kanta, filozofi su se nadali ... pronalasku *a priori* strukture bilo kojeg mogućeg istraživanja, ili jezika ili forme društvenog života. Ako odustanemo od ove nade, izgubit ćemo ono što je Nietzsche nazvao ‘metafizičkom utjehom’, ali možemo dobiti obnovljeni osjećaj za zajedništvo (*sense of commonity*). Naše identificiranje s našom zajednicom – našim društvom, našom političkom tradicijom, našim intelektualnim naslijeđem – naglašeno je kad vidimo ovu zajednicu kao *našu* a ne *prirodu* (*nature's*), *izrađenu*, a ne *pronađenu*, jednu od mnogih koje je napravio čovjek” (Rorty, 1982.: 166).

To je odgovor na pitanje čemu pragmatizam. Odgovor je vrlo zanimljiv jer implicira da epistemološko mišljenje zaklanja patriotizam. Rortyjeva intelektualna domovina je zasnovana na sokratovskoj volji za razgovor. Nastavak sokratovskog razgovora je za pragmatiste moralna dužnost, piše Rorty, ali to nije svačija moralna dužnost, nego “samo naš projekt, europska intelektualna forma života” (Rorty, 1982.: 172).

Ova provokativna ideja po kojoj odbacivanje epistemologije/Filozofije ima pozitivne izvanepistemološke konzekvencije bit će vidljiva i u esejima napisanima tijekom osamdesetih, u radovima u kojima Rorty počinje diskutirati i političko-teorijska pitanja. U tekstu iz 1985. *Solidarity or Objectivity* Rorty razrađuje ideju koja je bila vidljiva još



u COP-u gdje je glavni heroj uglavnom bio Dewey. Upravo je Dewey, misli Rorty, pokazao kako pragmatizam liberalnoj zajednici odgovara bolje od Filozofije. Na tom tragu Rorty argumentira da odbacivaje scijentističke objektivnosti snaži liberalne demokracije. U poznanstvljenoj kulturi liberalna je misao utemeljena na objektivnoj spoznaji o prirodi ljudskih bića, na ideji humaniteta, a ne na spoznaji o tome kakvi su Grci, Francuzi ili Kinezi. Dakle, prosvjetiteljski liberalizam je utemeljiteljski, epistemološki, a njegov temelj je, po samorazumijevanju liberala, objektivistička vjera u ahistorijsku, univerzalnu ljudsku prirodu. Ako se riješimo objektivizma koji nas navodi na vjeru u nekakvu posljednju ljudsku zajednicu, možemo prepoznati značenje naše trenutačne zajednice: našeg plemena, naše religijske zajednice ili naše nacije. Solidarnost je ono što osjećamo prema onima koji pripadaju našoj zajednici, ona je pozitivni nusprodukt anti-realizma. To je trenutak kad se javlja *etnocentrizam*.

“Biti etnocentričan znači podijeliti ljudsku rasu na narod kome pojedinac mora pravdati (justify) svoja uvjerenje i na ostale. Prva grupa – pojedinčev *etnos* – sastoji se od onih koji dijele dovoljno pojedinčevih uvjerenja da bi učinili plodonosan razgovor mogućim” (Rorty, 1994.a: 30). “... Mi ne možemo pravdati svoja uvjerenja (u fizici, etici, ili bilo kojem drugom području) svakome, nego samo onima čija se uvjerenja dovoljno preklapaju s našima. (To nije teorijski problem o ‘neprevodivosti’, nego jednostavno praktični problem o granicama argumenta; to nije kao da živimo u različitim svjetovima od onoga u kojem žive nacisti ili amazonci, nego da razgovor s njihovog ili ka njihovom gledištu, iako moguć, neće biti predmetom izvođenja iz zajedničkih premisa.)” (Rorty, 1994.a: 31).

Pojam etnocentrizma ima dva aspekta. Prvi je jednostavno rezultat odbacivanja prosvjetiteljskog univerzalističkog objektivizma. Ako nema pozicije božjeg oka, ako nema neutralnog okvira, tada se spoznavanje ne treba shvatiti kao odnos uma i svijeta, nego kao jezičnu igru neke zajednice. Gubitak vjere u metodološki osiguranu, neutralnu spoznaju vodi prepoznavanju naše zajednice, jezika i uvjerenja. Što je to *naše*? Što Rorty misli kad kaže ‘mi’? U COP-u je govorio o nasljednicima europske sokratovske tradicije, ali ‘mi’ može značiti i socijaldemokrate, liberalne individualiste ili članove nekog plemena. Ono što u Rortyjevom slučaju povezuje različite ‘mi’ jest lojalnost “sociopolitičkoj kulturi liberalizma”, lojalnost “buržoaskim demokracijama”. Ako je etnos određenom kulturom povezana grupa ljudi, onda je Rortyjeve etnos američka nacija. Rorty ističe da slijedi Deweya u uvjerenju kako je zadatak filozofije “čistiti teren” za demokratsku politiku. To se čišćenje odvija na nacionalnoj razini. U eseju *Pragmatism Without Method* Rorty piše: “Za Heideggera nema zajednice koju za Tillicha predstavljaju kršćani, a za Deweya Amerikanci. Nema pokušaja pomaganja takvoj zajednici u ponovnom isprepletanju (*reweaveing*) njezinih uvjerenja, a tako i njezina jezika” (Rorty, 1994.a: 74). Poput Deweya, Rorty želi osnažiti osjećaj pripadnosti liberalnom etnosu, ojačati lojalnost liberalnim institucijama, ističući kako su one povijesna tvorevina jednog naroda. Poetizacija odnosno deobjektivizacija i descijentizacija kulture trebale bi pojedinca suočiti s prolaznošću njegove zajednice i tako ojačati osjećaj pripadnosti. Pripadnicima Rortyjeve zajednice razgovor i argumentacija s nacistima jednako je upitan kao i razgovor s marsovcima. Njihovi horizonti toliko su različiti da produktivni dijalog nije moguć. To ne znači da su nacizam i liberalizam podjednako dobri, nego da se superiornost liberalizma ne može dokazivati pozivanjem na ideju humaniteta ili na Moralni Zakon.

Etnos kao jedinstvo određene grupe i kulture osigurava okvir u kojem pravdanje (*justification*) ima smisla. Time etnos na izvjestan način postaje horizont sumjerljivosti, koji određenoj zajednici omogućuje funkcioniranje. Moglo bi se reći kako etnocentriizam vidi sociopolitičku kulturu liberalizma kao normalan diskurs, no ono što Rorty želi jest da njegova zajednica ne bude normalna u smislu *universitas*, nego normalna u smislu *societas*. On se nada da poetizacija kulture može normalizirati ono što je u PMN-u zvao abnormalnim, kako njegova liberalna zajednica može postati komunikacijsko društvo. Antietnocentriizam je osobina Rortyjevog etnosa. Dakle, antiutemeljiteljstvo vodi etnocentризmu, a kulturu koja ostaje nakon što su znanost i epistemologija skinuti s pijedestala Rorty zagovara, jer drži da poetizacija učvršćuje demokratsko društvo.

### *Liberalizam bez temelja*

U ovom odjeljku usredotočit ću se na Rortyjevi etnocentrički liberalizam, a osobito na odnos liberalnih institucija i filozofije. U prethodna dva segmenta pokazao sam kako Rorty drži da njegova antiepistemološka priča ima političke konzekvencije. U PMN-u on argumentira da tradicionalna epistemologija postaje brana istinskom promišljanju spoznaje i morala, a u COP-u piše kao da Filozofija stoji na putu sokratovskim dijalozima i osjećaju zajedništva. Dakle, razlog zbog kojeg bi netko trebao prihvatiti pragmatizam jesu njegove konzekvencije, njegov prodijaloški i prokomunitarni stav. Vokabular pragmatizma pomaže nam vidjeti vlastitu tradiciju u pravom svjetlu, a to je uvid koji bi trebao voditi solidarnosti.<sup>3</sup> Rorty razvija svoje shvaćanje liberalizma u nekoliko eseja

<sup>3</sup> U *Realism With Human Face*, Putnam komentira Rortyevu vjeru u pozitivne izvanepistemološke efekte antiepistemološkog mišljenja (onako kako ga je Rorty prikazao u PMN-u) te postavlja teško pitanje: "Može biti da ćemo se ponašati bolje ako postanemo rortyjanci – možda ćemo biti tolerantiji, manje skloni padu u različite oblike religijske nesnošljivosti i političkog totalitarizma. Ako je to u pitanju, problem je stvarno monumentalan. Ali fašist bi se mogao složiti s Rortyjem na vrlo apstraktnoj razini – Mussolini je, prisjetimo se, podržavao pragmatizam, tvrdeći kako sankcionira nemisleći aktivizam. Ako je naš cilj tolerancija i otvoreno društvo, ne bi li bilo bolje argumentirati za njih izravno, nego se nadati da će one doći kao nusprodukt promjene u našoj metafizičkoj slici?" (Putnam, 1990., 25) Kad Rorty kaže da je prebacivanje s Filozofije na pragmatizam gotovo jednako bitno kao pobjeda prosvjetiteljske nad religijskom kulturom on definitivno govori kako promjena vokabulara uvjetovana filozofijom priprema našu kulturu za postmoderni i postnastavni svijet. Ali, isto tako, on ponekad tretira utemeljiteljstvo s istim prezirom s kojim je Feyerabend pisao o filozofima znanosti. U COP-u Rorty piše: "Oni (pragmatisti, ZK) drže utemeljujući projekt kotačem koji nije dijelom mehanizma. Mislim da su u tome u pravu. Čim netko otkrije kategorije čistog razumijevanja za newtonovsko doba, netko napravi drugu listu koja bi bila dobra za aristotelijansko ili einsteinovsko doba. Čim netko izvede kategorički impertiv za kršćane, netko izvede jedan koji funkcionira za ljudoždere ... razlog zbog kojeg je ovu igru lako igrati jest taj što se niti jedna od ovih filozofskih teorija ne mora naročito pomučiti. Pravi posao obavili su znanstvenici koji su razvili objašnjavajuće teorije strpljivošću i genijalnošću ili društva koja su razvila moral i institucije kroz borbu i patnju. Sve što platonovski ili kantovski filozof čini jest uzimanje gotovog proizvoda, uzdizanje tog proizvoda na viši stupanj apstrakcije, izmišljanje metafizičkog, epistemološkog ili semantičkog vokabulara na koji gotov proizvod treba prevesti, i objava kako je time *utemeljen*." (Rorty, 1982.: 168). Ovakva vrsta parazitizma može biti otklonjena bez opasnosti po prakse koje navodno utemeljuje, ali to otklanjanje će teško rezultirati kulturalnim poboljšanjem koje je najavljeno prebacivanjem s Filozofije na pragmatizam. Problem je u tome što doista nemamo nikakvog razloga vjerovati da bi definitivni kraj epistemologije imao bilo kakve izvanepistemološke konzekvencije bilo pozitivne bilo negativne, a potpuno prebacivanje s prosvjetiteljskog vokabulara, kojeg sad uglavnom koristi većina građana, na nekakav post-

napisanih tijekom osamdesetih (*Priority of Democracy to Philosophy, Postmodernist Bourgeois Liberalism*) i u *Kontingenciji, ironiji i solidarnosti (Contingency, Irony and Solidarity)* knjizi objavljenoj 1989. Pitanje koje Rorty drži posebno značajnim jest pitanje veze između prosvjetiteljske filozofije i politike. Ako se pokaže da je filozofija bila promašena, hoće li to imati utjecaja na političke institucije koje su bile oblikovane u duhu prosvjetiteljskih ideja? Rorty se odlučuje na minimiziranje uloge filozofije u svojoj etnocentričkoj verziji liberalizma. U eseju značajnog imena 'Prioritet demokracije nad filozofijom', on diskutira tri "komunitarne" kritike prosvjetiteljskog političkog racionalizma želeći pokazati na koji ih način liberalizam preživljava ili izbjegava.

Prvu kritiku Rorty pripisuje Horkheimeru i Adornu. To je teza po kojoj pragmatizam nije u stanju zamijeniti prosvjetiteljsko uvjerenje ahistorijskom moralnom istinom. Pragmatizam ne može osigurati filozofsko "ljepilo" nužno za održavanje moralne zajednice na okupu. Ova kritika osobito je zanimljiva jer dijeli Rortyjevo uvjerenje (iz PMN-a i nekoliko eseja iz COP-a) kako je filozofija značajna za čitavu kulturu; uvjerenje da filozofski izazvane promjene vokabulara utječu na promjenu kulture. Što će se dogoditi ako pojmovi poput 'racionalizma' ili 'ljudske prirode' budu dovedeni u pitanje? Te je pojmove liberalnoj kulturi zapada osigurala racionalistička filozofija. Oni su utkani u tu političku kulturu.

Druga kritika je MacIntyreov napad na moderno liberalno društvo, u kojem ovaj upozorava na moralni nered koji je odgovoran za 'proizvodnju' pojedinca bez vrline.

Treća kritika (Sandel, Taylor i drugi) ističe kako liberalne institucije pretpostavljaju određeno filozofsko shvaćanje osobe koje je izvedeno iz doktrine o prirodi ljudskih bića.

Zanimljivo je da Rorty pišući 'Priority ...' nije siguran kako bi trebalo otkloniti prvu kritiku.

"Jedina stvar koju ja želim reći o ovom predviđanju jest to da kolaps liberalne demokracije ne bi, sam po sebi, osigurao dokaz za tvrdnju da ljudska društva ne mogu preživjeti bez široko prihvaćenih mišljenja o pitanjima od krajnjeg značenja – zajedničkih koncepcija o našem mjestu u univerzumu i misiji na Zemlji." (Rorty, 1994.a: 195).

Rortyjev odgovor inspiriran uvidima iz PMN-a trebao bi biti: što se prije riješimo prosvjetiteljskog vokabulara, to bolje po etnocentrički liberalizam. No on tako ne odgovara, nego samo konstatira kako ni propast demokracije ne dokazuje nužnost široko prihvaćenih prosvjetiteljskih uvjerenja. Rorty ovo ne bi napisao da je bio uvjeren kako otklanjanje objektivizma i univerzalizma snaži osjećaj pripadnosti zajednici. Rorty se odlučuje za minimiziranje 'vezivne' uloge filozofije. On argumentira protiv uvjerenja da "liberalne institucije i kultura ili ne bi trebale ili ne mogu preživjeti kolaps filozofskog opravdanja koje je prosvjetiteljstvo za njih osiguravalo." (Rorty, 1994.a: 177) Ova vrsta kritike ohrabrila je Rortyja na uvođenje distinkcije između dva dijela prosvjetiteljskog projekta – prosvjetiteljsku filozofiju i prosvjetiteljsku politiku. On argumentira da liberalne institucije ne trebaju filozofsko utemeljenje, osobito ne metafizičko utemeljenje. Institucije ne pretpostavljaju zajedničke filozofske ideje zato što su zasnovane na kon-

prosvjetiteljski trajalo bi, kao i u slučaju pobjede prosvjetiteljstva, desetljećima i samo bi prorok mogao predvidjeti ishod tog 'prešaltavanja'.

senzusu o posebnoj kulturi, a filozofija je samo artikulacija ideja prisutnih u toj kulturi. Liberalizam se ne legitimira time što dokazuje da je inkarnacija principa koje može usvojiti svaka racionalna osoba. Liberalne demokracije ne ovise o prihvatanju bilo koje liberalne filozofije, a pogotovo ne Kantove. U ovom je manevru filozofija shvaćena kao element ‘nadgradnje’ ili ‘sivilo na sivom’. Tako shvaćena filozofija možda se može ukloniti bez posljedica, no problem nije što učiniti s bilo čijom filozofijom ili s filozofijom kao strukom, nego što će se dogoditi kad univerzalističke koncepcije, koje su dio našeg samorazumijevanja, koncepcije koje *jesu* naša kultura, budu dovedene u pitanje. Možemo li se riješiti ‘racionalnosti’, ‘Moralnog Zakona’, ‘ljudske prirode’, ‘prava’ i ostaloga bez ikakvih negativnih posljedica?

MacIntyreva kritika iz *After Virtue* ‘hladno’ je otklonjena. “Liberalni odgovor na drugu komunitarnu tvrdnju mora dakle biti, čak ako tipični karakterni tipovi liberalne demokracije *jesu* bezlični, proračunati, sitni, i neherojski, raširenost takvih ljudi razumna je cijena za političku slobodu.” (Rorty, 1994.a: 190). Rorty ne dovodi u pitanje odsutnost vrline, nego ističe kako ga prednosti liberalizma nadmašuju.

Trećoj komunitarnoj kritici, onoj što tvrdi da liberalne institucije pretpostavljaju određeno filozofsko razumijevanje osobe, Rorty posvećuje najviše pozornosti. On argumentira kako je Rawls pokazao da liberalna demokracija ne pretpostavlja metafizičku koncepciju osobe odvojene od vlastitih ciljeva, koncepciju koja je bila vidljiva u *A Theory of Justice*. Ne čudi što Rorty započinje diskusiju Rawlsa dugim citatom iz *Justice as Fairness* te ističe nekantovske elemente Rawlsove teorije. Rorty drži da Rawls, kao Dewey, *de facto* otkriva prioritet demokracije nad njezinim naknadnim filozofskim ‘temeljima’. Liberalne institucije ne trebaju nikakvu posebnu koncepciju osobe. “Kao građani i društveni teoretičari, možemo biti jednako indiferentni prema filozofskim razilaženjima o prirodi sopstva, kao što je Jefferson bio prema teološkim razlikama o prirodi Boga.” (Rorty, 1994.a: 182). Ovo je zanimljiv sud, jer Rorty vidi filozofske razlike kao nešto što bi trebalo privatizirati, nešto što je, poput vjere, relevantno za individualno usavršavanje, ali nikako od presudnog značenja za funkcioniranje demokratskog društva. Rorty nudi svoju koncepciju sopstva kao “mreže bez središta” (*self as a centerless web*) za koju drži da je savršeno kompatibilna s liberalnim institucijama, no definitivno nije nešto što bi im bilo potrebno. Jedino što liberalne institucije trebaju jest lojalnost građana koji se privatno mogu samorazumijevati kako žele. Opravdavanje liberalnih institucija je etnocentričko i zbiva se kroz postizanje “reflektivnog ekvilibrija”, te uspoređivanjem liberalne s neliberalnim tradicijama. Rortyjev liberalizam pretpostavlja etnocentrički horizont pravdanja, koji je osiguran lokalnom, američkom liberalnom kulturom.<sup>4</sup>

Etnocentrizam je rezultat Rortyjevog odbacivanja objektivizma; dio argumenta u kojem je Rorty istaknuo izvanepistemološke konzekvencije kritike epistemologije. Ipak, u trenutku obrane liberalizma od tri komunitarne kritike, on odlučuje umanjiti ulogu filozofije.

<sup>4</sup> Za detaljnu kritiku konzervativnih konzekvencija etnocentričkog razumijevanja liberalizma vidjeti Bernsteinov esej *One Step Forward, Two Steps Backward*, (Bernstein, 1987.: 55).

Dakle, više nije riječ o tome kako odbacivanje epistemologije vodi kulturi izrazito pogodnoj za liberalizam, nego o priči u kojoj je filozofija, politički gledano, relativno nebitan aspekt visoke kulture. Ako liberalizam ne treba nikakvo teorijsko ‘ljepilo’, tada sigurno ne treba ni konzekvencije pragmatizma. Da je Rorty bio potpuno zadovoljan argumentom po kojem kraj univerzalizma i objektivizma jača osjećaj zajedništva i lojalnost vlastitom etnosu, potreba za razdvajanjem prosvjetiteljskog projekta na dva dijela, kao i privatizacija filozofije, bila bi manja.<sup>5</sup> Bilo kako bilo, Rorty ne odustaje od ideje da poetizirana kultura godi liberalnoj zajednici. U *Kontingenciji, ironiji i solidarnosti* pokušava odgovoriti na pitanja koja su se postavila dok je u ime američke demokracije zagovarao pobjedu pragmatizma nad utemeljiteljskim objektivizmom. U eseju *Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism*, radu napisanom 1980. godine. Rorty je primijetio:

“Pragmatizam se pojavljuje kod Jamesa i Blooma kao poistovjećivan s borbom konačnih ljudi. Kod Foucaulta i Nietzschea pojavljuje se kao prezir prema pojedinačnoj osobnoj konačnosti, kao potraga za nekom moćnom, neljudskom silom kojoj može predati pojedinačev identitet. Bloomov odnos prema tekstu čuva naš osjećaj zajedničke konačnosti ... Foucaultov odnos prema tekstu oblikovan je da eliminira autora – i ideju ‘čovjeka’ – općenito. Nemam želju braniti Foucaultovu neljudskost i pozdravljam Bloomov osjećaj za zajedničko ljudsko mnoštvo. Ali ne znam kako bih podržao ovu preferenciju argumentom, ili preciznim izlaganjem relevantnih razlika. To bi uključivalo veliku diskusiju o mogućnosti kombiniranja privatnog ispunjenja, samorealizacije, s javnim moralom, brigom za pravednost.” (Rorty, 1982.: 158).

“Mogućnost kombiniranja” pojedinačevog prezira prema osobnoj konačnosti i javna pravednost postat će jednim od glavnih misaonih problema s kojima se Rorty suočava pišući KIS. Problem stvaraju dva različita aspekta pragmatizma.

Rorty je u PMN-u kritizirao epistemologiju te ponudio dijalektičku napetost epistemologije i hermeneutike. Tu napetost opisao je kuhnovskim vokabularom i nazvao je odnosom normalnog (kao u normalnoj znanosti) i abnormalnog (revolucionarnog) diskursa. Isti potez ponovio je i u nekim esejima iz COP-a, gdje napetost između znanstvene i literarne tradicije vidi kao napetost normalnog i abnormalnog. Epistemološko i poetsko mogu dakle biti u odnosu normalno – abnormalno. U COP-u Rorty uvodi još jedan kuhnovski manevar: prebacivanje s Filozofije na pragmatizam, što znači, prebacivanje s epistemološkog na poetsko i time poetizaciju kulture. Poetizacija je pozitivna jer vodi etnocentrizmu i lojalnosti liberalnoj zajednici, no što učiniti s poetsko-literarno-abnormalnim glasovima Nietzschea, Foucaulta i Heideggera i kako us-

<sup>5</sup> U kasnijem eseju *De Man and the American Cultural Left* (1989.) Rorty piše: “Jednostavno nije točno da netko mora imati saussurovsko-wittgensteinovsko-derridiansko razumijevanje prirode jezika da bi jasno i korisno mislio o politici. Netko ne mora biti antiesencijalist u filozofiji kako bi bio politički maštovit i politički koristan. Filozofija nije *toliko* bitna za politiku, a to nije ni literatura. Mnogi ljudi koji prihvaćaju teocentričko ili kantovsko logocentričko shvaćanje moralne obveze nesvjesno i nekritički – počev od Kanta samog – pokazali su se sasvim dobrima u političkom mišljenju ... Iako mi pragmatisti ističemo kako je naš antiesencijalizam i antilogocentrizam u skladu s praksama i ciljevima demokratskog društva, ne želimo tvrditi da je prihvaćanje i primjena takvih doktrina *nužna* za prevladavanje društvene i ekonomske represije.” (Rorty, 1994.b: 135).

kladiti odnos poetske (abnormalne) kulture i parlamentarnih institucija koje su u PMN-u i COP-u bile primjerom sumjerljivosti i epistemološkog argumentiranja, primjerom normalnog diskursa. Hoće li poetizirana kultura promijeniti karakter normalne politike? U KIS-u Rorty će koristiti oba kuhnovska manevra i napetost normalno-abnormalno i *shift* s vokabulara na vokabular.

### *Kontingencija, ironija i solidarnost*

*Kontingencija, ironija i solidarnost* je knjiga u kojoj Rorty nudi postmodernu rediskripciju liberalizma. On u esejima *Priority of Democracy to Philosophy* i *Postmodernist Bourgeois Liberalism* dovršava započet posao pokazivanja kako kritike prosvjetiteljskog racionalizma nisu automatski kritike političkog liberalizma, te kako liberalizam može biti redeskribiran jezikom protuepistemološke, postmoderne filozofije. Rortyjev je zadatak prilično složen, jer veliki broj abnormalnih heroja iz PMN-a nisu liberali, a neki su od njih i otvoreni antiliberali. Rortyjev problem proizlazi iz njegova originalnog pokušaja opisa liberalizma jezikom filozofa koji dijele njegove epistemološke nazore, ali ne i političke. Suočen s ovim problemom Rorty ponovo poseže za pojmom nesumjerljivosti. On drži kako je nemoguće sjediniti mislioce poput Heideggera i Habermasa, Nietzschea i Milla, zato što je nemoguće sintetizirati impulse ka individualnoj autonomiji i socijalnoj pravdi. Njihove knjige su kao “dvije vrste oruđa – koji je jednako besmisleno povezivati kao crtaće kistove i željezne poluge” (Rorty, 1991.: 14). Nema sumjerljivosti između jezika kojim Mill i Habermas argumentiraju za socijalnu pravdu i jezika individualne autonomije koji koriste Nietzsche i Heidegger. “... Knjiga nastoji pokazati kako stvari stoje kad napustimo zahtjev za teorijom koja bi objedinila javno i privatno i zadovoljimo se pristupom koji će težnje za samoostvarenjem i za ljudskom solidarnošću držati jednako vrijednima, no za svagda nesumjerljivima” (Rorty, 1991.: 13). Nije moguće odlučiti što je značajnije, borba protiv društvenih nepravdi ili individualni samorazvoj.<sup>6</sup> Ipak, Rorty vjeruje kako ova dva nesumjerljiva nagnuća – privatna i javna briga, mogu biti pomireni u njegovoj liberalnoj utopiji u kojoj je “liberalni ironizam” široko prihvaćen. Liberalno-politički dio liberalnog ironizma koristi mislioce poput Rawlsa, Milla, Deweya i Habermasa, dok privatno-ironistički dio koristi pisce poput Foucaulta, Nietzschea i Heideggera. Knjiga je rezultat pokušaja rediskribiranja liberalizma vokabularom koji sadržava dva nesumjerljiva dijela: javni jezik liberalne države blagostanja i privatni jezik romantičnog narcizma. Rorty odgovara na dva vrlo osobna pitanja. Prvo: kako organizirati poetiziranu kulturu tako da savršeno odgovara liberalnoj

<sup>6</sup> Razlikovanje privatno/javno sastoji se od tri nesumjerljivosti. Prvo, nesumjerljivost dviju vrijednosti – socijalne pravde i individualnog samorazvoja; nema algoritma koji razrješuje moralnu dilemu prisutnu u pitanju: “Kako odlučiti kada se boriti protiv nepravde, a kada se posvetiti projektima samoostvarenja?” (Rorty, 1991.: 13); drugo, nesumjerljivost dva tipa literature i treće, nesumjerljivost jezika kojim rješavamo nesumjerljiva pitanja, kao što su jezik javnih poslova kojim se koristimo rješavajući društvene nepravde i jezik individualne samoće kojim sami sebe deskribiramo i rediskribiramo. Očito riječ nesumjerljivost u KIS-u nije korištena na čisto kuhnovski način. Nesumjerljivost privatnih i javnih pitanja bila bi primjer vrijednosne nesumjerljivosti, ne nesumjerljivosti paradigmi, ali se istodobno može reći kako vokabular individualnog samoostvarenja ‘otvara’ svijet na jedan način, dok vokabular pravednosti predstavlja drukčiji horizont razumijevanja i da ove dvije perspektive mogu biti nesumjerljive na kuhnovski način.

zajednici? Drugo: kako urediti vokabular u kojem podjednaku ulogu igraju Dewey, Nietzsche, Heidegger i Habermas? Razdvajanje privatnog i javnog rješava oba problema, kulturni i osobni. Akomodacija različitih dijelova Rortyjeva vokabulara i akomodacija različitih aspekata poetske kulture riješene su istim potezom. Rorty se nada kako će njegova knjiga tradicionalne liberale ohrabriti na prihvaćanje postmodernog shvaćanja liberalizma. Rorty se nada da će njegovo rješenje ponukati ‘tradicionaliste’ na promjenu vokabulara. Ova je kuhnovska operacija bitna za razumijevanje Rortyjeva pokušaja. On ne nastoji konstruirati antitradicionalistički argument jer je glavni instrument kulturne promjene “talent za drukčije izražavanje, a ne za dobru raspravu” (Rorty, 1991.: 23). Po Rortyjevu mišljenju, nema mnogo smisla ponuditi argumente protiv vokabulara koji se pokušava zamijeniti. Nova filozofija (jezična igra, vokabular) ne pobjeđuje u raspravi koja sadržava argumente za i protiv neke teze, nego nudeći novi način opisa velikog broja fenomena koji su već nekako bili opisani starim jezikom, te kroz uvođenje novih tema i problema. Rorty se, dakle, odlučuje ne kritizirati liberale koji ne govore njegovim jezikom. On im radije pokušava pokazati eleganciju i snagu svojega postmodernističkog vokabulara nadajući se da će ih tako “zavesti” i ohrabriti na *switch* (prebacivanje).<sup>7</sup> Za razliku od MacIntyreja koji je racionalnu superiornost Tradicije dokazivao sposobnošću kreiranja argumenata na ‘drugom materinjem jeziku’, Rorty svojim suparnicima ne pokušava njihovim jezikom objasniti zašto je postmoderna redeskripcija napredak za liberalnu tradiciju u cjelini. U *Whose Justice? Which Rationality?* MacIntyre kuhnovski naglašava značenje epistemološke krize. Rortyjevo prebacivanje vokabulara ne pretpostavlja nikakvu krizu. On kaže da je utemeljiteljsko shvaćanje liberalizma zasnovano na krivoj epistemologiji, ali ako ‘utemeljitelji’ to ne vide kao problem, onda nema ni krize, ni razloga za prebacivanje vokabulara.

Knjiga *Kontingencija, ironija i solidarnost* objašnjava postutemeljiteljski postobjektivistički karakter tri pojma od kojih se sastoji naslov. Dakle, kontingencija, ironija i solidarnost tri su koncepcije koje bi trebale igrati značajnu ulogu u vokabularu descijenti-

<sup>7</sup> MacIntyre i Bernstein, dva filozofa koji prihvaćaju i koriste pojam nesumjerljivosti, nisu bili oduševljeni Rortyjevim kuhnovskim izbjegavanjem argumentacije. Recenzirajući KIS, MacIntyre je napisao: “... Suparničke nesumjerljive sheme mišljenja i prakse ponekad su se razvijale na način po kojem je racionalno koristeći standarde bilo koje od shema prihvaćanje ili odbacivanje druge. I postoje dobro znani argumenti što podržavaju zaključak da vjerovanja koja ne mogu biti pobijedena na ovaj ili onaj način padaju na testu racionalnosti. Rorty izvan svake sumnje misli kako su ova mišljenja irelevantna. Ali mi bismo trebali doznati zašto.” (MacIntyre, 1990.: 710). U *Rorty's Liberal Utopia* Bernstein piše: “Ako netko treba biti uvjeren da je Rortyjevo vokabular “atraktivan” i da alternative “izgledaju loše”, tada će to djelomično ovisiti o njegovom uspjehu u *argumentiranju* kako ovi alternativni vokabulari ne uspijevaju ostvariti ono što navodno dokazuju. To nema nikakve veze s time nalazimo li mi njegov opis liberalne demokracije atraktivnim. Rortyjevo stav o kontingenciji svih vokabulara bio bi reduciran na apsurd kada bi sadržavao konzekvenciju da možemo vjerovati što god hoćemo o jeziku i sopstvu sve dok je to koherentno s tipom institucija koje držimo atraktivnim. Po njegovom inzistiranju nema *razloga* zašto bi bilo tko našao jedan set političkih institucija atraktivnijima od nekog drugog. (Bernstein, 1991.: 276) U *Unger, Castoriadis and the Romance of a National Future* (1988.) Rorty kaže: “Kao kuhnovac dvojim o tome ima li argument nekakvu ulogu u znanstvenim i političkim gestalt-prebacivanjima. Argumenti (čije premise nužno moraju biti formulirane u familijarnim vokabularima) obično samo smetaju pri pokušajima kreiranja nefamilijarnog političkog vokabulara, novog *lingua franca* za one koji pokušavaju transformirati ono što vide oko sebe.” (Rorty, 1994.b: 181). Po mojem mišljenju još od PMN-a Rorty zna kako nesumjerljivost nije zapreka formiranju međujezičnih argumenata, ali jednostavno odlučuje ignorirati tu mogućnost.

zirane kulture. Ovdje ne mogu ulaziti u detaljnije prikaze Rortyjevih iznimno zanimljivih misaonih operacija, no želio bih istaknuti vezu kontingencija jezika, sopstva i liberalne zajednice, jer upravo diskutirajući kontingencije jezika i sopstva Rorty ponovo koristi napetost normalno-abnormalno. U slučaju jezika ona se zbiva kroz izmišljanje metafora. Metafora je revolucionarna uporaba jezika. Galilejev vokabular, Marxovo učenje i Freudova teorija Rortyjevi su primjeri metafora. Poput Kuhnovih znanstvenih revolucija metafore otvaraju nove horizonte. Metafore su intelektualni bljeskovi, a ne rezultat sumjerljivog argumentiranja. Rorty pokazuje kako nam Davidsonovo razlikovanje između metaforičke i doslovne uporabe jezika, može pomoći pri razumijevanju kontingencije sopstva. Napetost metaforičkog i doslovnog je napetost abnormalnog i normalnog, a ista napetost vidljiva je i u strahu od neautentičnosti, strahu nietzscheanskog pojedinca da će se utopiti u normalnoj, konvencionalnoj masi. Nietzscheov pojedinac pokušava govoriti svojim jezikom, što znači da pokušava biti autentičan. Takav pojedinac ponaša se metaforički, jer se pokušava opisati originalnim jezikom i tako “si podariti život” (*give birth to oneself*).

Nietzscheov je pojedinac ironist,<sup>8</sup> a napetost između normalne većine i abnormalnog kreativnog pojedinca može stvoriti metafore čija literalizacija koristi svima. “... Kada neka osobna opsosija proizvede metaforu za koju *možemo* naći uporabu, onda govorimo o geniju, a ne o ekscentričnosti ili perverziji” (Rorty, 1991.: 54). Iako ponekad kaže kako bi čitava kultura trebala biti ironizirana, Rorty je svjestan da to nije moguće, jer, ako je ironija abnormalna na parazitski način predstavljen u PMN-u, onda ona pretpostavlja postojanje nečeg normalnog. “Jezik koji bi bio ‘sav metafora’ bio bi jezik koji se ne bi mogao koristiti, dakle, ne jezik nego samo blebetanje” (Rorty, 1991.: 57). Analogno tome cijela kultura ne može biti “samo ironija”. Ironija je onaj dio poetske kulture, literarne tradicije, abnormalnog koji bi trebalo privatizirati. Upravo je to ključno mjesto u priči o kontingenciji liberalne zajednice.

U PMN-u Rorty je koristio Oakeshottovu distinkciju između *universitas* i *societas* kako bi objasnio razlikovanje između epistemološkog i hermeneutičkog diskursa. Sumjerljivost tipična za epistemologiju bila je nešto poput Kuhnove normalne znanosti. Normalna je znanost bliska Oakeshottovu pojmu *universitas* – grupi ljudi sjedinjenih zajedničkim ciljevima i interesima koju valja razlikovati od hermeneutičkog *societas*. Zajednica shvaćena kao *societas* je konverzacijsko društvo, kultura u kojoj se individualni *Bildung* ostvaruje kroz međugru nesumjerljivih pozicija. Nije neobično da su u KIS-u Rorty vraća Oakeshottovu *societas* te ističe kako u njegovoj liberalnoj utopiji društvo “grupa ekscentrika koji surađuju sa svrhom uzajamnog pomaganja, nasuprot grupi istomišljenika koje povezuje zajednički cilj” (Rorty, 1991.: 75). Ovi ekscentrici su pojedinci shvaćeni kao mreže bez središta (*centerless webs*) koji se tijekom života mijenjaju i razvijaju ispreplećući različite životne stilove i uvjerenja. Pluralistička kultura trebala bi biti poetizirana i to je glavni razlog zbog kojeg se u COP-u inzistira na prebacivanju sa znanstveno-metafizičkog jezika Filozofije na jezik pragmatizma. Novi post-

<sup>8</sup> “Definirat ću ‘ironista’ kao onoga koji ispunjava tri uvjeta: (1) ona ima radikalne i stalne sumnje u konačni vokabular koji ... upotrebljava ... (2) ona shvaća da argument oblikovan na njezinom sadašnjem vokabularu ne može ni osigurati ni rastvoriti te sumnje; (3) ... ona ne misli da je njezin vokabular bliži stvarnosti od drugih.” (Rorty, 1991.: 89).



filozofski jezik ima dva aspekta, jedan (deweyjevski) koji se poistovjećuje sa zajednicom i drugi, romantični, (nietzscheanski) koji je sebičan. Rorty se u KIS-u koncentrira na problem individualne samorealizacije koja kulminira u činu izmišljanja metafore. On želi pomiriti nietzscheansku potrebu da svatko bude svoj umjetnik s osjećajem i odgovornošću za zajednički život i socijalnu pravdu. Poetizirana kultura prepoznaje nesumjerljivost društveno orijentiranih pitanja (*public concern*) i individualno orijentiranih privatnih pitanja (*private concern*). U Rortyjevoj priči Habermas je liberal koji ne želi biti ironist, a Foucault ironist koji nema osobito mišljenje o liberalizmu. Pitanje, naravno, nije ograničeno samo na ovu dvojicu filozofa, to je pitanje “akomodacije” liberalnih neironista te ironista koji nisu liberali.

“Napuštanje univerzalizma je moj način odobravanja tvrdnji ironista u koje Habermas nema povjerenja: Nietzschea, Heideggera, Derride. Habermas te ljude promatra sa stajališta javnih potreba. Slažem se s Habermasom da su oni kao *javni* filozofi u najboljem slučaju beskorisni, u najgorem opasni, no želim inzistirati na ulozi koju oni i drugi njima slični mogu igrati prilagođujući ironistov *privatni* osjećaj identiteta liberalnim nadama javnosti. U pitanju je samo prilagođivanje, a ne sinteza. Moja je “poetizirana” kultura odustala od pokušaja da se objedine privatni način bavljenja konačnošću i čovjekov osjećaj obveze prema drugim ljudskim bićima.” (Rorty, 1991.: 84).

Rorty koristi razlikovanje privatnog i javnog kako bi privatizirao Nietzschea i Heideggera. Obojica su otvoreno antiliberalni, ali, po Rortyjevu mišljenju, oni u poetiziranoj kulturi mogu igrati iznimno značajnu ulogu, pod uvjetom da ih čitamo kao mislioce ponajprije korisne za individualni samorazvoj građana. Najbolje bi bilo kad bi Nietzschea i Heideggera čitali kao što čitamo Prousta. Za Rortyja, Habermas je ponajprije politički mislilac. Njegova je kultura politizirana, a ne poetizirana. On je mislilac u potrazi za suvišnim filozofskim “ljepilom”. Suvišnim, zato što je konsenzus o ulozi liberalnih institucija svo “ljepilo” potrebno za funkcioniranje demokratskih društava. Društvo nije zasnovano na vjeri u ljudska prava, prirodnu racionalnost ili Moralni Zakon, nego na konsenzusu da je osiguranje okoliša u kojem je individualni samorazvoj moguć razlog postojanja liberalnih institucija. *Societas* na okupu ne drže ni zajednički ciljevi ni široko podijeljeni filozofski uvidi o biti pravednosti ili ljudskoj svrsi, nego samo uljudenost. Obojica, Habermas i Rorty, podržavaju iste institucije, ali ih brane različitim vokabularima. Problem s Habermasom jest to što on inzistira na argumentativnim praksama koje se odigravaju u okviru “ekspertnih kultura”, a one ne mogu biti opovrgnute uzbudljivim romantičnim otkrićima novih svjetova. Govoreći rječnikom iz PMN-a, Rorty tvrdi da Habermas ostaje na razini normalnog diskursa, te previda abnormalne revolucionarne promjene. Bilo kako bilo, kad su u pitanju liberalne institucije, ni Rorty baš ne čezne za revolucionarnim promjenama, pa odmah ističe da se “razlika između Habermasovog pokušaja da rekonstruira oblik racionalnosti” i njegova “poetizacija kulture” ne “reflektiraju ni u kakvim političkom neslaganju” (Rorty, 1991.: 83). Rortyjeva poetizirana kultura vrsta je postprosvjetiteljsko-postznanstvene kulture. Po njegovu mišljenju, bilo bi lijepo živjeti u društvu koje bi se manje divilo znanosti i argumentativnim ekspertnim praksama, a više poetskom otkrivanju metafora. Ako dva aspekta poetske kulture, pragmatički i romantični, podijelimo uz pomoć razlikovanja privatno/javno, tada pragmatički aspekt postaje nesumjerljiv s romantičnim aspektom poetskog. Pragmatički aspekt pomiren je s onim što je u PMN-u bilo normalno, sumjerljivo, *universitas* (liberalne institucije – parlament i sudovi), dok je romantični aspekt

privatiziran. Dakle, nesumjerljivost privatnog i javnog (iz KIS-a) postaje nesumjerljivost dvaju aspekata abnormalnog (iz PMN-a). Napetost normalno/abnormalno kao epistemologija/hermeneutika ili znanost/literatura više se ne rabi, jer je u interesu liberalne zajednice potrebno akomodirati dva spekta abnormalnog. Kad bi se razlikovanje privatno/javno izjednačilo s razlikovanjem *universitas/societas*, tada bismo govorili o privatnom *societasu* i javnom *universitasu*, ali Rorty to ne čini. On kombinira nekoliko poteza i govori o liberalnom društvu čija je sociopolitička kultura poetizirana, ono time postaje veliki *societas* u okviru kojeg egzistira razlikovanje privatno/javno. Dakle, Dewey i Habermas, koji bi u COP-u bili predstavnici različitih kultura, u KIS-u su pomireni kao javni mislioci, a Dewey i Heidegger, hermeneutičari iz PMN-a razdvojeni su nesumjerljivošću. *Nesumjerljivost privatno/javno prolazi kroz nesumjerljivost epistemologije i hermeneutike*. Međutim, ako javno vidimo kao normalno, a ironiju kao nešto abnormalno, tada je umjesto dijalektičke napetosti između epistemologije i hermeneutike ili između znanstvene i literarne tradicije, zavedena svojevrsna kulturna segregacija.<sup>9</sup> U KIS-u su privatno i javno nesumjerljivi na način koji eliminira napetost normalno/abnormalno iz PMN-a. To, dakako, ne znači da Rorty od nje odustaje. Kao što sam pokazao, izvorna napetost normalno/abnormalno koristi se pri objašnjenju kontingencija jezika i sopstva.

Dakle, Dewey, abnormalni antiepistemolog postaje poetiziranim liberalom, a Heidegger abnormalnim ironistom. Ako je liberalna politika sfera argumenta, onda je to sfera sumjerljivosti, što znači da Dewey biva normaliziran, a Heidegger depolitiziran. Sfera političkog i javnih pitanja regulirana je dobrim dijelom liberalnim institucijama, što znači da kad dođe do promjene vokabulara koju Rorty zagovara, rezultat je koegzistencija metaforičke kulture i argumentirajućih institucija, tj. pomirenje abnormalne kulture i normalnih institucija. Rediskripcija liberalizma izvedena je spajanjem političkog dijela prosvjetiteljskog projekta s pragmatičnim aspektom antiepistemološkog diskursa uz istodobnu privatizaciju neliberalnih antiepistemoloških glasova. Tako shvaćena poetizirana kultura ne ugrožava javnu političku kulturu zapada, nego ju čini snažnijom. Razdvajanjem javnog i privatnog Rorty rješava mnoge probleme. On tako privatizira problematične aspekte poetske kulture, rediskribira liberalizam postepistemološkim terminima, poziva tradicionalne liberale na čitanje ironista za individualno usavršavanje, te poziva postmoderniste da postanu liberali. Na žalost, nesumjerljivost privatnog i javnog, jedno od najznačajnijih razlikovanja u knjizi, od većine je interpretirano prilično hladno. Jedan od teoretičara koji ne odobrava Rortyjevu operaciju jest liberal John Gray.

### *Grayeva kritika*

Rortyjevu privatizaciju i ironizaciju kulture Gray kritizira u nekoliko navrata (*Enlightenment's Wake, Liberalism, Endgames*). On tvrdi da liberalne kulture trebaju filozofiju povijesti u kojoj su predstavljene kao objektivno najbolji oblik vladavine. One trebaju prosvjetiteljsku priču o progresu po kojoj modernizacija pretpostavlja prelazak

<sup>9</sup> Za kritiku Rortyjeve distinkcije privatno/javno vidjeti posebno Bernsteinov tekst Rorty's Liberal Utopia iz *The New Constellation* i rad Nancy Fraser Solidarity or Singularity? (Fraser, 1990.)

na liberalizam.<sup>10</sup> Ta priča je nužna jer ako se ne može argumentirati zašto bi neliberalne kulture trebale postati liberalne kako bi prosperirale, tada isto tako nije moguće argumentirati zašto se neliberalne kulture koje postoje u okviru multikulturalnih liberalnih društava ne bi opirale liberalizaciji, te inzistirale na zaštiti svojih neliberalnih i antiliberalnih vrednota.

“Kad se jednom ova filozofija povijesti odbaci, čak ni zapadne liberalne kulture nemaju jamstvo da će se kao takve obnoviti. One nisu, na poslijetku, savršeno tkanje; svaka od njih sadržava neliberalne enklave, neke nastale novijom imigracijom, kao i neke dugogodišnje. Ponavljam, kad liberalne norme dođu u sukob s neliberalnim društvenim oblicima, zašto bi liberalne norme nadvladale? Čak i Rortyjeva Amerika jedva odgovara prosvjetiteljskoj filozofiji povijesti po kojoj modernizacija i sekularizacija idu zajedno. Ako je liberalizam način života, tada je on jedan među mnogima čak i u Sjedinjenim Državama. To je ironično djelomično i zato što – u ovom slučaju poput Oakeshotta, kojeg često citira – Rorty podcjenjuje stvarni kulturalni pluralizam modernih zapadnih društava, od kojih ni jedno nije potpuno liberalno, tako da je njemu lokalno obnavljanje liberalnih oblika života neproblematično. Kad se jednom pluralni karakter kultura modernih liberalnih država prepozna, autoritet liberalne kulture u takvim je državama doveden u pitanje” (Gray, 1995.a: 94).

Ako je liberalizam samo jedna od tradicija na globalnoj razini, tada je samo jedna od tradicija i u vlastitoj kući. Po mojem mišljenju, upravo je to tvrdio Feyerabend u *Science in a Free Society*. Gray se slaže s MacIntyreom da propast prosvjetiteljskog projekta dovodi u pitanje liberalni oblik vladavine. Liberalizam, u biti univerzalistička doktrina, biva ponižen činjenicom da je samo jedna od tradicija. Gray drži da je Rortyjeva obrana liberalizma, koja polazi od činjenice da je liberalizam samo jedna od tradicija, nedovoljna jer potpuno “prihvatanje kontingencije liberalnih praksi čini te prakse samo slučajnošću u povijesti određenih kultura ... postmoderni perspektivizam nužno završava raščaravanjem (*disenchantment*) pomoću lokalnih liberalnih praksi ... zato što su univerzalni zahtjevi liberalne filozofije utjelovljeni u javnoj kulturi liberalnih društava.” (Gray, 1995.b: 174).

Rortyjevo razlikovanje privatnog i javnog zasnovano je na prosvjetiteljskom uvjerenju kako se kulturni identitet može privatizirati. Gray drži da bi J. S. Mill i Isaiah Berlin odbacili Rortyjevu privatizaciju kulture, jer ona ignorira njihovo uvjerenje da institucije mogu biti stabilne samo ako su ukorijenjene u posebnim nacionalnim kulturama. Razlog zbog kojeg valja privatizirati kulturne razlike pružala je prosvjetiteljska priča o progresu. Kad se riješimo te priče, liberalizam postaje samo “destilat određene forme života” (Gray, 1995.b: 88). Po mojem mišljenju, Gray upozorava da bi se moglo dogoditi upravo ono čemu se u *Science in a Free Society* Feyerabend nada, a to je kulturalna fragmentacija Rortyjevog etnosa. Ako kultura osigurava horizont u kojem dokazivanje i

<sup>10</sup> I Rorty ponekad koristi taj argument. U *Objectivism, Relativism, and Truth* on piše da je deweyjevski pragmatist spreman argumentirati kako je “vokabular koji koriste zapadni socijademokrati dvadestog stoljeća najbolji do kojeg je ljudska rasa do sada došla” jer pragmatisti mogu argumentirati da “vokabular Cashinahua ne može biti kombiniran s modernom tehnologijom, i da je odustajanje od te tehnologije previsoka cijena u usporedbi s Cashinuahua blagodatima” (Rorty, 1994.a: 219).

opravdavanje (*justification*) ima smisla, i ako se može pokazati da postoji veliki broj nesumjerljivih kultura/tradicija u okviru Sjedinjenih Država, tada nema razloga zbog kojeg bi ih trebalo siliti na participaciju u “vođenoj razmjeni”. Ako je liberalizam samo jedna od tradicija, zašto bi sve ostale koristile njegove institucije? Dakle, ono što Rorty zove “ograničenjima argumentiranja” ne postoji samo prema van između ‘nas’ i Amazonaca ili liberala i nacista, nego i prema unutra, između bijele kulture i crne ili indijanske kulture. To dovodi u pitanje sumjerljivost osiguranu liberalnim institucijama, a liberalnu toleranciju čini totalitarnom. Razlike između unutarameričkih tradicija nisu manje od razlika između bijelih liberala i nacista. Ako nesumjerljivost funkcionira, tada funkcionira u oba smjera.

Rorty na Grayeve kritike odgovara u predavanju *Is ‘Post-Modernism’ Relevant to Politics?* (1997.). U predavanju Rorty ističe distinkciju između prosvjetiteljske filozofije i prosvjetiteljske politike i tvrdi kako projekt “minimalnog poniženja” i “maksimalne slobode” valja razlučiti od ideja o Prirodi, Umu i Istini. Rorty naglašuje kako njegov postmodernizam nema ništa zajedničko s postmodernom politikom i “kulturalnom politikom” koje su po njegovom mišljenju izraz političkog beznada. “Sve što zastupnici takve politike nude, koliko vidim, jest nepovjerenje u tradicionalne buržoaske liberalne inicijative i u nešto zvano “humanizam” s čim su te inicijative navodno zatrovane” (Rorty, 1997.: 36). Rorty ne negira prosvjetiteljski “pedigre” svog liberalizma, on ga samo želi opisati neprosvjetiteljskim kategorijama. Rorty nema filozofiju povijesti u kojoj bi liberalizam bio identificiran s trijumfom uma, ali ima priču o napretku. “... Politički se napredak zbiva kad institucije koje su omogućivale povećanje slobode i smanjenje okrutnosti bivaju zamijenjene institucijama koje još povećavaju slobodu i smanjuju okrutnost.” (Rorty, 1997.: 40) Rorty drži da Grayeva pesimistička predviđanja, po kojima je kraj prosvjetiteljstva početak kraja liberalizma, samo suvremena reinterpretacija Horkheimerova i Adornova argumenta. U *Priority of Democracy* Rorty je tvrdio da čak ni kolaps liberalnih institucija ne bi bio dokaz da društvo ne može preživjeti bez filozofskog “ljepila”. Četrnaest godina kasnije, Rorty kaže:

“Može se na kraju pokazati da je Gray u pravu: kultura ne može preživjeti bez Boga ili nekoga njegovog supstituta. Možda su ljudska bića nesposobna za toliko samopouzdanja koliko se mi postmodernisti nadamo. Dakle, moj odgovor Grayu svodi se na to da ja mislim kako su njegova empirijska predviđanja nepotrebno pesimistična. Možda je u pravu da politička nada ne može preživjeti u postmodernoj intelektualnoj klimi, ali možda i nije. Samo će eksperiment presuditi. Ako se pokaže da ne može, tada valja reći “utoliko gore po ‘postmodernističku’ i pragmatičku filozofiju”, a ne “utoliko gore po prosvjetiteljski politički projekt”. Filozofija je dobar sluga političke nade, ali loš gospodar” (Rorty, 1997.: 49-50).

Rorty očito nije promijenio mišljenje. U KIS-u ističe: “Ideja da su liberalna društva povezana filozofskim idejama čini mi se smiješnom. Ono što društva povezuje jesu zajednički vokabulari i zajedničke nade.” (Rorty, 1991.: 102)

Feyerabendov “politički relativizam” različite tradicije u okviru Sjedinjenih Država tretira kao nesumjerljive vokabulare. Gray tvrdi da multiperspektivizam vodi raščaravanju (*disenchantment*) putem liberalne kulture. To je raščaravanje blisko Feyerabendovom anarhizmu. Ako shvatimo da je zajednička ljudska bit filozofska izmišljotina, da nema ljudskih prava ni univerzalnog moralnog zakona, zašto onda ne bi bili Indijanci,

crnci ili Židovi radije nego individualni liberalni ironisti? Zašto etnocentizam ne bi fragmentirao američku naciju? Ako različite kulture unutar liberalnih država kao što su Engleska i Amerika tvore nesumjerljive horizonte, tada je Rortyjevo nefilozofsko “Ijepilo” – konsenzus o individualizmu – ozbiljno dovedeno u pitanje.

U svojoj novoj knjizi *Achieving our Country* Rorty (u nastavku AOC) izgleda shvaća kako liberalnim institucijama, i liberalnoj kulturi generalno, ne bi naškodilo malo teorijske podrške, pogotovo kad je u pitanju nacionalni ponos koji je po Rortyjevom mišljenju jedan od uvjeta nacionalnog samorazvoja. Naravno, Rortyjeva se nacija sastoji od pojedinaca, a ne od koegzistirajućih subtradicija. On piše:

“Romansu beskrajnih različitosti ne treba brkati s onim što se danas ponekad naziva ‘multikulturalizam’. Multikulturalizam sugerira moralitet tipa živi-i-pusti-da-žive, politiku usporednog razvoja u kojoj članovi različitih kultura štite vlastitu kulturu od mijesanja od strane drugih kultura. Whitman, poput Hegela, nije bio zainteresiran za očuvanje i zaštitu ... Dewey se bavio mišlju o nužnosti stvaranja onoga što izraelski filozof Avishai Margalit zove *pristojno* društvo, određeno kao ono u kojem pojedince ne ponizuju institucije, za razliku od *uljudenog* društva, definiranog kao onoga u kojem *pojedinci* ne ponizuju jedni druge – u kojem je tolerancija za fantazije i izbore drugih ljudi instinktivna i uobičajena.” (Rorty, 1998.: 24).

Rorty je konzekventni liberalni individualist. On vjeruje da individualizam razara i Feyerabendovu nesumjerljivost tradicija i MacIntyreovu nesumjerljivost moralnih doktrina. On vjeruje kako priča o privatnom samorazvoju i javnoj društvenoj nadi rješava problem. Feyerabendov anarhizam ponajprije želi zaštititi nezapadne kulture i neznanstvene tradicije od asimilacije u liberaliziranu i scijentiziranu kulturu zapada, dok MacIntyre inzistira na racionalnoj superiornosti svoje neliberalne tradicije. Feyerabend uglavnom razmišlja o pluralizmu različitih tradicija i kultura, a MacIntyre o pluralizmu nesumjerljivih moralnih tradicija. Rortyjeva utopija pokušava privatizirati i kulturne i moralne različitosti. Za Feyerabenda je ta privatizacija nasilna asimilacija, a za MacIntyrea je tragična.

Cijela priča o privatnom aspektu poetizirane kulture i o privatnoj brizi (*private concern*) uvedena je po mojem mišljenju kako bi se proufistirali autori poput Foucaulta, Nietzschea i Heideggera. To je rješenje djelotvorno na razini individualnog vokabulara, ali ako se netko s ironistima ne slaže politički, tada je najbolje kritizirati ih izravno, što je Rorty na kraju morao učiniti u AOC-u. Otvoreni napad na političke konzekvencije “apokaliptičke” filozofije je *de facto* tip političke teorije i implicitno priznanje da teorija ne može biti reducirana na individualno usavršavanje i sanjanje liberalne utopije. U KIS-u su Foucault i Heidegger predstavljeni kao politički beskorisni pisci, ali u TPPM-u i AOC-u, oni postaju otvoreno politički problematični. U AOC-u Rorty piše:

“Foucaultovi čitatelji obično završavaju u uvjerenju kako nikakvi okovi nisu polomljeni u zadnjih dvjesto godina: grubi stari lanci samo su zamijenjeni nešto ugodnijim novima. Heidegger opisuje američki uspjeh u pokrivanju svijeta modernom tehnologijom kao širenje pustoši. Oni koji nalaze Foucaulta i Heideggera uvjerljivima, obično vide Sjedinjene Američke Države ... kao nešto što treba biti zamijenjeno, što je prije moguće, nečim potpuno drukčijim.” (Rorty, 1998.: 7).

Mislioni poput Foucaulta i Heideggera šire ozračje beznađa koje postaje politički problem. Rorty ističe: “Nacionalni ponos je za zemlje ono što je samopoštovanje za pojedince – preduvjet za samorazvoj” (Rorty, 1998.: 3). Dakle, Foucault i Heidegger su indirektno loši za američki nacionalni napredak. Razlog tome je što njihovo mišljenje, čak i kad se smisleno koristi, politički ostaje u okviru kulturalne politike. “... Sve dok američka ljevica ostaje nesposobna osjetiti nacionalni ponos, naša će zemlja imati samo kulturalnu ljevicu, ali ne i političku” (Rorty, 1998.: 38). U KIS-u Rorty nije argumentirao ni protiv koga, ali u AOC-u on čini obrat i snažno napada novu ljevicu zato što je samo kulturalna ljevica. “Kada je desnica objavila da je socijalizam propao i da je kapitalizam jedina alternativa, kulturalna ljevica nije imala mnogo za reći. Zato što ona ne voli pričati o novcu. Njezin je osnovni neprijatelj struktura uma (*mind-set*), a ne struktura ekonomskih odnosa.” (Rorty, 1998.: 79). Ovo je očito politički argument u kojem neželjene političke konzekvencije “apokaliptičkog” ironizma nisu privatizirane ili individualizirane kao u KIS-u, nego odbačene kao izvor nepatriotskog samoprezira. Rortyjev napad na “apokaliptične” pisce je drukčiji od Habermasovog, ali nije manje političan. Rorty ne dovodi u pitanje značenje kulturalne politike, što konzekventno znači da on implicitno prihvaća javno značenje ironista. Problem je u granici tog tipa politike. Političke promjene ostaju na razini promjena *curriculum*a, a “kulturalne studije” postaju “studije žrtava”. Ove “kulturalne studije” mogu stvoriti atmosferu u kojoj stradava nacionalni ponos. Rortyjev napad na ironizam izlazi iz granica koje je on sam odredio političkoj filozofiji: sanjanje liberalne utopije i individualno usavršavanje.

U ovom članku pokušao sam pokazati kako implicitno ili eksplicitno Rorty koristi pojam nesumjerljivosti u tri, za cjelinu njegove priče, iznimno značajna filozofska manevra: napetost normalno/abnormalno (PMN), prebacivanje s Filozofije na pragmatizam (COP), te nesumjerljivost privatnog i javnog (KIS).

U PMN-u se nesumjerljivost pojavila kao jedan od postutemeljiteljskih pojmova. Rorty je koristi da bi odbacio ideje “neutralnog terena” i “neutralnog okvira”. Kad jednom nestane ideja objektivnog od tradicije odvojenog znanja zasnovanog na korespondenciji s vanjskim svijetom, možemo započeti konverzaciju među različitim diskursima. Neki od njih su nesumjerljivi što daje filozofiji novu zadaću, ona postaje hermeneutika. Filozofija kao hermeneutika parazitski se hrani napetošću između normalnih i abnormalnih diskursa.

U COP-u je Rorty pokušao pokazati kako prebacivanje s Filozofije na pragmatizam može za konzekvenciju imati pojačan osjećaj zajedništva koji u kasnijim esejima prerasta u solidarnost. Prebacivanje na pragmatizam ujedno je i pobjeda poetske kulture i etnocentrizma. Etnos pojedincima daje horizont u kojem komunikacija ima smisla. Različiti horizonti mogu biti nesumjerljivi poput jezika Amazonaca i Galaktičara. Liberalna kultura ima specifični etnos – ona je anti-etnocentrična. Za razliku od Feyerabenda, koji je koristio iz nesumjerljivosti izveden relativizam kako bi liberalnu kulturu prikazao kao asimilacionističku i imperijalističku silu, Rorty priča priču o napretku u kojem outsideri (crnci, Indijanci, Židovi) postaju dio ‘nas’. To je prosvjetiteljska priča izrečena postmodernim vokabularom. Rorty je etnocentrički univerzalist. Unutrašnja raznolikost liberalne države nužna je za razvoj (*Bildung*) pojedinaca, telos pluralizma je individualizam.

U KIS-u, uz pomoć nesumjerljivosti privatnog i javnog, privatizira se za liberalizam problematični tip ironije.

Rortyjeva rediskripcija liberalizma koristi elemente tri operacije u kojima se pojavljuje nesumjerljivost povezujući ih s četvrtom – razdvajanjem prosvjetiteljstva na filozofski i politički dio. No, čini se da ova četiri ‘poteza’ nije moguće potpuno uskladiti. U PMN-u i COP-u Rorty kritizira utemeljiteljsko-epistemološku Filozofiju, te piše kao da će zamjena Filozofije pragmatizmom imati pozitivne izvanepistemološke konzekvencije poput osjećaja pripadnosti vlastitoj zajednici vezanog uz lojalnost etnosu i osjećaj solidarnosti. Taj argument ima zbiljsku snagu ako je poraz epistemologije/Filozofije gotovo jednako značajan kao pobjeda Filozofije nad religijom. Samo ako je prosvjetiteljska filozofija stvarno upletena u temelje zapadne kulture. Argument koji razdvaja prosvjetiteljski projekt na dva dijela istodobno minimizira ulogu filozofije kao struke, pa tako konzekventno i Filozofije. Filozofija kao struka postaje ponajprije relevantna za individualni samorazvoj i sanjanje liberalne utopije, a pad Filozofije, tj. filozofskog dijela prosvjetiteljskog projekta nema opasne posljedice po liberalnu zajednicu. Time je ublažena dramatičnost prijelaza s Filozofije na pragmatizam. Po Rortyjevom mišljenju, filozofija nema mnogo za reći o politici izravno, ali djeluje zaobilazno poetizirajući kulturu moderne demokracije. No, ni tu stvari nisu jednostavne jer dobar dio poetizirajućih mislilaca odbacuje liberalnu zajednicu. Nesumjerljivost privatnog i javnog pronađena je kao odgovor na taj problem. Ta nesumjerljivost tretira jezike na kojima se odnosimo prema javnim i privatnim pitanjima kao nesumjerljive alate. Rorty u KIS-u koristi napetost normalno/abnormalno da bi objasnio odnos metafore i doslovnog, te pokazuje kako su genijalna otkrića rezultat individualnih opsesija za koje je zajednica pronašla svrhu. Ukoliko se inzistira na nesumjerljivosti privatnog i javnog, tada se na izvjestan način inzistira na nesumjerljivosti običnog, politički normalnog i ironijski abnormalnog, pa bi se metaforički noviteti na jeziku kistova trebali prevoditi (litalizirati) na jezik pajsera. To nije nezamislivo, ali pokazuje kako dva različita poteza “ne klapaju” zajedno. Rorty vjeruje da problem rješava priča o osobi koja ima vokabular s dva nesumjerljiva dijela. Ta priča može biti upotrijebljena i protiv Feyerabendovog relativizma i protiv MacIntyreove teorije o suprotstavljenim moralnim doktrinama. Rortyjevi individualizam privatizira i kulturalne i moralne razlike. Liberalni ironist može koristiti vokabular Genealogije za individualni samorazvoj, a liberalni vokabular pri rješavanju društvenih problema. Liberalna utopija ne treba nikakvo filozofsko “ljepilo”, nego samo konsenzus o individualizmu. Rortyjeva priča pretpostavlja da outsideri, manjine žele biti uključeni u dominantnu kulturu, da žele individualni samorazvoj. Feyerabendov politički relativizam i MacIntyreova nesumjerljivost moralnih tradicija dovode u pitanje i individualizam i želju za uklapanjem u američki etnos. Rortyjeva priča je stabilna sve dok postoji želja za uključivanjem, ali kad se pokaže kako je impresioniranost velikom nacijom dovedena u pitanje, tada postaje očito da treba argumentirati protiv raščaravajućih teorija.

Rortyjevi postmoderni liberalizam inkorporira koncepciju nesumjerljivosti u rediskripciju liberalizma. Za Rortyja su činjenica nesumjerljivosti i činjenica pluralizma politički nerazlučive. Poput Rawlsa, Rorty drži da su institucije izvedene iz religijske tolerancije najbolji okvir za kulturnu raznolikost. Ipak, ako ne postoji volja za suživotom, one su nemoćne.

Rorty je pokazao kako je bez fatalnih gubitaka moguće redeskribirati liberalizam postepistemološkim vokabularom, ali je želio učiniti i više. On je želio pokazati kako je njegov vokabular bolji od staroga, no ako objektivnost ne blokira solidarnost i ako epistemološke razlike nisu razlike koje politički čine razliku, teško je vidjeti čime bi

Rortyjeva liberalna utopija nadmašivala tradicionalnu liberalnu priču. Njegov izvorni argument uzimao je epistemološke razlike ozbiljno, ali je na snazi izgubio minimiziranjem uloge filozofije. Time je nestala i jedina komparativna prednost njegove rediskripcije pa mu i nije preostalo drugo no da retorički nagovara čitatelje na prebacivanje, da ne argumentira, nego šarmira; da nastoji pokazati prednosti svog vokabulara onima koji baš i nemaju osjećaj da su im vokabulari u krizi.

### *Literatura*

- Bernstein, Richard, 1986.: *Philosophical Profiles*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia
- Bernstein, Richard, 1987.: One Step Forward, Two Steps Backward, *Political Theory*, (15) 4
- Bernstein Richard, 1991.: Rorty's Liberal Utopia, *New Constellation*, Polity Press, Cambridge
- Caput, John, 1983.: The Thought of Being and the Conversation of Mankind, *The Review of Metaphysics*, (36)
- Fraser, Nancy, 1990.: Solidarity or Singularity, u: Malachowski, Alan R. (ur.), *Reading Rorty*, Basil Blackwell, Oxford
- Gray, John, 1995.a: *Liberalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis
- Gray, John, 1995.b: *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Routledge, London
- MacIntyre, Alasdair, 1990.: Review of Richard Rorty's Contingency, Irony and Solidarity, *The Journal of Philosophy*, (87)
- Putnam, Hillary, 1990.: *Realism with Human Face*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)
- Rorty, Richard, 1980.: *Philosophy and the Mirror of Nature (PMN)*, Princeton University Press, Princeton
- Rorty, Richard., 1982.: *Consequences of Pragmatism (COP)*, University of Minnesota Press, Minneapolis
- Rorty, Richard, 1994.a: *Philosophical Papers Vol. I: Objectivism, Relativism, and Truth (ORT)*, Cambridge University Press, Cambridge
- Rorty, Richard, 1994.b: *Philosophical Papers Vol. II: Essays on Heidegger and Others (EO-HAO)*, Cambridge University Press, Cambridge
- Rorty, Richard, 1991.: *Contingency, Irony and Solidarity (CIS)*, Cambridge University Press, Cambridge
- Rorty, Richard, 1995.: *Kontingencija, ironija i solidarnost (KIS)*, Naprijed, Zagreb
- Rorty, Richard, 1997.: *Truth, Politics and "Post-Modernism" (TPPM)* Van Gorcum, Assen
- Rorty, Richard, 1998.: *Achieving Our Country (AOC)*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1998.
- Taylor, Taylor, 1980.: Understanding in Human Science, *The Review of Metaphysics*, (34)



Zoran Kurelić

*RORTY'S POSTEPISTEMOLOGICAL LIBERALISM*

*Summary*

The autor probes into the epistemological roots of Rorty's liberalism and describes the mental evolution by which the unpolitical ideas presented in *Philosophy and the Nature's mirror* obtained political meaning in Rorty's philosophical-political writings. Focusing on Rorty's usage of the notion of incommensurability, the author claims that Rorty fails to explain to the liberals of enlightenment why his postmodern liberalism is better than modern liberalism.

*Key words:* incommensurability, new liberalism, paradigm shift, postepistemology, disenchantment



*Mailing address:* Faculty of Political Science, Lepušićeva 6, HR 10000  
Zagreb. E-mail: zkurelic@fpzg.hr