Richard Rorty o odnosu hermeneutike i epistemologije

Uzunić, Mislav

Master's thesis / Diplomski rad

2017

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:128397

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek

zir.nsk.hr

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Studij engleskog jezika i književnosti i filozofije

Mislav Uzunić

Richard Rorty o odnosu hermeneutike i epistemologije

Diplomski rad

Mentor: doc. dr. sc. Boško Pešić

Osijek, 2017

Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Odsjek za filozofiju, katedra za teorijsku filozofiju

Studij engleskog jezika i književnosti i filozofije

Mislav Uzunić

Richard Rorty o odnosu hermeneutike i epistemologije

Diplomski rad

Znanstveno područje: humanističke znanosti, znanstveno polje: filozofija,

znanstvena grana: epistemologija

Mentor: doc. dr. sc. Boško Pešić

Osijek, 2017

Sažetak: Richard Rorty suvremeni je mislilac analitičke filozofije koji se u središnjem razdoblju svoga rada i karijere okrenuo protiv tradicije iz koje je izrastao i protiv epistemologije. Rorty smatra kako se epistemologijski projekt dolaska do spoznaje razvio na nevaljalim premisama kartezijanskog dualizma. U njegovom najvažnijem djelu *Filozofija i ogledalo prirode* konvergiraju Rortyjeva kritika potrage za spoznajom, prednosti hermeneutike razumijevanja nad epistemologijom i uloga edifikacije kao proces poboljšavanja društva putem razgovora. Kritiku epistemologije Rorty će utemeljiti na kritici kartezijanskog dualizma te će dokazivati kako ne postoji neutralna spoznajna matrica koja bi čovjeku omogućila objektivno zahvaćanje svijeta, a koju je dualizam postavio u duhu i mentalnim entitetima. Prema Rortyju je tako svaki pokušaj dolaska do objektivne spoznaje i istine unaprijed osuđen na propast. Umjesto potrage za spoznajom, Rorty zagovara potragu za sporazumijevanjem putem razgovora, koja bi prema njemu uklonila nepostojeću epistemologijsku problematiku, i dovela do boljeg društva. Taj je proces razumijevanja i sporazumijevanja Rorty nazvao »edifikacijom«. Kao pomoć u tom nastojanju Rorty se poziva na hermeneutiku koja je za njega disciplina koja se isto tako bavi razgovorom i razumijevanjem, a ne spoznajom, u čemu leži njezina prednost spram epistemologije, i zbog čega ona treba postati temeljna disciplina filozofije. Međutim, usporedba Rortyjeve filozofije i hermeneutike otkriva kako je autor u svojem radikalnom odbacivanju istine bitno odmakao od Gadamera, dok njegov pojam edifikacije i razumijevanja kroz razgovor ne predstavljaju ništa novo za hermeneutičku tradiciju. S druge pak strane, Rortyjeva kritika spoznaje predstavlja originalan pokušaj da se analitička filozofija podvrgne kritici putem oruđa kontinentalne filozofije, to jest hermeneutike.

Ključne riječi: edifikacija, epistemologija, hermeneutika, Rorty

Abstract: Richard Rorty is a contemporary philosopher of analytic tradition who made a turn against the tradition he stemmed from and against epistemology in the middle of his career. Rorty believes that the epistemological project of attaining knowledge is based on fallacious assumptions of the Cartesian dualism. His seminal work *Philosophy and the Mirror of Nature* represents a focal point of his critique of the search for knowledge, primacy of hermeneutical understanding over epistemology, and the role of edification as a process of improving society through conversation. His critique of epistemology will be based on a critique of Cartesian dualism. Rorty will argue that there is no neutral matrix which would allow human beings to know the world objectively, which Cartesian dualism saw in mind and mental entities. The conclusion that Rorty draws is that every attempt at achieving knowledge and truth is destined for failure. Instead of search for knowledge, Rorty argues for a search for understanding via conversation, which would lead to the elimination of already nonexistent epistemological problem of knowledge, and to a better society. Rorty used the name »edification« for this process of (mutual) understanding. To prove his point, Rorty calls for hermeneutics, which he sees as a discipline that shares his request for conversation and understanding instead of knowledge. This gives hermeneutics a primacy over epistemology and makes it legible for becoming a fundamental discipline of philosophy. However, a detailed comparison of Rorty's philosophy and hermeneutics shows that Rorty's radical rejection of truth represents a significant departure from Gadamer, and that his notion of edification and understanding through conversation does not bring anything new to the hermeneutical tradition. On the other hand, Rorty's critique of knowledge makes an original attempt of criticizing analytic philosophy with the tools of continental philosophy, i.e. hermeneutics.

Key words: edification, epistemology, hermeneutics, Rorty

Sadržaj

1. Uvod……..…1

2. Porijeklo i zadaća hermeneutike……..…….3

2.1. Heideggerova hermeneutika fakticiteta…….……4

2.2. Gadamerova univerzalnost hermeneutike……..……5

3. Rortyjeva metafilozofija i kritika epistemologije……...…..…..8

3.1. Rortyjeva metafilozofija…….8

3.2. Rortyjeva kritika epistemologije ……11

3.2.1. Čovjekov duh kao »ogledalo prirode«……..11

3.2.2. Rortyjeva kritika poimanja mentalnog……..12

3.2.3. Izum duha i nastanak epistemologije kao temeljne discipline……..14

4. Rorty o primatu hermeneutike nad epistemologijom……..17

4.1. Prednosti hermeneutičke univerzalnosti……...…17

4.2. Normalan i abnormalan diskurs……...18

4.2.1. (Ne)sumjerljivost diskursa……....19

4.3. Rortyjevo kontrastiranje hermeneutike i epistemologije……..……...….23

4.4. Edifikacija……...……..…25

5. Zaključak……..…29

6. Literatura…….31

1. Uvod

Richard Rorty (1931 – 2007) suvremeni je filozof analitičke tradicije koji je većinu svoje karijere ostao relativno neprimijećen u širim akademskim krugovima. To se promijenilo 1979. godine kada izlazi njegovo najznačajnije i najkontroverznije djelo *Filozofija i ogledalo prirode* koje mu je osiguralo i epitet »antifilozofijskog filozofa«. Knjiga predstavlja metafilozofijski pristup kritike filozofijske tradicije iz perspektive Rortyjevog neopragmatizma i antiplatonizma. Rorty smatra kako spoznaja nije moguća, a kako bi to dokazao, upustit će se u kritiku epistemologije i kartezijanskog dualizma. Njegova će kritika ići u dva smjera, prvo će nastojati dokazati da ne postoji objektivna čovjekova bit, a zatim će nastojati dokazati da ne postoji nešto poput objektivnog jezika. Zaključak koji proizlazi iz toga jest da spoznaja nije moguća, te da se stoga treba okrenuti razumijevanju svijeta. Adekvatnu nasljednicu epistemologije Rorty vidi u hermeneutici koja od svojih samih začetaka odbija govoriti o spoznaji, a umjesto toga se okreće razumijevanju. Zaključno, Rorty će tvrditi kako si čovjek treba prvo osvijestiti da ne posjeduje neutralnu suštinu i neutralan jezik, i da se zatim treba upustiti u ono što je on nazvao »edifikacijom«, kao procesom razumijevanja drugoga i izgrađivanja sebe. U radu će se stoga prvo prikazati osnovna obilježja hermeneutike, kako bi bilo moguće daljnje razumijevanje Rortyjevih stavova. Nakon toga će se prikazati Rortyjeva kritika epistemologije, kako bi bilo jasno zbog čega Rorty uopće smatra da je potreban zaokret u filozofiji. Nakon što je problem spoznaje ostavljen po strani, u radu će se prikazati zbog kojih karakteristika hermeneutika ima primat nad epistemologijom. Unatoč originalnoj i efikasnoj kritici epistemologije, u radu će se isto tako na relevantnim mjestima prikazati kako Rortyjeva teorija u mnogo čemu duguje hermeneutici. U skladu s rečenim, zaključak je rada kako Rortyjeva edifikacija, nesumjerljivost diskursa i kritika spoznaje nisu nešto novo, no kako njegova metafilozofija, koja proizlazi iz njegovog poznavanja analitičke i kontinentalne filozofije, predstavlja inovativan i dobro argumentiran pokušaj da se objedine dosezi obje filozofijske tradicije u praktičnu primjenu.

Rorty drži kako filozofija, a on prvenstveno misli na analitičku filozofiju i epistemologiju, počiva na uzaludnom nastojanju da se dođe do objektivne spoznaje i istine. Ta je potraga za spoznajom i istinom uzaludna, tvrdi Rorty, zato što počiva na kartezijanskom dualizmu koji duhovnoj supstanciji pripisuje posebna i objektivna svojstva. Ne postoji nešto poput duha kao »ogledala prirode«, tvrdi Rorty, koji u sebi zrcali predmete spoznaje te ih tako objektivno zahvaća, bez da zadire u empirijsku domenu. Ne postoji objektivna spoznaja zato što ne postoji objektivan kapacitet unutar čovjeka koji

bi to omogućio. Zabluda o postojanju kartezijanskog duha u filozofiji se održala stoljećima te se preko Lockea i Kanta, među ostalima, održala i do danas. S druge pak strane, nepostojanje objektivnog medija znanja pokazuje se i u jeziku. Rorty će se pozvati na Fregea, Quinea i Wittgensteina koji su pokazali da značenje jezičnih elemenata ovisi o subjektivnim čimbenicima, poput čovjekovog shvaćanja svijeta ili njegove povijesne i društvene situiranosti. Rorty će tako reći kako su ljudski diskursi »nesumjerljivi«, to jest da razumijevanje putem jezika zahtjeva razumijevanje cijele osobe i njihovog života.

S domene spoznaje Rorty tako prelazi u domenu razumijevanja svijeta i čovjeka. Mnogo je podudarnosti između Rortyjeve teorije i hermeneutičke tradicije, poglavito s filozofijom Martina Heideggera i H. G. Gadamera. Kao što i sam Rorty uočava i navodi u prilog svojoj argumentaciji, i hermeneutička tradicija se udaljila od spoznaje i istine te umjesto toga govori o razumijevanju putem razgovora. Hermeneutika koja je u svojim začecima bila disciplina razumijevanja i tumačenja tekstova, Heideggerovim i Gadamerovim teoremima zadobila je ontološku komponentu te je tako postala metoda razumijevanja svijeta i bića. U hermeneutici Rorty vidi saveznicu koja zagovara isto što i on. Nakon pokušaja da prikaže kako su temelji epistemologije zapravo isprazna zabluda o duhu, Rorty će predložiti da hermeneutika zamijeni epistemologiju, no bez spoznaje u središtu. Potragu za *spoznajom* treba odbaciti, a potrebno je usmjeriti se na *razumijevanje* drugih ljudi, što bi filozofiju ponovno povezalo s ljudskim životom i stvorilo bolje društvo. Prednost hermeneutike nad epistemologijom Rorty vidi u njezinoj univerzalnosti i toga što je ona od samih svojih početaka svjesna nesumjerljivosti diskursa. Ona je univerzalna zato što putem hermeneutičkog kruga razumijevanja nastoji obuhvatiti sve aspekte čovjekovog iskustva svijeta, pa i one iracionalne, u svrhu razumijevanja cjeline, što se vidi u Heideggerovom i Gadamerovom tematiziranju estetskog. Ona je isto tako svjesna da su ljudski diskursi nesumjerljivi zato što su rezultat kompleksnosti ljudskog bića, što se pak vidi u Gadamerovom tematiziranju pred-rasuda, i povijesne situiranosti čovjeka. Hermeneutika stoga prema Rortyju ima primat nad epistemologijom, i filozofiju bi ponovno trebala povratiti korisnosti za čovjekov život, s naglaskom da se epistemologijska problematika spoznaje u potpunosti napusti.

2. Podrijetlo i zadaća hermeneutike

Hermeneutika (grč. *ἑρμηνεύω* – prevođenje, tumačenje) se u klasičnom smislu uzima kao naziv za pomoćne discipline teologije, filologije i prava koje su se bavile tumačenjem i razjašnjenjem tekstova te je pojam nastao u 17. stoljeću.[1] Radi se, dakle, o svojevrsnom umijeću interpretacije i razumijevanja, prvenstveno tekstova. Mislioci poput Friedricha Schlegela, Friedricha Schleiermachera i Wilhelma von Humbolta dali su teorijske i metodološke temelje hermeneutici i onomu što će ona postati u suvremenom obliku, no problematika tumačenja tekstova seže još i do antike. Aristotelov tekst *O tumačenju* (*Περὶ Ἑρμηνείας*), egzegetski tekstovi Aurelija Augustina, reformacijska nastojanja da se Biblijski tekstovi tumače u drukčijem svjetlu i sl. svjedoče o kontinuiranoj zainteresiranosti za problematiku tumačenja i razumijevanja teksta. Hermeneutika se s vremenom razvila u ono što danas znamo kao suvremenu *filozofijsku* hermeneutiku koja se osamostalila od pukog tumačenja i razumijevanja tekstova na teoriju razumijevanja čovjekovog života i iskustva uopće. Taj je univerzalni aspekt hermeneutike ono što će Rorty ponuditi kao protutežu ograničenosti koju je vidio u tradicionalnoj epistemologiji i analitičkoj filozofiji i razlog zbog kojeg je u misliocima poput Heideggera i Gadamera vidio intelektualne saveznike. Kako bi bilo jasnije u kojoj se mjeri Rorty oslanja i u kojoj mjeri odudara od hermeneutičke tradicije u ovom će se poglavlju ocrtati njezin razvoj i glavne karakteristike te njezini doprinosi.

Razvoj hermeneutike iz tumačenja teksta u pothvat univerzalnih dosega može se pronaći već u Schleiermacherovom nastojanju da se putem hermeneutike ostvari »razumijevanje čovjeka u cjelini«. Schleiermacher (1768 – 1834) je držao da se zadatak hermeneutike prostire i izvan okvira tumačenja i razumijevanja tekstova te da se može primijeniti na razumijevanje čovjeka. Duhovne su znanosti za Schleiermacher ključne u tom nastojanju, s tim da bi hermeneutika bila temelj takvog pothvata.[2] Schleiermacher polazi od pojedinca, individue i pretpostavke da je on »tubitak cjeline«, tj. dio cjeline koji do te cjeline nikada ne može doći.[3] Razumijevanje čovjeka kao individue je tako beskonačan proces u kojem se individualno razumijeva putem cjelovitog, i obrnuto čineći svojevrstan »hermeneutički krug«. Takav je proces nužno i oblik nerazumijevanja jer se polazi iz perspektive

[1] Usp. Hufnagel, Erwin. *Uvod u hermeneutiku*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1993, str. 1.
[2] Usp. Pavić, Željko. »Suvremena filozofijska hermeneutika u Njemačkoj«, u: *Filozofijska hermeneutika: XX. Stoljeće u Njemačkoj*, ur. Željko Pavić, Biblioteka Scopus, Zagreb, 1998, str. 7-71, na str. 8.
[3] Ibidem.

onog individualnog, dok do poimanja cjeline dolazimo aproksimativno i sa slutnjom.[4] Osim duhovnih znanosti Schleiermacher je u ovakvom konstruiranju jedne antropologije uključio i prirodoslovne znanosti, obuhvaćajući time međudjelovanje uma i prirode. Svi su ovi elementi doveli do toga da se ostvari jedna filozofijska hermeneutika, neovisna od biblijskih, pravnih i povijesnih znanosti te se iz tog razloga Schleiermachera smatra utemeljiteljem suvremene filozofijske hermeneutike.[5]

Nastavljače hermeneutičke misli, među ostalima, Wilhelma Diltheya (1833 – 1911) i Edmunda Husserla (1859 – 1938) kratko će se spomenuti kako bi se uvidio tijek hermeneutičke misli koji je doveo do Heideggerovog i Gadamerovog shvaćanja hermeneutike, a koji je bilo potporanj za Rortyjevu misao. Za Diltheya je tako, u skladu s Schleiermacherovim proširenjem zadaće hermeneutike, glavni fokus bio život i odnošenje ljudskog duha prema svijetu, tj. kako »razumjeti samoga sebe u tijeku svojega života«.[6] Iako je Husserl odmakao od hermeneutičara prethodnika, njegova je fenomenologija dijelila bitne stavke s tom disciplinom. Husserl tako u fenomenologiju inkorporira pojam »predrazumijevanja«[7] koji je, prema njemu a i prema ostalim hermeneutičarima, neizostavna karakteristika svakog pothvata razumijevanja. Husserl tako pri razumijevajućem procesu, koji je za njega sada spoznajni, nastoji otkloniti ono individualno, subjektivno, ono »moje« kao polazište. Taj fenomenologijski *epoche* nastoji prodrijeti do same stvari i to otklanjanjem svega onog individualnog, uključujući i predmnijenje, koje stoji na putu k tom cilju.

2.1. Heideggerova hermeneutika fakticiteta

Martin Heidegger (1889 – 1976) udaljit će se moderne filozofijske misli i od Husserlove fenomenologije. Od Husserla stoga što će za problem razumijevanja naglašavati povijesnu ukorijenjenost razumijevanja – razumijevanje je uvijek čin individue koja je isto tako povijesno uvjetovana te taj proces nikada ne može biti objektivan[8]. Za razliku od moderne spoznajne filozofije, koja korijene vuče iz Descartesovih *Meditacija* i koja čovjeka gleda kao spoznajući *subjectum*, tj. stabilni podmet koji iz sebe »izlazi« kako bi zahvatio objekt spoznaje, Heidegger čovjeka neće misliti kao spoznavajućeg subjekta nego kao tubitak kojeg je potrebno promisliti kroz egzistencijsku

[4] Ibid., str. 9.
[5] Ibid., str. 10.
[6] Ibid., str. 13.
[7] Ibid., str. 15-17.
[8] Ibid., str. 44.

analitiku tog tubitka[9]. Riječ »tubitak«, umjesto »čovjek«, Heidegger koristi zbog toga što čovjeka ne vidi kao uniforman fenomen i bitak. Čovjek je za Heideggera oblik bitka koji ima mnoge mogućnosti i pojavnosti, a koje se manifestiraju u obliku njegovog života – njegove egzistencije. »Tubitak kao razumljenje projektira svoj bitak prema mogućnostima«[10], dok »'bit' tubitka leži u njegovoj egzistenciji«.[11] Glavna je karakteristika čovjekove biti, prema Heideggeru, da je on isključivo mogućnost koja se može i ne mora ostvariti onako kako taj tubitak želi, ali koja uvijek poprima ovaj ili onaj modus egzistencije. Na početku samog procesa čovjek ima i očekivanja o kraju, ono što je Heidegger nazvao »predmnijenje« (*Vormeinung*) a koje Hufnagel pojašnjava kao »anticipiranu pojmovnost, koja mi ujedno otvara i zatvara područje smisla.«[12] Ovaj pojam, kojeg je već Schleiermacher inaugurirao, a kojeg su razložili Heidegger i Gadamer, Rorty će isto tako inkorporirati u svoju misao u kontekstu rasprave o znanosti.

Ovdje konvergiraju hermeneutika i ontologija – razumijevanje (ali sada tubitka) uvijek je projektiranje tih mogućnosti tubitka.[13] Proces razumijevanja, kako u hermeneutičkom tako i u ontologijskom kontekstu, za Heideggera ima cilj dolaska do smisla. Heideggerova »hermeneutika fakticiteta« tako označava pothvat kojim tubitak nastoji razumijevati bitak, no ne putem proučavanja svijeta i objekata, nego promišljanja *vlastitih* mogućnosti, koje su ujedno i mogućnosti bitka. Ta usmjerenost na sebe treba biti i usmjerenost na jezik, točnije govor, koji daje najbolji uvid u mogućnosti tubitka. Zadatak je hermeneutike tumačenje i razumijevanje govora, a time i mogućnosti tubitka – ona je tako preduvjet svakog ontologijskog propitkivanja.[14]

2.2. Gadamerova univerzalnost hermeneutike

Hans Georg Gadamer (1900 – 2002) Heideggerov je učenik i nastavljač hermeneutičke misli. Njegovo kapitalno djelo *Istina i metoda* obuhvaća njegove originalne doprinose i proširenje hermeneutičkoj tradiciji. Gadamer je hermeneutički projekt razumijevanja i tumačenja smisla, na tragu prethodnika, nastojao proširiti kao univerzalni pothvat razumijevanja čovjekove povijesnosti. Gadamer odbacuje »metodu« i »istinu« kao pojmove koji su u temelju znanstvenog pothvata, no koji su prerestriktivni

[9]Usp. Mansbach, Abraham. »Heidegger on the Self, Authenticity and Inauthenticity«, u: *Iyyun, The Jerusalem Philosophical Quarterly*, Vol. 40, 1991, str. 65-91, na str. 71.
[10] Heidegger, Martin. *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985, str. 169.
[11] Ibid., str. 46.
[12] Hufnagel. *Uvod u hermeneutiku*, str. 81.
[13] Ibidem.
[14] Usp. Pavić. »Suvremena filozofijska hermeneutika u Njemačkoj«, str. 46.

za cjelovito zahvaćanje stvarnosti. Pojam »spoznaja« i »istina« Gadamer ostavlja po strani te za predmet svoga istraživanja uzima *iskustvo* istine te tako govori o iskustvu filozofije, umjetnosti i povijesti koje pak znanost sa svojim verifikacijskim pristupom nikada ne može zahvatiti.[15] Znanost je, prema Gadameru, samoograničavajuća jer zahvaća samo ono racionalno. Univerzalnost spoznajnog pothvata je tako nemoguće ostvariti ukoliko se u obzir uzima samo jedan aspekt, dok se ono predznanstveno i izvanznanstveno apriori isključuje iz proučavanja. Univerzalnost hermeneutike Gadamer vidi u njezinom proširenju na razumijevanje i tumačenje povijesti, tj. »cjelini ljudskog iskustva svijeta i životne prakse«.[16] Iz povijesne perspektive čovjek ne može pobjeći, ona je uvijek prisutna i prije samog pothvata i pokušaja spoznaje i razumijevanja svijeta. To za posljedicu ima razne predrasude (*Vorurteil*, pojam vrlo blizak »predmnijenju«)[17] koje istraživač gaji i prije nego se upusti u sam proces. Kako Gadamer ukazuje, ovu činjenicu znanost ne uzima u obzir, ili pak smatra da je od nje neovisna, no tu uskače hermeneutika koja treba dati cjelovitost (univerzalnost) te razotkriti sve predrasude i mogućnosti historijske interpretacije[18].

Čovjekova povijesna ukorijenjenost te uniformnost metode i logike znanosti ostavljaju ju vrlo ograničenom, tvrdi Gadamer, no ona ipak nastoji pružiti odgovore bez da je ispitala mogućnosti i uvjete tih odgovora. Kako Pavić ukazuje, Gadamer sada utemeljuje »logiku pitanja« u kojoj »Primat pitanja pred odgovorom jest stoga primat hermeneutičkog pred logičkim, situacijskog pred 'objektivnim', 'istinito' pred metodskim, jezika pred pojmom.«[19] »Lijek« za ograničenost racionalnog, prema Gadameru, leži u hermeneutici kao horizontu u kojem se ostvaruje razgovor i u kojem znanost ponovno dobiva značajnost za ljudsku egzistenciju i život.[20] U razgovoru, dakle u *jeziku* čovjek dolazi do spoznaje o granicama vlastitog iskustva i vlastitih viđenja. Razumijevanje je opet tako jedan jezični proces u kojem se tumači sugovornik, ali ne lingvističkim nego ontološkim putem – razumijevanjem života, intencija i stavova sugovornika.[21] Hermeneutika je tako univerzalan pothvat u kojem se nastoji zahvatiti čovjekovo *iskustvo* svijeta. Ona jezikom i razgovorom želi otkriti nove mogućnosti i stara ograničenja koja su rezultat čovjekove povijesne ukorijenjenosti te zahvaćanjem svih čovjekovih partikularnosti dosegnuti cjelinu i univerzalnost. Gadamerovim doprinosima zaokružen je projekt

[15] Usp. Hufnagel. *Uvod u hermeneutiku*, str. 112.
[16] Gadamer, Hans Georg. *Istina i metoda: osnovi filozofske hermeneutike*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978, na str. 11.
[17] Usp. Gadamer. *Istina i metoda: osnovi filozofske hermeneutike*, str. 15.
[18] Usp. Hufnagel. *Uvod u hermeneutiku*, str. 152.
[19] Usp. Pavić. »Suvremena filozofijska hermeneutika u Njemačkoj«, str. 48.
[20] Ibid., str. 49.
[21] Ibid., str. 51.

proširenja hermeneutike s tumačenja teksta na univerzalno, cjelovito razumijevanje svog čovjekovog iskustva svijeta u njegovom uvijek mijenjajućem životu.

3. Rortyjeva metafilozofija i kritika epistemologije

Kao što je ranije naznačeno, Richard Rorty svojom je kritikom epistemologije, a ujedno i kritikom analitičke filozofije, nastojao suvremenu filozofiju odriješiti okova tradicije koji su ju držali u okviru problematike koja je za Rortyja nepostojeća. U ovom dijelu prvo će se prikazati Rortyjeva motivacija za takav pothvat koja mu je pripisala, i to opravdano, status »metafilozofa«. Nakon toga prikaz nastavlja s kritikom epistemologije i dekonstrukcijom klasičnih argumenata za dualizam duha i tijela koje Rorty vidi kao korijen problema, i kao glavni i temeljni oslonac epistemologijskog projekta – ono što će Rorty prozvati »ogledalom prirode«. U trećem dijelu poglavlja detaljno će se izložiti Rortyjevo povijesno seciranje problema za kojeg smatra da je u suvremenom obliku nastao i opstao preko Descartesa, Lockea i Kanta. U svojem najvažnijem djelu *Filozofija i ogledalo prirode* (*Philosophy and the Mirror of Nature*), koja ujedno daje i najbolji prikaz Rortyjevih stavova i teorija, dvije će trećine knjige posvetiti prikazu analitičke filozofije i epistemologije od Descartesa do Quinea kako bi prikazao upornost dualističke zablude koja se stoljećima provlačila u filozofijskoj tradiciji. Tek nakon tog pothvata Rorty je mogao osloboditi prostor u kojem će hermeneutiku pogurati kao »nasljednicu« epistemologije, no bez epistemologijske problematike spoznaje.

3.1. Rortyjeva metafilozofija

Zbog širokog historiografskog i problemskog pristupa Rortyja se svrstava i u metafilozofe, što nije ni čudo s obzirom da u svom pothvatu prvo nastoji dijagnosticirati problem analitičke filozofije, i zatim ju preusmjeriti na novi put. U uvodu knjige Rorty će iznijeti namjeru i nakanu knjige koju prvo prikazuje vrlo skromno, kao nastojanje da »poljulja čitateljevo povjerenje u pojam 'duha'«[22] [u originalu *mind*, op. M. U.]. No Rorty ubrzo zaoštrava svoj nastup te izjavljuje kako će prikazati zabludu glede problema dualizma duha i tijela te izjaviti »ne mislim da problem postoji«.[23] Nadalje, kako bi izbjegao moguće kritike o tome da govori o kraju filozofije, iako Rorty zagovara kraj epistemologije, on će objasniti kako je njegova knjiga zamišljena »ne kao doprinos kraju filozofije već kao doprinos njenom oslobađanju i pokušaj zaštite od pretvaranja filozofije u prevaziđenu i zastarjelu disciplinu«[24] te će zaključiti kako su knjiga, kao i izneseni argumenti, više »terapeutske« a ne konstruktivne naravi. Rortyjeva palijativna nastojanja, međutim, nisu spriječila kritičare da ga

[22] Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1980, str. 7.
[23] Ibidem.
[24] Rorty, Richard. *Filozofija i ogledalo prirode*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990, str. 10.

optuže za sabotiranje filozofije te ga jedan opisuje kao »besramno *antifilozofijskog*«[25] a drugi kao »antifilozofijskog filozofa.«[26] Izvorno obrazovan i profiliran unutar analitičke filozofije,1967. uređuje zbornik radova *Lingvistički obrat* i još uvijek pristaje uz analitičku filozofiju, dok 1979. izdaje *Filozofiju i ogledalo prirode* i okreće se protiv epistemologije te objeručke prihvaća historizam.

Rorty ne skriva svoj sentiment te u samom uvodu *Filozofije i ogledala prirode* ukazuje kako je knjiga antikartezijaske i antikantovske naravi te uz to na svoju stranu priziva filozofe poput Deweya, Heideggera i Wittgensteina hvaleći ih kao »tri najveća filozofa našeg stoljeća« koji su Descartesovo, Lockeovo i Kantovo shvaćanje duha odbacili kao zastarjelo i neadekvatno.[27] Dewey, koji je pripadao školi pragmatizma, bio je prijatelj Rortyjevog oca i na njega je izvršio velik utjecaj svojim antiautoritarizmom i opoziciji platonskoj metafizici koja spoznaju vidi kao ideal društva[28] što Rorty i priznaje navodeći kako i on poput Deweyja ideal spoznaje želi zamijeniti idealom »poboljšanja putem estetskog«.[29] Osim Deweya, C. S. Peirce drugi je pragmatist koji je utjecao na Rortyja kojega se često svrstava pod »neopragmatizam« zbog toga što izražava stavove protiv esencijalizma[30] i korespondencijske teorije spoznaje. Haack, inače gorljiva Rortyjeva kritičarka napisala je tako kratku dramu s ironičnim naslovom »Mi, pragmatisti« (»We Pragmatists«) u kojem Rorty i Peirce vode fikcionalni razgovor koji se sastoji isključivo od citata dvojice autora i u kojem Haack nastoji ukazati kako Rorty u suštini uopće ne pripada pragmatizmu[31], dok Reich smatra kako se Dewey nikada ne bi složio s Rortyjevim obrazovnim idejama[32], tj. onime što je Rorty nazvao »edifikacijom«. No nezgodno je, a možda i nemoguće, Rortyja svrstavati u bilo kakvu školu mišljenja ili pravac baš zato što on sa svojim metafilozofijskim pristupom nastoji diversificirati filozofijski pristup, dok pristajanje uz ovu ili onu »stranu« vidi kao kontraproduktivno za filozofijski dijalog. No osim dva Rortyjeva ranije spomenuta »anti« stava, sigurna je činjenica, koju je i sam izrekao, kako je on čvrsti antiesencijalist.[33] Rorty smatra kako je od početaka filozofijske tradicije vladala zabluda kako je »čovjekova bit [u

[25] Llanera, Tracy Ann. »Shattering Tradition: Rorty on Edification and Hermeneutics«, u: *Kritike*, Vol. 5, No. 1, 2011, str. 108 – 116, na str. 108.
[26] Reich, Rob. »The Paradoxes of Education in Rorty's Liberal Utopia«, u: *Philosophy of Education*, ur. Frank Margonis, Urbana, Philosophy of Education Society, 1997, str. 342 – 351, na str. 342.
[27] Rorty. *Filozofija i ogledalo prirode*, str. 10.
[28] Usp. Plevnik, Danko. »Dewey kao Rortyjev filozofski i demokratski orijentir«, u: *Filozofska istraživanja*, Vol. 121, No. 1, 2011, str. 11-16, na str. 12.
[29] Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 13.
[30] Rorty. *Filozofija i ogledalo prirode*, str. 9.
[31] Usp. Haack, Susan. »'We Pragmatists…'; Peirce and Rorty in Conversation«, u: *Agora*, Vol. 15, No. 1, 1996, str. 53-68.
[32] Usp. Reich. »The Paradoxes of Education in Rorty's Liberal Utopia«, str. 349.
[33] Usp. Rorty. *Filozofija i ogledalo prirode*, str. 9.

originalu *essence*, op. M. U.] u tome da zna bitī«[34] te će iz ovakvog, antiesencijalističkog i antiplatoničkog stava nastaviti graditi kritiku epistemologije.

Greška je epistemologije, a ovdje će se samo naznačiti ono što će biti detaljnije izloženo u radu, što od svojih začetaka u 17. stoljeću i Descartesovim dualizmom, nastoji izgraditi neutralan okvir istraživanja kojeg bi dijelili svi pojedinci i sve discipline putem kojeg bi spoznaja bila moguća, i to prvenstveno korespondencijom (*adequatio*), tvrdi Rorty. Njegov je stav da je u tom epistemologijskom projektu filozofija vođena iluzijom o postojanju *res cogitans*, na stavu o tome da ona barata posebnim razumijevanjem duha i znanja putem svojeg proučavanja spoznajnog subjekta, mentalnih procesa, procesa predstavljanja i slično – razumijevanjem koje joj za pravo daje da ostalim disciplinama određuje vrijednost putem kriterija istinitosti i znanja.

U članku iz 1961. godine pod naslovom »Recentna metafilozofija« (»Recent Metaphilosophy«), gotovo dva desetljeća prije knjige *Filozofija i ogledalo prirode* Rorty će naznačiti novi smjer u kojem želi da analitička filozofija skrene. Ako odbacimo istinu, ili barem potragu za »istinom« kao uzaludnim pothvatom, i kažemo da je filozofija igra »mijenjanja pravila«, dobivamo novi oblik metafilozofije koji bi zamijenio zastarjelo poimanje filozofije u obliku »epistemologije«, »metafizike« i »aksiologije«, zaključuje Rorty[35] te nas zapravo uvodi i u njegovo rješenje. *Ako* odbacimo istinu, nastavlja Rorty (koji sebe eksplicitno ne naziva metafilozofom, iako konstantno nastupa u tom kontekstu[36]), to bi otvorilo vrata nastojanju metafilozofa da filozofiju pretvore u kontinuirano nastojanje ostvarivanja i održavanja komunikacijskog procesa u kojem cilj nije »istina« ili suglasnost (eng. *agreement*, što bi u latinskom bilo *adequatio*) nego sama *komunikacija*. U skladu s rečenim, Rorty smatra da je hermeneutika disciplina koja može ostvariti taj komunikacijski aspekt[37] te će se pozvati na mislioce poput Heideggera i Gadamera kako bi opravdao tu tvrdnju.

Epistemologiju Rorty želi zamijeniti hermeneutikom, no bitno je naglasiti kako on ne smatra da hermeneutika treba preuzeti i problematiku epistemologije jer za njega »hermeneutika je izraz nade da se kulturni prostor koji je nastao smrću epistemologije neće ispuniti.«[38] Ovdje se iskazuje ona

[34] Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 367.
[35] Usp. Rorty, Richard. »Recent Metaphilosophy«, u: *The Review of Metaphysics*, Vol. 15, No. 2, 1961, str. 299 – 318, na str. 301.
[36] Usp. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 370 gdje svoj originalan koncept edifikacije tumači kao oblik metafilozofije.
[37] Ibid., str. 318.
[38] Ibid., str. 315.

terapeutska narav knjige koju je Rorty spominjao u uvodu – njegov cilj nije ponuditi alternativnu znanost ili metodu koja bi riješila epistemologijsku problematiku, nego mu je cilj ukloniti potrebu da se filozofija bavi spoznajom uopće, i »osloboditi« prostor za razgovor i za razumijevanje drugoga. To nastojanje da se razumije drugi Rorty će nazvati »edifikacijom« i to će biti posljednja faza u njegovoj elaboraciji novog filozofijskog poretka i tema posljednjeg dijela ovog rada.

3.2. Rortyjeva kritika epistemologije

Dok će hermeneutici posvetiti manje od trećine *Filozofije i ogledala prirode*, kritici epistemologije i dualizma kao njezinog temelja Rorty će se posvetiti u većem dijelu knjige u kojem će historiografski secirati izvorište shvaćanja duha u Descartesovoj filozofiji, preko Lockeovog shvaćanja pojma ideje, Kantovog utemeljenja transcendentalne filozofije i raznoraznih manjih argumenata kojima će nastojati uvjeriti čitatelje da su neprotežna supstancija – *res cogitans* i svi pripadajući mentalni entiteti – pojmovi koji su od početka nejasno i jednostavno krivo shvaćeni i definirani. Disproporcionalnost u stranicama posvećenim epistemologiji i hermeneutici ne čudi s obzirom da je sam pothvat kritike cjelokupne epistemologije ambiciozan kao i Rortyjevo nastojanje da prikaže jezične i konceptualne zablude koje su se kroz filozofijsku tradiciju provlačile stoljećima. Učinit će to prvo napadom na konvencionalno shvaćanje mentalnih entiteta, a zatim će se upustiti u lociranju greške preko Kanta i Lockea do Descartesa. Ovo će poglavlje Rortyjevu kritiku prikazati slijedeći taj obrazac.

3.2.1. Čovjekov duh kao »ogledalo prirode«

Kritiku epistemologije Rorty ne započinje prikazujući njezina suvremena dostignuća ili argumentirajući protiv pojedinih problema, nego se prebacuje na korijen i temelj, fundaciju onoga što se zove spoznajna teorija, kao projekt dolaska do pouzdanog znanja, istine i spoznaje. Taj temelj Rorty vidi u Descartesovom dualizmu, kojeg je kasnije proširio Locke svojom uporabom i shvaćanjem pojma »ideja«, a Kant zaokružio i dovršio postavljanjem spoznajne teorije kao polazišta svakom daljnjem proučavanju razradom svoje transcendentalne filozofije. Descartes je svojim dualizmom, tvrdi Rorty, riješio problem subjektivnog i nepouzdanog znanja koje je pripisivano onom osjetilnom tako što je utemeljio potpuno novu supstanciju, *res cogitans*, koja je neprotežna (neempirijska) i nepromjenjiva te je tako sve ono mentalno postavio kao neprotežno i univerzalno. Čovjek, prema tom dualističkom shvaćanju, ima neutralnu podlogu duha putem kojeg zahvaća i pred-stavlja mentalne entitete, kao formu reprezentacije vanjskog, te tako dolazi do sigurne spoznaje tog vanjskog. Radi se, dakle, o korespondencijskoj i reprezentacijskoj ideji spoznaje.

»Ogledalo prirode«, što se nalazi i u samom naslovu Rortyjeve knjige *Filozofija i ogledalo prirode*, za njega znači upravo taj duh koji bi, prema kartenzijanskom shvaćanju, poput zrcala, jasno i razgovjetno, reflektirao prirodu i tako ju spoznao putem korespondencijske metode (*adequatio*). Kako Rorty objašnjava: »Slika koja opčinjava tradicionalnu filozofiju jest slika o duhu [*mind*, op. M. U.] kao velikom zrcalu koje sadrži razna predstavljanja – neka precizna a neka ne – i koja se mogu proučavati putem čistih, neempirijskih metoda.«[39] Drugim riječima, iluzija koja je držala epistemologiju jest iluzija o tome da postoji duh kao neutralno područje spoznavanja te da putem proučavanja mentalnih entiteta i spoznajnog subjekta ona može biti disciplina koja će razotkriti tu matricu te način dolaska do spoznaje i istine.

3.2.2. Rortyjeva kritika poimanja mentalnog

Rorty svoj diskurs o dualističkoj zabludi, u poglavlju pod indikativnim nazivom »Izum duha«, započinje u neku ruku sokratskim pristupom u smislu da prvo definira ustaljeno, a koje je u Platonovim dijalozima često bilo i krivo mnijenje o naočigled jednostavnim problemima te tako izjavljuje kako rasprave u filozofiji uma često započinju s već »zdravorazumskom« i »intuitivnom« pretpostavkom o postojanju materijalnog i nematerijalnog, mentalnog i fizičkog područja, to jest Rorty primjećuje kako je dualizam uobičajena pretpostavka. Rorty će ovdje napasti kriterij neprotežnosti kao karakteristiku koja razgraničuje mentalno od tjelesnog, empirijsko od neempirijskog. Taj kriterij, koji je za Descartesa bio kriterij demarkacije duha od tijela, za Rortyja je besmislica i rezultat jezičnog iskrivljenja. Ideja boli, vjerovanja, zdravlja, ljepote i slično, smatraju se mentalnim entitetima koji se ne mogu svesti na objekt koji se zahvaća osjetilima. Međutim, reći kako su ti entiteti »neprostorno stanje« za Rortyja je izjava koja se olako prihvaća bez da je kritički propitana. Rorty drži da je greška u tome što se boli i vjerovanja u govoru shvaćaju i koriste kao stvari, kao partikularije koje su uzvišene na razinu univerzalija. Prihvaća se, ukazat će Rorty, da su boli i vjerovanja karakteristika čovjekovih unutarnjih stanja, no kada se o njima govori, govori se o »bolu« i »vjerovanjima« umjesto o ljudima koji doživljavaju te senzacije i *unutar* kojih se odvijaju ti procesi.[40] Ne može se raditi o »neprotežnim« entitetima kada je jasno, zbog saznanja suvremene znanosti, da se radi o pojavama koja su situirana u čovjekovom tijelu i mozgu. Kriterij neprotežnosti dakle, ne može biti ono što obilježava duh i mentalne entitete jer su oni nešto što je ovisno o

[39] Ibid., str. 12.
[40] Ibid., str. 63.

čovjekovom stanju – kada u čovjekovom tijelu nema boli ili vjerovanja, ne postoji »bol po sebi« ili »vjerovanje po sebi«, zaključuje Rorty. Te entitete možemo misliti i sebi pred-staviti, no to ih ne uzdiže na univerzalije, a kamoli u sferu nove supstancije koju je Descartes nazvao *res cogitans*. Čitatelj je u pravu zaključiti da je Rorty materijalist, što dokazuje i njegova izjava o tome kako bi trebalo odbaciti dihotomiju duh-priroda[41]. Preciznije rečeno radi se o eliminativnom materijalizmu zbog toga što on nastoji dokinuti dualizam ukazujući na jezične zablude koje počivaju na intuitivnom i nekritičkom zaključivanju o naravi mentalnog, a Rorty ga je i branio u jednom svom ranijem članku u kojem je tek ocrtao kritiku epistemologije koju je kasnije razradio u *Filozofiji i ogledalu prirode*.[42]

Nadalje, Rorty klasično shvaćanje mentalnog klasificira u četiri kategorije, od kojih će se spomenuti tri koje su bitne za ovaj prikaz: ono 1) intencionalno dijeli na a) fenomenalno (poput misli i mentalnih slika) i na b) nefenomenalno (poput vjerovanja, želja i namjera) te ono 2) neintencionalno (poput sirovih osjeta i boli).[43] No može li se mentalno zaista shvaćati u te tri naizgled komplementarne kategorije? Intencionalnost, na primjer, ne može biti kriterij mentalnog stoga što bol i ljepota nemaju tu komponentu. Kako Rorty ukazuje, sve je izvjesnije da je ono što se smatra mentalnim zapravo skup različitih pojava koje imaju »obiteljsku sličnost«.[44] Uostalom, zašto se ono fenomenalno, poput boli – koja se suvremenim sredstvima može locirati *unutar* čovjekovog tijela, svrstava u istu skupinu s onim nefenomenalnim, poput uvjerenja? Kriterij neprotežnosti, to jest »nematerijalnosti«, kako je ranije spomenuto, nije zadovoljavajući. No nije zadovoljavajući ni pojam »mentalnog« i sve ono što se svrstava pod tu domenu (uključujući i pojam duha) te Rorty daje zaključak svoga argumenta i izjavljuje kako je »problem u pokušaju da se ova trivijalna ideja 'nematerijalnog' - koja znači nešto poput 'ono što nije odmah uočljivo onima koji promatraju'« - poveže sa filozofijski obilježenim pojmom 'nematerijalnog'«.[45] Drugim riječima, neprimjereno je sve ono što je trenutno nedostupno osjetilima i detekciji svrstavati pod mentalno, a time i nematerijalno. Rorty će tako zaključiti da su filozofi u nastojanju da ono intencionalno, kao radnje duha, povežu s nematerijalnim morali povezati s onim fenomenalnim, dok je fenomenalno dovedeno u vezu s nematerijalnim tako da je shvaćeno kao proizvod univerzalija – kao partikularije, kao samostalni entitet, a ne kao određena *stanja* određenih

[41] Ibid., str. 353.
[42] Usp. Rorty, Richard. »In Defense of Eliminative Materialism«, u: *The Review of Metaphysics*, Vol. 24, No. 1, 1970, str. 112-121.
[43] Usp. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 24.
[44] Ibid., str. 23.
[45] Ibid., str. 26.

ljudi.[46] Radi se o jezičnoj, a zatim i konceptualnoj grešci koju je pokrenuo Descartes koji je intencionalno i fenomenalno »zgurao« pod mentalno kako bi ih sveo na ono nesumnjivo i nepromjenjivo, pod ono univerzalno. Međutim, drugo pitanje koje muči Rortyja, i koje je uvertira za iduće poglavlje ovog rada, jest pitanje zašto ih je »itko shvatio ozbiljno i kako to da su [te pretpostavke] ostale relevantne za raspravu o prirodi individualnosti i razuma«[47] sve do danas?

3.2.3. Izum duha i nastanak epistemologije kao temeljne discipline

U pokušaju da locira tu grešku Rorty će se upustiti u povijesnu refleksiju i prikaz temeljnih filozofijskih postavki Descartesa, Lockea i Kanta. Kako bi ocrtao konceptualnu i verbalnu revoluciju, prvenstveno u smislu prevrata u shvaćanju pojma duha i ideje, Rorty će ju kontrastirati s antičkim Grčkim shvaćanjem intelekta i spoznaje. Grci su, ukazuje Rorty na dobro poznatu činjenicu, ono osjetilno smatrali neadekvatnim putem dolaska do pouzdane spoznaje i istine zbog subjektivne i kontingentne naravi senzualnog. Umjesto toga, držali su da se spoznaja postiže zahvaćanjem *univerzalnih*, vječnih i nepromjenjivih istina koje se zahvaćaju isto tako vječnim i nepromjenjivim intelektom, umom, *νους*-om – proces kojeg su Grci zvali *θεωρία*. Kako Rorty dalje objašnjava, Grci su rješenje pronašli u umu, kao nepromjenjivom sredstvu zahvaćanja stvarnosti, pronašli tako što su primijetili da on može »poprimiti oblik« različitih objekata, tj. može ih zahvatiti, a da pri tome ostane nepromjenjiv u suštini. Referirajući se na Aristotela Rorty će ilustrirati kako um može misliti žabu, poprimiti oblik »žapstva«, no ne postaje žaba nego ostaje ono stalno, neutralno područje. Zvuči dosta slično kartezijanskoj ideji duha, no ovdje Rorty povlači demarkacijsku liniju. Grci su, ukazuje Rorty, razlikovali »tjelesno« oko i »Oko Duha« - *νους*, misao, mišljenje, intelekt, uvid koji čovjeka isto tako razlikuje od životinje.[48] No Grci nisu poimali duh kao nešto odvojeno od tijela, nastavlja Rorty. Duh za Grke nije bio unutarnji prostor u kojem bi *νους* pred-stavljao mentalne entitete poput boli, uvjerenja i ideja, oni nisu razlikovali »stanja svijesti« od »svjesnih stanja« – problem duha i tijela za njih nije ni postojao. [49]

Ranije spomenuta revolucija u shvaćanju duha dogodila se Descartesovom novom uporabom tog pojma. Ono što su Grci uzimali kao dio duha Descartes je uzeo kao predmet mišljenja – ono koje

[46] Ibid., str. 31.
[47] Ibid., str. 69.
[48] Ibid., str. 38.
[49] Ibid., str. 47.

duh može o-pred-metnuti i pred-staviti. Descartes je, ukazuje Rorty pozivajući se na izvorne citate *Meditacija,* »stvar koja misli« definirao kao »duh [*mind*, op. M. U.] ili dušu, ili razumijevanje, ili razum«, *res cogitans*.[50] Rorty nastavlja citirati Descartesa: »Pod riječju *mišljenje* razumijem sve ono čega smo svjesni da se u nama odvija (…) I zato su ovdje razumijevanje, htijenje, zamišljanje, no isto tako i osjećanje (*sentir*) ovdje isto što i mišljenje.«[51] Descartes je, dakle, duh odredio kao posebnu domenu čovjekove biti koja vlastita stanja i procese može zahvatiti, pred-staviti i misliti. Kako Rorty ukazuje, to je shvaćanje Descartesu »omogućilo da vidi bolove i misli kao oblike jedne supstancije« koja je neprotežna (neempirijska) te za njega »nesumnjivost više nije karakteristika onog vječnog u predmetima, nego onog za što Grci nisu imali naziva – svijesti.«[52] Descartes je tako svojim »izumom duha« otvorio vrata istraživanju unutarnjih stanja, spoznajnog subjekta i mentalnih entiteta koji se ovom novootkrivenom metodom mogu spoznati sa izvjesnošću i sigurnošću i koji spadaju pod istu supstanciju. No, Rorty tu ne staje nego objašnjava daljnji proces razvoja kartezijanske pretpostavke. Locke je taj koji je »ideju« shvaćao kao sve ono što se može misliti, kao ono što si duh pred-stavlja.[53] Idejom je tako moglo postati sve, »ogledalo« unutar čovjekova duha moglo je reprezentirati vanjske predmete i spoznati ih bez da zalazi u empirijsku domenu. Međutim, spoznajna teorija još nije mogla postati samostalna disciplina koja se bavi izvjesnom spoznajom zbog toga što ju je Locke pokušao utemeljiti u senzualizmu, što je ideja koju već Grci odbacivali. Kraj ovog procesa kojim se stvarala nova i temeljna disciplina epistemologije kao sigurnog puta spoznaje ostvario se u Kantovom projektu transcendentalne filozofije, kojom je epistemologiju učinio apriornom i unutarnjom. Rorty drži da je Kant taj koji je uspio filozofiju postaviti na »siguran put znanosti« tako što je ustvrdio transcendentalnu shemu spoznaje i pravila putem kojih ljudski duh spoznaje.[54]

No epistemologija tako nije samo dobila svoju metodologiju i problematiku, nego je postala i temeljna disciplina koja prethodi svakom daljnjem istraživanju. To je evidentno već kod Kanta koji je svoju etiku i estetiku utemeljio, i mogao utemeljiti, tek nakon što je utemeljio mogućnosti spoznaje. Ubrzo nakon Kantovih postignuća i smrti, već 1808. godine pojavljuje se riječ *Erkenntnislehre* (nauk

[50] Ibid., str. 48. Rorty se poziva na: Descartes, Rene. *Oeuvres Philosophiques*, ur. Ferdinand Alquié, Vol. II, Paris, 1967, str. 184 - 186.
[51] Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 48. Kod nas prevedeno u Descartes, Rene. *Načela filozofije*, KruZak, Zagreb, 2014, str. 51.
[52] Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 58.
[53] Ibid., str. 137.
[54] Ibidem.

o spoznaji) a 1832. godine riječ *Erkenntnistheorie* (spoznajna teorija).[55] Putem Kantovih nastojanja filozofija je ponovno stala na svoje noge, a metafizika je povratila status »kraljice znanosti«. Razgraničenje filozofije od znanosti sada je bilo moguće putem shvaćanja da je njezin zadatak teorija spoznaje koja je »različita od znanosti zato što je ona njihov *temelj*.«[56] Epistemologija je tako postala utemeljivačka znanost koja može otkriti »'formalne' (ili u kasnijim verzijama 'strukturalne', 'fenomenološke', 'gramatičke', 'logičke' ili 'konceptualne') karakteristike svakog područja ljudskog života.«[57] Rorty tako zaključuje da je epistemologija nastala kao projekt pokušaja da se spoznaja i izvjesnost, a ne više puko mnijenje, saznaju putem proučavanja funkcioniranja duha.[58]

Rorty je ovim povijesnim prikazom, dakle, nastojao dokazati da je epistemologija, kao projekt proučavanja sigurnog puta do spoznaje, nastala na jezičnoj i konceptualnoj zabludi koju su filozofi od 17. stoljeća pa na dalje, stoljećima ponavljali – Descartesovim shvaćanjem duha. Descartesovo shvaćanje duha, pak, počiva na nelogičnosti koju je Rorty pokušao prozreti, a to je da je sve ono neprotežno (neempirijsko) jedna neovisna supstancija koju može zahvatiti isto tako neprotežan duh. Za razliku od Grka koji su teorijskom spoznajom nastojali zahvatiti ono nepromjenjivo i univerzalno u *vanjskim* fenomenima, nova je spoznajna teorija nastojala postići okrećući se *unutar* spoznajnog subjekta pokušavajući shvatiti kako funkcionira »duh« te koje su karakteristike »mentalnih« entiteta i procesa. Analitičku filozofiju Rorty vidi kao nastavak potrage za tom unutarnjom matricom, neutralnim područjem kojeg svi ljudi dijele, koje je neovisno od kontingentnosti i subjektivnosti onog osjetilnog i koje omogućuje spoznaju, potragu za definiranjem kontura »ogledala prirode«. Tek nakon što je dekonstruirao ono što on vidi temeljnom pretpostavkom epistemološkog projekta Rorty će se moći upustiti u raspravu o hermeneutici kao disciplini koja treba naslijediti epistemologiju i zbog čega je hermeneutika projekt koji ima budućnost, a epistemologija nema.

[55] Ibid., str. 135.
[56] Ibid., str. 132.
[57] Ibid., str. 139.
[58] Ibid., str. 137.

4. Rorty o primatu hermeneutike nad epistemologijom

4.1. Prednost hermeneutičke univerzalnosti

Kao što je ranije objašnjeno, Rorty je u svojoj metafilozofiji napustio potragu za istinom i nastojanje da se spoznaju bitī bićā. On se time želi riješiti imperijalizma *jedne* metode u obliku epistemologije, koja se nameće kao paradigma ostalim oblicima istraživanja i koja je zbog takvog pristupa ograničavajuća. Ovdje treba imati na umu ne samo eventualne argumentacijske i logičke nedostatke raznoraznih epistemologijskih objašnjenja, nego i onu širu zadaću koju je epistemologija preuzela Kantovim kopernikanskim obratom. Kantova je filozofija spoznajnu teoriju postavila kao početnu točku svakom daljnjem istraživanju, kako estetičkom tako i etičkom, a kasnije i ostalim vidovima života i kulture. Ova posljedica dovela je do toga, smatra Rorty, da se sve ono što nije prošlo kroz strogu analizu epistemologijske metode, principa i vokabulara, poput umjetnosti i religije, jednostavno odbacuje kao neznanstveno i nedostatno. Rorty tako smatra da već od Hobbesa i Descartesa vlada pretpostavka kako je znanstveni diskurs jedini »normalan« i da sve ostale diskurse (misli se i na druge oblike istraživanja) treba prilagoditi tome diskursu.[59] Nastojanja Bečkog kruga najjasnije pokazuju tu potrebu da se filozofija putem epistemologije postavi na siguran put istine i da metodološki bude identična prirodoslovnim znanostima. Nakon što to uspije filozofiji, ostale društveno-humanističke znanosti, ali i svi ostali oblici ljudskog života, ugledali bi se na nju kao model uspješnosti i valjane spoznaje. Tek u drugoj polovini dvadesetog stoljeća raznorazna post-pozitivistička nastojanja ukazala su na kompleksnost spoznajnog procesa, no svi su konvergirali u jednu ideju – da je neutralnost i objektivnost gotovo nemoguća u spoznajnom procesu, pa i u znanosti. Mislioci poput Thomasa Kuhna, Paula Feyerabenda, Imrea Lakatosa, mnogi sociolozi i psiholozi znanosti počeli su otkrivati povijesne obrasce koji pokazuju kako je napredak znanosti rezultat aproksimacije istine i konsenzusa istraživačke zajednice. Taj novonastali fokus na ulogu subjektivnih elemenata u spoznajnom i znanstvenom procesu, koji je u znanosti i u analitičkoj filozofiji viđen kao revolucija (radi se o 1962. godini kada Kuhn izdaje svoju knjigu) u kontinentalnoj tradiciji nije nov.

Osim strukturalizma, post-strukturalizma i postmodernizma, prva moderna disciplina koja se ozbiljno pozabavila subjektivnim elementima u procesu spoznaje i razumijevanja jest hermeneutika. Rorty je, kako je i sam ukazivao, mislilac koji se razvio unutar tradicije analitičke filozofije, no ubrzo

[59] Ibid., str. 387.

je došao do stava, koji je elaboriran u ovom radu, kako su epistemologijski projekt i sve njegove premise od početka truli zbog toga što ne zahvaćaju cjelinu i iz nje izvode pretpostavke, nego cjelini nameću svoju uskogrudnu metodu. Dvije su karakteristike hermeneutike koje su Rortyju bile najveća motivacija da tu disciplinu odabere kao nasljednicu epistemologiji. Prvo, već ranije ocrtani razvoj te discipline ukazuje kako su mislioci poput Schleiermachera, Heideggera i Gadamera davno prije spoznaju stavili u stranu, znanost klasificirali kao tek jedan od oblika spoznaje, i svoj rad usmjerili na *univerzalno* zahvaćanje svih vidova ljudskog života. Drugo, hermeneutika ne samo da prepoznaje subjektivne elemente u spoznajnom procesu i ne želi ih se riješiti, nego ih smatra nužnim i vrijednima proučavanja. Ta se subjektivnost najbolje pokazuje u razgovoru, u diskursu u kojem se *ne* susreću dva spoznajna subjekta s istovjetnom duhovnom shemom, nego dva različita oblika života.

Rorty, dakle, u svojem metafilozofijskom nastojanju filozofiji želi povratiti prvotnu univerzalnost koju je stoljećima imala, dok se, kako je pokazao, epistemologija nije nametnula kao dirigent ostalim filozofijskim i ne-filozofijskim disciplinama. Univerzalnost nije moguća putem epistemologije stoga što se ona zapravo bavi fiktivnim problemom, problemom duha i kartezijanskim dualizmom. Epistemologija polazi samo od unutarnjeg, no tog unutarnjeg neutralnog područja zapravo nema. Univerzalnost i istina isto su tako nedohvatni epistemologiji zato što ona ne prepoznaje kompleksnost i povijesnu situiranost ljudskog bića i ljudskog života, kao što to čini hermeneutika. Umjesto toga, kako bi se došlo do cjeline potrebno je obuhvatiti sve pojedine i subjektivne dijelove takve cjeline. Za cjelinu čovjeka, a ovdje Rorty preuzima postavke hermeneutike, najbolja je metoda razgovora i diskursa putem kojeg se ta subjektivnost ispoljava. U daljnjem tekstu podrobnije će se prikazati Rortyjevo razlikovanje »normalnih« i »abnormalnih« diskursa te njegovo shvaćanje teorije »nesumjerljivosti« diskursa. Nakon toga, u radu će se napraviti analiza Rortyjevog shvaćanja hermeneutike te argumenti zbog kojih ju smatra pravovaljanom nasljednicom epistemologije.

4.2 Normalan i abnormalan diskurs

Rorty će objasniti kako se kontrast između epistemologije i hermeneutike može vidjeti kao kontrast između »normalnog« i »abnormalnog« diskursa.[60] Ove je pojmove Rorty generalizirao od Kuhnovog razlikovanja normalne i revolucionarne znanosti[61], no za razliku od Kuhna, Rorty će pojmove koristiti kako bi opisao diskurs, a ne znanstvenu praksu. Normalan je diskurs racionalan i on se odvija unutar

[60] Ibid., str. 346.
[61] Ibid., str. 11.

»niza dogovorenih konvencija«[62] koje određuju prihvatljivost metodologije, problematike, odgovora i vokabulara, a rezultat je takvog diskursa *ἐπιστήμη*. Epistemologija polazi od pretpostavke, kritizirat će Rorty, da su svi racionalni pojedinci sposobni za normalan diskurs zbog toga što bi on počivao na onim neutralnim temeljima duha koje je epistemologija stoljećima »otkrivala« i etablirala.[63] Epistemologija počiva na ideji da se racionalnost ostvaruje putem suglasja s drugim ljudima i ta je pretpostavka preduvjet epistemologijskom nastojanju da se dođe do objektivne spoznaje.[64] Analitička je filozofija to suglasje nastojala omogućiti analizom jezika i logičkim atomizmom kojim bi se otkrila (zapravo stvorila) neutralna vokabularna matrica koja bi izražavala jednako tako neutralnu spoznajnu matricu. Sumnja u ovakvo zajedničko tlo sumnja je u racionalnost, ukazat će Rorty i zanijekati tu racionalnost diskursa uvodeći pojam »sumjerljivosti« (*commensurability*) diskursa.

»Abnormalni« diskursi nesumjerljivi su zbog konceptualnih i jezičnih razlika i češću su nego što se to čini. Za abnormalan diskurs Rorty kaže da nastaje »kada se u diskurs uključi netko tko nije upoznat s tim konvencijama [normalnog diskursa, op. M. U.] ili tko ih ostavlja po strani.«[65] Nešto blaža i nejasna definicija abnormalnog diskursa dovoljno je široka da obuhvati velik broj jezičnih izričaja, i to je zapravo Rortyjeva namjera. On je ovdje vrlo blizak ranije spomenutom Schleiermacherovom shvaćanju razgovora kao oblika »nerazumijevanja«. Rorty želi poručiti kako je nerazumijevanje normalno i prihvatljivo, a produkt abnormalnog diskursa može biti sve od besmislice do intelektualne revolucije[66]. Zbog toga što se hermeneutika bavi abnormalnim diskursom, kako joj to Rorty pripisuje, ona ima primat nad epistemologijom koja je u zabludi stoga što se oslanja na pretpostavku da su diskursi sumjerljivi.

4.2.1. (Ne)sumjerljivost diskursa

Nakon što je destruirao epistemologijsko shvaćanje spoznaje, od Rortyja se očekuje da ukaže koja je zapravo narav spoznajnog procesa. On je to i učinio te sva njegova daljnja argumentacija u korist hermeneutike počiva na argumentu o nesumjerljivosti diskursa, kojeg je Rorty preuzeo od Kuhna i prilagodio svojim potrebama. Rorty nesumjerljivost diskursa definira kao »mogućnost da se definira niz pravila koji bi nam rekli kako se može doseći racionalno suglasje o tome što bi riješilo

[62] Ibid., str. 320.
[63] Ibid., str. 316-317.
[64] Ibidem.
[65] Ibid., str. 320.
[66] Ibidem.

svaku točku problema u kojem se čini kao da su rečenice u sukobu.«[67] Drugim riječima, sumjerljivost označava mogućnost da se različiti diskursi vrijednosno usporede kriterijem racionalnosti i da se procijeni njihova vrijednost i doprinos u određenoj problematici. Kako je ranije naznačeno, epistemologija se oslanja na sumjerljivost diskursa s ciljem dolaska do spoznaje, dok se hermeneutika oslanja na nesumjerljivost diskursa kao pretpostavku održavanja razgovora.[68]

Pojam nesumjerljivosti dobro je poznat u filozofiji znanosti, a inaugurirali su ga već ranije spomenuti Kuhn i Feyerabend, iako samostalno i s nešto drukčijim značenjem. Rortyjevo se korištenje pojma razlikuje od Kuhnovog i Feyerabendovoj, i on na tu činjenicu ukazuje te navodi kako je Kuhnovo shvaćanje nesumjerljivosti kao »korištenja istih termina na različit način« previše usko za njegove potrebe.[69] Međutim, ta izjava i jest i nije istinita. Kako ukazuje i Philip Petit, Rorty *hoće* koristiti pojam nesumjerljivosti na taj način zato što nije govorio o nesumjerljivosti metoda, principa i problematike, nego o nesumjerljivosti njihovih termina i vokabulara.[70] Međutim, to i nije Kuhnovo shvaćanje pojma nesumjerljivosti, nego Feyerabendovo. Konfuzija proizlazi iz toga što su oba mislioca u isto vrijeme počela koristiti isti pojam koji su nešto drugačije shvaćali. Za Kuhna nesumjerljivost označava to da se nakon znanstvene revolucije mijenja viđenje problematike, procedura, koncepata i pogleda na svijet unutar neke istraživačke zajednice.[71] Feyerabend je, međutim, nesumjerljivost shvaćao kao promjenu u jeziku i terminologiji koja nastupa nakon znanstvene revolucije te je to shvaćanje ono koje Rorty upotrebljava.[72] Nesumjerljivost u jeziku za Feyerabenda rezultat je različitog ontološkog i pozadinskog shvaćanja sugovornika, što je gotovo identično Rortyjevoj uporabi argumenta. Za Rortyja je, dakle, nesumjerljivost diskursa neizbježna činjenica koju hermeneutika prepoznaje i prihvaća te na njoj izgrađuje teoriju o razgovoru kao procesu razumijevanja.

Abnormalnost i nesumjerljivost diskursa Rorty je raspravio i u svojoj kasnijoj knjizi *Kontingencija, ironija i solidarnost* (*Contingency, Irony, and Solidarity*)[73] no pod nešto drukčijim

[67] Ibidem.
[68] Ibid., str. 318.
[69] Ibid., str. 316.
[70] Usp. Petit, Philip. »Philosophy After Rorty«, u: *Philosophy, Its History and Historiography*, ed. A. J. Holland, D Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1985, str. 69 – 83, na str. 74.
[71] Usp. Hoyningen – Huene, Paul. »Three Biographies: Kuhn, Feyerabend, and Incommensurability«, u: *Rhetoric and Incommensurability*, ed. R. A. Harris, Parlor Press, West Lafayette, 2005, str. 150 – 175, na str. 159.
[72] Ibid., str. 171.
[73] Kod nas prevedeno kao: Rorty, Richard. *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb 1995.

nazivom. U tom je djelu Rorty koristio pojam »kontingencije jezika«, koji objedinjuje pojmove abnormalnosti i nesumjerljivosti, i kojim je radikalizirao svoju poziciju smatrajući kako su svi jezici, ili diskursi, kontingentni. Kontingenciju jezika Rorty definira kao »činjenicu da nema načina da istupimo iz različitih vokabulara koje smo preuzeli i pronađemo metavokabular koji bi uzeo u obzir *sve moguće* vokabulare, sve moguće načine prosuđivanja i osjećanja.« [74] Rorty ovdje zaoštrava svoju retoriku pa tako tvrdi da je potraga za istinom i spoznajom propao projekt kojeg su filozofi prihvatili iz Prosvjetiteljstva, ugledavši se na znanost te preuzeli »staru borbu između znanosti i religije, razuma i iracionalnosti« kao ključnu komponentu filozofije.[75] Sumjerljivost je stoga nemoguća zbog kontingencije jezika te sama dihotomija racionalnog i iracionalnog gubi smisao. Djelo uglavnom služi za prikaz Rortyjevih političkih, liberalnih stavova, a pojam kontingencije jezika on koristi kao početnu pretpostavku kojom nastoji argumentirati da nas kontingencija jezika i nemogućnost iznalaženja univerzalnog kriterija istine trebaju učiniti poniznijima, tj. trebali bi nam osvijestiti da nijedan jezik, nijedan oblik života nema veću vrijednost od drugoga, a što za posljedicu ima manje okrutnosti, a više razumijevanja drugih. Cilj je ove Rortyjeve knjige razraditi ideju društva u kojem vlada pretpostavka o kontingenciji vlastitog jezika, a zaključak je sličan onom iz *Filozofije i ogledala prirode* o tome kako spoznaja o nemogućnosti dolaska do istine i spoznaje treba dovesti do više dijaloga i više razumijevanja. Hermeneutički pojam razumijevanja tiče se teksta, no Heideggerovo i Gadamerovo »razumijevanje« označava proces upoznavanja okoline i drugih ljudi te se tom idejom vodio i Rorty.

Rorty u svom odbacivanju mogućnosti spoznaje i dolaska do istine kao saveznika vidi Gadamera na kojega se poziva s vremena na vrijeme, ali zapravo stalno koristi njegove hermeneutičke ideje univerzalnosti, razumijevanja i razgovora. Rortyjevo oslanjanje na hermeneutiku i Gadamera, zapravo njegovo modificiranje istog uvelike je opravdano i smisleno, osim u njegovom radikalnom napuštanju istine i spoznaje. Rorty tvrdi kako je Gadamerova *Istina i metoda* knjiga koja je najsnažnije razorila klasično poimanje čovjeka kao spoznavatelja, ideju o tome kako se do istine dolazi znanstvenom metodom, ali da pritom nije nastojao ponuditi alternativu, jer hermeneutika nije »metoda dolaska do istine«, citirat će Gadamera i ustvrditi kako je Gadamer htio odbaciti problem spoznaje, a ne ponuditi rješenje za njega.[76] Čini se kako Rorty želi reći da je i Gadamer spoznao kako nema nikakve metode koja vodi do istine, i da je cijeli pothvat nužno odbaciti te čak i vuče paralele između

[74] Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, str. XVI.
[75] Ibid., str. 3.
[76] Usp. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 357-358.

Gadamerovih zaključaka u *Istini i metodi* s Feyerabendovom uzrečicom »sve je dopušteno«[77] (*anything goes*), koja je zaista jedan »anarhistički« pothvat, kako ga je Feyerabend i sam nazvao. Mnogi su se kritičari usmjerili upravo na Rortyjevu interpretaciju Gadamera. A. T. Nuyen smatra kako se Rorty, nakon što je odbacio platonizam i fundacionalizam, poslužio hermeneutikom kako bi izbjegao relativizam, no kako je radikalizirao hermeneutičke i Gadamerove stavove u svrhu osnaživanja svojih argumenata.[78] Radikaliziranje Gadamerovih stavova uočljivo je i iz površnog čitanja *Istine i metode*. Već u samom uvodu Gadamer zaista i priznaje kako mu cilj nije izgradnja teorije spoznaje u skladu s receptom znanstvene metode, što je Rorty valjano iščitao, no već u drugom dijelu rečenice Gadamer ustvrđuje kako »ipak i ovdje je riječ o spoznaji i o istini.«[79] Rockmore pak isto tako tvrdi kako Rorty »izvrće« Gadamera tvrdnjama da ovaj želi odbaciti istinu i sumjerljivost diskursa.[80] Gadamer zaista ne priznaje sumjerljivost, ali onu koja inzistira da se duhovne discipline moraju su-mjeriti spram znanosti; fenomen čovjeka puno je kompleksniji pa je stoga potrebno pronaći što je to »istina u duhovnim znanostima«[81] kako bi se one mogle metodološki osamostaliti. Opće postavke hermeneutike i Kuhnove nesumjerljivosti Rorty sasvim ispravno tumači i implementira, međutim, evidentno je da Rorty svoje glavne sugovornike, Kuhna i Gadamera, svjesno ili nesvjesno prilagođava vlastitim potrebama.

Nadalje, Rortyjevo inzistiranje na nesumjerljivosti prešutno prihvaća veliku premisu, a to je da se do sumjerljivosti neće doći i u budućnosti. On polazi putem pesimističke metaindukcije, tvrdeći kako epistemologija nije mogla razviti sumjerljivosti, no ne objašnjava zašto ona, ili bilo koja druga disciplina, *neće moći* razviti neki oblik sumjerljivost u neko dogledno vrijeme. Prešutno se tako prihvaća pretpostavka da je u znanosti, kako u prirodoslovnoj, tako i u duhovnoj, došlo do svojevrsnog kraja napretka, ili barem stagnacije. Čak i da to jest slučaj, Rorty to još ne može znati, a kamoli dokazati. S te strane, Rortyjev je zahtjev za hermeneutikom isto tako ograničavajući, jer pretpostavlja da je ona nužna alternativa - da ne postoji treći put. S obzirom na univerzalnost hermeneutike i drugih poveznica hermeneutike i Rortyjeve teorije, taj je zahtjev argumentiran, kako je ranije prikazano. No, isto tako, s obzirom da je Rortyjevo tumačenje Gadamera opterećeno njegovim nastojanjem da

[77] Ibid., str. 358, u fusnoti.
[78] Nuyen, A. T. »Rorty's hermeneutics and the problem of relativism«, u: *Man and World*, Vol. 25, 1992, str. 69-78, na str. 69.
[79] Gadamer. *Istina i metoda: osnovi filozofske hermeneutike*, str. 18.
[80] Rockmore, Tom. »Gadamer, Rorty and Epistemology as Hermeneutics«, u: *Laval théologique et philosophique*, Vol. 53, No. 1, 1997, str. 119-130, na str. 122.
[81] Gadamer. *Istina i metoda: osnovi filozofske hermeneutike*, str. 24.

pronađe saveznika u argumentaciji, pitanje je koliko je točaka zaista podudarno, a koliko je podudarnosti Rorty »navukao«, kako su posumnjali i Nuyen i Rockmore.

4.3. Rortyjevo kontrastiranje hermeneutike i epistemologije

Raspravu o razlozima za primat hermeneutike nad epistemologijom Rorty je naširoko razložio i iznio razne argumente koji su u ovom radu ranije prikazani. Definicije, ili bolje rečeno karakteristike epistemologije i hermeneutike, Rorty je prikazao isto tako »razbacano« u smislu da ih je davao dok je opisivao, na primjer, praktičnu ulogu hermeneutike, ili pak kritiku epistemologije. U ovom će se poglavlju stoga objediniti i prikazati sva ona mjesta na kojima je Rorty opisivao epistemologiju i hermeneutiku, kako bi se dobila jasnija slika o razlikama i karakteristikama tih disciplina.

Ranije je spomenuto kako epistemologija zajedničku racionalnost traži putem suglasja unutrašnjih matrica (kartezijanski duh) ljudi koji razgovaraju.[82] Epistemologija, ponavlja Rorty, smatra da su svi diskursi sumjerljivi, no hermeneutika je »borba protiv takve pretpostavke«.[83] Daljnje objašnjenje stoji u tvrdnji kako »hermeneutika vidi odnose među različitim diskursima kao nīti mogućeg razgovora, razgovora koji ne pretpostavlja disciplinarnu matricu koja ujedinjuje sugovornike, no u kojoj se nikada ne gubi nada za suglasnošću dokle god razgovor traje.«[84] U ovom citatu konvergira nekoliko važnih argumenata na koje se Rorty oslanja. Prvo, hermeneutika, za razliku od epistemologije, anticipira subjektivnu narav spoznajnog procesa i apriori odustaje od pretpostavke o neutralnoj matrici zbog toga što prepoznaje sve one subjektivne elemente koji su prisutni i prije nego započne istraživački proces – ono što je Husserl označio kao »predrazumijevanje«, Heidegger kao »predmnijenje«, a Gadamer kao »predrasude«. Drugo, ona se ne oslanja na logiku ili stručnu terminologiju kao sredstvo sporazumijevanja, nego se, u skladu s Heideggerovim i Gadamerovim zahtjevom, usmjerava na razgovor i estetski izričaj. Treće, iako tu matricu ne pretpostavlja, hermeneutika ju isto tako ne niječe, nego se, kako to Rorty ukazuje, nada za suglasnosti zapravo povećava što se razgovor duže odvija.

Za hermeneutiku, nastavlja Rorty, »biti racionalan znači biti voljnim suzdržati se od epistemologije« i biti voljnim da se »preuzme žargon sugovornika, umjesto da ga se prevodi u

[82] Vidi str. 19 ovog rada, bilješku 56.
[83] Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 316.
[84] Ibid., str. 318.

vlastiti«[85] - što je identično ranije spomenutom Gadamerovom zahtjevu da se putem razgovora treba otkriti *sugovornikovo* iskustvo svijeta, a ne nametati vlastito. Isto tako, u ovom se kontekstu vidi primjena ranije spomenutog hermeneutičkog kruga kojeg Rorty vidi sličnim holističkom zahtjevu. Rorty navodi kako bi za razumijevanje neke druge i egzotične kulture bilo potrebno razumijevati njezine pojedine dijelove, poput običaja, manira, jezika i slično – kako bismo razumjeli cjelinu potrebnoj je razumjeti i dijelove, a kako bi dijelovi bili jasniji, potrebno ih je tumačiti putem poznavanja cjeline[86] – onako kako to zahtjeva hermeneutički krug. Ovdje, dakle, konvergiraju Rortyjevo inzistiranje da se problematika i metoda epistemologije jednostavno ostave po strani s Heideggerovim i Gadamerovim inzistiranjem na razumijevanju drugoga putem dijaloga. Tamo gdje ne razumijemo, ukazuje Rorty, trebamo nastupati hermeneutički, trebamo biti iskreni oko toga, a ne bahati,[87] ukazujući na »bahatost« epistemologijske racionalnosti koja je sebe nametala kao paradigmu drugim oblicima ljudskog djelovanja, poput kulture ili religije.

Nadalje, hermeneutika je za Rortyja isto tako »proučavanje abnormalnog diskursa iz perspektive nekog normalnog diskursa«[88]. Ako se sjetimo Rortyjeve izjave da abnormalan diskurs može rezultirati i besmislicom, i *znanstvenom revolucijom*,[89] nije ni čudo što će se on ponovno pozvati na Kuhna kako bi pojačao svoju argumentaciju. Rorty primjećuje da je Kuhnov pojam »revolucionarne znanosti« slučaj onoga što je hermeneutika već odavno preuzela kao svoju domenu proučavanja – abnormalan diskurs koji se normalnoj praksi čini »budalastim«.[90] Potrebno je reći kako je Kuhnov stav da su revolucije u znanosti rezultat »abnormalnih« dostignuća, rortijevski rečeno, koja su probila ustaljenu praksu putem novog i drukčijeg shvaćanja. Uobičajenu znanstvenu praksu Kuhn vidi kao »normalnu« znanost u kojoj istraživači ne nastoje doći do nečeg novog, nego nastoje potvrditi već ustaljenu paradigmu. Kuhn, ali još i više Feyerabend, kojeg Rorty ne spominje toliko često, nastojali su ukazati na snažan utjecaj iracionalnih elemenata, poput osobnih uvjerenja, uvjeravanja protivnika ili regijskih čimbenika, koji su bili katalizatori novih dostignuća. To je potrebno spomenuti kako bi se razumjela Rortyjeva izjava o tome kako »Kuhnove lekcije iz povijesti znanosti sugeriraju kako su kontroverze u fizikalnim znanostima više ličile na običan razgovor«[91] i sukob različitog

[85] Ibid., str. 318.
[86] Ibid., str. 319.
[87] Ibid., str. 321.
[88] Ibid., str. 320.
[89] Vidi str. 20 ovog rada, bilješku 58.
[90] Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 323.
[91] Ibid., str. 322

pogleda na svijet, a ne samo rezultat empirijskih otkrića. Kritičari poput Kuhna ukazali su na doprinose revolucionarne (Rorty bi rekao abnormalne) znanosti, te tako Rorty ukazuje na vrijednost proučavanja abnormalnih diskursa koji su puno raširenij nego se to čini.

4.4. Edifikacija

Pojam edifikacije dolazi od latinske riječi *aedificatio* i znači »zidanje«, no isto tako i »izgradnju« u smislu razvijanja vlastitosti. Pojam je vrlo sličan njemačkom pojmu *Bildung*, kao obrazovanju putem izgradnje. Rorty, međutim, smatra kako je za njegovu ideju pojam »obrazovanje« preplitak, dok *Bildung* »zvuči malo previše strano« pa se odlučio za pojam »edifikacije« kako bi označio »projekt pronalaska novog, boljeg, zanimljivijeg i plodonosnijeg oblika razgovora«.[92] Ono što Rorty smatra pod edifikacijom predstavlja njegov najoriginalniji doprinos koji je svojevrsna kulminacija prethodne argumentacije kojom nastoji dati praktičnu primjenu svojim teorijama. U skladu s njegovim liberalnim stajalištima i ideji liberalne utopije Rorty i edifikaciju vidi kao jedan oblik oslobođenja putem stalne izgradnje sebe.

Pojam edifikacije Rorty će objasniti isto tako nesistematično, pa je edifikacija tako »ljubav prema mudrosti koja se treba gledati kao nastojanje da razgovor ne degenerira u ispitivanje, u istraživački program«[93], ona »cilja na produžetak razgovora a ne otkrivanje istine«[94], edificirajući razgovor uvijek je abnormalan zbog toga što nas »vadi« iz nas samih kako bi nam »pomogao da postanemo nova bića«[95] i konačno, edifikacija je »pokušaj da se naše poznato okruženje reinterpretira putem nepoznatih pojmova naših novih izuma.«[96] Edifikacijski proces i edifikacijski razgovor posljedica su Rortyjevog odbacivanja epistemologije i prihvaćanja hermeneutičkog procesa razumijevanja jer, za Rortyja, Gadamer je pokušao »spriječiti da se abnormalan diskurs gleda sa sumnjom samo zbog svoje abnormalnosti«[97] što je sasvim ispravno tumačenje.

No, Rorty zapravo i nije toliko originalan, jer je edifikacija vrlo slična hermeneutičkom razgovoru i Heideggerovim i Gadamerovim idejama. O sličnosti s Heideggerovim pojmovima tubitka

[92] Ibid., str. 360
[93] Ibid., str. 372.
[94] Ibid., str. 373.
[95] Ibid., str. 360.
[96] Ibidem.
[97] Ibid., str. 363.

i »autentičnosti« raspravlja i sam Rorty, a citat koji opisuje Heideggerovu filozofiju zapravo je vrlo dobar prikaz toga što je za Rortyja edifikacija:

> »Za Heideggera, osoba je određena svojim djelovanjem, a pogotovo jezikom (…) [Tubitak] je kriv zbog svojeg ograničenog vokabulara koji je nešto u čega je on bačen – jezik kojeg govore ljudi među kojima je odrastao (…) što Heidegger misli pod riječju 'tubitak'? jest 'ljudi poput njega' – ljudi koji ne mogu podnijeti misao o tome da nisu vlastita kreacija (…) takvi su ljudi '*autentični* tubitak' – tubitak koji zna da je tubitak, to jest da je u svoj habitusu došao sasvim *kontingentno*, a i da isto tako i govori.«[98]

Moglo bi se reći kako je Rorty svojom kritikom epistemologije i shvaćanja duha potvrdio ono što je Heidegger nazvao »tubitkom«, označivši čovjeka koji nema ograničavajuću suštinu, nego mnoštvo mogućnosti koje može ostvariti, ukoliko toga postane svjestan. Tu Heideggerovu svjesnost o vlastitim mogućnostima Rorty je na nešto drukčiji način prikazao kao zahtjev o svjesnosti o nepostojanju unutarnjeg zrcala spoznaje i argumentom o kontingenciji jezika – nakon što si čovjek to osvijesti, može se upustiti u proces edifikacije. I, konačno, Rortyjeva je edifikacija vrlo slična Heideggerovom shvaćanju autentičnosti Tubitka, kao redeskripciji sebe u toj novoj osviještenosti o vlastitim mogućnostima.

Sličnost je, na dalje, u tome što i Rorty i Gadamer smatraju kako znanstvena metoda nikako ne može biti mjerodavna ostatku kulture te obje strane uzvisuju estetički izričaj. Međutim, dok Gadamer smatra kako je značaj estetskog »u tome što se na jednom umjetničkom djelu iskušava istina, koju drugim putem ne možemo dosegnuti«[99], za Rortyja istinu treba u potpunosti odbaciti. Pojam suštine, esencije, treba potpuno odbaciti, kazat će Rorty te će još jednog saveznika vidjeti i u egzistencijalizmu koji počiva na toj premisi. Tek nakon što prihvatimo da nemamo suštinu, tvrdi Rorty, možemo se upustiti u »deskripciju vlastitosti«[100] i edifikaciju – u tom smislu, kako ukazuje Rene Arcilla, još jedan naziv za edifikaciju je i »autobiografija«.[101] Međutim, dok za Gadamera umjetnost predstavlja još jedan vid dolaska do *istine*, koji je pak drukčiji od onog što zahtjeva znanost, umjetničko je izražavanje za Rortyja tek svrha po sebi, to jest služi svrsi redeskripcije sebe. Ista kritika

[98] Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, str. 109.
[99] Gadamer. *Istina i metoda: osnovi filozofske hermeneutike*, str. 22.
[100] Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 361-362.
[101] Usp. Arcilla, Rene V. »Edification, Conversation, and Narrative: Rortyan Motifs for Philosophy of Education«, u: *Educational Theory*, Vol. 40, No. 1, 1990, str. 35-39, na str. 36.

vrijedi i za razgovor – dok je za Gadamera cilj razgovora sporazumijevanje, za Rortyja razgovor je cilj sam sebi, kako primjećuje jedan kritičar.[102] Iako Rorty i Gadamer dijele odbacivanje epistemologije, evidentno je da Rortyjeva edifikacija i Gadamerovo razumijevanje, na koje se toliko poziva, pred sobom imaju različite ciljeve. Ovdje valja spomenuti kritiku Susan Haack koja smatra kako je Rortyjevo inzistiranje na razgovoru kao svrsi po sebi paradoksalno i apriori osuđeno na nesporazum zbog toga što su »različiti diskursi koji sačinjavaju Zapadnu kulturu nesumjerljivi« te je zbog takve nesumjerljivost nemoguće dosegnuti »sporazumijevanje«[103]. No, u Rortyjevu obranu valja reći da treba razlikovati njegovo nepovjerenje u sumjerljivost koju dijele ljudi putem duha i koja vodi do spoznaje, od njegovog shvaćanja nesumjerljivosti (kontingencije) jezika koja onemogućuje *sporazumijevanje*. Što se tiče prvoga, tu za Rortyja nema rješenja i cilj razgovora stoga nije i ne može biti *spoznaja* jer za njega ona ne postoji. Što se tiče drugoga, sama holistička, to jest kontingentna narav jezika nije prepreka, nego je sami preduvjet da se razgovor s ciljem sporazumijevanja započne – na čemu inzistira i hermeneutika. Štoviše, i sam je Rorty ukazao da je hermeneutika za njega »diskurs o još-ne-sumjerljivim diskursima« i da se »nikada ne gubi nada za suglasnošću dokle god razgovor traje« - oni su *još* nesumjerljivi stoga što i Rorty i Gadamer smatraju da održavanje razgovora vodi eventualnom sporazumijevanju.

Svoju metafilozofiju Rorty razvija i kroz pojam edifikacije u kojem se nastavljaju napetosti između epistemologije i hermeneutike. Edifikacija nije moguća ukoliko se prihvaćaju premise epistemologije jer, kako je to Rorty ustvrdio, ona smatra da barata posebnim shvaćanjem spoznajnog procesa i duha, i da bi trebala biti temelj ostalim disciplinama i kulturi. To je za Rortyja neprihvatljivo jer predstavlja oblik Zapadne scijentističke hegemonije koja zahtjeva pokornost, a ne ravnopravan razgovor. Takvu filozofiju Rorty je na nazvao »sistematičnom filozofijom« i suprotstavio ju »edificirajućoj filozofiji«. Edificirajući filozofi, poput Rortyja, izražavaju nepovjerenje platonističkom stavu da je »čovjekova bit u tome da zna bitī«, a to su Goethe, Kierkegaard, Nietzche, Dewey, Wittgenstein i Heidegger, među ostalima.[104] Oni su isto tako sumnjičavi prema napretku i sistematičnoj filozofiji, grozna im je pomisao da njihov jezik bude institucionaliziran, oni su cinični, ismijavaju tradiciju i sumjerljivost; oni su poetski i daju satire, parodije i aforizme; oni znaju da

[102] Bouma-Prediger, Steve. »Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics«, u: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 57, No. 2, 1989, str. 313 – 324, na str. 322.
[103] Haack, Susan. »Vulgar Pragmatism: an Unedifying Prospect«, u: *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, ur. Herman J. Saatkamp Jr., Vanderbilt University Press, Nashville and London, 1995, str. 126-148, na str. 139.
[104] Usp. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 367.

njihovo djelo gubi smisao nakon što prođe period protiv kojeg reagiraju i oni stoga »uništavaju radi dobrobiti vlastite generacije.«, oni su abnormalni i odbijaju potragu za objektivnom istinom.[105] S druge pak strane sistematični filozofi uobičajeni su filozofi, oni su konstruktivni i nude argumente, oni svoju struku žele postaviti na siguran put znanosti, oslanjaju se na spoznaju i istinu, oni »grade za vječnost.«[106] Edificirajući filozofi, a tu su velika imena s kojima Rorty smatra da dijeli agendu, spoznali su nemogućnost objektivne spoznaje i abnormalnost (kontingenciju) jezika, zbog ovog ili onog razloga, dok je Rorty u taj zid ugradio ciglu koja se temelji na kritici dualizma i epistemologije, što predstavlja njegov najoriginalniji doprinos.

[105] Ibid., str. 367-370.
[106] Ibidem.

5. Zaključak

Dosadašnji je prikaz trebao ilustrirati zašto Rorty u hermeneutici vidi potencijal za temeljnom disciplinom filozofije, a i šire, te koji su njegovi argumenti. Njegovo inzistiranje na dijalogu, na subjektivnim čimbenicima i povijesnoj situiranosti čovjeka nije originalno te inspiraciju vuče iz hermeneutičkih mislioca, što on i priznaje povremenim pozivanjem na Heideggera, Gadamera i Kuhna. Međutim, Rortyjeva originalnost i doprinosi nalaze se u tome što je hermeneutiku opravdao novim argumentima koji se temelje na njegovom poznavanju analitičke tradicije. Kontinentalna filozofija nikada se nije ni upustila u projekt tolikog razmjera kao što je epistemologija, filozofija jezika ili filozofija uma kako bi došla do pouzdanog znanja i spoznaje, već od samih začetaka polazi od onoga do čega, Rorty smatra, analitička filozofija tek treba doći. No ne radi se o sukobu analitičke i kontinentalne filozofije, podjele koja je za Rortyja besmislena i neplodonosna, nego se radi o ponovnom, metafilozofskom definiranju *filozofije* i smjera u kojem ona treba ići, i o liberalizaciji društva od hegemonije bilo kakve metode.

Kako bi si osigurala budućnost filozofija ne bi trebala biti naturalistička, »uobražena« i »tvrdoglava«, pravovaljano primjećuje Rorty, zato što će ju tada pozitivne znanosti odgurati u stranu; ako postane pretjerano historicistička, ukazuje Rorty, tada će ju »progutati« discipline poput književnosti.[107] Rortyjeva kritika epistemologije i kartezijanskog dualizma temelji se na kritici prvog, naturalističkog nastojanja. Filozofija je, kako je to Rorty nastojao pokazati, nastojala postići izvjesnost koju uživa znanost usmjeravajući se na temelje i mogućnosti spoznaje, koje je iluzorno i uspijevala definirati pod premisom kartezijanskog dualizma. Takva su nastojanja osuđena na propast, a dostignuća u disciplinama poput hermeneutike, filozofije jezika, filozofije uma i filozofije znanosti, među ostalima, ukazuju na kontingentnu i nepouzdanu narav čovjekovih spoznajnih sposobnosti i njegovog jezika. Rorty stoga smatra da je vrijeme da filozofija konačno odbaci uteg kojeg joj je zadao Descartes, da prizna svoje granice, i da se ponovno upusti u praktično djelovanje koje je relevantno za ljudski život, kao što inzistira i hermeneutika. Praktički aspekt djelovanja, koji je bio okosnica antičke grčke filozofije, Rorty je ponovno nastojao uspostaviti edifikacijom, koja je za njega metoda dolaska do liberalnijeg i boljeg društva, a ne do istine, kao što je slučaj kod Gadamera. Iako i ovdje

[107] Ibid., str. 171.

Rorty iskazuje svoju originalnost i ona mnogo toga duguje Rortyjevim inspiracijama poput Gadamera i Deweyja.

Unutar kontinentalne tradicije, dakle, čitatelji teško da bi se iznenadili Rortyjevim implikacijama, iako su njegovi argumentacijski pothvati hvalevrijedni i originalni te je upitno bi li ih mogao razraditi netko bez pozadine i u analitičkoj i u kontinentalnoj filozofiji. Za analitičku filozofiju, međutim, očekivane su burne reakcije koje su popratile Rortyjeve radove i izazvale široku raspravu. Iako se analitička filozofija uspješno branila protiv napada postmodernističkih implikacija, teško da se može obraniti od argumenata koji ciljaju na njezinu tradiciju i argumentacijske temelje. Kritika protiv historicistički orijentirane kontinentalne filozofije, koja stalno propitkuje svoju tradiciju, tako se čini kobnim nedostatkom za epistemologijsku tradiciju. I dok se epistemologija općenito više usmjerava na problematiku i proučavanje samih temelja i mogućnosti spoznaje, bio je potreban mislilac poput Rortyja koji bi se upustio u proučavanje temelja i mogućnosti same epistemologije te time otkrio slabost temelja koji mogu srušiti cijelu »piramidu.«

6. Literatura

1. Arcilla, Rene V. »Edification, Conversation, and Narrative: Rortyan Motifs for Philosophy of Education«, u: *Educational Theory*, Vol. 40, No. 1, 1990, str. 35-39.
2. Bouma-Prediger, Steve. »Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics«, u: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 57, No. 2, 1989, str. 313 – 324.
3. Descartes, Rene. *Oeuvres Philosophiques*, ur. Ferdinand Alquié, Vol. II, Paris, 1967.
4. Descartes, Rene. *Načela filozofije*, KruZak, Zagreb, 2014.
5. Gadamer, Hans Georg. *Istina i metoda: osnovi filozofske hermeneutike*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978.
6. Haack, Susan. »'We Pragmatists…'; Peirce and Rorty in Conversation«, u: *Agora*, Vol. 15, No. 1, 1996, str. 53-68.
7. Haack, Susan. »Vulgar Pragmatism: an Unedifying Prospect«, u: *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, ur. Herman J. Saatkamp Jr., Vanderbilt University Press, Nashville and London, 1995, str. 126-148.
8. Heidegger, Martin. *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985, str. 169.
9. Hoyningen – Huene, Paul. »Three Biographies: Kuhn, Feyerabend, and Incommensurability«, u: *Rhetoric and Incommensurability*, ur. R. A. Harris, Parlor Press, West Lafayette, 2005, str. 150 – 175.
10. Hufnagel, Erwin. *Uvod u hermeneutiku*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1993.
11. Llanera, Tracy Ann. »Shattering Tradition: Rorty on Edification and Hermeneutics«, u: *Kritike*, Vol. 5, No. 1, 2011, str. 108 – 116.
12. Mansbach, Abraham. »Heidegger on the Self, Authenticity and Inauthenticity«, u: *Iyyun, The Jerusalem Philosophical Quarterly*, Vol. 40, 1991, str. 65-91.
13. Nuyen, A. T. »Rorty's hermeneutics and the problem of relativism«, u: *Man and World*, Vol. 25, 1992, str. 69-78.
14. Pavić, Željko. »Suvremena filozofijska hermeneutika u Njemačkoj«, u: *Filozofijska hermeneutika: XX. Stoljeće u Njemačkoj*, ur. Željko Pavić, Biblioteka Scopus, Zagreb, 1998, str. 7-71.
15. Petit, Philip. »Philosophy After Rorty«, u: *Philosophy, Its History and Historiography*, ur. A. J. Holland, D Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1985, str. 69 – 83.
16. Plevnik, Danko. »Dewey kao Rortyjev filozofski i demokratski orijentir«, u: *Filozofska istraživanja*, Vol. 121, No. 1, 2011, str. 11-16.

17. Reich, Rob. »The Paradoxes of Education in Rorty's Liberal Utopia«, u: *Philosophy of Education*, ur. Frank Margonis, Urbana, Philosophy of Education Society, 1997, str. 342 – 351.
19. Rockmore, Tom. »Gadamer, Rorty and Epistemology as Hermeneutics«, u: *Laval théologique et philosophique*, Vol. 53, No. 1, 1997, str. 119-130.
20. Rorty, Richard. »Recent Metaphilosophy«, u: *The Review of Metaphysics*, Vol. 15, No. 2, 1961, str. 299 – 318.
21. Rorty, Richard. »In Defense of Eliminative Materialism«, u: *The Review of Metaphysics*, Vol. 24, No. 1, 1970, str. 112-121.
22. Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
23. Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
24. Rorty, Richard. *Filozofija i ogledalo prirode*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.
25. Rorty, Richard. *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb, 1995.