

Identitetski narativi i Europska Unija: konstrukcija i "dekonstrukcija" europskog identiteta

Kovačević, Tin

Master's thesis / Diplomski rad

2023

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, The Faculty of Political Science / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:114:270697>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-23**



Repository / Repozitorij:

[FPSZG repository - master's thesis of students of political science and journalism / postgraduate specialist studies / dissertations](#)



Sveučilište u Zagrebu
Fakultet političkih znanosti
Diplomski studij politologije

Tin Kovačević

IDENTITETSKI NARATIVI I EUROPSKA UNIJA:
KONSTRUKCIJA I “DEKONSTRUKCIJA”
EUROPSKOG IDENTITETA

Diplomski rad

Zagreb, 2023.

Sveučilište u Zagrebu
Fakultet političkih znanosti
Diplomski studij politologije

IDENTITETSKI NARATIVI I EUROPSKA UNIJA:
KONSTRUKCIJA I “DEKONSTRUKCIJA”
EUROPSKOG IDENTITETA

Diplomski rad

Mentor: prof. dr. sc. Zoran Kurelić

Student: Tin Kovačević

Zagreb

travanj, 2023.

Izjava o autorstvu

Izjavljujem da sam diplomski rad „Identitetski narativi i Europska unija: konstrukcija i “dekonstrukcija“ europskog identiteta”, koji sam predao na ocjenu mentoru prof. dr. sc. Zoranu Kureliću, napisao samostalno i da je u potpunosti riječ o mojem autorskom radu. Također, izjavljujem da dotični rad nije objavljen ni korišten u svrhe ispunjenja nastavnih obveza na ovom ili nekom drugom učilištu, te da na temelju njega nisam stekao ECTS-bodove.

Nadalje, izjavljujem da sam u radu poštivao etička pravila znanstvenog i akademskog rada, a posebno članke 16-19. Etičkog kodeksa Sveučilišta u Zagrebu.

Tin Kovačević

Sažetak

U radu je prikazan koncept identitetskih narativa kao širokog i labavog intelektualnog trenda koji evoluirao iz funkcionalizma, no naglasak stavlja na kritiku strukture i ulogu pojedinca u njoj. Teorija komunikativne akcije Jürgena Habermasa i njegovo političko stajalište o europskom identitetu i Europskoj uniji, shvaćeni kao konstrukcijski identitetski narativ, prikazani su u prvom dijelu rada. U drugom dijelu rada tematizira se Jacques Derrida, točnije njegova filozofija dekonstrukcije i mišljenje o europskom identitetu kao “dekonstrukcijski” identitetski narativ. U svrhu dokazivanja teze da je moguće imati različitu filozofsku poziciju od one političke, ali i da je politička kooperacija moguća unatoč filozofskim neslaganjima (što je vidljivo na primjeru Habermasovog i Derridinog narativa), uvodi se koncept pragmatizma Richarda Rortyja u zadnjem dijelu rada. Rortyjevi pragmatički pristup umanjuje ulogu filozofije u korist demokracije, čime se objašnjava politička kooperacija. Zaključuje se kako može postojati kontrast između filozofskog i političkog stajališta (kako unutar jedne misli, tako i između više njih) što ne mora utjecati na političku suradnju, no s druge strane potvrđuje primat demokracije nad univerzalnom istinom.

Ključne riječi: identitetski narativi, europski identitet, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Richard Rorty, pragmatizam

Sadržaj

1. Uvod	1
2. Jürgen Habermas	5
2.1. Teorija komunikativnog uma.....	5
2.2. Habermasov manifest: “Neka Europa vodi!”	11
3. Jacques Derrida	18
3.1. Dekonstrukcija – teorija, metoda, pokret.....	18
3.2. “Tko siluje Europu?” – neduhovni koncept Europe	25
4. Richard Rorty	33
4.1. Rortyjeve pragmatizam – “Dajte pjesniku da filozofira”	33
4.1.1. Ekskurs o Europskoj uniji.....	41
5. Zaključak	44
LITERATURA	48

1. Uvod

Dvadeseto stoljeće razdoblje je najvećeg ljudskog napretka, ali i najvećih zločina počinjenih od ljudske ruke. Društvene znanosti su se na Zapadu iz tog razloga bile prisiljene suočiti s interpretacijom ljudskog djelovanja kao dijela masovnih struktura koje su neupitna činjenica, no kako je vrijeme prolazilo, mijenjale su se i sve više zauzimale kritički stav prema tim istim strukturama. Stoga se ovo stoljeće pokazalo plodnim i za nastanak najrazličitijih političkih filozofija koje naizgled nisu kompatibilne, no na političkoj razini nalazimo zavidnu dozu jedinstva.

Primjer ovoga jest politički konsenzus između dvojice europskih filozofa: Jürgena Habermasa i Jacquesa Derride, koji nastaje oko pitanja europskog identiteta, strukture i u konačnici uloge Europe kao političkog entiteta početkom novog tisućljeća. Prije nego pobliže objasnim važnost ovog fenomena političkog sporazuma, nužno je objasniti ključne koncepte identitetskog narativa, konstrukcije i „dekonstrukcije“ te pragmatizma.

Za početak, predlažem sljedeću teorijsku konstrukciju. Kroz modernu povijest zapadni su politički filozofi (uz sociologe i ostale društvene znanstvenike) slijedili određene trendove definiranja odnosa političkih aktera od nacionalne države do građanina, te na temelju tih definicija pokušali odgonetnuti koji je najbolji politički poredak, kakva je priroda odnosa moći i slično. Najrecentniji trend nazivam *identitetskim narativima* i oni predstavljaju ključan koncept rada. Identitetski narativi u ovom smislu predstavljaju širok i labav trend među politički naklonjenim učenjacima koji se u takvom obliku javlja još u šezdesetim godinama 20. stoljeća, dobiva *mainstream* status u osamdesetim godinama i danas je općeprihvaćen u krugu društvenih znanosti.

Kako bih ga pobliže definirao, kronološki se osvrćem na različite trendove. Početkom 20. stoljeća općeprihvaćeno je stajalište bilo etatističko: da nacionalna država predstavlja volju svih građana te je kao takva monolitna i ignorira raznolikost političkih aktera, ulogu privatnog sektora i posebice ulogu pojedinca u areni političkih odluka.

Nakon što se ovaj trend pokazao nesposobnim da objasni društvene fenomene poput pokreta ili one ekonomske poput financijskih kriza, u pedesetim godinama nastupa funkcionalizam. Ovaj trend stavlja naglasak na važnost ovisnosti i kooperacije različitih aktera

unutar određenog sustava, no ne propituje sam sustav kao potencijalno nepovoljan za političku akciju te ignorira širi društveni kontekst. Ovaj se trend stoga napušta u osamdesetim godinama u ono što nazivam identitetskim narativima¹.

Narativ kao pojam u sebi uključuje literarne, filozofske, ideološke i ekonomske diskurse (Greimas, 1971: 165-9, cit. prema Biegoń, 2013: 199) i kao takav čini cjelovitu koncepciju koja varira od autora do autora, no ono što ih čini identitetskima jesu određene sličnosti. Identitetski narativi kritičke su prirode i s jedne strane uzdižu pojedinca kao sukreatora u sustavu (ili kao njegov nezaobilazan dio), a s druge strane propituju samodostatnost strukture i kritiziraju njezin utjecaj na pojedinca i njegov identitet. Važno je napomenuti da nositelji ovog trenda dolaze iz raznih političkih tradicija i kampova, no u ovom radu bit će predstavljeni identitetski narativi dvojice autora suvremene lijeve političke teorije čija sam imena već spomenuo: liberalnog socijaldemokrata Jürgena Habermasa i postmodernog dekonstruktivista Jacquesa Derride.

Identitetski narativi, poput funkcionalizma, svoju eminenciju duguju primarno kritici nacionalne države kao strukture. Međutim, nerijetko nadilaze i kritiku nje same te šire pojam strukture na ostala područja poput kulture, jezika i ekonomije. Stoga nećemo biti skromni ako kažemo da je nositeljima ovog trenda sjekira pala u med nastankom nečega što nadilazi samu nacionalnu državu, nečeg dotad neviđenog na političkoj razini: Europske unije. Europska unija ovim autorima time postaje idealni pokusni kunić na terenu; filozofi se pitaju kako stvoriti ili prilagoditi svoje teorijske zavrslame ovom endemu moderne.

Kako god, u ovom radu se ne propituje postoji li korelacija između uzleta identitetskih narativa i stvaranja Europske unije. Bitno je samo da trend ne može zanemariti realnost već se oko nje formira, stoga svaki teoretičar nužno mora imati mišljenje o različitim aspektima europskog identiteta i Europske unije, bez obzira je li ona česta tema u njegovom/njezinom opusu ili nije. Iz ovog razloga su Europa shvaćena kao identitet, a zatim Europska unija kao institucija, odabrane kao idealna tematska matrica za oba autora u pitanju.

Radi jednostavnijeg prikaza obaju identitetskih narativa, opus svakog od autora bit će ugrubo sažet, razlučen i podijeljen u dvije tematske cjeline – *filozofsku* i *političku*. U filozofskim

¹ Iako se funkcionalizam smatra zastarjelim u sociološkim krugovima, njegov utjecaj na identitetske narative (pogotovo na analitičku filozofiju) je nezanemariv. U nastavku će npr. biti pokazano kako Habermasova filozofija, iako kritična prema funkcionalizmu, preuzima neke njegove ključne značajke.

jedinicama ukratko će biti predstavljene glavne teorije: Habermasova teorija komunikativnog uma i Derridin koncept dekonstrukcije. Političke jedinice bave se promišljanjima odabranih autora o politici, a tematski počivaju na pitanju europskog identiteta za koje je procijenjeno da je najpogodnije u svrhu dokazivanja teze teksta.

Međutim, prije obznane teze nužno je pojasniti pristupe Habermasa i Derride. Čitatelju će vrlo brzo postati jasno kako se njihove filozofije znatno razlikuju na gotovo svim razinama. Isto se ne može reći za njihova politička promišljanja, no određena kategorijska distinkcija ipak mora biti prisutna. Ona se ne odnosi toliko na sadržaj političkog promišljanja (koji je, kao što je već rečeno, gotovo identičan) već na način na koji autori dolaze do određene slike Europe i njezinog identiteta.

Habermas, primjerice, proceduralno gradi svoje eurofilno političko stajalište na temelju svoje teorije komunikativnog uma te su ova dva aspekta neraskidivo vezana. Derrida, s druge strane, koristi svoj teorijski vokabular i pristup (npr. tendenciju ka metafori) kako bi izrazio mišljenje koje, uže shvaćeno, ne slijedi *ipso facto* iz njegovih teorijskih promišljanja. Stoga Habermasov identitetski narativ, kad se bavi pitanjem europskog identiteta, nazivam konstrukcijom, a Derridin „dekonstrukcijom“. Kako bih na samom početku spriječio potencijalnu zabunu, napominjem kako je moj termin „dekonstrukcija“ (s navodnicima) isključivo termin deskripcije kojim holistički opisujem prirodu Derridinog narativa koja je shvaćena kao sinteza (ili nedostatak iste) filozofskog i političkog po pitanju europskog identiteta. Kao takva nema veze s Derridinim teorijskim konceptom dekonstrukcije o kojemu će više riječi biti u tematskoj cjelini koja se njime bavi.

Habermasova konstrukcija i Derridina „dekonstrukcija“ shvaćene kao modusi povezivanja osobne filozofije i pitanja europskog identiteta usko su vezane uz zaključak: moguće je imati filozofsko stajalište koje je nekompatibilno s političkim, te u skladu s time možemo doći do konsenzusa s drugima na političkoj razini. Ovo funkcionira na dvije razine: unutar identitetskog narativa jednoga autora (Derridina je filozofija drukčija od njegove politike, no ipak čini koherentnu cjelinu), te između dvaju ili više identitetskih narativa (Habermasov i Derridin narativ politički su vrlo slični). Moguće je odvojiti lice filozofa od lica politologa. Štoviše, činjenica da može postojati nepodudarnost (ili dojam nepodudarnosti) među filozofskim stajalištima dopušta mi da idem dovoljno daleko da kažem kako filozofsko neslaganje uopće nije

bitan faktor u političkom sporazumu. Političko mora biti iznad filozofskog. Nakon svega, Habermas i Derrida imali su nebrojene međusobne filozofske kritike, no bili su u stanju međusobno pristupiti na pragmatičan način i doći do političkog konsenzusa.

Kako bih potvrdio ovu tezu, okrenut ću se filozofskom pokretu neopragmatizma i u zadnjem se dijelu rada posvetiti teoriji trećeg autora: Richarda Rortyja. Više od same teorije, pragmatizam može biti smatran političkom metodom, a iz određenog kuta i načinom života. Pragmatizam ne samo da postulira separaciju filozofskog i političkog, već je aktivno slavi. U svakom slučaju, navedena će metoda biti primijenjena na Habermasov konstrukcijski i Derridin „dekonstrukcijski“ identitetski narativ u svrhu dokazivanja teze: filozofsko nije (ili barem ne bi trebalo biti) političko.

Struktura rada iz ovog je razloga trodijelna. Prvi dio bavi se isključivo Habermasom, drugi Derridom i posljednji Rortyjem. U zaključku sažimam glavne misli iz svakog dijela kako bih u konačnici prihvatio Rortyjevu ideju o odvojenosti filozofskog i političkog te političkoj kooperaciji.

Stoga, prvi identitetski narativ koji će biti prikazan bit će Habermasov konstrukcijski pristup. On uključuje prikaz teorije komunikativne akcije kao filozofije, te „euroizuzetnosti“ koja iz nje proizlazi kao njegove politike. Nakon toga slijedi Derridina „dekonstrukcija“ koja se sastoji od pregleda teorije dekonstrukcije koja predstavlja njegov filozofski dio, te izuzetnog, neduhovnog koncepta Europe koji se odnosi na njegovo političko stajalište (koje ne proizlazi nužno iz teorije dekonstrukcije, no koristi se dekonstrukcijskim vokabularom). Ključna napetost proizlazi iz posve različitih filozofskih koncepcija ovih autora, no umanjuje se gotovo istovjetnom političkom pozicijom. Kako bih ovo objasnio, reinterpretilam odnos obaju identitetska narativa u okviru Rortyjevog pragmatizma, čija je potvrda cilj teksta.

2. Jürgen Habermas

Jürgen Habermas (1929-) njemački je filozof i sociolog iz tradicije kontinentalne kritičke teorije i analitičke filozofije. Poznat je po svojoj teoriji komunikativnog uma te aktivnom akademskom i političkom angažmanu. Proizlazi iz marksističke tradicije Frankfurtske škole kritičke teorije (poglavito teorije Horkheimera i Adorna), no svojim se radom puno više približava liberalizmu, pogotovo socijalnom liberalizmu analitičkih filozofa poput Rawlsa. Iz tog ga je razloga moguće okarakterizirati kao socijaldemokrata zbog svojih ekonomskih stajališta, te kao liberala jer svoje teorije gradi na temeljima prosvjetiteljske tradicije i smatra da ju vrijedi očuvati. U nastavku su ukratko predstavljena njegova filozofska i politička promišljanja koja sačinjavaju konstrukcijski identitetski narativ.

2.1. Teorija komunikativnog uma

Jürgen Habermas, kao i većina kritičara modernizma, primjećuje da postoji temeljni problem koji obilježava spomenutu epohu. U svojim predavanjima sakupljenim u tomu *Filozofski diskurs moderne*, Habermas tvrdi kako filozofi od Hegela do postmodernista nastoje riješiti problem alijenacije koja je nastala nestankom religije kao temelja za društvenu koheziju.

Čavao u lijes asekularnom društvu bio je Kantov kritički um, koji “evoluirao” iz kartezijskog praktičnog uma². Zbog svoje mogućnosti rasuđivanja i kritike samog sebe, um može nadići prijašnja misaona ograničenja te zaslužuje postati vrhovnim sucem životnih aspekata poput kulture, morala i umjetnosti (Habermas, 1987a: 19). Ovo shvaćanje uma kao središta procjene svijeta oko nas dovelo je do dominacije prosvjetiteljske racionalnosti na Zapadu i u konačnici procvata tzv. znanstvene civilizacije.

Nedostatak društvene kohezije koji je nastao kao rezultat racionalističkog procesa doveo je, međutim, i do raznih pokušaja korektiva, a među najzanimljivijima su svakako oni iz 20. stoljeća poput: nacionalsocijalizma, boljševizma, te u konačnici nereguliranog kapitalizma. Stoga

² Kantov kritički um nazivam evolucijom zbog sljedećeg razloga: iako Kant kritizira Descartesov metodološki skepticizam time što tvrdi da um također mora biti kritičan prema tvrdnji da može biti apsolutan (te iskustvo smatra bitnim faktorom u spoznaji), i dalje um smatra primarnim u epistemološkom procesu. U suprotnosti s time i gledano sa kuhnovskog stajališta, ovaj prijelaz može biti shvaćen i kao revolucija.

nam se postavlja pitanje: kako riješiti ovaj problem i čime popuniti prazninu koja zjapi do današnjeg dana? Habermas, za razliku od većine kritičara ne smatra da je projekt modernizma propao, već da jednostavno još nije ostvaren do kraja (Habermas i Ben-Habib, 1981: 12) te da je iskustvo 20. stoljeća samo dokaz toga.

Iz ovog razloga, Habermas ne napada prosvjetiteljstvo *per se*, već tendenciju da stvara diskurse korektiva samog sebe zbog pogrešne interpretacije uma. Kako bi dakle upotpunio prosvjetiteljski projekt, autor formulira narativ kojeg bismo mogli okarakterizirati kao mješavinu kontinentalne kritičke teorije³ s primjesom pragmatizma i normativno-instrumentalnog pristupa karakterističnog za analitičku filozofiju⁴. Habermasova teorija komunikativnog uma bavi se konceptima koje preuzima iz društvenih znanosti te shodno tome nastoji prikazati svijet onakvim kakvim jest u svrhu njegovog poboljšanja, dok je istovremeno izrazito svjesna uloge historijske kontingencije i realnosti uvjetovane kontekstom.

Teoriju komunikativnog uma možemo razumjeti samo kroz okvir njegove '*Lebenswelt* – sustav' paradigme. Habermas preuzima koncept modela *Lebenswelta* (u nastavku: svijeta života) kao prostora življenog iskustva od Edmunda Husserla, no daje mu poseban značaj kad ga dovodi u interakciju s konceptom sustava kojeg preuzima iz parsonovskog funkcionalizma⁵.

Svijet života možemo zamisliti kao sferu koja u sebi sadrži kulturu, društvo i osobnost i predstavlja pozadinu sudionika u komunikaciji; ona je "intuitivno spoznata, neproblematična i neanalizibilna, holistička... Svijet života formira horizont i istovremeno pruža zalihu stvari koje se uzimaju zdravo za gotovo u određenoj kulturi iz koje komunikacijski sudionici izvlače konsenzualne interpretacijske uzorke kako bi stigli do interpretacije" (Habermas, 1987a: 298).

³ Ovo se primarno odnosi na Frankfurtsku školu unutar koje je Habermas razvio svoju teoriju komunikativne akcije. Frankfurtska škola počiva na određenoj interpretaciji marksizma koja nastoji prepoznati institucionalne spone koje pojedincu onemogućavaju emancipaciju izvan isključivo materijalne sfere.

⁴ Analitička filozofija karakteristična je za angloameričku misao 20. stoljeća, a obilježava je veći fokus na lingvistiku na semantičkoj razini i logički pristup pri formiranju koncepata.

⁵ Talcott Parsons utemeljio je teoriju socijalnih sustava koja počiva na funkcionalizmu, dok je Edmund Husserl utemeljio školu fenomenologije o kojoj će kasnije biti više riječi, posebice jer Derridina dekonstrukcija počiva na njezinoj kritici. Habermas preuzima Husserlov kontinentalni koncept svijeta života te ga vezuje uz analitičku teoriju sustava. Očito je da Habermasovi uzori dolaze i iz kontinentalnog i analitičkog miljea, što ga čini hibridom u filozofskom smislu.

Drugim riječima, svijet života funkcionira s jedne strane kao implicitni repozitorij alata za međusobno sporazumijevanje te s druge strane omogućava postojanje sporazuma time što daje uvjete za nastanak komunikacije uopće: on je “nenadmašni kontekst za koordinaciju” između različitih vrijednosnih sfera izvan samog sebe (Roderick, 1986: 155). Osim što je cirkularne prirode, svijet života je također reproducirajući. Kultura, društvo i osobnost u stalnoj su interakciji putem komunikativne akcije. Komunikativna akcija jest “djelovanje orijentirano prema međusobnom sporazumijevanju i neprisilnom slaganju” („Chapter 11“: 280) te je kao takva nositelj tvrdnji valjanosti koje propisuje isključivo svijet života unutar kojeg djeluju.

Tri sfere kulture, društva i osobnosti imaju i vlastite moduse reprodukcije. Tako imamo kulturnu reprodukciju, socijalnu integraciju i socijalizaciju (Habermas, 1987b: 137-138). Ovi se procesi odvijaju unutar svijeta života i kao takvi stvaraju i održavaju kontekst cjelovitim u određenoj zajednici i time osiguravaju njezin opstanak: tako znamo o čemu pričamo kada o nečemu – pričamo.

U suprotnosti sa simboličkom reprodukcijom koja se odvija u svijetu života, materijalna reprodukcija (primjerice, ekonomski odnosi i odnosi moći) odvija se u *sustavima*. Sustavi su gotovo istoznačni sa svijetom života u plemenskim društvima u kojima ne postoji specijalizacija (Habermas, 1987b: 172), no društvenom diferencijacijom i specijalizacijom stječu nadmoć te se u razvijenim industrijskim društvima razotkrivaju kao remetiteljska sila. Sustavi imaju mogućnost nadilaženja svijeta života što Habermas vidi u današnjoj premoći globalnog kapitala s jedne strane, i birokratskog terora s druge.

Kako bi nam ilustrirao ovaj povijesni fakt, Habermas daje sliku dvostrukog procesa: dok se svijet života racionalizira, strukture društva se diferenciraju što dovodi do novih modusa materijalne reprodukcije – drugim riječima, do sustava. Racionalizacija označava proces u kojem se svijet života sve više bazira na tome da se reproducira ne putem određene mitologije, već putem apstrakcije i individualističkog univerzalizma koji omogućava racionalni potencijal akcije orijentirane prema konsenzusu (Habermas, 1987a: 346). Nasuprot prisilnom “konsenzusu” vezanom uz tradiciju, konsenzus dobiven unutar racionaliziranog svijeta života vodi ka prihvaćanju argumenata nauštrb naredbe. Svijet života se tako racionalizira na području kulture, društva i osobnosti, te sustavi iskorištavaju nastali vakuum.

Habermas primjećuje kako sustav “kolonizira” svijet života u, primjerice, kapitalizmu i reakciji koja nastaje spram njega: zahtjevom za socijalnom državom. U 20. stoljeću već možemo govoriti o tome kako je infekcija sustava zašla toliko duboko da je modificirala svijet života koji se reproducira na postulatima sustava, što bi u današnjoj kapitalističkoj ekonomiji mogli vidjeti u povezanosti konzumerizma i popularne kulture čiji se velik dio već može smatrati tradicijom.

Ipak, važno je imati na umu da sustavi poput ekonomije i vlasti diferencijacijom dobivaju vlastiti jezik koji nikad u potpunosti nije zavladao svijetom života – zbog jednostavne činjenice što ne možemo svi biti ekonomisti ili politolozi. I upravo zato Habermas smatra da svijet života ima šansu povratiti svoju važnost, a on će mu pomoći tako što će vratiti ono *svakodnevno* u prvi plan. Upravo ovo našem autoru predstavlja alijenaciju; nemogućnost potpune asimilacije svijeta života u specijalizirani svijet sustava što dovodi do patologija na svim područjima svijeta života, od kulture (nestabilnosti kolektivnih identiteta), društva (gubitka legitimacije poretka) i osobnosti (psihopatologije).

Do neuspješne asimilacije primarno dolazi jer sustav kapitalističke ekonomije nastoji koristiti diskurs iz vrijednosne sfere znanosti za vlastite funkcije, te je time zbog uspjeha kapitalizma sama znanost kao vrijednosni sustav zavladała svim drugim vrijednosnim sferama (Roderick, 1986: 155). Ova asimetrija može biti popravljena jedino racionalnošću shvaćenom kao harmonijom između različitih dimenzija: znanosti, morala i estetike. Ovo ne znači da moramo početi spaljivati knjige – naprotiv, povratak u predmodernu za njega je veliki bauk⁶. Ono što želi jest očuvati sustav koji počiva na umu, ali ne na slijepom transcendentnom modelu uma koji rezultira patologijom, već na procesu komunikacije koji je potencijalno revolucionaran u tome da ju liječi.

Gdje onda Habermas pronalazi politički sustav u kojemu se svijet života ne izražava na iracionalne, predmoderne načine već je istovremeno racionaliziran, ali oslobođen dominacije sustava i pratećeg znanstvenog diskursa? Nažalost, ne nalazi ga nigdje, ali drugi po redu najbolji model bio bi onaj države blagostanja. Socijalna država koja je nešto najbliže tome omogućava s jedne strane razvitak sfere nedržavnih aktera koji omogućavaju manifestaciju komunikativnog

⁶ Osim što u neokonzervativizmu vidi ovu opasnost, ne smatra da je postmodernizam benignan – smatra da uvijek postoji mogućnost antiliberalne koalicije predmodernista i postmodernista.

uma na relaciji država-građanin, a s druge strane institucije poput socijalne pomoći koje pridonose ulasku svakodnevnog u diferencirani svijet birokracije te štite pojedinca od tržišta.

Nakon što smo identificirali političku formu koja bi najuspješnije utjelovila komunikativni um, ostaje nam ključno pitanje: što je komunikativni um zapravo? U odnosu na klasičnu prosvjetiteljsku paradigmu uma subjekta koja je zaokupljena spoznajom značenja objekta kognitivnim procesom (“instrumentalna racionalnost”)⁷, komunikativni um počiva na “zajedničkom razumijevanju između subjekata sposobnih za govorno djelovanje” (Habermas, 1987a: 295). U interakciji između subjekata, subjekt sebe mora objektificirati kako bi zauzeo gotovo empatičnu poziciju kakvu očekuje od sugovornika. Ovakvo shvaćanje svijeta isključuje objektivni centar kao referentnu točku, već ju pronalazi u samoj interakciji.

Instrumentalni um pokušava razotkriti istinu u tvrdnjama, što u praksi dovodi do instrumentalne akcije: deliberacije bazirane na argumentima s isključivim vrijednostima – *istinito ili neistinito, da ili ne*. U usporedbi s time, komunikativna akcija “nije koordinirana kroz egocentričnu kalkulaciju uspjeha aktera kao individualca, već kroz zajedničko i kooperativno postizanje razumijevanja među subjektima” (Habermas, 1984: 101, cit. prema Roderick, 1986: 153).

Habermas ovime pokazuje kako nepokolebljivo vjeruje u istinito razumijevanje koje je prosvjetiteljska racionalizacija omogućila, no ne upušta se u slijepi optimizam. Naime, kako bi uopće došlo do komunikativnog uma u praksi potrebna je idealna govorna situacija. Ona označava situaciju u kojoj su svi uključeni akteri kompetentni i umjesto da zauzmu “objektivizirajući” stav te time obznanjuju da znaju istinu (ili dopuštaju da budu pobijeni jer treća opcija ne postoji), zauzimaju “interaktivni” stav što znači da, ovisno o vrsti tvrdnje (znanstvena, estetska, praktička) koriste jezik i vrijednosni sud koji je najprihvatljiviji toj određenoj sferi vrijednosnih tvrdnji (Roderick, 1986: 153-154). Komunikativni um time postaje antiteza diskursu znanstvene civilizacije koja nastoji sve prikazati na znanstveni, objektivizirajući način. Habermasovo shvaćanje jest da komunikacija shvaćena u ovom kontekstu dovodi do razumijevanja i kompromisa.

⁷ Instrumentalni ili funkcionalistički um predmet je Habermasove kritike. Prema ovoj teoriji pojedinci i društveni sustavi vođeni su logičkim kalkulacijama u svrhu ostvarenja cilja na najučinkovitiji način, čime se zanemaruje postojanje konsenzusa kao bitne kategorije i održava dominacija paradigme sustava.

Habermasova epistemologija za sobom vuče niz pitanja poput: je li moguć sporazum između sugovornika ukoliko im je podloga svjetova života različita? Kako procjenjujemo kompetenciju sugovornika? Kao što sustavi imaju sposobnost penetracije u svijet života, tako različiti svjetovi života također imaju mogućnost utjecaja jedni na druge što na pomalo upitan način rješava problem idealne govorne situacije. Također, Habermas naginje tome da izjednačava uzrok i posljedicu: “ne možemo odrediti niti jedan nezavisni kriterij za ono što smatramo ‘stručnošću’; odlučivanje o izboru tih kriterija ovisi o ishodu diskursa” (Habermas, 2002: 95; Habermas i Luhmann, 1979: 125, cit. prema Cormick: 2020: 230). Ukratko, kompetencija nije procjenjiva dok ne dođemo do konačnog ishoda razgovora.

Štoviše, koristeći se argumentom zdravog razuma, Habermas nastoji riješiti problem time što ljude karakterizira kao racionalna bića koja imaju mogućnost raspoznati između pravog i iluzornog, nametnutog konsenzusa (Habermas, 2002: 96; Habermas i Luhmann, 1979: 135, cit. prema Cormick, 2020: 233). Ovime se Habermas na određen način nastoji spasiti od fundacionalizma iako s njime kantijanski koketira, čime njegova teorija gubi substantivnu dimenziju i dobiva onu formalnu i proceduralnu. “Filozofija može definirati moralno gledište, no ne može diktirati ili predvidjeti kako bi se racionalni pojedinci složili u idealnoj diskusiji usmjerenoj ka istini” (Britannica.com, 2023).

Iako Habermas teži konsenzusu, ne nalazi ga kad se obračunava s ostalim teorijama poput čiste teorije sustava ili teorije prakse⁸. Obje su optužene za nemogućnost razlučivanja sustava od svijeta života, već ovo drugo proglašavaju mrtvim ili nebitnim u usporedbi s materijalnom reprodukcijom (neovisno o političkim tendencijama). Za marksizam i teoriju prakse, primjerice, tvrdi da je pogrešno shvatila značenje emancipacije koju toliko silno želi postići, jer ju ne vezuje uz identitet subjekta. Ovo je jedan od glavnih pokazatelja Habermasovog prihvaćanja trenda identitetskih narativa i nastojanja da diskreditira funkcionalizam. Također je analitičan u obračunu s post-strukturalistima kojima predbacuje primat retorike nad razumom i proglašava ih svojevrsnim pobunjenicima (Habermas, 1987a: 187).

Ono što je zajedničko Habermasovoj kritici svih navedenih pravaca jest to što polaze od uma centriranog oko subjekta kako bi kritizirali upravo um centriran oko subjekta, time

⁸ Teorija prakse označava čitanje Marxa čiji je naglasak na promjeni materijalne realnosti i političkoj akciji. Frankfurtska škola bila je zaokupljena inkorporacijom teorije prakse u „visokoteorijske“ modele u kritičkoj teoriji.

upadajući u paradoks samoreferencijalnosti tako svojstvenog modernističkom diskursu. Štoviše, i kod samih lijevih liberala uviđa temeljnu grešku – djelovanje unutar prosvjetiteljske filozofije subjekta koja održava *status quo*, čak i kad smatraju da su prešli svojevrsni ontološki Rubikon. Naravno, svoj vlastiti komunikativni um ne smatra preporodom čistog uma koji zbog svoje totalističke tendencije pretendira na sve aspekte života, već suprotno: njihovim osloboditeljem (Habermas, 1987a: 301).

Konačno, uvođenjem uma koji više nije temeljen na subjektu već na interakciji, Habermas vjeruje da je dešifrirao kod koji će omogućiti Europi, a zatim i svijetu, izlazak iz permanentne krize alijenacije u kojoj se nalazi. Vidjet ćemo je li to doista tako kad zavirimo u Habermasov politički manifest.

2.2. Habermasov manifest: “Neka Europa vodi!”

Moramo se vratiti u 2003. godinu koja predstavlja ključnu točku za Habermasov politički program. To je godina kada je SAD zajedno s nekolicinom europskih saveznika⁹ pokrenuo rat u Iraku, s opravdanjem da Saddam Hussein posjeduje oružje za masovno uništenje i da financira terorističke akcije na Zapadu. Europska intelektualna elita, a i sami građani europskih zemalja zauzeli su vrlo jasan kritičan stav spram onoga što su doživjeli kao kršenje međunarodnog prava, iskazivanje američke dominacije i podložnost Starog kontinenta. Jedna od posljedica bili su masovni prosvjedi 15. veljače koji su svoj najveći intenzitet doživjeli u europskim gradovima, te se do danas smatraju jednim od najvećih antiratnih prosvjeda u povijesti.

Jürgen Habermas i Jacques Derrida te su godine objavili kratki članak pod nazivom “15. veljače, ili što povezuje Europljane: Molba za zajedničku vanjsku politiku, počevši u jezgri Europe” koji na samo nekoliko stranica uspijeva obuhvatiti temeljne odrednice Habermasovog političkog programa te ga možemo smatrati svojevrsnim političkim manifestom.

Kao glavni ciljevi spominju se: “odlučnost nove europske političke odgovornosti iznad svakog eurocentrizma; poziv na obnovljenu potvrdu i efektivnu preobrazbu međunarodnog prava

⁹ Osim europskih saveznika (Ujedinjeno Kraljevstvo, Poljska, Danska, Nizozemska, Italija, Španjolska), ratu se na strani saveznika pridružila i Australija.

i njegovih institucija, poglavito UN-a; nova koncepcija i nova praksa za raspodjelu državnog autoriteta itd. prema duhu, ako ne i prema točnom smislu, koji se referira na kantijansku tradiciju” (Habermas i Derrida, 2003: 291). Već na samom početku možemo vidjeti da će se koautori pozivati na liberalnu tradiciju prosvjetiteljstva, no s obzirom da je Habermas glavni tvorac teksta nadalje će se sve iznesene ideje pripisati njemu.

Dakako, primarna točka jest kritika nesposobnosti globalnog upravljanja koje počiva na pogrešnom modelu koji dopušta dominaciju stajališta vodeće svjetske sile. Rat u Iraku samo je simptom nečega što se na globalnoj razini odvija nekoliko desetljeća, a to je slabljenje američkog unilateralizma i posljedična nemogućnost međunarodne zajednice da se bavi pitanjima kolektivnog značaja. Kako bi riješio ovaj problem, Habermas se okreće Europi kao mesijanskoj figuri čija je povijesna misija uspostaviti novi, pravedniji globalni poredak koji počiva na smislenoj komunikaciji i koordinaciji. Međutim, prije nego se uhvati ove epske misije, Habermasa čeka puno posla i u vlastitom dvorištu.

Osim kritike globalnog upravljanja, moguće je identificirati još nekoliko točaka koje su emblematične za Habermasov politički opus: beskompromisno političko ujedinjenje i jačanje Europske unije ne samo kao protuteže američkom imperijalizmu, već i zbog popravka vlastitih strukturalnih deficita; izgradnja zajedničkog nadnacionalnog europskog identiteta koji počiva na fiksnom setu vrijednosti, ali i na specifičnom modelu deliberacije i građanske participacije; težnja ka kozmopolitizmu i održanju/izgradnji globalnog poretka. Ove tri točke shvaćam kao preduvjete za ostvarenje cilja iznesenog u primarnoj točki, tj. stvaranja globalnog sustava deliberacije koji će, pod europskim vodstvom, izliječiti probleme koje je u ovom slučaju razotkrio rat u Iraku.

Habermas smatra da „svaka demokratska vladavina uključuje tri komponente: vodoravno udruženje slobodnih i jednakih pravnih osoba, birokratsku organizaciju za kolektivnu akciju, i građansku solidarnost kao medij političke integracije“ (Habermas, 2012: 339). U kontekstu nacionalne države, ove se komponente savršeno upotpunjuju. S obzirom da je federalizacija Europe (kao cijelog kontinenta) proklamirani cilj njegovog programa, zanima ga kako funkcionalno prevesti ove komponente na nadnacionalnu razinu. U tu svrhu predstavlja model „izvršnog federalizma“ za kojeg vjeruje da ima dobre temelje u već postojećoj Europskoj uniji,

no kako bi se ostvario potrebno je mijenjati ne samo institucionalni okvir, već i identitet i ulogu građana.

Europski izvršni federalizam, po uzoru na SAD, označava sustav podjele moći između saveznih jedinica (u ovom slučaju nacionalnih država) i federalne razine, no ovakav sustav je također obilježen suzbijanjem demokratskog elementa s kojim je u sukobu. Kako bi ukrotio moć federalne razine, Habermas predlaže drugi model, onaj transnacionalne demokracije. Ona predstavlja horizontalnu odgovornost političkih aktera kojima upravlja javno mnijenje, te kao takva ne predstavlja nemezu federaciji, već ju upotpunjuje u povijesno jedinstveni politički model. Isprva se ova dva modela čine nespojivima, no Habermas vjeruje da je povezujući element građanska solidarnost (čiji je preduvjet, pomalo suhoparno i cirkularno, donošenje novog institucionalnog okvira propisanog u zajedničkom europskom ustavu).

Habermasovo inzistiranje na donošenju europskog ustava ne može se shvatiti bez liberalnog koncepta nacije koje preuzima. Nacija je u liberalnoj tradiciji shvaćena prvenstveno kao zajednica pojedinaca koji dijele zajedničke vrijednosti i prava, a ne etnicitet ili bilo kakva druga biološka obilježja. Ne-etničke nacije poput SAD-a trebale bi biti uzor ne samo svakoj naciji, već i nadnacionalnim formacijama. Iz tog razloga, europski ustav mora biti liberalan i rezultirati građanskom, a ne bilo kakvom drugom grupnom solidarnošću.

Glavnu prepreku donošenju takvog ustava kao prvog koraka Habermas prepoznaje u tzv. „post-demokratskom“ izvršnom federalizmu za kojeg tvrdi da je trenutno dominantan u Europskoj uniji kao nositelju europskog projekta i tako onemogućava stvaranje s jedne strane, zajedničke europske javne sfere (koja nije ograničena samo na građane Europske unije), a s druge institucionalnu integraciju. Drugim riječima, vjeruje da su „tehnokrati izveli tihi državni udar“ (Valentić, 2021).

Ovaj krnji federalizam naziva post-demokratskim u negativnom kontekstu: on se odnosi na dominaciju međuvladinog, a ne demokratskog/federalnog elementa te se očituje u sve većem jačanju uloge Europskog vijeća (u kojem, prisjetimo se, glavnu riječ vode predsjednici vlada/premijeri država članica) koji ignorira Europski parlament i pretvara Europsku komisiju u svoju marionetu. Ovaj je proces po njemu započeo još za vrijeme Angele Merkel i Nicolasa

Sarkozyja koji su se ispod stola dogovorili o stagnaciji monetarne integracije¹⁰. Nepovratnu točku potencijalno je doživio (očekivanim) njemačkim odbijanjem Macronovog prijedloga za donošenje zajedničkog budžeta eurozone u svrhu stabilizacije valute, stvaranja europskog monetarnog fonda te bankarske unije s jamstvom depozita za štednju koja bi, u francuskom demokratskom duhu, bila odgovorna Europskom parlamentu (Habermas, 2018).

Očito je da vizionarska strana našeg autora jenjava, dok ona pesimistička izbija na površinu posredstvom nacional-birokratskih tendencija u institucijama EU-a. Pa ipak, Habermas uvijek pronalazi načine kako bi svoju teoriju prilagodio novim okolnostima i ne odaje se euroskepticizmu. Spas pronalazi u odbijanju inkrementalnih promjena i hitnim zahtjevom za transformacijom Europske unije.

Smatra da u Europskoj uniji već postoji prioritet Europskog prava nad zakonima država članica, iako smatra da njezini organi, za razliku od zakonodavnih tijela u federalnim državama, „ne uživaju vrstu *konačnog* donošenja odluka koja se izražava, između ostalog, u autoritetu da mijenjaju ustav“ (Habermas, 2012). Iz tog bi razloga valjalo ojačati moć Europskog parlamenta te donijeti zajednički ustav koji bi jasno proklamirao tri vrlo jasna identitetska cilja: „europsko društvo građana, europska javnost koja obuhvaća cijeli kontinent i politička kultura koja bi bila zajednička svim Europljanima. Ustav bi u svim svojim fazama nastajanja i stupanja na snagu mogao ubrzati razvoj svih triju funkcionalnih uvjeta“ (Mühleisen, 2004: 27). Uzor za ovo mu je, dakako, njemački Temeljni zakon iz 1949. za kojeg vjeruje da je bio uzrok stvaranja novog njemačkog identiteta u vidu ustavnog patriotizma koji počiva na liberalnoj koncepciji nacije. Ukratko, legalnost prethodi legitimnosti, no to ne znači da su sami građani pasivni u ovom procesu.

Habermas ne ignorira ulogu građanske participacije u procesu stvaranja građanskog identiteta koji je nužan za eventualno formiranje identiteta Europe kao svjetske avangarde. Početna točka za aktivno građanstvo počiva u principu da imamo određeni „dvostruki mandat kao građani nacionalnih država i Europe (ali i gradova, regija itd.)...“ (Outhwaithe, 2012: 129). Na razini europske vlasti ovo bi značilo da građani, osim što već imaju funkcionalno predstavništvo u vlastitim državama, moraju imati i svoje predstavništvo u Europskom

¹⁰ Sastanci između dvoje čelnika intenzivirali su se u razdoblju 2008-2010. i ticali su se pitanja Grčke dužničke krize. Habermas je kritičan prema nedovoljnom istupu koji su europske monetarne institucije učinile prema privatnim akterima, tj. bankama.

parlamentu¹¹ čije bi se ovlasti proširile na koordinaciju fiskalnih i ostalih ekonomskih politika unutar eurozone (Habermas, 2011: 20, cit. prema Outhwaithe, 2012: 129).

Vjeruje da građani zaslužuju ovu razinu kontrole u vodoravnoj institucionalnoj konstelaciji, prvenstveno zbog toga što smatra da su već uspjeli formirati javnu svijest putem kolektivne akcije, što je ključan preduvjet. Primjer demonstracija 2003. godine jest upravo to: dokaz da je europsko građanstvo sazrilo za prihvaćanje nadnacionalnog identiteta i da stoga ne smije biti omalovažavano od strane tehnokrata, jer će u suprotnom prihvaćati sve veću politiku nacionalnog primata u sklopu Europske unije. Zajednička volja je prema tome već formirana, samo nema svoju institucionalnu ekspresiju.

Za Habermasa mogu reći kako smatra da su studije europskog identiteta marginalizirane u priči o integraciji građana u političke procese (Davis Cross, 2012: 232). Iako se postavlja pitanje je li ovo uzrok demokratskog deficita, sasvim je sigurno da ne pomaže u njegovom rješavanju. Stoga se Habermas okreće definiciji europskog identiteta koji, prema njemu, osigurava opstanak uključive demokracije jednom kada se ona institucionalno transformira.

Premda je u svojim kasnijim radovima Habermas sve više skeptičan spram sljedećeg opisa, važno ga je uključiti kako bi prikazali njegovu holističku tendenciju po pitanju identiteta. Europljani su po njemu: sekularni, imaju visoko povjerenje u državu kao instituciju te skepsu spram tržišta, nisu naivni oko tehnološkog napretka već mu pristupaju s oprezom, preferiraju regulaciju temeljenu na solidarnosti, ne toleriraju silu kao prihvatljiv odgovor države, te u konačnici vjeruju u multilateralni globalni poredak (Habermas i Derrida, 2003: 295). Upitno je u kojoj mjeri Habermas opisuje Europljanina, a u kojoj liberalnog socijaldemokrata. Ipak, razvitak nevladinog sektora vidi kao eurospecifični odraz ovih ideala u praksi i vidi ga kao pomirbu klasnog sukoba i shodno tome, nositelja ideala komunikativne akcije.

Idealni Europljanin/ka je ovime obilježen kao racionalan/a, politički zainteresiran/a pojedinac/ka koji kontrolira ekonomsku politiku, član/ica je udruženja i živi s dvostrukim identitetom: nacionalnim i nadnacionalnim. Čini se da je vrlo lako kritizirati ovakvo tumačenje iz više kutova: za početak, idealizam je neupitan. Zatim, postavlja se pitanje inkluzivnosti –

¹¹ Habermas budući Europski parlament zamišlja poput američkog Kongresa, sa jakim Senatom kao protutežom komori naroda, ali slabim političkim strankama. Također potiče stvaranje Europskog suda čije bi ovlasti nadilazile bilo kakav kontinentalni ustavni sud.

Habermas nudi sliku Europe kao zajednice koja je iznad sitnih nacionalnih prepirki; ne zanimaju ju ostali identiteti poput regionalnih. Habermas je dosta tih po pitanju nezavisnosti npr. Škotske ili Katalonije jer se kosi s njegovom idejom ustavnog patriotizma i kao takvo spada u ropotarnicu povijesti (Hess, 2017). Također, Habermasovo odbacivanje Trećeg puta (inkrementalnih promjena u odnosu slobodno tržište-državna kontrola) shvaćeno je od strane ekonomista kao naivno, a njegovo ignoriranje kulture kao relevantnog faktora tim više (Lloyd, 2005: 37-39). Njegova ideja Europe različitih brzina u kojoj bi jezgra Europe – Benelux, Njemačka i Francuska, bila voditelj Europske politike također je od strane istočnih članica EU-a doživljena kao elitistička i u suprotnosti s njegovom komunikativnom etikom.

U svakom slučaju, za Habermasa kritike nisu problem jer je poznat po svojoj sklonosti debatama još od svojeg *Historikerstreit* razdoblja¹². Umjesto toga, problem mu je i dalje SAD koji zatvaranjem očiju i odbijanjem debate o svojoj ulozi svjetskog policajca Europu i ostatak svijeta drži u svojevrsnoj talačkoj krizi. Ovdje se moramo misaono vratiti na povod njegovog manifesta kako bi uloga reformirane, cjelovite, federalne i građanske Europe u svijetu postala jasnija.

Iako Habermasa definiram kao Kantovog sljedbenika, zadržava hegelijansku ideju historijskog procesa. U ovom smislu, smatra da postoji objektivna tendencija ljudskih zajednica da se ukрупnjavaju što će eventualno dovesti do globalne zajednice. Njegova je misija da pokaže zašto je upravo Europa kao kulturno-povijesna jedinica avangarda i primarni kandidat da predvodi navedeni proces.

Europska unija viđena na ovakav način postaje eksperimentalni model nadnacionalnog upravljanja koji prije ili kasnije očekuje sve druge nacionalne države na zemaljskoj kugli. U jednoj instanci je čak, kao odgovor euroskepticima, izjavio: „Ako Europski projekt propadne, postavlja se pitanje koliko će dugo trebati da se ponovno dosegne status quo. Prisjetite se Njemačke revolucije 1848: Kad je propala, trebalo nam je [Nijemcima] 100 godina da

¹² *Historikerstreit* naziv je za debatu koja je nastala između intelektualaca Zapadne Njemačke krajem 80-ih godina prošlog stoljeća, a ticala se pitanja akomodacije povijesti nacističke Njemačke i Holokausta u njemačku historiografiju. Konzervativna struja koja je imala apologetske elemente suočila se s liberalnom strujom čiji je predstavnik (jedan od) bio Habermas.

dosegnemo istu razinu demokracije kao prije¹³ (Valentić, 2021). Habermas stoga, iako zabrinut za uspjeh trenutnog projekta, ne sumnja u njegovo eventualno povijesno ostvarenje.

Europska jezgra kako je prije opisana (i ako preživi), u tom će slučaju preuzimanjem njegovog modela komunikativne akcije postepeno integrirati cijeli kontinent, a potom će on svojim komunikacijskim pristupom u globalnim institucijama slomiti pokušaje hegemonije od strane drugih država (čitaj: SAD-a). Ovo će u konačnici stvoriti plodno tlo za mirnu globalnu integraciju. Cilj ove integracije jest uspostava globalne unutarnje politike – dakle, nestanak vanjske politike i posljedično međunarodnih sukoba, što će omogućiti čovječanstvu da se kolektivnom akcijom počne baviti pitanjima kolektivne ugroze poput klimatskih promjena.

Upravo je uloga Europe u globalnom poretku ključan trenutak u kojem Habermasov identitetski narativ poprima svoje raspoznatljivo obličje i u kojem shvaćamo kako kritika američke dominacije i ideja europske izuzetnosti počivaju na paradigmi svijeta života i sustava. Europa kao posebna socijalna jedinica uspjela je stvoriti „postmoderni“ svijet života (javna sfera, građanski identitet) koji je puno racionalniji i kompleksniji od predmodernih te istovremeno može nadići dominaciju sustava moderne poput globalnog kapitala čiji je nositelj trenutno SAD. Racionalizacija svijeta života (čije su odlike univerzalni individualizam i apstrakcija) koja se odvija među europskim građanstvom manifestirala se u zajedničkom protestu i predstavlja rađanje svijeta viđenog kroz leće komunikativnog uma.

Tragovi djelovanja po funkcionalističkom umu još su prisutni u nacionalno-orijentiranoj birokraciji Europske unije i Washingtonskom konsenzusu¹⁴, no rastuća uloga javnog mnijenja (čiji su medij danas i društvene mreže) i demokratizacija politike predstavljaju prve korake ka njihovom ukidanju. Pobjeda komunikativnog uma označava radikalnu transformaciju međunarodnih odnosa iz onih baziranih na osobnim ili nacionalnim interesima u kooperativne odnose, što je Habermasov cilj. Ukratko, filozofija komunikativnog uma ima izričitu normativnu dimenziju iz koje slijedi jasan recept za političko djelovanje. Iz navedene formulacije

¹³ Frankfurtski parlament 1848. nastaje u kontekstu Proljeća naroda i označava prvi pokušaj institucionalizacije njemačke narodne suverenosti. Projekt je propao zbog neslaganja oko vodstva hipotetske njemačke države (Austrija ili Pruska).

¹⁴ Habermas nigdje izrijekom ne spominje ovaj termin, no smatra kako je trenutni neoliberalni globalni financijski sustav temeljen na funkcionalističkim vrednotama štetan za državu blagostanja i demokratizaciju, posebice u zemljama u razvoju. Na razini globalnog vodstva, onemogućava financijski slabijim državama da sudjeluju u donošenju odluka jer državnu suverenost zamjenjuje ekonomska ovisnost.

zaključujem kako Habermasova politika slijedi direktno iz njegove filozofije, posebice teorije komunikativnog uma, te je od nje neodvojiva. Ovime sam pokazao kako je Habermasov identitetski narativ konstrukcijski; političko se gradi na filozofskim temeljima i *vice versa*.

U konačnici, mesijanska uloga Europe kao nositelja komunikativne akcije i time brane divljim sustavima kapitalizma i birokracije može se sažeti sljedećim citatom autora: „Moderna Europa stvorila je duhovne pretpostavke i materijalne temelje za svijet u kojem je ovaj mentalitet [komunikativna akcija] preuzeo mjesto uma. To je pravo srce kritike uma još od Nietzschea. Tko drugi osim Europe može izvući iz *vlastite* tradicije uvid, energiju, hrabrost vizije - svega što će biti nužno da oduzmemo... ekspanzionističkim sustavima njihovu moć da oblikuju naš mentalitet“ (Habermas, 1987a: 367).

3. Jacques Derrida

Jacques Derrida (1930-2004) francuski je filozof i literarni kritičar. Jedan je od predstavnika moderne kontinentalne filozofije, posebice francuske poststrukturalističke varijante. Njegov dekonstrukcijski pristup ima poseban status u lijevoj akademiji te je poput Foucaulta i Baudrillarda imao znatan utjecaj na razvitak postmoderne misli u Europi i SAD-u. Opisujem ga kao anti-liberala jer smatra da je prosvjetiteljska tradicija ograničavajuća iz razloga o kojima će biti riječi u prvom dijelu analize. U drugom dijelu bavit ću se njegovim političkim stajalištima.

3.1. Dekonstrukcija – teorija, metoda, pokret

Analizu filozofskog dijela Derridinog identitetskog narativa započinjem konceptom logocentrizma jer nam on najbolje objašnjava razloge i potrebu autora da se upusti u dekonstrukcijsku avanturu. Poput Habermasa, Derrida uviđa da postoji strukturalni problem modernizma. Međutim, ovdje sve sličnosti između filozofskih stajališta dvaju autora prestaju. Derrida, naime, smatra da problem modernizma nije nastao u industrijskom dobu, već da je prisutan još u antici posredstvom filozofa poput Platona (a i ranije nastankom Judaizma kao prve

monoteističke religije)¹⁵. Modernizam samo označava nastavak određene koncepcije o istini, značenju, svijetu i biću temeljne za europsku, tj. Zapadnu misao. Ovaj modalitet misli naziva logocentrizmom.

Logocentrizam ukratko označava vjerovanje da pisana riječ služi isključivo kao sredstvo prijenosa već postojeće ideje koja postoji neovisno o sredstvu komunikacije (bio to govor ili pismo). Logocentrizam je usko vezan uz koncept fonocentrizma prema kojem je, nadovezujući se na činjenicu da ideja postoji kao fenomen prije nego dođe do njezinog izražavanja, govor bolji, prirodniji tj. istinskiji od pisma. Ovo proizlazi iz tvrdnje da je govor puno bliži svijesti od pisma – naime, ukoliko želimo obznaniti našu ideju koja je izolirana u kognitivnoj sferi, govor je bolji način jer dolazi direktno od govornika i time je bliži čistoj ideji nego pismo koje označava samo kopiju onoga što je izrečeno (Derrida, 1976: 35)

Kao što je rečeno, logocentrizam dominira Zapadnom misli od najranijih dana civilizacije – a u 20. stoljeću dolazi do njegove totalne afirmacije u obliku fenomenologije. Derrida kao savršenu metu svoje kritike uzima fenomenološku teoriju Edmunda Husserla. Husserl tvrdi kako u svijetu postoje fenomeni koji mogu biti istinski spoznati posredstvom subjektivnog iskustva i svijesti. Spoznajući subjekt time uvijek ima intuitivni pristup definicijama svakog objekta kojeg želi definirati, te tvrdi da su objekti čisti i prisutni u sadašnjosti.

Fenomenologija pretpostavlja da postoji realna sadašnjost kao ideal koji može biti prenesen komunikacijom; dakako, govorom kao najčišćom formom komunikacije koji ne dopušta, ili dopušta vrlo malo devijacija od onoga što želi prikazati. Fenomenologija na sebe time preuzima i teleološku komponentu, jer svrha subjektivnog uma postaje da prikaže objekte kao realno prisustvo i dio sadašnjosti (McGandy, 1994: 37-39).

Prema Derridi, ovo je samo jedan u nizu metafizičkih diskursa koji počivaju na logici prisustva nedjeljivog objekta, te kao takav u sebi sadrži implicitnu dimenziju dominacije. Skeptičan je prema tvrdnji da identitet objekta postoji sam po sebi, ali i da svaki subjektivni izraz ima zamjenu u objektivnom izrazu: ovo nije ništa više doli “nametanje neograničenog raspona objektivnog uma” (Derrida, 1973: 100). Baš suprotno, Derrida smatra da sebstvo postoji jedino u

¹⁵ Derrida smatra da su filozofi poput Platona koji su pokušavali dati točnu sliku stvarnosti te ju zatim prenijeti na političku realnost prijetnja demokratskim vrijednostima, neovisno o sadržaju. Monoteističke religije su dovele esencijalističku filozofiju u poziciju državne politike i s tim se posljedicama, prema Derridi, borimo još danas.

interakciji s heideggerijanskim¹⁶ Drugim – koji ne predstavlja zasebni, metafizički fenomen u sebi, već konstituira ono što klasično smatramo njegovom suprotnošću. Metafiziku obilježava konstelacija koja ne prepoznaje ovakvo shvaćanje, već svakom fenomenu dijametralno suprotstavlja ono suprotno, čime dolazimo do koncepta binarnosti.

Binarni parovi poput dobro-loše, muško-žensko, civilizacija-barbarstvo neodvojivi su od hijerarhijske strukture jer je jedan od članova uvijek poželjniji (i upravo zbog ovoga Derrida smatra da takav sustav nužno nosi komponentu dominacije i mora biti raskrinkan, te eventualno raspušten). Jedan od binarnih parova kojeg Derrida identificira u logocentrizmu jest upravo govor-pismo, te je naravno poželjniji član – govor. Pismo ovdje fonocentrički služi kao sluga govoru na način da ga imitira i samo prenosi misao koja je originalno manifestirana putem govora.

Kao dokaz ovome, filozofija je u antropološkom maniru često pribjegavala prikazu prvih ljudskih društava kao slikovnih ili govornih, gdje pojava pisma označava adolescenciju čovječanstva ulaskom u civilizaciju – čime pismo dobiva sekundarni, ne-izvorni status. Derrida, s druge strane, pribjegava onome što naziva gramatologijom¹⁷ kako bi dokazao suprotno: upravo je pismo izvorno jer ono, za razliku od govora, stječe mogućnost vlastite reinterpretacije unatoč postojanosti kroz vrijeme i prostor. Ovo se odvija posredstvom konteksta koji nije fenomenološki zaključiv, ali uvjetuje kako će tekst biti interpretiran. Interpretaciji teksta je, na određen način, dan dah života koji ne ovisi o prisustvu autora ili čitaoca te ih može nadživjeti.¹⁸

¹⁶ Derrida često koristi Heideggerove pojmove u kritici ontologije bitka, te ih inkorporira u svoj vokabular. Premda Derrida ovom autoru, kao i Husserlu, duguje postojanje svoje dekonstrukcije, udaljava se s jedne strane od njegovih zaključaka koji impliciraju pozitivno vrednovanje predmoderne, a s druge strane samog političkog djelovanja neodvojivog od nacionalsocijalizma.

¹⁷ “Gramatologija” je hipotetska znanost koja bi se bavila teorijskim iščitavanjem pisanja kao čina i pisanog teksta. Derrida je pobornik njezine specijalizacije i neovisnosti od literarnih studija.

¹⁸ Habermas se u svojoj kritici Derride u ‘Filozofskom diskursu moderne’ (str. 182-184) ne libi prokazati utjecaj židovskog misticizma na Derridinu filozofiju. Primjerice, apsolutnu čitljivost teksta povezuje s kabalističkim vjerovanjem da Jahve Mojsiju nije dao Božje zakone u već napisanom obliku, već da mu je dao samo prve dvije zapovijedi, ili pak da je Mojsije u potpunosti preveo čitav zakonik. Ne samo da je nastanak 10 Božjih zapovijedi ovisio o kontekstu prijevoda, već su određeni židovski krugovi više cijenili promjenjivu tradiciju pisanog interpretacionizma Tore od njenog dogmatskog, usmenog čitanja, time dajući tekstu određenu živost i autonomiju.

Odsutnost time postaje konstitutivni dio svakog teksta. Ovo se najbolje može objasniti situacijom tajnog koda: "Zamislimo pismo s kodom koji je dovoljno idiomatski da je bio osnovan i spoznatljiv, kao tajna šifra, samo od strane dva "subjekta". Možemo li reći da je nakon smrti primatelja, to jest, oba partnera, oznaka ostavljena od jednog još uvijek pismo?" (Derrida, 1984: 315) Da, u mjeri u kojoj je tekst iterabilan čak i u nedostatku bilo kojeg empirijski provjerljivog subjekta.

„Ovo implicira da ne postoji kod – organon iterabilnosti – koji je strukturalno tajan. Mogućnost ponavljanja, stoga i identificiranja, implicirana je u svakom kodu, što ga čini komunikacijskom, prenosivom mrežom s mogućnosti dešifriranja koja je iterabilna za treću stranu, a time i za bilo kojeg mogućeg korisnika općenito. Stoga svako pisanje, da bi bilo ono što jest, mora biti u stanju funkcionirati u radikalnoj odsutnosti svakog empirijski određivog primatelja općenito“ (Derrida, 1984: 315). Ovo se ne referira na našu mogućnost dešifriranja teksta/pisma, već na samu definiciju nečega kao takvog. Ukoliko nešto ne prepoznamo kao nešto s mogućnošću dešifriranja, ne možemo to nazvati tekstom.

Upravo je ovaj primjer dokaz kako pismo nema isključivu reprezentativnu ulogu (u binarnoj opoziciji spram govora koji u logocentričnom shvaćanju predstavlja jedinstvo predstavljenog i subjekta posredstvom svijesti), već kako svojom iterabilnošću (apsolutnom čitljivošću, tj. sposobnosti ponavljanja u odsustvu autora ili primatelja) može imati i onu formativnu. Primjer „potpisa“ također je jedan od poznatijih Derridinih primjera kojim nastoji dokazati kako određeni tekst, u ovom slučaju potpis autora, nadilazi metafiziku prisutnosti time što se odvaja od svojeg tvorca sposobnošću da bude shvaćen kao potpis. Pismo je tako metaforički nazvano rupturom u smislu da probija svaki kontekst (Derrida, 1984: 317).

Princip iterabilnosti, iako dokaziv na primjeru pisma, prema Derridi je primjenjiv na svo življeno iskustvo, pogotovo uzevši u obzir kako jezik kao sustav koji je neodvojiv od mogućnosti pisma aktivno oblikuje kontekst unutar kojeg se iskustva odvijaju.

Sam kontekst je, prema ovom viđenju, nezaključiv. Ipak, ovo ne znači da kontekst nije spoznatljiv do određene mjere. Derrida želi pokazati kako svaka tvrdnja može imati smisao neovisno o prisustvu subjekta, objekta, ali i vlastitoj nelogičnosti (primjerice tvrdnja „Kvadrat je okrugao.“), agramatičnosti („Zeleno je ili.“), ili polisemiji (riječi koje imaju više značenja) upravo zbog konteksta u kojemu se nalazi. Ovime Derrida ne želi dokazati kako ovakve tvrdnje

imaju značenje izvan konteksta (što prema njemu nije ni moguće), već da postoje jedino konteksti koji nemaju fiksno uporište (Derrida, 1984: 321-322).

Primjer tvrdnji koje dobivaju značenje samo u određenim kontekstima jesu performativne tvrdnje (koriste jezik na način da aktivno produciraju efekt svojim izvođenjem, nasuprot konstitutivnim tvrdnjama koje, u skladu s fonocentrizmom, služe isključivo definiranju svijeta). U filozofiji jezika, ove su tvrdnje često nazivane 'parazitskima' ukoliko se pojavljuju izvan normalnog konteksta koji im je namijenjen, no ovakav izraz funkcionira jedino u binarnosti normalno-abnormalno koju Derrida želi razotkriti.

Prema filozofima jezika poput Austina¹⁹, mogućnost citiranja glavno je svojstvo parazitskih tvrdnji. Derrida ovo izokreće i tvrdi kako je upravo mogućnost citiranja konstitutivna za svaku performativnu tvrdnju, te daje nekoliko primjera: Svako „uzimam“ u vjenčanju, svako krštenje broda, svaki početak sastanka performativan je u smislu da kreira promijenjenu realnost, no počiva na citiranju već postojećeg konvencionalnog teksta. Postavlja se pitanje: bi li mogli reći da je netko sklopio brak, krstio brod ili započeo sastanak ukoliko koristi tvrdnje koje su u potpunosti izvan konteksta, a ne citirane iz već postojećeg repertoara (poput „Uzimam“)? Štoviše, bi li koncept obećanja mogao postojati bez da se samom tvrdnjom obećanja ne obvezujemo na novu realnost u kojoj smo nadalje pod „zakletvom“ primatelju naše tvrdnje? Derrida sumnja u tu vjerojatnost, čime esencijalno pobija binarnost konstitutivno-performativno i tvrdi da je svaka tvrdnja na određen način i konstitutivna i performativna (Derrida, 1984: 325-326).

Sljedeći koncept u sebi nosi rušilačku energiju ukoliko ga primijenimo na metafiziku esencije, a nosi naziv *différance* (u nastavku: diferencija). Svrha mu je dokazati kako govoreni jezik ima ograničenje koje pismo može nadvladati, a istovremeno ukazati na nemogućnost stabilnosti značenja. Derrida uzima francuske riječi *différance* sa slovom -e te *différance* sa slovom -a. Ove riječi imaju različita značenja kada su predstavljene u pisanom obliku, no u govoru nema nikakve razlike u njihovom izgovoru (Derrida, 1982: 3-27). *Différance* znači „razlika“, dok *différance* predstavlja „odgodu“. Ovo dokazuje kako ne postoji čisto fonetsko

¹⁹ J. L. Austin (1911-1960) britanski je filozof koji je u tradiciji analitičke filozofije pristupao jeziku kao strukturi koja može biti semantički secirana. Derrida svoj koncept performativnosti jezika uvelike duguje Austinovoj teoriji govornog čina: svaki je govoreni izraz istovremeno i akcija, čin (primjeri u nastavku su krštenje broda i „uzimam“ kod sklapanja braka).

pismo jer ne samo da ne može razlikovati između fonema, već sadrži i znakove koji ne imitiraju nikakav glas – interpunkcijske znakove, ali i njihov nedostatak, tj. razmake.

Bitno je napomenuti kako Derrida na primjeru diferencije odbacuje binarnost smisao – razumljivost tako što diferenciju prikazuje kao nepostojeći „međuprostor“ koji obitava u svakom pojmu kao lingvističkoj jedinici koja nosi značenje. Derrida diferenciju ne definira koliko je ne definira: „ona nije ni riječ ni koncept“ (Derrida, 1982), ali ima potencijala razotkriti gdje mi (Zapad) stojimo u epohalnom smislu.

Kako bi pobliže definirao diferenciju, Derrida je odmiče od svake atemporalnosti i ideala, time pokušavajući izbjeći transcendentalnost. Diferencija je istovremeno „temporiziranje“ (u smislu odgode) i „uprostorenje“ (u smislu intervala koji odvaja sadašnjost od onoga što nije; prošlost ili budućnost). Diferencija također počiva na principu drugosti. Uzevši sve ovo u obzir, jasno je da Derrida želi razbiti sadašnjost/prisustvo kao izolirani fenomen i reći da je svaki znak kontingentan u vremenu i prostoru. Sadašnjost počiva jedino u odnosu na ono što nije, a s obzirom da se u diferenciji odvija upravo ovaj proces temporizacije gdje je svako značenje ovisno o svim potencijalnim značenjima u vremenu, time sva značenja postoje jedino na bazi onoga što nisu. Prisustvo je zamijenjeno odsustvom. Diferencija je time usko vezana uz koncept „traga“ koji označava fluidnu prirodu značenja koje je uvijek referencijalno.

Pokušaje definiranja diferencije Derrida prepoznaje još kod Nietzschea i Freuda²⁰ (Derrida, 1982), no smatra da je on došao najbliže tako što ju je prenio u sferu jezika gdje jedino i postoji (tj. ne postoji u anti-fenomenološkom smislu). Ontologija prisutnosti diferencijom je dovedena u pitanje, iza čega počiva određeni anarhistički duh. U konačnici, socijalni cilj diferencije proklamiran je poetskim citatom samog autora: „ Diferencija nije. Ona nije prisutno biće, koliko god izvrsna, jedinstvena, principijelna ili transcendentalna. Ona ne upravlja ničim, ne vlada ničim, i nigdje ne vrši autoritet. Nije najavljena nikakvim početnim slovom. Ne samo da ne postoji kraljevstvo diferencije, već diferencija potiče svrgavanje svakog kraljevstva. Zbog čega je očigledno prijetnja i nepogrešiv trepet svemu u nama što priželjkuje kraljevstvo, prošlo ili buduće prisustvo kraljevstva. I uvijek je u ime kraljevstva da netko diferenciji može prigovoriti da želi vladati, vjerujući da netko misli da se želi uvećati velikim početnim slovom“. (Derrida, 1982).

²⁰ Nietzscheove 'represija' i 'sublimacija' te Freudovo 'načelo užitka' primjeri su koje Derrida koristi.

Svi dosad navedeni koncepti mogu biti označeni zajedničkim nazivnikom dekonstrukcije koji izbjegava fiksnu definiciju, iako će za potrebe rada dekonstrukcija biti reducirana na metodu čitanja tekstova (unatoč željama pokojnog autora). „Odgovor na pitanje 'Što je dekonstrukcija?' ne smije biti shvaćen kao pokušaj definicije ili logičke predikacije, već odgovor... leži u stanovitoj vrsti čitanja i pisanja, prečitavanja i preispisivanja...“ (Klobučar, 2007: 191). Upravo je čitanje ključno za moju definiciju, jer dekonstrukciju reduciram na literarnu metodu, na čitanje svakog teksta iz pozicije literarnog kritičara, ne filozofa ili znanstvenika.

Prije svega, „dekonstrukcijski poduhvat ovisi o distinkciji između literature i filozofije. (Richter, 1993: 118). Prvo je, dakle, potrebno prepoznati koji tekst pretendira na svoju filozofsku prirodu. Zatim je potrebno tekst pročitati kao ništa više nego beletristiku, te ga u konačnici na temelju toga analizirati u svrhu subverzije, „prevrtanja i premještanja konceptualnog reda, kao i nekonceptualnog reda [sociopolitičkog]“ koji je s njime povezan (Derrida, 1984: 329). Kod Derride, ključna je stavka primat retorike nad logikom. U ovom smislu Derrida je pragmatičan, premda ne i logičan.

Dekonstrukcija ne želi biti jedna u nizu metafizičkih narativa, iako priznaje da mora djelovati unutar takvog diskursa. Ipak, Derrida je stalno u potrazi za novim vokabularom koji se želi odvojiti od esencijalističkog filozofskog vokabulara, što je najočitije u stvaranju novih termina poput već spomenute diferancije ili iterabilnosti. Nadalje, poseban status dekonstrukcije Derrida prepoznaje u njezinoj tendenciji da lišava filozofiju njezine funkcije rješavanja problema - sama filozofija postaje problem koji moramo riješiti jednom kad je stavimo pod povećalo literarne kritike (a pod tim povećalom našli su se autori od Rousseaua do Foucaulta).

Kako bih zaokružio prikaz Derridine filozofije kao ključnog aspekta njegovog identitetskog narativa, vraćam se na kritiku logocentrizma. Važno je imati na umu da, koliko god se Derridina filozofija činila anarhističkom i anti-humanističkom u negativnom smislu da odbacuje liberalne postulate filozofije prosvjetiteljstva, ona sebe takvom ne doživljava. Da, ona proglašava etiku običnom metafizikom (Derrida, 1978: 98), no također je na određeni način

pobuna protiv negativnih strana humanizma kojih je autor bio svjestan zbog svojih osobnih iskustava diskriminacije, ali i generalnog iskustva Drugog svjetskog rata i Holokausta²¹.

Primat govorene riječi nad pismom samo je primjer hijerarhijske strukture koja je nužna za održavanje liberalnog poretka, kao i svih drugih. Derridina tvrdnja da je *pisanje* filozofskom shvaćanju dolaska do točne definicije prema govoru isto što i masturbacija prema standardnom seksu (Rorty, 1978: 156) slikovito opisuje hijerarhijski primat definicije nad dvosmislenošću, znanosti nad duhom i totalnosti nad partikularnošću. Metafizika i humanizam postaju suučesnici u strukturi dominacije (Derrida, 1969: 44), a jedini recept za njezin raspad vidi u dekonstrukciji.

Kritike Derridine filozofije su brojne i za njihov prikaz (ili pak, dekonstrukciju) bilo bi potrebno puno više od nekoliko stranica. Umjesto toga, kao malu ilustraciju prilažem anegdotu iz njegovog života: Cambridge je 1992. odlučio Derridi uručiti počasni doktorat, što je izazvalo protest dijela akademika na sveučilištu. Protestni glasovi su u konačnici brojčano nadjačani. Situacija ne bi bila toliko ilustrativna da ne spomenem da su gotovo svi koji su glasali „protiv“ bili profesori s fakulteta filozofije (Richmond, 1996: 38).

3.2. „Tko siluje Europu?“ – neduhovni koncept Europe

Jacques Derrida svojim je odobrenjem teksta “15. veljače” prilično jasno podržao Habermasov politički manifest i time se opredijelio za identitet Europe kao liberalne i socijalne političke jedinice koja počiva na prosvjetiteljskoj tradiciji. Međutim, iz prijašnjeg dijela rada ovo nije nešto što bismo isprva mogli zaključiti - potencijalne implikacije njegove filozofije politički rangiraju od anarhizma do liberalnog fundamentalizma.

Bez obzira na ovu opasku, Derrida je do svoje smrti bio uvjereni socijalni liberal i eurofil. Za početak, bitno je prikazati Derridinu Europu kakvom je on doživljava (kao što će postati jasno, putem njezine personifikacije) te se u konačnici osvrnuti na razloge koji su ga potaknuli na takvu definiciju.

²¹ Derrida je kao alžirski Židov za vrijeme Višijevske Francuske premješten u posebnu školu rezerviranu za židovsku djecu, a nakon rata je i u kontinentalnoj Francuskoj bio društveno obilježen svojim podrijetlom. Derrida je navodno mrzio činjenicu što je bio definiran na ovakav način.

Derrida u svome eseju *L'autre cap* (hrv: "Drugo usmjerenje") identitet Europe kao idejne kategorije doživljava kao istovremeno univerzalan i partikularan. Ideja Europe je od samih početaka u ranoj moderni protkana kontradikcijama i aporijama²² što istovremeno Europu čini jedinstvenom u svijetu – Europa je "svjesna" svoje uloge koja proizlazi iz njezine kontradiktorne prirode. Naime, Europa, kako bi bila Europa, mora nastaviti postojati u odnosu suprotnosti jer je upravo on konstitutivan za njezino postojanje. Svi pokušaji sastavljanja Europe u jedinstveni identitet doveli su, prema Derridi, do rizika gubljenja Europe kako misaono, tako i fizički.

Derrida metaforički koristi pojam "cap" (rt, usmjerenje, naslov) kako bi opisao Europu na više načina: kao mali zapadni rt Azije koji je njezina esencija, kao usmjerenje Europe ka Zapadu, njezina navigacijska priroda koja uvijek otkriva novo ali ga i (imperijalistički) asimilira, što predstavlja njezin ideal. Kroz povijest moderne, Europa s Janusovim licem uvijek se borila s činjenicom da balansira između dvije krajnosti: njezine geografske realnosti i njezine univerzalističke prosvjetiteljske misije koja ne može postojati izolirano od Drugog, bilo iznutra ili izvana njezinih granica (Derrida, 1992).

Sklon jezičnim igrama i metaforama, Derrida koristi „cap“ ne samo kao zaseban pojmovni termin, već kao korijen riječi „capitale“ – i to „la capitale“ i „le capitale“, od kojih prvi termin označava „glavni grad“ uzevši doslovno, glavnost, centar, kulturno središte (Derrida, 1992: 36-38), a drugi termin označava novčani kapital, sustav ekonomije koji je izvorno europski, odnos prema kapitalizmu (Derrida, 1992: 56-57). Generalno gledajući, Derrida nastoji Europu definirati kao ne-esencijalističku tvorevinu, uvijek samoreproducirajuću posredstvom njoj inherentnim drugostima i suprotnostima.

Kao što će još biti rečeno, Europa je u moderni doživljavana kao stabilna identitetska jedinica, iako nikad nije bila striktno definirana. Europski su mislioci moderne uvijek bili u stanju prepoznati „Duh“ koji joj je specifičan, i Derrida ovo ne negira. Ono što on želi nije raskrinkati ovakvo eurocentrično stajalište kao zastarjelo ili ga s druge strane prigrliti kao dijalektičku činjenicu. On nastoji pronaći određeni srednji put („cap“, usmjerenje) za Europu kako bi njezin identitet preživio i izvan fenomenološkog okvira te kao takav opstao ususret izazovima novog tisućljeća.

²² Aporija u antičkoj filozofiji označava stanje nesigurnosti, proturječnosti i sumnje te je postojala kao retoričko sredstvo. Upravo zbog ove činjenice Derrida ju koristi kao pojam u svojem vokabularu kako bi ukazao na proturječnost koncepta koji su tradicionalno shvaćeni kao unitarni.

Europa prema Derridi ne smije stremiti ostvarenju vlastite krajnosti koja proizlazi iz njezinog prosvjetiteljskog univerzalizma, već mora prihvatiti činjenicu nemogućnosti ispunjenja vlastitog cilja prosvjetljenja univerzalne istine (McGandy, 1994: 48). Europa stoga mora inkorporirati razliku kao koncept u već postojeći diskurs prosvjetiteljstva kako bi spriječila pokušaje ostvarenja cilja koji je ionako nedostižan, a političke su mu implikacije pogubne (npr. Prvi i Drugi svjetski rat).

Derrida dvije najveće prijetnje Europi vidi u Europi samoj; posebice u dva prije spomenuta kapitala: kulturnom i ekonomskom.

Kulturna hegemonija doživljena je kao pokušaj spajanja nespojivog i kao takva krši esenciju onoga što je Europa; ključno je napomenuti da je ovo jedna od rijetkih točaka u kojima se Derrida ne slaže s Habermasom. Gdje Habermas ignorira državotvorne manjine u korist ustavnog patriotizma (Hess, 2017), Derrida zadržava određenu sentimentalnost spram njihove borbe. Ovo djelomice možemo objasniti činjenicom što je, kao Francuz, aktivni protivnik dominacije engleskog jezika na europskom kontinentu. S druge strane, Derrida nije pobornik totalne identitetske disperzije jer smatra da predstavlja opasnost nadolazećoj Europskoj uniji²³, već zahtjeva postojanje „capitala“ (kulturnog, a potom i političkog centra) koji bi načelno bio avangarda (Derrida, 1992: 48-51) u stilu Habermasove ideje europske jezgre (iako Derrida u nikome iznenađujućem galocentričnom obratu preferira Francusku kao primarnog svjetlonošu Europe).

Što se tiče ekonomskog kapitala, Derrida je s određene strane iznimno ponosan na povijesnu ulogu Europe kao tvorca kapitalizma kao prvog globalnog ekonomskog sustava; ali i na njezinu tendenciju da ga konstantno pokušava ukrotiti kao svojevrсно Frankensteinovo čudovište. Derrida se u svojim kasnijim radovima okrenuo čitanju Marxa i pokušao ga reinterpretirati kroz leće liberalizma, slično poput Habermasa koji je teoriju prakse inkorporirao u svoju teoriju komunikativne akcije. Derrida se pita: „Nije li... potrebno oprezno se oduprijeti neokapitalističkoj eksploataciji raspada antikapitalističkog dogmatizma u onim državama koje su je inkorporirale“ (Derrida, 1992: 57)? Ovom se tvrdnjom vrlo jasno svrstava u kamp skeptika prema Fukuyaminoj ideji kraja povijesti. Derrida se idejom povratka marksizma bavi u određenim drugim djelima o kojima će biti riječi nekom drugom prilikom.

²³ Derridin je esej prvi puta objavljen 1991. godine, dvije godine prije proglašenja Europske unije u Maastrichtu.

Derrida je svjestan da Europa, zbog činjenice što joj je pogled uvijek usmjeren na Zapad, mora biti ekonomski dominantna kako bi očuvala prije spomenuti prosvjetiteljski ideal koji se nikad ne može ostvariti. Iz tog se razloga zalaže za veću ulogu buduće europske zajednice (Europske unije) po pitanju globalnog kapitala, ali se nada da će se socijalni model koji je dominantan na kontinentu eventualno prihvatiti i na globalnoj razini.

Kao najpogodniji politički model za ostvarenje (tj. neostvarenje) europskog cilja odabire liberalnu demokraciju. Iako je ona samo platonovska sjena u spilji onog idealnog što naziva „demokracijom“ pod navodnicima i koja u sebi sadrži ideale pravde i reprezentacije koji su nužni za pravo demokratsko društvo, ona ipak ima najbolju šansu održati identitet Europe kao projekta s neostvarivim ciljem živim. Demokracija po njemu ne mora biti savršena niti pretendirati da bude savršena; ona samo mora konstanto proizvoditi iste efekte u svrhu obećanja „demokracije“ za koju je svjesna da ju nikad neće realizirati (McGandy, 1994: 54).

Obećanje „demokracije“ nikad ne može biti ispunjeno, no moramo kao demokratski građani performativno sudjelovati u demokratskim ritualima kako bi izbjegli fundacionalizam koji je poguban za modernu ideju Europe. „Glavna briga ove nove demokracije, ili *demokracije*, nije nikakvo partikularno obećanje, već forma obećanja, održavanje obećanja neočekivanog i nepoznatog“ (McGandy, 1994: 54).

Jednom kad prihvatimo naš identitet Europljana kao onog koji počiva na obećanju, dakle kao nestabilnog i dvosmislenog, priča za Derridu ne staje. Ovo ne znači da se moramo odati nihilizmu već da iz našeg „europejstva“ proizlaze određene dužnosti koje ne počivaju, kao kod raznih povijesnih ličnosti koje su htjele pokoriti Europu, na duhovnosti. Naše dužnosti nisu duhovne – one su naprotiv vrlo pragmatične i javljaju se u ime očuvanja dvostrukog lica Europe koje je samoj Europi preduvjet.

Prva je dužnost Europljanina učiniti upravo što Derrida svojim primjerom čini – reidentificirati Europu, demistificirati je i s jedne strane prihvatiti povijesno obećanje Europe u obliku prosvjetiteljstva, a s druge strane otvoriti Europu prema onome što nije: izolacija Europe njezino je ostvarenje i analogno tome - smrt. Druga je dužnost vezana uz otvaranje Europe: svakog tko nije Europljanin moguće je integrirati jedino prihvaćanjem njihovih razlika; što jest paradoksalno unutar esencijalističke verzije Europe, no smisleno je unutar Derridine aporetične Europe (Derrida, 1992: 76-77).

Treća je dužnost borba protiv svakog dogmatizma, s naglaskom na dogmatizam kapitala (strah od slobodnog tržišta često je prisutan motiv kod kasnog Derride). Zatim, Derrida dužnošću smatra i uporabu kritičkog uma, ali i njegovu kritiku (što je upravo što on čini svojom dekonstrukcijskom metodom). Peta je dužnost vezana uz „demokraciju“ i diktira da nikad ne smijemo pretpostaviti da je demokracija Bogom (ili općom voljom) dana, već je stalno moramo reproducirati, otkrivati i očekivati je iako znamo da neće doći (Derrida, 1992: 77-78).

Šesta je dužnost vezana uz pitanje partikularnosti i univerzalnosti, a zapovijeda nam da poštujemo različitosti jezika, modusa života i singularnosti istovremeno s univerzalizmom službenog zakona i većine. Sedma dužnost liberalu pada kao teška pilula, jer se odnosi na snošljivost prema svemu što nije pod diktatom uma, neovisno o njezinoj formi. Iracionalne misli nisu nužno neprijatelji prosvjetiteljstva razuma i kao takve zaslužuju postojanje. Konačno, posljednja nam je dužnost pričati, misliti i djelovati u skladu s navedenim kontradiktornim imperativom koji iz sfere misaonog mora prijeći u sferu iskustva (Derrida, 1992: 78-79).

Također, bitno je napomenuti fokus koji je Derrida usmjerio prema ulozi civilnog društva u demokracijama: iako smatra da je javna sfera podložna manipulaciji od strane demokratske vlasti putem onoga što naziva „novom cenzurom“²⁴, ona također ima mogućnost djelovati u svrhu proširenja prava običnog građanina i ekspanzije prostora participacije te je neizostavna u modernom demokratskom društvu (Derrida, 1992: 99). Visoko cijeni ostale liberalne tekovine poput slobode tiska, koju također ne smijemo uzimati zdravo za gotovo: „*Sloboda tiska najdragocjenije je dobro demokracije, ali [samo] do stupnja... dok se ova fundamentalna sloboda ponovno kreira. Svakog dana. Barem. I demokracija zajedno s njom*“ (Derrida, 1992: 99).

Derrida tvrdi da ovo nije sve što nosimo kao teret toga što smo nasljednici prosvjetiteljstva, no prilično jasno ilustrira njegove tendencije ka ujedinjenoj političkoj Europi koja poštuje: razlike kao dio jedinstva, slobodu govora čak i kada taj isti govor nema smisla ili prijeti, jedinstvo slobodnog tržišta i socijalne države, ali ne zapostavlja mesijansku ulogu takve ideologije.

²⁴ Derrida smatra da je „nova cenzura“ moguća jedino u demokratskim društvima. Za razliku od klasične cenzure, glavni je alat nove cenzure irelevantnost. Ono što država želi cenzurirati nastojat će što manje dovesti u prvi plan, i zatim postepeno iz javnog prostora uklanjati ono nepoželjno. Trik je u tome da demokratski građanin neće ni znati da je nešto cenzurirano, jer nikad za to nije ni čuo.

Kako bih pobliže objasnio zašto je Derridina politika tako slična Habermasovoj (a postala je još bliža formalnim nastankom Europske unije) vraćamo se u desetljeće prije (drugog) rata u Iraku, u 1991. godinu.

Ovo je godina velikih promjena na istoku Europe, što je Derridu vjerojatno ponukalo da svoju filozofsku misao pokuša primijeniti na aktualne političke događaje. Od ranih 90-ih do svoje smrti, Derrida je bliži onome što je Habermas bio u ranijim danima (a donekle je i danas): filozof s naglaskom na političko²⁵.

Poveznicu između devedesetih i Derridine vizije za Europu pronalazimo u pojmu „krize“. Derrida smatra kako je tradicionalni „arheo-teleološki“ (Derrida, 1992: 27) europski narativ moderne prisutan kao dio generalnog europskog identiteta. Od Hegela do danas, Europa je shvaćena kao duhovna ideja: nositelj univerzalizma s određenim ciljem. „Duh“ se, shvaćen u fenomenološkom smislu, ostvaruje kroz napredak koji je moguć isključivo u odnosu na vlastito ostvarenje. Kriza duha nastupa uvijek kada se počne nazirati to isto ostvarenje, cilj, tj. kraj povijesti (McGandy, 1994: 44). U klasičnom stilu kontinentalne filozofije, Derrida se okreće interpretaciji europskih mislioca za koje smatra da su, zaokupljeni pitanjem Europe, bili u mogućnosti dešifrirati ove krize. Husserl je preokao krizu u obliku Prvog svjetskog rata, a Heidegger je kulminaciju krize vidio u Drugom svjetskom ratu. Derrida vjeruje kako će raspad Sovjetskog saveza i oslobođenje istoka Europe biti viđeno na sličan način – kao geneza nove krize.

Derrida vjeruje da je upravo ovakvo moderno shvaćanje Europe uzrok onoga što filozofi nazivaju krizom duha – jer ignorira jednu vrlo bitnu komponentu Europe. Jednostrana racionalnost europskog univerzalizma dovodi do toga da su uzročnici krize shvaćeni kao naši neistomišljenici, što rezultira Drugotnošću i konfliktom oko toga što je Europa, a što nije. Ukratko rečeno, atemporalne tvrdnje koje Derrida izjednačava s duhovnošću štetne su za društveno tkivo Europe.

²⁵ Trebao bih napomenuti kako je ovo proizvoljna ocjena Derridinog cjeloživotnog rada i narativa. Primjerice Rorty, koji će biti tematiziran, smatra kako je Derrida u svojoj ranoj fazi bio političan te se tek kasnije povlači u sjenu akademije. Ovo se u mojem slučaju ne odnosi na političke implikacije u Derridinim filozofskim djelima kojih ima puno više u ranim filozofskim djelima (na što Rorty cilja), već na činjenicu da je Derrida u kasnijoj fazi (od osamdesetih do smrti) pisao čišće “političke” tekstove koje možemo odvojiti od striktno filozofskih koji gube svoju političku konotaciju. Ukratko, jasnija je distinkcija između svrhe njegovih tekstova.

Husserl je, primjerice, bio u pravu kad je neprijatelja označio nacionalsocijalistom, no prema Derridi upravo je određivanje tko nosi Duh Europe problem nekompatibilan s pravom vizijom Europe kao identiteta koji postoji samo u suprotnosti sa sobom. Čak i kada su mislioci na tragu takve Europe i priznaju da je njezin cilj nedostižan, upadaju u zamku odbacivanja aporije. Ugrubo i pojednostavljeno rečeno; samo Europa koja počiva na konceptu *različnosti* (tj. diferencije) ne prepoznaje pojam krize.

Prema Derridi, kriza postoji samo u ograničenom shvaćanju Europe: ako Derridi pristupamo pragmatički (i imajući na umu da je zbog prirode Derridinog stila definiranje isključivo stvar osobne interpretacije) možemo ustvrditi da kriza ne postoji. Kriza je pojava koja postoji samo u mislima i jeziku onih koji žele da do nje – dođe. Prema tome, Derrida kaže da je Europa oduvijek bila u krizi (Valentić, 2021). Štoviše, ona je ona konstitutivan dio njezinog identiteta (barem fenomenološke komponente), no s druge strane promatrajući je iz dekonstrukcijske perspektive, kriza je zapravo simptom misaone i kulturološke strukture koja ju potiče (McGandy, 1994: 47).

Slavoj Žižek²⁶ jednom je zgodom okarakterizirao Ameriku kao maskulinu projekciju koja se širi i dominira, a Europu kao femininu, azijsku provinciju. Koristeći motiv „silovanja Europe“²⁷ upozorava na dominantnu ulogu SAD-a koji europski kontinent tretira kao jednu od svojih provincija (Heller, 2008: 102). Uzevši u obzir anti-američki ton koji doista jest prisutan u „15. veljače“, mogli bismo reći da Derrida dijeli isto mišljenje, pogotovo uzevši u obzir da je bio vokalni kritičar američke hegemonije i prije Zaljevskog rata.

Međutim, možda silovatelja Europe ne treba tražiti preko bare. Premda ova metafora za sobom vuče kontekst barbarina koji dolazi s druge obale i kao takav dominira, za Derridu ću napraviti iznimku i dekonstruirati ovaj binarni motiv.

Naime, usporedimo li koncept krize s motivom silovanja, dolazimo do pomalo drukčije slike stanja Europe. Europa je kroz cijelu povijest bila vlastiti neprijatelj, barem do njezinog

²⁶ Derrida je Žižeka kritizirao da se previše oslanja na psihoanalizu u svojoj metodi, dok je Žižek smatrao da Derrida ima nedovoljno jasnu etičku poziciju o političko-ekonomskim problemima.

²⁷ U grčkoj mitologiji, Europa je smrtnica čije je podrijetlo, ironično, azijsko. Prerušen u bijelog bika, Zeus je Europu oteo, nakon čega je rodila prvog kretskog kralja Minosa. U renesansi se budi interes za antiku čime je motiv otmice/silovanja Europe prešao u domenu visoke kulture, ali i preuzeo personificirano značenje. Primjerice, Tizianovo 'Silovanje Europe' među poznatijim je njegovim djelima.

ujedinjenja pod barjakom Europske unije. Iskustvo prva dva desetljeća 21. stoljeća nam ipak pokazuje da je kontradiktorna priroda Europe itekako živa. „Krizna“ je riječ s kojom su mlađe generacije odrastale i toliko internalizirale da je postala stvar svakodnevice. S obzirom da svi koji zazivaju krizu perpetuiraju njezinu hipnotsku moć i time joj daju mjesta da se širi iz područja poput ekonomije i održivosti na kulturu, moral i samo pitanje identiteta (tj. Duha), možemo zamisliti da bi ih Derrida smatrao suučesnicima u ponovnoj destrukciji Europe i shodno tome – njezinim silovateljima.

Prema Habermasu, redukcija svih pitanja krize na kulturu odličje je zapadnog neokonzervativizma, pa prema tome ni Derridino viđenje nije daleko. Napokon, Derrida je još za života bio poznat po tome što se zalagao za opću liberalizaciju koja je nerijetko bila kritizirana upravo od strane konzervativnih francuskih krugova.

U svakom slučaju, upitno je koliko je Derridina ideja otvorene Europe s političkim i kulturnim centrom kao i novim mentalitetom zaživjela u praksi. Neovisno o tome, sam Derridin politički manifest počiva na istim temeljima kao i Habermasov: „euroizuzetnost“ sparena je s univerzalizmom (nasuprot ekonomskog globalizma) koji počiva na liberalnim demokratskim vrijednostima. Ono što ipak Derridu izdvaja jest pomirba dvostrukog i kontradiktornog identiteta. Naposljetku, tvrdi kako nije siguran što nekog čini većim Europljaninom: tvrditi da se ne osjeća punim Europljaninom ili tvrditi suprotno (Derrida, 1992: 82-83).

Ovime završavam prikaz Derridinih političkih stajališta i dovodim ih u odnos s filozofijom dekonstrukcije na razini autora, te s Habermasovim identitetskim narativom na „međuautorskoj“ razini. Kao što sam već spomenuo, Derridin je identitetski narativ „dekonstrukcijski“ u odnosu na Habermasov konstrukcijski jer filozofska i politička stajališta ne slijede jedno iz drugoga.

Možda bi bolje bilo reći kako filozofija dekonstrukcije (za razliku od teorije komunikativne akcije) toliko pretendira s jedne strane na literarnu političnost, a s druge na opću primjenjivost da može služiti kao opravdanje ili polazišna točka za mirijadu različitih političkih stajališta. U konačnici, dekonstrukcija je jezik kritike struktura moći – pitanje je jedino na kojoj razini (ekonomskoj, biološkoj, rasnoj) svatko od nas vidi neravnotežu moći. Iako Derrida koristi vokabular dekonstrukcije u političkoj analizi neduhovnog koncepta Europe, to ne znači da nije mogao koristiti drugi vokabular poput Habermasovog – i obrnuto, bilo koje političko djelo može

biti napisano takvim vokabularom jer je dekonstrukcija prije svega metoda, a ne moralni zakon. Činjenica što Derrida gaji simpatije prema socijaldemokraciji i europskoj integraciji nije logička posljedica dekonstrukcije već autonomna odluka autora. Na primjer, vrlo je teško zamisliti da Habermasova filozofija komunikativnog uma vodi igdje drugdje nego ka državi blagostanja, čime je vrijednosno nabijena. Dekonstrukcija, s druge strane, može i ne mora biti normativna; ovo isključivo ovisi o političkom stajalištu.

Osim što je Derridin identitetski narativ „dekonstrukcijski“, također je kompatibilan s Habermasovim iz razloga jer su politički gotovo identični. Razilaženje političkog i filozofskog stoga ne predstavlja prepreku niti formiranju koherentnog identitetskog narativa kao kod Derride, niti kooperaciji s autorima različitih filozofskih svjetonazora poput Habermasa.

Zašto su ova dva autora toliko politički slična, a filozofski različita – odgovor se nalazi možda upravo kod filozofa koji nije toliko zainteresiran za europska pitanja, koliko za ona koja muče njegovu domovinu - Ameriku.

4. Richard Rorty

4.1. Rortyjevi pragmatizam – “Dajte pjesniku da filozofira”

Richard Rorty (1931-2007) američki je filozof i predstavnik neopragmatizma u političkoj teoriji, te ljubitelj pjesništva. Politički se može smatrati socijaldemokratom i reformskim liberalom²⁸ u američkoj tradiciji. S jedne strane odan je tradiciji angloameričke analitičke filozofije koja koristi logiku u svojoj skepsi prema ulozi esencijalističke vizije svijeta te naglasak stavlja na političku akciju, dok s druge strane preuzima historicistički narativ svojstven postmodernoj kontinentalnoj misli (poglavito francuskoj).

Prije upuštanja u analizu pragmatizma, moram pojasniti ulogu koju Rorty ima u radu. Kao što sam napomenuo, moguće je odvojiti lice filozofa od lica politologa. Filozofija može, ali

²⁸ Danas bi se, u američkom kontekstu, reformski liberalizam mogao definirati kao antiteza identitetskom liberalizmu. Reformski liberalizam zadržava klasnu komponentu kao primarnu i nastoji provesti socijalne reforme poput onih u razdoblju New Deal, pri čemu je neodvojiv od pragmatizma. Identitetska kritika reformskog liberalizma bila bi da zanemaruje strukturalne probleme koji se često tiču rase, seksualnosti, roda i etniciteta te su kao takvi istovremeno sistemski i specifični za određene prostore življenog iskustva.

ne mora utjecati na vlastita politička stajališta, a pogotovo na politički sporazum između više političkih aktera s posve različitim filozofskim podlogama. Identitetski narativi Habermasa i Derride kompatibilni su unatoč temeljnim filozofskim razlikama. Ovu je tezu moguće dovesti u pitanje, stoga je potrebna teorijska potpora koju nalazim kod Richarda Rortyja. Kao što će postati jasno u nastavku, Rortyjevo pragmatičko shvaćanje primata političkog nad filozofskim objašnjava fenomen političke kooperacije unatoč filozofskom neslaganju, i čini to na vrlo uvjerljiv i razumljiv način. Habermas i Derrida će u nastavku biti uspoređeni iz perspektive Rortyjeve filozofije u svrhu dokazivanja teze rada. Dakle, Rortyjeva zadatak je potvrda početne teze: filozofska napetost nije jednaka političkom neslaganju. U tom duhu započinjem s analizom Rortyjevog pragmatizma.

Rorty smatra kako su filozofija i politika odvojene sfere, štoviše smatra utemeljiteljsku pretenziju filozofije pogubnom za liberalnu demokraciju. Stoga ne čudi što je skeptičan prema ulozi liberalnih prosvjetiteljskih narativa i njihove tendencije da legitimiraju politički poredak. Upravo je skepticizam prema *svjetodavnoj* ulozi jezika ključna točka njegove epistemologije. Kako bih pobliže objasnio njegovo stajalište, predstavljam njegovu podjelu moderne Zapadne filozofije čiji je rezultat redukcija filozofije na literarni žanr.

Filozofija moderne može se podijeliti na dva kampa: kantijanski i ne-kantijanski (hegelijanski). Ovi se kampovi dijele po pitanjima istine, reprezentacije te odnosa jezika i svijeta. Kantijanci istinu, dobro i ljepotu smatraju vječnim objektima koje moramo locirati i osvijetliti. Hegelijanci ih vide kao artefakte koje aktivno proizvodimo, reinterpetiramo i po potrebi odbacujemo. Znanstvena istina kamen je temeljac kantijanske filozofije, dok hegelijanci filozofiju smatraju samo jednim sektorom kulture koji ima smisla samo kad se promatra historijski. Prva tradicija želi pokazati i objasniti kako stvari funkcioniraju na dijalektički način. Druga ne želi pokazati i objasniti, već napisati i reinterpetirati postojeće filozofske teme na opušteniji način. Kantijanci žele riješiti problem putem argumenata, dok Hegelijanci nisu orijentirani na rješavanje problema i ne koriste argumente (Rorty, 1978: 143). Spoznavanje prema njima nije odnos uma i svijeta, već jezična igra neke zajednice. (Kurelić, 2002: 152). U ovom radu, predstavnikom kantijanske tradicije smatram Habermasa, a hegelijanske Derridu.

Ono što Rorty želi naglasiti jest da između dvije tradicije ne postoji dodirna točka što se tiče pitanja sopstva, odnosa jezika i svijeta i definiranja istine. Svaka tradicija živi smrt one

druge, i postoje samo kao pobijanje jedna druge²⁹. Primjerice, opisuje hegelijansku tradiciju kao parazita koji izrasta iz loze kantijanske tradicije, te ju nastoji modificirati. S druge strane, trezvena kantijanska tradicija žali hegelijance kao zavedenike i nastoji ih vratiti na pravi put (Rorty, 1978: 158-159). Svaka ozbiljna rasprava između ovih stajališta nužno vodi – ničemu. Kako bi riješio ovaj problem, Rorty pribjegava definiranju filozofije kao literarnog žanra poput svakog drugog i kao takvog nebitnog za politiku.

Filozofija shvaćena kao žanr onemogućava da filozofske argumente shvatimo ozbiljno. Uloga filozofije smanjena je - gubi svoju javnu važnost i postaje na određeni način „self-help“ literatura, i svatko u liberalnoj demokraciji može izabrati kojeg autora želi čitati. Autore poput Habermasa čija je filozofija neodvojiva od politike (i može biti korisna politički) uspoređuje s realističkim piscima poput Dickensa i Hugoa koji žele prenijeti političku poruku, dok autore poput Derride čija filozofija nije u srži politička i nema takvu vrijednost uspoređuje s romantičkim i kasnijim autorima moderne (pogotovo struje svijesti) poput Prousta (Rorty, 1989: 135-137; Rorty, 1987: 572) i Woolf, čija djela nemaju pouku već im je svrha estetske prirode. Ovaj proces „proustizacije“ potreban je kako bi filozofiji bila oduzeta politička dimenzija (stvarna ili potencijalna).

Ukratko, Kantijanci žele stvoriti novu metateoriju opisivanja svijeta kako bi došli do istine, koristeći postojeću liberalnu dijalektičku komponentu jezika. Hegelijanci interpretiraju interpretacije interpretacija i takvom nadogradnjom antikantijanske filozofske tradicije žele stvoriti novi inovativni jezik i novi svijet oslobođen okova starog vokabulara.

Iz podjele kantijanci-hegelijanci slijedi još jedna podjela: na javne teoretičare i privatne ironiste. Javni teoretičar, neovisno o tome je li kantijanac ili hegelijanac, uvijek predstavlja opasnost političkom ustrojstvu liberalne demokracije jer pretpostavlja *svjetodavnu* ulogu filozofije³⁰. Filozofija je u umu javnog teoretičara uvijek politička, stoga primjerice Habermas koji spada u ovu kategoriju ne može odoljeti da Derridu ne opiše politički kao mladog konzervativca (Rorty, 1987: 572). U slučaju Habermasa, Rorty je donekle permisivan jer se divi

²⁹ Rorty prikazuje ovu dualnost na frojdovski način: kantijanac želi biti siguran da pravi dijelovi uđu u prave rupe, dok hegelijanac nastoji promijeniti rječnik koji izolira dijelove od rupa (Rorty, 1978: 158).

³⁰ Rorty ipak smatra da je politički orijentirani hegelijanac veća prijetnja.

njegovom kombiniranju političke djelatnosti i akademskog teoretiziranja. Uostalom, Habermas i Rorty vjeruju u iste institucije, samo ih „brane različitim vokabularima“ (Kurelić, 2002: 164). U Habermasovom vokabularu, međutim, prepoznaje tendenciju intersubjektivne teorije komunikativne akcije kao još jedne u nizu liberalnih legitimacijskih priča koje potkopavaju Rortyevu viziju demokratskog društva kao društva kojemu ne treba „društveno ljepilo“ u obliku određene filozofije kako bi preživjelo.

Derrida je s druge strane doživljen kao privatni ironist, što Rorty hvali i potiče. Štoviše, Rorty smatra da je privatni ironist najpoželjniji karakter koji demokratski čovjek može biti jer njegova skepsa i ironični pristup rezultiraju tolerancijom i odbacivanjem legitimacijskih narativa, shodno tome i održanju liberalne demokracije. Iz ove perspektive, Derrida smatra Habermasovu filozofiju pretjerano metafizičkom s obzirom da je prije svega – politička. Međutim, ono čega se Rorty najviše grozi jest politizacija ironističke filozofije, njezino prebacivanje iz domene karaktera (privatnog) u javnu domenu javnih politika. Iz tog razloga želi privatizirati poetsku, ironističku filozofiju isto kao i onu političku/*svjetodavnu*.

Politizaciju ironizma (transformaciju privatnog ironizma u javno teoretiziranje) vidi u kulturnoj ljevici u SAD-u koja je istovremeno u bjelokosnom tornju te kao takva udaljena od političke realnosti, no pretendira na političnost (samo ne na način na koji bi Rorty htio). Želi ukazati na opasnost prevelike teoretizacije lijeve akademije koja ju čini politički inertnom jer se bavi pitanjima koja su prema Rortyju *passé* ili nepotrebna, primjerice marksističkim analizama pop kulture (Rorty, 1987: 569-570). Također upozorava i na opasnost koja prijete američkoj politici ukoliko se ljevica ne reformira.

U svakom slučaju, pozicije privatnog ironista i javnog teoretičara dijametralno su suprotne jer prvi žele privatizirati svu filozofiju i politiku tretirati kao pročišćenu djelatnost, dok drugi neovisno o kampu iz kojeg polaze žele suprotno – prikazati politiku kao ideološko-filozofsku u srži. Ukratko, Rorty u Derridi vidi privatnog ironista koji svoju dekonstrukciju seli ne na političko, već je utočište pronašao u američkim literarnim krugovima gdje treba i ostati. Dakle, Rorty prihvaća Derridu kao privatnog ironista, ali kritizira kao filozofa čime ga nastoji redeskribirati na pragmatički način (Csató, 2012: 523). Habermasa obilježava etiketom javnog teoretičara, no ne može se natjerati da ga zbog toga pretjerano ocrnjuje jer vjeruje da je

Habermasova politička djelatnost puno zanimljiviji i bitniji aspekt od njegove liberalne filozofije.

Jasno je da su dvije pozicije nesumjerljive, no Rorty ne odustaje od svoje misije ujedinjenja lijevih teoretičara na političkom planu. Stoga se zalaže ne za razgovor u kojem se koriste argumenti, već za konverzaciju kao razmjenu ukusa i mišljenja. Želi dokazati kako svaki sugovornik ima kontingentu početnu poziciju koja, ukoliko je razgovor temeljen na argumentima i nastojanju promjene mišljenja sugovornika, označava kamen spoticanja. Umjesto da ju promatramo na takav način, vjeruje da bi sugovornici trebali manje ozbiljno shvaćati sam proces deliberacije i konsenzus tražiti ne na filozofskom planu (jer do njega tamo neće doći, ili hoće na nasilan način), već na političkom – i tu leži Rortyjeva nada u transformaciju američke socijaldemokratske ljevice. Uvjeren je da je ona puno sposobnija baviti se pitanjima javne politike, koja bi u načelu i trebala biti njezina glavna karakteristika.

Osim ove dvije podjele, ljevicu možemo podijeliti i na liberale i anti-liberale. Ova se podjela odnosi na njihov odnos prema tradiciji prosvjetiteljstva i treba li je očuvati, odbaciti ili modificirati. Derrida je, primjerice, u svojem eseju „Kraj čovjeka“ vrlo otvoren u opisivanju dekonstrukcije kao antihumanističke djelatnosti koja želi pokazati kako se ljudska egzistencija može bazirati na nečemu iznad ograničavajućeg antropocentrizma. S druge strane, Habermas modificira prosvjetiteljski fokus na subjektivno i prebacuje ga na intersubjektivno, time vjerujući da će ova modifikacija ponovno očarati Zapadnu misao i spasiti ju od njezinih antihumanih tendencija koje iz ovog fokusa proizlaze (čitaj: dekonstrukcije). Kako god, Habermasova intersubjektivnost i dalje počiva na umu kao motoru međuljudskih operacija, što je vidljivo, primjerice, u njegovoj obrani koncepta idealne govorne situacije po pitanju istine i deliberacije prema kojoj je Rorty izričito skeptičan³¹. Dakle, Habermas se u načelu nije udaljio iz uže tradicije prosvjetiteljstva, ali niti to ne želi.

³¹ Rorty kritizira Habermasov univerzalistički pristup time što povezuje istinu i mogućnost opravdanja (*justifiability*). Pita se bi li bilo moguće objasniti koncept pravde Atili ili trigonometrijske koncepte trogodišnjaku (te označavaju li oni za njih istinu ili nekoherentno brbljanje). Habermas, naime, nailazi na problem cirkularnosti u svojoj epistemologiji: tvrdi da postoje univerzalne istine, no stručnost je uvijek pitanje određene zajednice (stoga kontingentno). Bez obzira na to, i dalje nastoji opravdati epistemološki univerzalizam. Kako bi se opravdao, Habermas koristi koncept idealne govorne situacije koja je neutralna i u kojoj uvijek dolazi do mogućnosti sporazuma. Rorty je nezadovoljan ovim odgovorom i predstavlja ne-neutralnost kao mogućnost (što ako govornici dolaze iz različitih vrijednosnih sustava). Rorty istovremeno ne može odvojiti istinu od pitanja kompetencije, te istinu smatra isključivo filozofskom kategorijom (Cormick, 2020: 213-246).

Opet, ove su dvije pozicije suprotne kao i sve koje su dosad opisane. Kako onda pomiriti kantijanskog, liberalnog javnog teoretičara poput Habermasa i hegelijanskog, anti-liberalnog privatnog ironista poput Derride? Rorty vjeruje da ima objašnjenje. Prisjetimo se kako su Habermas i Derrida stali na istu stranu kad su pisali o europskom identitetu općenito, ali i kad su se postavili u cipele političkih glasnogovornika ranih 2000-ih. Rortyju je ova činjenica ključan dokaz njegove teorije primata demokracije nad filozofijom te ju je pozdravio kao pozitivan razvoj europske intelektualne misli. No, prije nego se okrenemo na Rortyjevu ocjenu njemačko-francuskog intelektualnog pakta, moramo se zapitati iz kojeg razloga Rorty uopće ima potrebu dokazivati prednost političkog nad teorijskim, te kako formira svoje glavne teorijske koncepte.

Rorty je duboko razočaran stanjem američke unutarnje politike jer smatra da politički akteri preozbiljno shvaćaju filozofske nesuglasice. Filozofija je time usporediva s teologijom u doba Očeva utemeljitelja: Jeffersonov kompromis odnosio se na slobodu vjeroispovijesti koja ne smije imati utjecaja na republikanski identitet (Rorty, 1994: 257). Time je teološka pitanja privatizirao u korist nacionalnog jedinstva. Rorty ovo isto pokušava jer filozofiju doživljava samo kao liberalnu varijantu utemeljiteljskog diskursa – i kao takva mora ustuknuti pred nacionalnom solidarnošću.

Njegov je cilj na političkoj razini etnocentrizam. U svakom društvu postavlja se pitanje koje su naše zajedničke istine koje nas povezuju. Problem nastaje kad se univerzalne istine predstavljaju kao upravo to, jer što onda činiti s narativima koji od njih odstupaju? Rorty smatra da je istina ono što većina određene zajednice, „etnosa“ (što može biti pleme, narod, nacionalna ili nadnacionalna jedinica, politička grupacija itd.) prihvaća, stoga jedino i ima smisla opravdavati se pred pripadnicima svoje skupine. Stanje na terenu je takvo da svi imaju potrebu opravdati svoje privatno mišljenje, što dovodi do rascjepa u politici. Kako bi zajednička kultura preživjela, nužno ju je transformirati u poetiziranu kulturu – kulturu koja počiva na koverzaciji te prihvaća da su sva filozofska stajališta legitimna dokle god su shvaćena kao literatura; kao pitanje osobnog usavršavanja, a ne političke akcije. Ovo ne znači da Rorty zazire od razmjene mišljenja. Naprotiv, smatra da je napetost koja proizlazi iz nesumjerljivosti pozitivna stvar i ne bi se smjela razriješiti – dokle god ne prelazi u domenu političkog. Jedino će tako biti moguće ostvariti društvenu solidarnost unutar poetizirane kulture. Moguće je opravdati (ili ne opravdati)

policy odluke, no odluke temeljene na osobnoj filozofiji, neovisno o tome koliko sunarodnjaka ju dijeli, uopće ne upadaju u kategoriju „opravdivosti“.

Pod sloganom „sokratizam bez platonizma“³² (Rorty, 1994: 269), Rorty se obračunava s tezom da je kriza modernizma (koju su prepoznali Habermas i Derrida) nešto što moramo riješiti. Naprotiv, smatra da su prednosti modernosti u formi političke slobode puno vrednije od bilo kakve definitivne vizije o svijetu. Ponovno začaravanje svijeta predstavlja pobjedu određene koncepcije o svijetu i kao takvo je izrazito opasno – na kraju krajeva, „teško je biti očaran jednom verzijom svijeta i biti tolerantan prema svim ostalima“ (Rorty, 1994: 273). Konverzacija, a ne argumentacija³³, pristup je kojim čuvamo *status quo* vrijednosnog pluralizma kojeg je u cijeloj ljudskoj povijesti uspjela očuvati jedino liberalna demokracija. Prosvjetiteljske institucije poput slobode izražavanja, tiska i vjeroispovijesti smatra savršenim alatima dizajniranim za nošenje s vrijednosnim pluralizmom i njegovim negativnim posljedicama (potencijalnom dominacijom određenog fundamentalnog svjetonazora). Ipak, Rorty ne upada u univerzalističku zamku te tvrdi kako je sokratovski pragmatizam trenutno dužnost i najbolja opcija za „europsku intelektualnu formu života“, a ne za svaku ljudsku zajednicu (Rorty, 1982: 172, cit. prema Kurelić, 2002: 151).

Logično je zaključiti da se Rorty opredijelio za svoj najdraži politički sustav, no ne samo zato što sprečava dominaciju metafizike, već zato što jedini ne treba temelj. Rorty zdušno vjeruje kako nikakva filozofska predispozicija nije potrebna kako bi liberalna demokracija funkcionirala. Dapače, možemo vjerovati u Boga na jedan ili drugi način, ne vjerovati u njega, vjerovati u nepobitnost ljudskog razuma ili u dominaciju sakrivenu u jezičnim konstrukcijama. Ništa od ovog nije preduvjet, niti brana funkcioniranju liberalnih institucija čija je neutralna priroda nadići bilo koju filozofiju.

Kako bih dočarao autorovu potrebu za nedostatkom određene koncepcije čovjeka kao nužnosti za demokraciju, okrećem se sljedećoj tvrdnji. Rorty bi osobno preferirao ne da pojedinci raspravljaju o tome zašto Bog postoji ili ne postoji, zašto je njegova priroda onakva ili ovakva, već da uopće ne moraju biti dovedeni u situaciju da opravdavaju to imaju li određeno

³² Sokratova metoda konverzacije minus Platonova predanost dolaska do univerzalne istine.

³³ Pragmatični liberal mora balansirati između izdaje načela tolerancije i ne ulaziti u argumentaciju s fanatikom, te izbjegavanja korištenja teorije o ljudskoj prirodi kako bi obranio svoje liberalno stajalište (Rorty, 1994: 268).

mišljenje o Bogu (Rorty, 1978: 148). Isto vrijedi i za filozofiju i koncepciju čovjeka. Modernizam je izrazito zabrinut definicijom sopstva, a u demokratskim društvima pitanje se proširuje na definiciju demokratskog čovjeka. Kritike demokratskog karaktera su brojne, no Rortyja ne zanimaju – a ako kojim slučajem pozivaju na političku akciju želi ih gurnuti nazad u ormar. Svaka rasprava o prirodi čovjeka suvišna je za demokraciju, iako joj nije nužno prijetnja.

S obzirom da Rorty vjeruje kako nikakva filozofska koncepcija čovjeka ili svijeta nije nužna za održanje demokratskog liberalizma³⁴, razumno bi bilo očekivati da Rorty sam nema mišljenje o tome. No, filozofa ipak nije moguće istjerati iz našeg autora. Rorty predlaže koncepciju čovjeka kao mreže bez središta (Rorty, 1994: 270) – u čovjeku ne postoji metafizička distinkcija između sopstva i akcije (na čemu zahvaljuje upravo Derridi koji je vrlo uporan u ovoj tvrdnji) već je agregat iskustava, povijesnih okolnosti, socijalizacije i identiteta. Čovjek kao mreža bez središta normativno je ocijenjena kao najpovoljnija za vrijednosno tolerantno društvo, iako je više autorova preferencija i savjet nego obveza. Ipak, kao bonus, ovakva koncepcija čovjeka ubija dvije muhe jednim udarcem. Rješava se ideje da postoji prirodni poredak stvari, ali i pomaže prepoznati s kime se isplati upuštati u razgovor, a tko je dovoljno fanatičan da je svaka rasprava neplodna.

Ono što stvarno jest obveza svakog liberala je poticanje ovakve atmosfere „lakomislenosti“ (*light-headedness*) i benignog zanemarivanja filozofije (Rorty, 1994: 271-272) s ciljem stvaranja novog pragmatičkog vokabulara koji će akomodirati duh susretljivosti u etnocentričkoj utopiji³⁵. Filozofi neka budu pjesnici, a ne politički vođe. U suprotnom možemo

³⁴ Ovo stajalište Rorty u potpunosti preuzima od Johna Rawlsa (1921-2002), američkog filozofa liberalizma iz tradicije analitičke filozofije koji je ujedno i njegov najveći uzor. Rawls vjeruje kako „filozofija kao potraga za istinom... ne može biti temelj političkoj koncepciji pravde u demokratskom društvu“, (Rawls, 1971: 230, cit. prema Rorty, 1994: 262) već nastoji povezati intuiciju s povijesnom kontingencijom kako bi došao do univerzalnog koncepta pravde.

³⁵ Rorty vjeruje kako postojeći epistemološki vokabular ne mogu izbjeći ni utemeljiteljska epistemologija koja održava *status quo* (normalni diskurs) niti postmoderni vokabulari poput Derridinog koji pogrešno vjeruju da su revolucionarni, no zapravo su samo parazitski ogranci (abnormalni diskurs). Međutim, doista je uvjeren kako je upravo njegov pragmatizam inovativan. Preuzima Kuhnovu (1922-1996) teoriju znanstvenih revolucija koja tvrdi kako argumentacija vodi samo potvrdi postojeće paradigme – ukoliko će doći do njezine promjene potrebna je promjena vokabulara koja omogućava stvaranje novih koncepata ili reinterpretaciju već postojećih. Prema tome, pragmatizam koji inkorporira abnormalne elemente zamijenit će normalnu epistemologiju jedino kad određena zajednica prestane svijet promatrati isključivo kroz argumentacijske leće, već prisvoji manje ozbiljni, konverzijski komunikacijski pristup. Tada će pragmatizam postati „novo normalno“.

očekivati radikalizaciju politike. Rorty se obračunava s radikalima bilo koje vrste³⁶ kao prijetnji patriotizmu koji je potreban za ostvarenje njegovog idealnog društva, no njegov koncept patriotizma i kritika multikulturalizma nadilaze ovu raspravu i neće biti obrađeni u ovom tekstu.

Pragmatička teza koja iz svega opisanog slijedi jest da nije svaka kritika prosvjetiteljskog racionalizma kritika političkog liberalizma. Stoga, autor poput Derride može se u potpunosti složiti s liberalnom demokracijom (što i čini) unatoč iliberalnoj filozofiji. Pragmatizam ne zagovara sintezu, već prilagodbu privatno-ironističkog javno-političkom. Premda se Habermas i Derrida ne bi eksplicitno složili (Habermas će i dalje Derridu nazivati mladim konzervativcem, a Derrida Habermasa metafizičarom bez povoda), možemo smatrati kako su u slučajevima poput reakcije na rat u Iraku postupili pragmatički. Pragmatizam nam tako nudi objašnjenje njihovog zajedničkog političkog istupa³⁷.

4.1.1. Ekskurs o Europskoj uniji

Premda je Rortyjeva uloga u ovom radu bila ponuditi jedno od mogućih objašnjenja političkog konsenzusa usprkos filozofskom neslaganju, smatram da ne bi bilo pošteno zanemariti mišljenje ovog zanimljivog autora po pitanju europskog identiteta i Europske unije, posebice uzevši u obzir recentne događaje u svjetskoj politici.

Rorty nije razočaran samo fokusom unutarnje³⁸ američke politike, već i vanjske. Da budemo precizniji, Rorty je polagao velike nade u američku ulogu reforme međunarodnog sustava do 2003. godine koja označava početak rata u Iraku. Nakon ovog događaja Rorty gubi

³⁶ U *Thugs and Theorists*, Rorty proglašava veliki dio filozofije politički nerelevantnom, te se obračunava s lijevim radikalima koji u političkim akterima uvijek prepoznaju sveobuhvatnu buržoasku ideologiju umjesto da ih promatraju analitički iz pozicije kontingencije i strateških odluka. Rorty kao pragmatist ne podnosi ovakve narative već nastoji racionalizirati političko djelovanje kao pitanje kalkulacije (usput denuncirajući marksizam kao zastarjelu ideologiju iz koje se ništa više ne može izvući). Štoviše, slikovit je i u obračunu sa samim autorima iz hegelijanske tradicije poput Nietzschea i Heideggera. Za njih tvrdi kako su filozofi koji su u svojoj aroganciji vjerovali da su bitni za politiku svog vremena. Za Heideggera, primjerice, kaže kako je imao „političku sofisticiranost vašeg prosječnog švarcvaldskog seljaka“ (Rorty, 1987: 579).

³⁷ Rorty pretpostavlja sljedeće: „Gray, Žižek, Derrida i ja, kad bismo bili građani iste zemlje, glasali [bi] za iste kandidate i podržavali iste reforme“ (Rorty, 1997: 52, cit. prema Kurelić, 2002: 176).

³⁸ U *Achieving Our Country* pesimistično predviđa mogućnost pobjede populizma nad ustavnom vladavinom i uspon fašizma u SAD-u zbog fokusa na ideologiju i nevoljkosti reforme ekonomske politike (Rorty, 1998: 89). Pitanje nije hoće li ova vizija postati realnost, već kako se Amerika danas s tom realnošću nosi.

povjerenje u sposobnost američkog političkog vrha da se obračuna s vrlo realnim opasnostima koje čekaju svijet u narednim desetljećima, te poput Habermasa i Derride mesijansku figuru prepoznaje u Europskoj uniji.

Rorty se u svojem odgovoru na „15. veljače“ pod nazivom „Poniženje ili Solidarnost?“ (*Humiliation or Solidarity?*) svrstava u tabor ameroskeptika. Naime, Rorty u maniri političkog pragmatista najveću opasnost ne vidi u hijerarhijskoj strukturi jezika ili divljem ekonomskom liberalizmu (premda je prema njemu kritičan). Najveća mu je briga nuklearna apokalipsa čiju mogućnost proriče.

Smatra da mogućnost povratka Hladnog rata i u konačnici uporabe strateškog nuklearnog oružja omogućava američka pretenzija na poziciju globalnog hegemonu. Vjeruje kako Bush mlađi, ali i američki vrh općenito čine kobnu grešku kada odbijaju prihvatiti prolaznost svojeg statusa hegemonu (te predviđa kako će u budućnosti i Demokratska stranka u potpunosti preuzeti ovu doktrinu, premda nije mogao predvidjeti da će Republikanci krenuti u suprotnom smjeru što bi mu zasigurno bilo simpatično). Kako god, vjeruje da je američka kratkovidnost pogreška jer zanemaruje uspon „Drugog svijeta“ umjesto da ga akomodira u međunarodnim tijelima poput UN-a.

Premda su Kina i Rusija početkom tisućljeća bile preokupirane domaćim problemima, predviđa njihove pretenzije na američku hegemoniju. „Pax Americana“ ne smije biti doživljena perpetualno jer će to izazvati prijezir drugih nacija.

Iako je pesimističan, jedini spas pronalazi u katalizi i solidifikaciji europskog nadnacionalnog identiteta, čija bi uniformnost služila izbjegavanju onoga što se dogodilo 2003. godine: potpune razjedinjenosti europskih nacija koje iz tog razloga ostaju američke „provincije“. Jedino bi jedinstveni europski identitet, po uzoru na američki, bio u stanju utjecati na odluke donesene na razini Europske unije i posljedično, u UN-u.

Rorty se nada scenariju u kojemu će se Europska unija (posebice jezgra Europe – Njemačka i Francuska) jednoglasno suprotstaviti SAD-u u UN-u, premda ne spominje detalje. Jedino mu je bitno da europski zahtjevi za reformom međunarodnog prava budu toliko

idealistički i suludi³⁹ da ih SAD odbaci s prijezirom (da se ovo dogodilo 2003. godine, idealistički tvrdi, ne bi došlo do američke invazije na Irak jer bi američka javna potpora splasnula). Ostale bi nacije, s obzirom da ne mogu oprostiti Americi njezinu dominaciju, stale uz alternativu i podržale bilo kakve reforme koje bi umanjile američke prerogative (Rorty, 2003: 38-39).

Premda nema specifične preporuke, vjeruje da budućnost svijeta mora biti multipolarna ili je neće biti. Europska unija, podučena svojim povijesnim iskustvom, omogućit će ovakav poredak, no ne prije nego li riješi pitanje vlastitog identiteta. Jer, Rorty priznaje, premda voli liberalnu demokraciju, više voli nedostatak nuklearne apokalipse. Stoga je umanjena uloga liberalne demokracije (ili njezina potencijalna mutacija) mala cijena koju bi platio ako bi to značilo nuklearno razoružavanje⁴⁰.

U konačnici, Rorty smatra da bi bilo najbolje kad bi sve države predale dio suverenosti u međunarodno globalno tijelo⁴¹ (Trachtenberg, 2003: 211), te poput Habermasa, Europsku uniju vidi kao *intermezzo* u ovom procesu. Ipak, to ne znači da izdaje svoj etnocentrički liberalizam: naciju i dalje smatra najpoželjnijom društvenom formom (ukoliko počiva na solidarnosti, ne na univerzalnim vrijednostima). Upravo iz ovog razloga ne odustaje od svoje romantične pragmatičko-patriotske vizije za Ameriku, za koju vjeruje da jednog dana može vratiti svoju ulogu „grada na brdu“ - no jedino ukoliko prijeđe preko ponosa i dopusti reformu međunarodnog prava.

³⁹ Rorty naime smatra kako je nastanak Europske unije srušio misaoni primat realizma u geopolitici u korist liberalizma, što je prvi korak.

⁴⁰ Ne bi bilo zgorega spomenuti kako je Rorty uvjeren da će ljevica imati ključnu ulogu u ovom procesu, no s obzirom da američka kulturna ljevica aktivno ignorira prijetnju (npr. Sovjetski savez prije raspada nije bio doživljavan kao glavna prijetnja globalnoj stabilnosti) nadu polaže u političku, reformsku ljevicu koju prepoznaje u europskoj socijaldemokraciji.

⁴¹ Isključivo u svrhu nuklearnog razoružanja i prevencije zlouporabe vojne moći.

5. Zaključak

Kako bih zaokružio rad u cjelinu, vraćam se na početnu tezu. Dvostruka teza koju sam postavio glasila je ovako: Pojedinac/ka može imati političko stajalište koje se razlikuje od filozofije koju stvara ili u koju vjeruje. Posljedično, tezu sam proširio na sljedeću tvrdnju: politička kooperacija između više pojedinaca moguća je unatoč filozofskim neslaganjima.

U svrhu dokazivanja ove tvrdnje, koristio sam koncept identitetskog narativa kao agregata političkih, filozofskih i ostalih mišljenja kojeg odlikuje kritika samodostatnosti strukture i istraživanje identiteta pojedinaca i zajednica. Metodološki, usporedio sam identitetske narative Jürgena Habermasa i Jacquesa Derride na način da sam ih podijelio na filozofske i političke komponente. Nakon analize identitetskih narativa s naglaskom na pitanje europskog identiteta koje je ključno jer predstavlja trenutak političke kooperacije, autore sam stavio pod povećalo varijante pragmatizma Richarda Rortyja. Promatrajući autore kroz pragmatičku teoriju primata političkog nad filozofijom i ironizma, dobivamo pragmatičko objašnjenje političke kooperacije unatoč filozofskoj nesumjerljivosti: privatizacija filozofije poželjna je zbog instrumentalnog razloga - očuvanja liberalne zajednice.

Prisjetimo se da je, na konceptualnoj razini, Habermasov identitetski narativ konstrukcijski jer političko gradi iz filozofskog i obrnuto, dok je Derridin “dekonstrukcijski” jer političko i filozofsko, premda slični u aspektima poput vokabulara, ne slijede nužno jedno iz drugoga⁴². S obzirom da je politički aspekt navedenih narativa umnogočemu identičan (naglasak na europski identitet), slijedi da je filozofija dvaju autora nesumjerljiva⁴³. Ipak, jednom kad filozofiju shvatimo kao literarni žanr i umanjimo njezinu javnu vrijednost, objašnjavamo zajednički politički istup pojedinaca koji dolaze iz različitih tradicija. Zato na pragmatičan način zaključujem kako filozofsko neslaganje nije bitan faktor u političkom slaganju.

⁴² Pretpostavljam sljedeće. “Dekonstrukcijski” identitetski narativi imaju veću vjerojatnost generalne kooperacije nego što to imaju konstrukcijski koji čine koherentnu cjelinu. Habermasov narativ pretpostavlja lijevog socijaldemokrata za političku kooperaciju (kojeg nalazi u Derridi), ali i za filozofsko slaganje. Derridin narativ omogućava istovremenu kooperaciju sa socijaldemokratima i “postmodernim” ljevičarima. Kako god, pragmatički uzevši da je politička komponenta iznad filozofske, filozofska vrijednost određenog identitetskog narativa gubi na razini javne kooperacije.

⁴³ Naravno, postoje situacije gdje su identitetski narativi usklađeni filozofski, no ne i politički. Ovo je drukčija vrsta međudjelovanja s vlastitom dinamikom.

Kako bih ovo ilustrirao, sažet ću oba identitetska narativa. Habermasova teorija komunikativne akcije ne nastoji biti metateorija već je fokusirana na odnos subjekta i objekta i rekonceptualizira ih na interaktivni način (komunikativni um). Analitička je jer nastoji sistematizirati svijet jezika, komunikacije, te odnosa uma i svijeta. Cilj joj je stvoriti novi model komunikacije koji će omogućiti veću razinu empatije i suradnje. U tu svrhu kombinira se empiričko istraživanje (sociologija) s normativnom analizom. Ovo se translatira na političku razinu: Habermas vjeruje kako će prihvaćanje modela komunikativne akcije dovesti do stvaranja globalne unutarnje politike i odbacivanja nacionalnih interesa. U suštini, teorija komunikativne akcije politička je teorija s proklamiranim ciljem.

Derridina dekonstrukcija nije model. Ona metodološki predstavlja revolucionarnu metodu čitanja i interpretacije jezika, odnosa moći i svijeta koji su međusobno neraskidivi, a ne stvaranje novog modela kojeg moramo prihvatiti. Gdje Habermas stvara novu ideju koristeći postojeći vokabular, Derrida stvara novi vokabular (dekonstrukciju) kako bi nastavio filozofsku tradiciju interpretacionizma. Nema empirijsku ni normativnu vrijednost poput Habermasove teorije – predstavlja se kao drukčiji način shvaćanja značenja. Osim toga predstavlja nov način propitivanja te nije skup načela koja moramo slijediti. U konačnici, dekonstrukcija nije transformativna već destabilizacijska.

Ovo se ne translatira na političku razinu – iako dekonstrukcija vidi politiku u tekstu, ona sama nije politična. Ako si već dopustimo pretpostavke, mogli bismo reći da je anarhizam najbliža politička manifestacija dekonstrukcije. Ipak, ostajem pri tvrdnji kako dekonstrukcija može i ne mora biti politička, no na slučaju Derridinog identitetskog narativa kao cjeline definitivno nije. Poput Habermasa, Derrida se zalaže za humaniji pristup u međuljudskim odnosima i kooperativni sustav globalne vlasti.

Obojica se slažu po pitanju formiranja i pospješavanja europskog identiteta kao najbolje alternative globalnom unilateralizmu te podržavaju socijaldemokraciju i očuvanje liberalnih vrijednosti (čak i ako su predmet filozofske kritike kao kod Derride).

U trećem dijelu analize Habermas i Derrida dodatno su dovedeni u kontrast: gdje je jedan autor liberalni kantijanski javni teoretičar, drugi je anti-liberalni hegelijanski privatni ironist. Baš kad se čini da jaz između dvojice autora ne može biti veći, Rorty uskače s tvrdnjom kako je moguće zanemariti osobnu filozofiju u korist političkog cilja. Stoga, čak i ako su Habermas i

Derrida ne samo pobornici, već i tvorci vlastitih osobnih filozofija, to ih ne sprečava da zajedno istupe kad je u pitanju predmet od javne važnosti poput uloge europske javnosti u odlučujućim trenucima (poput rata u Iraku).

S obzirom da je život pun odlučujućih trenutaka, kako na osobnoj tako i na globalnoj razini, važno je imati sve navedeno na umu. Naposljetku, svjedoci smo sve većeg zaoštavanja političkih nesuglasica. Filozofske nesuglasice (od religije do etike) prisutne su oduvijek, no liberalna država uspjevala ih je ako ne pomiriti, barem privatizirati time što je stavljala važnost neutralnih političkih institucija u prvi plan. Međutim, slogan “privatno je političko” više nije samo floskula i možemo reći kako trenutno živimo u političkoj klimi koja nije prijateljska prema ideji privatizacije filozofskih uvjerenja. Premda je politička relevantnost vrijednosnog pluralizma jedna od temeljnih karakteristika postmodernog doba kakvim se kolokvijalno naziva, pitanje je u kojoj je mjeri ona štetna za funkcioniranje demokratske zajednice.

Politička polarizacija društva zbog svjetonazorskih pitanja svakako je simptom ovog pristupa politici te označava njegovu negativnu posljedicu, ponajviše jer je prijetnja samom liberalnom ustrojstvu države. Zadaća liberala u ovom je smislu prije svega očuvanje liberalne države.

Bez obzira na navedeno, smatram kako je vrijednosni pluralizam logična posljedica liberalno-demokratskog društva. Štoviše, da ne postoje političke nesuglasice oko svjetonazorskih pitanja, uopće ne bi bilo potrebe osmišljati teorije o privatnom ironizmu i primatu političkog. Stoga, vjerujem da svatko od nas mora, unutar već postojećeg sustava koji nikad neće biti ideal afilozofične političke solidarnosti, nastojati zanemariti filozofske razlike u ophođenju s političkim istomišljenicima, ukoliko to već nije moguće s onima koji su nam predaleko na političkom spektru. S druge strane, uzimajući u obzir tvrdnju da je u liberalnom društvu političko iznad filozofskog, filozofsko slaganje s političkim neistomišljenicima apsolutno gubi na važnosti. Dakle, jedino na što moramo obratiti pažnju kao savjesni pojedinci jest to da naše mišljenje o ljudskoj prirodi, bogu i genezi morala ne utječe na to hoćemo li odbaciti potencijalne političke istomišljenike.

U konačnici, poput Rortyja vjerujem da nije moguće spriječiti pluralnost filozofskih mišljenja. Međutim, povijest je pokazala da je moguće stvaranje novih kolektivnih identiteta koji počivaju ne na određenim koncepcijama svijeta, već na zajedničkoj predanosti održavanju

sustava koji omogućava upravo njihovu pluralnost, što je na kraju krajeva politički cilj. Stoga bilo koja liberalna zajednica, uključujući i Europsku uniju, mora istovremeno težiti očuvanju vrijednosnog pluralizma i othrvati se njegovoj dominaciji nad zajedničkim političkim identitetom. U suprotnom nas očekuje neizvjesna budućnost.

LITERATURA

- Biegoń, Dominika (2013) Specifying the Arena of Possibilities: Post-structuralist Narrative Analysis and the European Commission's Legitimation Strategies*. *Journal of Common Market Studies* 51(2): 194-211.
- Britannica.com (2023) Western political philosophy from the start of the 20th century. <https://www.britannica.com/topic/political-philosophy/Western-political-philosophy-from-the-start-of-the-20th-century> Pristupljeno 18. veljače 2023.
- „Chapter 11 The Theory of Communicative Action and Theory of System and Lifeworld in Relational Practice“ (n.d.)
https://people.bath.ac.uk/mnspwr/doc_theses_links/pdf/dt_rs_Chapter11.pdf
- Cormick, Claudio Javier (2020) Habermas, Rorty, and the problem of competent interlocutors. *Análisis Filosófico* 40(2): 213-246.
- Csató, Péter (2012) Whose Metaphysics Is It Anyway? Richard Rorty's Pragmatist Interpretations of Jacques Derrida. *Hungarian Journal of English and American Studies*. 18(1/2): 523-538.
- Davis Cross, Mai'a K. (2012) Review: Identity Politics and European Integration. *Comparative Politics* 44(2): 229-246.
- Derrida, Jacques (1969) The Ends of Man. *Philosophy and Phenomenological Research* 30(1): 31-57.
- Derrida, Jacques (1973) *Speech and Phenomena And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Northwestern University Press.
- Derrida, Jacques (1976) *Of Grammatology* [First American Edition]. The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques (1978) *Writing and Difference*. The University of Chicago Press.

- Derrida, Jacques (1982) *Différance iz Margins of Philosophy*. The University of Chicago Press [1982 izdanje] <https://web.stanford.edu/class/history34q/readings/Derrida/Differance.html> Pristupljeno: 21. travnja 2023.
- Derrida, Jacques (1984) *Margins of Philosophy*. The University of Chicago Press [1984 izdanje].
- Derrida, Jacques (1992) *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Indiana University Press.
- Habermas, Jürgen (1984) *The Theory of Communicative Action*, volume 1. *Reason and the Rationalization of Society*. Boston, MA Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1987a) *The Philosophical Discourse of Modernity – Twelve Lectures*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1987b) *Theory of Communicative Action*, volume 2. *System and Lifeworld: A Critique of Functionalist Reason*. Boston, MA Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (2002) *On the pragmatics of social interaction: Preliminary studies in the theory of communicative action* (B. Fultner, Trans.). The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (2011) *Zur Verfassung Europas*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2012) The Crisis of the European Union in the Light of a Constitutionalization of International Law. *The European Journal of International Law* 23(2): 335-348.
- Habermas, Jürgen (2018) „New“ Perspectives for Europe. Govor: 21 rujna 2018. [Prev. David Gow] <https://www.socialeurope.eu/new-perspectives-for-europe> Pristupljeno 18. veljače 2023.
- Habermas, Jürgen i Ben-Habib Seyla (1981) Modernity versus Postmodernity. *New German Critique* 22(posebno izdanje): 3-14.

- Habermas, Jürgen i Derrida, Jacques (2003) February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe. *Constellations* 10(3): 291-297.
- Habermas, Jürgen i Luhmann, Niklas (1979) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* Suhrkamp.
- Heller, Margaret (2008) Derrida and the Idea of Europe. *Dalhousie French Studies* 82: 93-106.
- Hess, Andreas (2017) Jürgen Habermas: our European Hegel? <https://www.opendemocracy.net/en/j-rngen-habermas-our-european-hegel/> Pristupljeno 18. veljače 2023.
- Klobučar, Natko (2007) Jacques Derrida, Pisanje i razlika. *Časopis studenata filozofije* 9(18-19): 184-193.
- Kurelić, Zoran (2002) *Liberalizam sa skeptičnim licem: Nesumjerljivost kao politički pojam.* Barbat Zagreb.
- Lloyd, John (2005) Old Europe, New Europe, Core Europe: Transatlantic Relations After Iraq. *Verso*: 29-40. https://www.dissentmagazine.org/wp-content/files_mf/1390342578d3Lloy1.pdf Pristupljeno: 21. travnja 2023.
- McGandy, Michael J. (1994) The Other Heading: Husserl, Spirit, Crisis. *disClosure: A Journal of Social Theory* 3(5): 33-61.
- Mühleisen, Hans-Otto (2004) Jürgen Habermas i europska integracija. *Politička misao* 41(4): 22-34.
- Outhwaite, William (2012) The Crisis of the European Union: A Response. *Theory, Culture & Society* 30(3): 128-131
- Rawls, John (1971) *A Theory of Justice.* Harvard University Press.

- Richmond, Sarah (1996) Derrida and Analytical Philosophy: Speech Acts and their Force. *European Journal of Philosophy* 4(1): 38–62.
- Richter, Gerhard (1993) Reviewed Work(s): Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers Volume 2 by Richard Rorty. *Modern Language Studies* 23(2): 117-119.
- Roderick, Rick (1986) Reviewed Work(s): The Theory of Communicative Action by Jurgen Habermas and Thomas McCarthy. *Political Theory* – SAGE 14(1): 152-156.
- Rorty, Richard (1978) Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida. *New Literary History* 10(1): 141-160.
- Rorty, Richard (1982) *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard (1987) Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein. *Political Theory* – SAGE 15(4): 564-580.
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1994) *Philosophical Papers* Vol I. and II. (*Objectivism, Relativism and truth and Essays on Heidegger and Others*). Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1997) *Truth, Politics and „Post-Modernism“* Van Gorcum: Assen.
- Rorty, Richard (1998) *Achieving Our Country*. Harvard University Press.
- Rorty, Richard (2003) Humiliation or Solidarity? U: Levy, Daniel (ur) *Old Europe, new Europe, core Europe : transatlantic relations after the Iraq war* (str. 34-40). Verso 2005.
- Trachtenberg, Alan (2003) The Intellectual as American: Richard Rorty on „Achieving Our Country“. *The Massachusetts Review* 44(1/2): 203-212.
- Valentić, Tonči (2021) Europe On The Edge: Revisiting Habermas And Derrida. <https://tvrnja.com/political-theory/europe-on-the-edge/> Pristupljeno 21. travnja 2023.

ABSTRACT

The paper presents the concept of identity narratives as a broad and loose intellectual trend which evolves from functionalism, but places the emphasis on the critique of structure and role of the individual in it. Theory of communicative action by Jürgen Habermas and his political standpoint on the European identity and European Union, understood as a constructional identity narrative, are presented in the first part of the paper. Jacques Derrida is thematized in the second part of the paper, specifically his philosophy of deconstruction and opinion on European identity as a “deconstructivist” identity narrative. In order to prove the thesis that it is possible to have a different philosophical position from a political one, but also that political cooperation is possible despite philosophical disagreements (which is visible in the example of Habermas’ and Derrida’s narratives), Richard Rorty’s concept of pragmatism is introduced in the final part of the paper. Rorty’s pragmatic approach diminishes the role of philosophy in favor of democracy, which is used to explain political cooperation. It is concluded that a contrast between philosophical and political viewpoints can exist (both within the same thought and between more of them) which doesn’t have to influence political cooperation, but on the other hand confirms the primacy of democracy over universal truth.

KEYWORDS: identity narratives, European identity, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Richard Rorty, pragmatism