

Asim Mujkić

PRAGMATIZAM, DEMOKRATIJA I MOĆ

Sažetak

U tekstu autor analizira moguće etičke implikacije nedorečenosti Rortyjevog učenja o “zajednici kao krajnjem izvoru epistemološkog autoriteta”. Činjenica da kod Rortyja kao velikog demistifikatora savremene kulture ne nalazimo ozbiljnije analize odnosa moći i spoznaje, odnosno opravdanja stavova, predstavlja jedan od plauzibilnijih prigovora novom pragmatizmu. Koristeći spoj “marksističkog”, “fukoovskog” i “žičekovskog” vokabulara autor iskušava Rortyjev koncept antiesencijalističke kulture u kontekstu pitanja - *postoji li uopće neko društvo gdje spoznaja nije isprepletana sa moći, ekonomijom, politikom i slično*. Također naglašava opasnost olakog prihvatanja Millovog načela samozaštite za neupitni osnov etičko-političkog diskursa što može dovesti u opasnost i sam Rortyjev koncept postmodernog buržujskog liberalizma, jer on ne podvrgava liberalno-demokratski kontekst oštini svoje prepoznatljive redeskripcije. Autor sugerira da epistemološka demokratizacija koju inaugurira novi pragmatizam ne samo da ne znači političku demokratizaciju, već može značiti i legitimizaciju konkretne historijske – liberalno-demokratske, globalno-kapitalističke - konstelacije moći. Upravo da bi se očuvala plauzibilnost antiesencijalističkog Rortyjevog mišljenja možda je potrebno, misli autor, u kontekstu istraživanja zajednice kao izvora epistemološkog autoriteta, imati na umu Žičekovu opasku da

“danas, stvarna sloboda mišljenja znači slobodu propitivanja preovlađujućeg liberalno-demokratskog ‘post-ideološkog’ konsenzusa – ili ne znači ništa”.

Imperativ pragmatizma jest što smislenije i lakše “nošenje” ili “izlaženje na kraj” (cope) sa stvarnošću, što podrazumijeva stvaralački kreativni aspekt (poiesis); slabost pragmatizma na koju ukazuju njegovi kritičari – nedostatak utemeljenosti istinosnih kriterija – ujedno je njegova najjača, ali i najkontroverznija strana. Istina će ostati ono što “djeluje”, ono što je opravdano, ono što “prolazi” kao uvjerenje, duboko određena kontekstom naših potreba i interesa, ali i hermeneutičkim kontekstom, u smislu u kojem smo stupnju u mogućnosti da opravdamo svoja uvjerenja pred ograničenom publikom.

Ali, kontroverza, po mom mišljenju, nastupa upravo na tom mjestu – kontekstu naših potreba i interesa, dakle u *sociološkoj domeni* kako bi to nazvao Rorty. Mislim da ta kontroverza ostaje uvelike neistražena, zanemarena, čak i kod samog Rortyja, dok se isuviše pažnje posvećivalo “epistemološkom” problemu. Naime, složit ćemo se da je u samoj srži pragmatizma uvjerenje koje izražava Rorty, da je “spoznaja ono što je opravdano vjerovanjem”¹, a “opravdanje nije stvar nekog posebnog odnosa između ideja (ili riječi) i objekata, već konverzacije, društvenog djelovanja”². Međutim, ako je, kao što kaže Rorty, “zajednica” krajnji “izvor epistemološkog autoriteta”³, što je dalje razvijanje Peirceove inicijalno antiesencijalističke metafore, onda ta *zajednica mora postati predmetom istraživanja i to, kako bi Rorty rekao, u “sociološkom smislu”*. Činjenica da kod Rortyja ne nalazimo mnogo kada je u pitanju odnos moći i spoznaje, odnosno opravdanja stavova, čini se da predstavlja jedan od plauzibilnijih prigovora novom pragmatizmu.

¹ PMN, 9.

² PMN, 389.

³ PMN, 188.

Moglo bi se reći da Rorty “ne uspijeva istražiti društvenu prirodu (naprimjer) opravdanja; gotovo kao da je njegova odbojnost prema ‘velikim teorijama’ dovela do odbacivanja *sveg* teoretiziranja o spoznaji”⁴. Može se steći dojam da nas Rorty navodi na zaključak da “svako teoretiziranje o spoznaji može biti odbačeno pomoću grubih pojmova ‘temelja’ i ‘korespondencije’...”⁵. Sa pravom se može primijetiti sa Brodskym i to da “ako društveno sporazumijevanje igra veliku ulogu u determiniranju istine, iz toga ne slijedi da se ne može formulirati neki kritički standard neke nealgoritamske forme u cilju određenja osnova jednog takvog sporazumijevanja”⁶. Naravno, potrebno je priznati da ne možemo pokazati ni obrnuto, naime da možemo formulirati jedan takav kritički standard.

Neke naznake možemo naći kod Deweya – njegova promišljanja o javnosti, demokratiji, obrazovanju, te kod Rortyja – njegova distinkcija između javnog i privatnog, ali, to cijelo područje koje je od ključne važnosti kada je u pitanju kriterij opravdanosti stavova, uglavnom biva zaobilaženo. Rortyjeve “kratke opaske o društvenoj prirodi opravdanja ne zadovoljavaju legitimnu potrebu za jednim empirijski tačnim shvaćanjem načina spoznavanja”⁷.

Potreba za takvom vrstom istraživanja ne bi poticala od pokušaja da se identificiraju univerzalni kriteriji opravdanja, već upravo, kako bi se stekla dovoljno ubjedljiva argumentacija koja bi bila šire prihvatljiva za grupe koje ne dijele liberalističke vrijednosti i uvjerenja. Zajednica i njena praksa, ili skup njenih društvenih djelovanja, kao izvor epistemološkog autoriteta može biti autoritarna, totalitarna, represivna, ekskluzivistička, ali i demokratska, na čemu insistiraju pragmatisti. Također, i u demokratskom okruženju bilo bi potrebno

⁴ Malachowski, 148.

⁵ Ibid., 148.

⁶ Brodsky, “Rorty’s Interpretation of Pragmatism”, Transactions of C.S. Peirce Society, Vol. XVIII No. 4 (1982.), 329, a prema Ibid., 148.

⁷ Ibid., 151.

istražiti taj ekvilibrij silnica moći. U tom smislu, u epistemologiju se, možda više no što bi pragmatisti htjeli, uvlači aspekt odnosa moći unutar same zajednice.

Razumno je postaviti pitanje koje postavlja Malachowski, naime, šta reći za “društva gdje je spoznaja isprepletena sa moći, ekonomijom, politikom, religijom, rasom, rodom, ideologijom...”⁸. “Marksistički” ili “fukoovski” provokativno i iskreno, treba poći od pitanja: *postoji li naime uopće neko društvo gdje spoznaja nije isprepletena sa*, navedimo Malachowskog, *moći, ekonomijom, politikom i slično*. Onda bismo mogli postaviti i sljedeće pitanje: Na osnovu čega, unutar same prakse opravdanja stavova, kažemo da su neki stavovi ozbiljni i ko je “opunomoćen da odgovori ozbiljno, i koja pitanja i procedure su relevantni za postizanje kredibiliteta tih stavova koji se smatraju ozbiljnim?”⁹. Šta je sa epistemičkim kontekstom unutar kojeg vokabulari postaju uopće inteligibilni i autoritativni? Dalje, koja povlaštena grupa unutar zajednice ima povlašteni epistemološki autoritet? Koje su to grupe opravdanja unutar zajednice za koje se može reći da “monopoliziraju” istinu? Koji su to oblici suptilnog tlačenja unutar diskursa koji opet “samjeravaju” i subjugiraju? Nije li, kada smo društvo rascjepkali na “grupe opravdanja” koje, svaka za sebe, dijele vlastitu jezičku igru, na djelu neka nova vrsta, ovaj put, *pluralističkog esencijalizma*, jer kako primjećuje Taylor: “slika svjetonazora ili ‘alternativnih jezičkih igara’ kao globalnih sistema ... koji u sebi imaju kapacitete za redeskripciju svega na što naiđu, da reinterpretiraju sve što pred njih može biti bačeno od strane oponenta kao protuargument, na taj način ostaje, u konstitutivnom smislu, imuna na odbacivanje”¹⁰.

⁸ Ibid., 151.

⁹ Joseph Rouse: “Power/Knowledge” iz *The Cambridge Companion to Foucault*, Garry Gutting ed. (Cambridge University Press, 1994.), 93.

¹⁰ Taylor, iz Ibid., 260.

¹¹ Axel Honneth, *The Critique of Power / Reflective Stages in a Critical Social Theory*, transl. Kenneth Baynes, (MIT, 1994.), 177.

Potrebno je samo “zagrebati” površinu historije same filozofije da bismo uvidjeli da nam ona pruža obilnu građu za ovo preplitanje moći i spoznaje. Treba se prisjetiti Foucaulta koji će tvrditi kako “kognitivna produkcija spoznaje biva u principu praćena prakticiranjem socijalne dominacije nad drugim subjektima”¹¹. Naime, “čovječanstvo instalira svoje nasilništvo u sistem pravila i tako prelazi iz jedne u drugu formu dominacije”¹². U kojoj mjeri, naprimjer, prednaučne istraživačke procedure kao što je istraga utiče na formiranje sistema kognitivnih odnosa u zajednici. Nadovezujući se na ovu misaonu nit, primijetiti ćemo sa Allenom da je “zapadno mišljenje tradicionalno racionaliziralo torturu kao nužan instrument istine”¹³. Istina je “od Parmenida naovamo, u mucu nalazila prikladnu metaforu za provjeru istinitosti”¹⁴. U tom smislu, razumno se upitati koliko su “procedure opravdanja” imune na “torturu” ili njene suptilnije oblike, prisilu uopće u diskursu. Naime, u kom smislu danas, možemo govoriti sa Nietzscheom da je “volja za istinom... u biti vještina tumačenja: [uz koju] još uvijek ide sila tumačenja”¹⁵? U kojoj mjeri je volja za istinom još uvijek “naprosto žudnja za nepromjenljivim svijetom”¹⁶, ostajući važnim suigračem sa ostalim kulturnim silnicama za što više moći unutar zajednice?

Pragmatisti, posebno Dewey, pokušavaju kroz zagovaranje demokratskog društva stvoriti pretpostavke za neku vrstu “demokratizirane spoznaje” – shvaćene kao konverzacija, ubjeđivanje bez sile unutar i između različitih interesnih grupa jedne zajednice. Ali, opominje Dewey, demokratizirano društvo treba demokratiziranog pojedinca, možda nekog ko bi podsjećao na Rortyjevog liberalnog ironista, društvenog reformista koji bi djelovao protiv nanošenja boli

¹² Foucault prema Honneth, 177.

¹³ Barry Allen: *Truth in Philosophy*, 21.

¹⁴ *Ibid.*, 21.

¹⁵ Niče: *Volja za moć*, 585.

¹⁶ *Ibid.*,

i poniženja, kako od strane institucija, tako i od strane drugih članova društva ili drugih grupa. Međutim, reći kao Rorty, da “konverzacija” predstavlja epistemološki autoritet, znači stati na pola puta. Moramo se upitati dalje – kome je dopušteno učestvovati u konverzaciji? Rorty će često reći da se zalaže za onaj društveni poredak koji ostavlja dosta prostora individuumu za vlastitu samokreaciju te da Millov liberalizam uglavnom zadovoljava te potrebe. Ne krije li se, ipak, tu opasnost da njegov “ironijski liberal” postane, na kraju jedan “cinički liberal”?

Može li se ustvrditi da ovo svojevrsno Rortyjevo “završavanje” političke historije sa Millom u sebi nosi opasnost neke vrste “liberalno-demokratske hegemonije”, kako je karakterizira Žižek?

“Odanost demokratskom konsenzusu” podrazumijeva prihvatanje sadašnjeg liberalno-parlamentarističkog konsenzusa, koji isključuje bilo kakvo ozbiljno propitivanje toga kako se ovaj liberalno-demokratski poredak uklapa u fenomene koje on službeno osuđuje i, naravno, bilo kakav ozbiljan pokušaj da se zamisli društvo čiji društveno-politički poredak bio drugačiji. Ukratko, to znači: govori i piši šta god hoćeš – pod uslovom da to što radiš ne dovodi u sumnju ili ne remeti dominirajući politički konsenzus. Dakle, sve je dopušteno, štaviše, podstiče se da se stavi pod kritičku lupu: izgledi za jednu globalnu ekološku katastrofu, narušavanja ljudskih prava, seksizam, homofobija, antifeminizam, rastuće nasilje ne samo u dalekim zemljama, već i u našim megapolisima, jaz između Prvog i Trećeg svijeta, između bogatih i siromašnih, razorni uticaj digitalizacije na naše svakodnevne živote ... nema ništa lakše nego dobiti međunarodna ili državna sredstva za multidisciplinarno istraživanje borbe protiv novih formi etničkog, religijskog ili seksističkog nasilja. Problem je da se sve to pojavljuje na podlozi fundamentalne *Denkverbot*, zabrane mišljenja¹⁷.

Načela Millovog i Rawlsovog liberalizma ravnodušna su prema totalizirajućim kao i prema “onemoćavajućim” vokabularima.

¹⁷ Slavoj Žižek: *Repeating Lenin* (Zagreb: Bastard Books, Arkzin, 2001.), 7-8.

Kapitalistički poredak sobom nosi toliko protivrječnosti da nije tako lako moguće utvrditi ko može priuštiti slobodu vlastite samokreacije, za koju nam prostor ostavlja “apstraktno” Millovo načelo. Istovremeno, ko može imati “licencu za spoznavanje”? Mi bismo mogli pobjedonosno ustvrditi da društvena praksa određuje opravdanost stavova, ali “društvena praksa” tako je višesmislen, proturječan pojam sumnjive plauzibilitnosti koji, čini se, kako je to još Marx pokazao, više “skriva” nego što pojašnjava i razrješuje.

Ako klasični pragmatizam definira istine kao “uvjerenja koja su potvrđena u toku iskustva, koja su stoga, falibilna, predmet dalje revizije”¹⁸, nakon novopragmatističkog iskustva, posebno iskustva Richarda Rortyja, iskustvo ćemo zamijeniti pojmom jezičke prakse. Izmijenjena definicija istine mogla bi glasiti: *istine su uvjerenja koja su potvrđena (opravdana) u toku razgovora (unutar jedne određene vrste publike) koja su, stoga, falibilna, predmet dalje revizije*. Prema definiciji, ipak, istina postaje dešavanje sporazumijevanja unutar određenog kruga ljudi po određenim pitanjima, koja su u skladu sa određenim interesima i potrebama svakodnevnog izlaženja na kraj sa stvarnosti. S druge strane, vidjeli smo, sporazumijevanje implicira određenu praksu, svoju aplikaciju. Redeskripcija ili reinterpetacija u tom smislu “mijenjaju svijet”, problem se rješava. Ali, ako sada stavimo tu određenu grupu ljudi u socijalni kontekst (Quine govori o jeziku kao o “društvenom umijeću”), morat ćemo se upitati *o poziciji (moći) koju određena grupa opravdanja zauzima u zajednici*. Foucault nam sugerira da “trebamo napustiti cijelu tradiciju koja nam dopušta da zamišljamo kako spoznaja može egzistirati samo tamo gdje su odnosi moći suspendirani i da se spoznaja može razvijati samo izvan njenih naloga, zahtjeva i interesa... Trebamo priznati da moć producira spoznaju

¹⁸ *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi general ed. (Cambridge University Press, 1999.), 730.

¹⁹ Foucault prema Honneth, 170.

(i to ne jednostavno na način ohrabrivanja jer služi moći ili njenom primjenom jer je korisna); ta moć i spoznaja direktno impliciraju jedno drugo; nema odnosa moći bez korelativne konstitucije polja spoznaje, niti bilo kakvog znanja koje ne pretpostavlja i konstituira u isto vrijeme odnose moći”¹⁹.

Kako se Rortyjeva neopragmatistička pozicija koja proističe iz dekonstrukcije epistemologije, koja namjerava “razoružavati” i “demokratizirati” diskurs nosi sa moći? U epistemološkom arhetipskom smislu, dominantne kulturne predstave predstavljale su istovremeno i pogone za proizvodnju društvene moći. Već Nietzsche, pomalo fatalistički, određuje smisao saznanja na sljedeći način:

“Da bi se jedna određena vrsta (ili kulturna forma, predstava, vokabular, moglo bi se dodati) održala i rasla u moći, mora svojom koncepcijom stvarnosti da obuhvati toliko stvari o kojima se može dati računa i koje ostaju istovjetne, da se na tome može sagraditi shema njenog odnosa prema stvarnosti. ‘Korist za samoodržanje, a ne neka apstraktna potreba za istinom stoji kao motiv iza razvitka organa saznanja ... mjera volje za saznanjem ovisi od mjere porasta volje za moć vrste; jedna vrsta zahvaća toliko stvarnosti da bi zagospodarila njom, da bi je stavila u službu”²⁰.

Govoreći o Foucaultu Honneth kaže kako su “zahtjevi za mogućom objektivnošću za naučnu spoznaju bili determinirani ciljem društvenog potčinjavanja individua”²¹. Rortyjev model opravdanja stavova unutar grupe istomišljenika, sa svoje strane predviđa legitimiziranje takve vrste individualne subjugacije unutar grupe. Bilo da je riječ o grupi religioznih fanatika ili fizičara. No, ono što se ne dopušta jeste projekcija vlastitih standarda opravdanja na širu kulturu. Koncept liberalno-demokratske kulture o kojem govori Rorty podrazumijeva demokratizaciju kulture, u smislu da nijedna kulturna predstava nema epistemološkog osnova za dominaciju. Ali, da li epistemološko

²⁰ Niče, VzM, 480.

²¹ Honneth, 170.

razoružanje istovremeno znači i političko razoružanje, ili onemoćenje? Preciznije, u kojoj mjeri se u “postmodernom buržujskom liberalizmu” Richarda Rortyja može omogućiti diskursivno formiranje slobodno od dominacije? Da li ovo demokratizirano epistemološki razoružano formiranje diskursa u liberalističkom kontekstu zajednice omogućava govorenje o stvarima u smislu da je oslobođeno dominacije? Ili se njome uspostavlja nova, možda sofisticiranija i anonimnija redistribucija moći? Onda, o kojoj novoj vrsti dominacije je tu riječ? Šta su karakteristike tog “demokratizirajućeg” rekonfiguriranja procedura opravdanja stavova unutar zajednica opravdana i među njima?

Rorty često govori o problemu potčinjavanja ljudi nečim neljudskom: bilo da je riječ o božanstvu ili o nauci. “Razotkrivanjem” božanskog ili povlaštene naučne predstave, ne ukidamo sve druge moguće forme povlaštenja i “usiljenog” diskursa. U tom smislu možda ne bismo uopće trebali vezati autoritarne prakse religije, nauke ili bilo koje druge povlaštene prakse za nešto “neljudsko” kao što je božanstvo, ratio, nacija, klasa itd. jer se o njima, u duhu Wittgenstein-Davidson-Rorty tradicije, ne može govoriti. Ono o čemu možemo govoriti jeste ljudsko autoritarno djelovanje. Postavljeno u ničeanskoj formi pitanje glasi: Da li uopće može postojati kulturna predstava koja se unaprijed odriče “održavanja i rasta u moći”, koja, na kraju, odustaje da postane “sveobuhvatna doktrina”? Ako je takva naracija moguća, onda kakvi su njeni izgledi kada se sukobi sa “omogućujućim” naracijama?

Rorty pokušava ponuditi plauzibilnost i izlaz u stalnoj rekonstrukciji ili redeskripciji povlaštenih pretenzija bilo čega u kulturi vođen nadom u nastavak prosvjetiteljskog emancipatorskog projekta. Njegova naracija “onemoćuje” jer uklanja “čvrste temelje” povlaštenosti, što je bitna karakteristika gore spomenutog “demokratizirajućeg” rekonfiguriranja procedura opravdanja stavova unutar zajednica opravdana i među njima. Pod rekonstrukcijom (Dewey) i redeskripcijom (Nietzsche) mislim na stalni oprez prema tome da neke prakse našeg “nošenja sa stvarnosti”, našeg “samoosmišljavanja” izdvajamo kao “utemeljujuće”

i da ih bezuslovno namećemo kao paradigmu za ostatak kulture i zaustavljamo svaki mogući razgovor. *Potrebno je misliti o tome otkuda uopće ta namećuća, usiljena "hermeneutika"*. Ali, istovremeno i paradoksalno, dilema ostaje da li takva, mora se reći *utopijska* kulturna forma (ironijska, postfilozofska kultura), da bi se "održala", zaživjela, treba ili moć, moć persuazije, nagovora, ali moć u svakom slučaju kojom bi razoružala ili demokratizirala kulturni prostor, ili, s druge strane, to treba pokušati uraditi "onemoćavanjem"? Ali, postavlja se pitanje, koliko je takvo što moguće. Sam Rorty će reći kako (barem još) ne može zamisliti kulturu (koju sam predlaže) u kojoj bi ljudi stalno ironizirali, bili svjesni kontingentnosti vlastitih projekata.

Ono autoritativno neljudsko koje smo trebali da verificira naše projekte, naše vladajuće predstave kulture, otkriva se možda kao sebična, "ljudska, isuviše ljudska" praksa kojom želimo iskočiti iz svoje kontingentnosti i temporalnosti tako što ćemo svoje samooblikovanje nametnuti kao općevažeći, vječni obrazac kome treba da se samjeravaju sva druga ljudska bića. Možda je to stalno sučeljavanje omoćavajućih, međusobno kompetitivnih kulturnih formi jednostavno stvar, kako bi Nietzsche rekao, "biologije nagona za saznanjem", način na koji kultura uopće jeste kao "radosti stvaranja i preobličavanja stvari koja je iskonska radost"²². Učesće u tim "totalitarizirajućim" naracijama – religije, nauke, politike, ekonomske klase, naprimjer – koje dijele grupe koje opravdavaju određene stavove, čini se da raspiruje egoističku samoekspanziju i "obezbjeđuje" sigurnost atemporalnosti. U tom "interesu" i "potrebi" kao aksiološkom predkontekstu svakog kognitivnog, možda se krije izvor povlaštenih, nedemokratskih kulturnih predstava, ujedno i ljudske "infantilnosti" koju prosvjetiteljstvo od Kanta do Rortyja želi prevazići. Odgovor na pitanje o izvorima autoritativnih djelovanja unutar zajednice – pitanje koje svakako dodiruje i pitanja o ekonomskoj i političkoj moći, kako to pokazuje Marx – otvara

²² VzM, 495.

moćnost epistemološke, ali i kulturne demokratizacije i dalje sekularizacije, te daljeg provođenja prosvjetiteljskog projekta.

Kada je riječ o odnosu demokratije i pragmatizma, neka Deweyeva razmišljanja mogu biti protumačena da pokušavaju uspostaviti neku vrstu “prirodne veze” između njih samih. Ali, kao antiesencijalistička misao, pragmatizam takvu vrstu temelja ne može ponuditi demokratiji. Iz činjenice da demokratski okoliš pogoduje odigravanju vokabulara i održavanju konverzacije, istraživačkom procesu ali i javnim promišljanjima i diskusijama, ne možemo zaključiti prirodnu, duboku vezu. Ali, možda možemo govoriti o mogućnosti jedne demokratizirane kulture, pa čak i demokratizirane epistemologije čiji vokabular razvijaju “demokratizirani pojedinci” o kojima govori Dewey.

Naime, Dewey kaže:

“Pokazalo se tokom proteklih nekoliko godina da demokratske institucije nisu garancija za postojanje demokratskih individua. Alternativa je u tome da individue koje cijene vlastite slobode i slobode drugih individua, individue koje su demokratske u djelovanju i mišljenju, budu krajnjim garantom postojanja i trajanja demokratskih institucija”²³.

Iz činjenice da sa Rortyjem govorimo o “demokratizaciji” kulture ili o njenom epistemološkom razoružanju, ne treba zaključiti da su današnji pozitivni demokratski režimi uistinu takvi, naime da je njihov diskurs demokratiziran, odnosno oslobođen dominacije. Rorty govori, stoga, o utopiji, o dugoročnom procesu demokratiziranja u kojem posebnu ulogu ima obrazovanje, kao odgoj generacija koje neće bezrezervno prihvaćati autoritet naracija, generacija koje će biti istrenirane u obzirnosti (jer se žele sporazumjeti) i falibilnosti, ukratko, o *ironijskoj kulturi*.

²³ John Dewey: “What I Believe?” (1930.) iz *The Essential Dewey, Volume 1 / Pragmatism, Education, Democracy*, Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander eds. (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998.)

Epistemološka demokratizacija u kontekstu “postmodernog buržuskog liberalizma” omogućavala bi neograničenu slobodnu diskusiju, odnosno ono što je Dewey smatrao ulogom filozofije – da ona postane kulturna kritika koja će, kako Rorty predlaže, držati konverzaciju čovječanstva otvorenom. Ali, kako u praktičnoj ravni “nagovoriti” učesnike, članove zajednice da učestvuju u takvoj raspravi, na gore spomenuti način? Jedini “plauzibilan” odgovor ostavljamo budućnosti i dugoročnom procesu obrazovanja, s jedne, i upornog, bespoštednog antiesencijalističkog dekonstruiranja, s druge strane. Naravno, nema ničeg lošeg u utopiji. Rorty je eksplicitan da sanja o ostvarenju besklasnog društva. Problem je u tome što epistemološka demokratizacija ne samo da ne znači političku demokratizaciju već može značiti i legitimizaciju konkretne historijske – liberalno-demokratske, globalno-kapitalističke – konstelacije moći.

S tim u vezi, morali bismo se vratiti na pređašnju dilemu. Izokrećući Heideggerov stav o tome kako se spasonosno krije u opasnosti, moglo bi se primijetiti da se u ovoj “spasonosnoj” verziji Rortyjevog postmodernog buržuskog liberalizma “sjevernoatlantskih bogatih demokratija” krije opasnost. Neograničena slobodna diskusija, posvemašnje sveproblematiziranje dovode nas u opasnost da “djelujemo, ne da bismo nešto postigli, već SPRIJEČILI da se nešto uistinu desi, uistinu promijeni”²⁴. Ili, “Hajde da pričamo što je moguće više o nužnosti radikalne (ili u Rortyjevom slučaju, reformističke, postupne) promjene kako bismo osigurali da se uistinu ništa ne promijeni”²⁵. Postmoderni buržuski liberalizam Richarda Rortyja koji Millovo načelo o slobodi samokreacije drži posljednjim postignućem društveno-političkog razvoja, mogao bi se u svom

²⁴ Žižek, 12.

²⁵ Ibid., 15.

²⁶ Francis Fukuyama: “Ostajemo na kraju historije”, Sarajevo, *Odjek 2*, jesen-zima, 2001., 38.

sveopćem “konverzacijom” lako uspjeti do pozicije “nadjudskog” verifikatora svih naših projekata zamjenjujući teološki i scijentistički vokabular. Odatle pa do intelektualno neodgovorne tvrdnje Francisa Fukuyame da “iza liberalne demokratije i tržišta ne postoji više ništa prema čemu možemo još evoluirati”²⁶, dijeli nas vrlo mali korak.

Paradoks Millovog načela, kojeg Rorty, rekli bismo, bezuslovno prihvaća, nalikuje Zenonovim aporijama kretanja odapete strelice prema njenoj meti. Konačni domet naše slobode stalno se fragmentira mnoštvom “malih” sloboda koje se postavljaju kao problem. Drugim riječima, naša sloboda za individualno samostvaranje biva stalno fragmentirana odvlačeći naš fokus na diskusije o “novoiskrslim” problemima u vezi s njom – feminizam, homoseksualizam, marginalne grupe itd. Na taj način naša “odapeta strijela” nikada ne stiže do cilja čime se sveopća konverzacija i njena fragmentacija dovodi u opasnost nove vrste redukcije slobode. Naime, dovodimo se u situaciju da nam se “redukcija slobode predstavlja u formi dolaska novih sloboda”²⁷. Nije li upravo to jedna od ključnih karakteristika takozvane Nove ljevice koju Rorty bespoštedno i sa razlogom kritizira u svojoj knjizi *Achieving Our Country?* Olako prihvaćanje Milla za neupitni osnov etičko-političkog diskursa dovodi u opasnost i sam Rortyjeveve koncept postmodernog buržuskog liberalizma, jer ovaj koncept ne dovodi u pitanje liberalno-demokratski kontekst. Upravo da bi se očuvala plauzibilnost Rortyjeveve mišljenja, možda je potrebno poslužiti se Žižekovom opaskom da, naime, “danas, stvarna sloboda mišljenja znači slobodu propitivanja preovlađujućeg liberalno-demokratskog ‘post-ideološkog’ konsenzusa – ili ne znači ništa.”²⁸

Može se, na kraju, samo reći da bi predloženi demokratizirani model kulturnog komuniciranja *mogao* biti plauzibilan jer je *nenasilan*, jer je *falibilan*, upravo, Rortyjevevim rječnikom kazano, *ironičan*, jer je,

²⁷ Žižek, 10.

²⁸ Ibid., 9.

na kraju, svjestan svoje kontingentnosti, ograničenosti i falibilnosti. U širem, rortijevskom kontekstu gledano, kultura sa demokratiziranom epistemologijom *mogla bi* označiti novu fazu sekularističkog prosvjetiteljskog projekta, možda upravo ono Kantovo “izlaženje iz vlastite, samoskrivljene nezrelosti”. No prije toga, ona se mora suočiti sa gore spomenutim uznemiravajućim pitanjima o moći. U tom pravcu vjerovatno bismo mogli tražiti način za doslovljavanje kantovske metafore o “upotrebi vlastitog uma” ili Putnamove metafore “mišljenja sa dostojanstvom” bez intencije za povlaštenim i usiljenim koje bi verificiralo naše vokabulare. Bit će to, složiti ću se sa neopragmatistima, veliki test naše zrelosti. To bi mogle biti smjernice za dovršenje prosvjetiteljskog projekta, što je anticipirao Dewey, u antiesencijalističkoj ili, kako je to Rorty nazvao, poetskoj kulturi, kulturi poiesisa kao samostvaralačkog izlaženja na kraj sa stvarnošću, samoosmišljavanja.

Asim Mujkić

Pragmatism, knowledge and liberal democracy

Abstract

The author analyzes the potential ethical implications of Rorty's vaguely-worded observation on “the community as the ultimate source of epistemological authority”. The fact that no serious analysis of the relationship between power and knowledge is to be found in the writings of Rorty, as a great demystifier of contemporary culture, is one of the more plausible criticisms to be levelled at the new pragmatism. Using a blend of “Marxist”, “Foucaultian” and “Žižekian” vocabulary, the author tests Rorty's concept of anti-essentialist culture by asking *whether there exists such a thing as a society where knowledge does not overlap with power, the economy, politics and so forth*. He also highlights the danger of too readily accepting Mill's principle of self-defence as the unquestioned basis of ethical and political discourse, which can jeopardize Rorty's very concept of post-modern bourgeois liberalism, since he does not subject the liberal democratic context

to the scalpel of his familiar redescription. The author suggests that the epistemological democratization inaugurated by the new pragmatism not only does not mean political democratization, but can even mean the legitimization of specific historical constellations of power – liberal democratic, global capitalist. In the author's view, when studying the community as the source of epistemological authority it may be necessary, in order to preserve the plausibility of Rorty's anti-essentialist thinking, to bear in mind Žižek's observation that "nowadays, genuine freedom of thought means the freedom to challenge the prevailing liberal democratic 'post-ideological' consensus – or it means nothing."